

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POST GRADO

Actitud hacia la religión en miembros de la Comunidad Autogestionaria de Huaycan

TESIS Para optar el grado académico de MAGISTER EN CIENCIAS DE LA RELIGION

AUTOR

Mario Pablo Huacausi

ASESOR James Regan

LIMA – PERÚ 2006

INTRODUCCIÓN

El presente estudio titulado “Actitudes hacia la religión en feligreses de las iglesias Católicas y Evangélicas Pentecostal miembros de la comunidad autogestionaria de Huaycan”, es un intento explicativo desde la perspectiva de la psicología de mostrar la orientación y la auto identificación con la fe religiosa.

Cuando Max Weber escribe su ensayo “La ética protestante y el espíritu de capitalismo” en los años 1904/1905 pretendía demostrar la función psicológica de una religiosidad profunda capaz cambiar la actitud frente al trabajo. Weber sostenía que cada ser humano tiene una capacidad limitada para el trabajo. Pero, como la historia lo demuestra en tránsito de una sociedad tradicional hacia el capitalismo moderno la capacidad física superó sus límites. La pregunta de Weber es entonces ¿Cuál es el impulso que posibilitaba el cambio en la actitud frente al trabajo? Su respuesta la encuentra en el concepto de ética religiosa ello sirvió como soporte psicológico-espiritual. Weber partió de una sospecha, a la cual llegó evaluando el material estadístico entre trabajadores católicos y evangélicos. Midió su formación, su riqueza y su desempeño social. De allí concluyó que los protestantes eran más desarrollados para los tiempos modernos y eran por ende mejor preparado para un desarrollo social. Aun cuando Weber no profundiza la investigación psicológica excepto con su argumentación religiosa acerca de la función de la predestinación calvinista, su argumento principal es la disponibilidad psicológica para llevar a cabo una mayor

cantidad de trabajo, explicando así el cambio de actitud en una capa social importante del capitalismo emergente que era la burguesía.

Para el presente estudio, se toma la idea principal de Max Weber, de buscar los impulsos para un cambio de una actitud, más concreta de una actitud religiosa. Por esta razón nos proponemos averiguar de qué manera se presenta psicológicamente hablando la diferencia en la actitud referida a la religiosidad personal tanto en evangélicos como en católicos para saber si se observa diferencias notables entre los dos. Para este fin se ha escogido una población determinada que vive bajo las mismas condiciones sociales durante muchos años como es el caso entre los creyentes de la Iglesia “Príncipe de Paz” Pentecostal Las Asambleas de Dios y los creyentes de la Parroquia San Andrés, parroquia de la Iglesia Católica del Perú, los dos ubicados en Huaycán, perteneciente al distrito de Ate Vitarte.

En las dos poblaciones se observa que su fe le da respaldo para sus quehaceres cotidianos. Y que ellos la viven de manera intensa según las posibilidades que se le ofrece en su religiosidad. El objetivo principal de esta investigación es indagar cuán profundo estos valores religiosos están anclados para dar el sustento a la tensa situación de soportar las circunstancias de una permanente pobreza y de qué manera ayudan a sobrellevarla. Weber no profundizó las investigaciones psicológicas en una población religiosa dada, él observa desde fuera y mide impactos visibles como el estado profesional, el volumen de pertenencias y el desempeño como empresario. En el presente trabajo se quiere averiguar la profundidad del impacto psicológico de una religiosidad, por ello la investigación se dirige en primera instancia a contenidos religiosos y su función en la vida cotidiana de las personas. De allí se debe entender el afán de definir los conceptos

como actitud y la diferencia entre religiosidad católica y evangélica en una población específica.

El estudio comprende los siguientes capítulos: El primero, en el cual se fundamenta y formula el problema principal y los subproblemas, se establecen los alcances y limitaciones del estudio; se trazan los objetivos a los cuales se orientan la investigación y fundamenta la justificación de la misma.

El capítulo segundo encuadra el marco teórico que fundamenta y sustenta teóricamente el estudio. Ello implica el fundamento sustentatorio del enfoque teórico con relación a las actitudes, así como la Religión Católica y la Evangélica Protestante Pentecostal.

En el tercer capítulo se establece la metodología empleada para la realización del estudio, implicando ello el diseño de investigación, la población y muestra trabajada, la descripción de los instrumentos y el procedimiento efectuado.

En cuarto capítulo se expone la presentación, análisis y discusión de los hallazgos, para finalmente presentar las conclusiones y recomendaciones del estudio.

El presente estudio aspira ser un aporte de investigación al tema de la religión desde la perspectiva psicosocial en nuestro medio.

CAPITULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

1.1 FUNDAMENTACIÓN DEL PROBLEMA

Actualmente se observa un fenómeno que algunos investigadores denominan la explosión religiosa. Esto es realmente nuevo en la historia religiosa de América Latina. Hasta el decenio de 1950, la inmensa mayoría de comunidades aceptaba la mediación necesaria de “clérigos – productores de bienes simbólicos católicos” (BASTIAN, 1997:12). Hoy es posible señalar que cada vez más los sectores sociales diversifican su actividad religiosa.

En este sentido, comparando la dinámica adquirida por un campo religioso hasta hace poco regulado por la Iglesia católica romana, donde se daba la imposición de ésta sobre movimientos religiosos que surgía, y la situación actual de constante competencia, donde se ha pasado a una nueva situación: la confrontación y el rechazo entre la Iglesia católica romana y un universo religioso independiente en crecimiento exponencial.

Desde la perspectiva sociológica, en cuanto disciplina científica se ha interesado en las mutaciones y cambios sociales, y desde la perspectiva psicológica, cómo estos cambios influyen en las actitudes y comportamiento de las personas o del grupo social considerando el proceso de interrelación con el contexto situacional.

Cabe señalar que la sociología de las religiones se ha interesado por el cambio religioso. Este cambio trascendente donde la hegemonía de la Iglesia católica, se

ve reformulada por un movimiento religioso: el evangélico pentecostal protestante en especial.

El catolicismo había instaurado una gran distancia entre el discurso y la realidad por largos años, esta crisis culminó en los años 50 donde finalmente la Iglesia, fue perdiendo credibilidad. Sin embargo, el sigue siendo el principal actor en el ámbito religioso latinoamericano. Ha vivido durante el decenio de 1960 intentos de mejorar imagen a través de la ayuda o la opción preferencial por los pobres, adoptada en Medellín, Colombia (1968) y reforzada en Puebla, México (1979) a ello se suma los viajes de Juan Pablo II a Latinoamérica, y el declive de la teología de la liberación y la recuperación de la imagen del catolicismo con la promoción sistemática de la renovación carismática, impulsada por la jerarquía en Roma.

Mas aún, este hecho se ve reforzado por las alianzas Iglesia – Estado, por los diferentes gobiernos de turno, y observado en tiempos de terrorismo, un claro ejemplo es la participación del clero en la liberación de los rehenes en la embajada de Japón en nuestro país; empleándose como mecanismo de atención de la población, manejándose con sutileza, tanto así que la población no logro observar el trasfondo real de esta alianza.

Pese a ello, el fracaso y las rupturas internas en la Iglesia católica, ha sido coyuntural para la proliferación de movimientos religiosos no católicos. El desencanto de las masas y la incapacidad de reformarse desde dentro, han sido los detonantes para que los movimientos religiosos se organicen a modo de redes,

a modo de contrapoder religioso. El crecimiento de estos ha generado un reacomodo de las lealtades, es decir se ha dado un reacomodo y redefinición de la identificación, identidad, actitudes y comportamiento religioso, aspecto que va más allá de la guerra por el dominio religioso.

Por otro lado, el avance de los movimientos religiosos protestantes, ha llegado al Perú en las zonas urbanas y en especial a las zonas andinas, donde existe una creciente dinámica de conversión habiendo trabajado “un gran número de iglesias protestantes el proceso de reivindicación de identidad étnica” (LE BOT, 1994:27).

En tal sentido, una Iglesia católica desgastada que presenta una imagen de lucha interna por el poder del pensamiento que guíe y transforme lo actual, a fin de generar por si misma credibilidad y no omnipotencia de la salvación, ha dado pie a que el movimiento religioso protestante en constante avance, especialmente el pentecostal evangélico, cuya permanente labor ha ampliado el círculo de conversión en el Perú y América Latina en general.

Ambos, el tradicionalismo y la renovación, actuando por dominar en la fe de sus miembros, así como en mantener actitudes positivas hacia ellos, el sistema religioso y frente a los cambios religiosos actuales, son hechos que influyen en el nivel de percepción de los feligreses.

En tal sentido se hace imprescindible investigar acerca de cómo la población feligresa percibe y opta por considerar y comportarse acorde a las disposiciones

de cada iglesia, donde la metodología de trabajo se torna en una herramienta de mantenimiento de la conversión. Esto se ha observado a lo largo de 27 años en la población de Huaycán, cuyos pobladores son de descendencia andina, y sus raíces tradicionales religiosas son católicas, reflejado ello en sus expresiones de fe y religiosidad. Sin embargo con el tiempo muchos de ellos han optado por reconvertirse orientando su vida religiosa hacia la protestante. Ambos grupos poseen cierta cantidad de feligreses, sin embargo existe un proceso de deserción de católicos a la conversión protestante.

Este hecho de deserción en la fe católica y la aceptación de la conversión, implica un proceso actitudinal del feligrés, conllevándolo a tomar una decisión al respecto para posteriormente asimilarse, modificar y adaptar su comportamiento en la fe y la religión. La visión sobre la fe obedece, al sistema de creencias que posee la persona, con respecto a la religión y a los aspectos que la constituyen. En este sentido las actitudes orientan al comportamiento, así como el auto identificación de la persona por un tipo de creencia.

Es así que el presente estudio trata de ver en qué medida los aspectos como el sistema de creencias religiosas, la iglesia y quienes la dirigen, y la valoración de la misma, influyen en el proceso de percepción e identificación religiosa y en la demostración y valoración de la fe a través de las actitudes y el comportamiento, siendo ello contrastado entre católicos y evangélicos.

1.2 PROBLEMA PRINCIPAL

¿En qué medida difieren las actitudes hacia la religión entre los miembros de la Comunidad Autogestionaria de Huaycán que participan en la Parroquia Católica San Andrés y la Iglesia Evangélica Protestante Pentecostal “Príncipe de Paz” ADP?

1.3 SUB- PROBLEMAS

-¿Cómo demuestran y valoran su fe los miembros de la Comunidad de Huaycán considerando a ambas iglesias?

-¿En qué medida difiere la actitud hacia el sistema de creencias religiosas entre los miembros de ambas iglesias?

-¿Cuál es la actitud hacia la iglesia y hacia quienes la dirigen, de parte de los miembros de ambas iglesias?

-¿En qué medida valoran la religión los miembros de dicha comunidad considerando las dos iglesias?

-¿En qué medida difiere la actitud hacia la religión entre los miembros que participan en las Iglesias Católica y Evangélica Protestante Pentecostal?

1.4 ALCANCES Y LIMITACIONES DE LA INVESTIGACION

El presente estudio tiene por objeto conocer la actitud hacia la religión que presentan los miembros de la comunidad de Huaycan que participan bien en la Iglesia Católica o en la Evangélica Protestante Pentecostal.

Dicha actitud medida a través de una escala de actitudes y un cuestionario contruidos específicamente para ello, contemplándose en este estudio la intervención de personas mayores tanto de sexo masculino como femenino, participantes directos beneficiarios de las acciones de ambas iglesias.

Los hallazgos establecen hacia que tipo de actitud favorable o desfavorable se orientan los miembros de las iglesias y en qué medida influyen las acciones que éstas realizan en el proceso de concientización de la fe y la creencia en general.

Cabe establecer que surge como limitaciones el hecho que los hallazgos estarán circunscritos a la comunidad de Huaycán. La limitación en el tiempo para la aplicación de los instrumentos en ambas iglesias, ya que los miembros de la Iglesia Católica labora en los talleres productivos los días laborables y los domingos van al culto, hecho que de igual manera realizan los evangélicos.

Por otro lado, el control de las variables permite un adecuado proceso de investigación.

1.5 OBJETIVOS

En el presente estudio se trazan los siguientes objetivos:

1.5.1 Objetivos Generales

- Conocer las acciones metodológicas de trabajo que realizan la Iglesia Católica y la Evangélica Protestante Pentecostal en la comunidad de Huaycán.
- Establecer hacia donde se orientan las actitudes hacia la religión en los miembros que participan en la Iglesia Católica como de la Evangélica.
- Establecer la diferencia estadísticamente significativa en la actitud hacia la religión entre los miembros de ambas iglesias.

1.5.2 Objetivos Específicos

- Analizar como los miembros de ambas iglesias demuestran y valoran su fe.
- Medir las actitudes hacia el sistema de creencias religiosas; hacia la iglesia y con respecto a quienes dirigen; y hacia como valoran la religión ambos grupos de miembros de las Iglesias en referencia.
- Comparar las actitudes hacia la religión entre ambos grupos miembros de la Iglesia Católica y de la Evangélica.

1.6 JUSTIFICACION

En los tiempos actuales, en nuestro país donde los valores morales y la ética se encuentran en situación de crisis y donde la pobreza se ha agravado y más aún en aquellas comunidades con pobladores de menores recursos, donde la necesidad día a día se acrecienta, como es el caso de Huaycán. Frente a ello, las instituciones como la iglesia forjan la misión de apoyar el desarrollo de estas poblaciones a través de acciones metodológicas de trabajo en pos de la evangelización, orientando hacia un cambio de comportamiento por conversión en la fe.

Es aquí donde radica lo relevante del estudio, ¿Cómo la fe y la identificación con el credo religioso pueden formar actitudes?, ¿Cómo la vivencia en la fe promueve cambios en la persona y la comunidad?

Por otro lado, el conocer la disposición favorable o desfavorable hacia la religión, en los pobladores de la comunidad de Huaycán permitirá sustentar la influencia del trabajo vivenciado sobre las actitudes.

El presente estudio, aperturará la visión, permitirá superar prejuicios y establecerá como ambas concepciones alientan y motivan los ejes de desarrollo dentro de una comunidad, así como evaluar los logros de la conversión personal.

Asimismo, la investigación es un intento de estudiar la dinámica de las actitudes, la fe y la creencia, donde los factores de identificación conciencia y convicción se tornan en la base de dicha dinámica.

Finalmente, la investigación contribuirá a demostrar que luego de 21 años de trabajo los grandes avances que logró el factor religioso en esta comunidad.

CAPITULO II

MARCO TEORICO

El presente capítulo establece la fundamentación teórica del trabajo de investigación a fin de dar el sustento referencial del mismo.

2.1 CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD OBJETIVA Y RELIGIÓN.

Si bien el hombre, es una especie en el reino animal, dentro del grupo de mamíferos superiores a expresión de Berger y Hansfred (1985), y defiere del resto de las especies animales en la forma en que se relaciona con el medio ambiente, caracterizándose dicha relación por su apertura al mundo o la interrelación con él.

Esto implica que el organismo humano es capaz de aplicar el equipo de que está dotado por su constitución interna a un campo ampliado de actividades que además se diversifica.

Esto cobra significación al establecer que el ser humano en proceso de desarrollo se interrelaciona no sólo con un ambiente natural determinado, sino también con un orden cultural y social específico mediatizado para él por los otros significantes a cuyo cargo se halla.

En tal sentido, la humanidad es variable desde el punto de vista socio cultural, por tanto, no hay naturaleza humana en el sentido de un substrato establecido biológicamente que determine la variabilidad de las formaciones socio cultural.

Al respecto, es posible afirmar que “los hombres producen juntos un ambiente social con la totalidad de sus formaciones socio culturales y psicológicas” (BERGER; 1998:72).

No debe considerarse que estas formaciones sean producto de la constitución biológica, ya que se caería en un simple reduccionismo. El organismo humano por si sólo, carece de los medios biológicos necesarios para proporcionar estabilidad al comportamiento humano. La humanidad específica del hombre y su sociabilidad están entrelazadas internamente, el homo sapiens es a su vez homo socius como ya lo expresa Durkheim (1968).

Sobre la base de este presupuesto y a fin de comprender las causas de la aparición, subsistencia y transmisión de un orden social, es necesario explicar conceptos como institucionalización. Toda actividad humana está sujeta a la habituación, implicando ello que la acción de que se trata puede volver a ejecutarse en el futuro de la misma manera y con idéntica economía de esfuerzos.

La habituación provee el rumbo y la especialización de la actividad que falta en el equipo biológico del hombre, proporcionando un trasfondo estable en la actividad, liberando de tensiones.

En tal sentido, la institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas. Cabe destacar que la reciprocidad de las tipificaciones institucionales de las acciones habitualizadas que constituyen las instituciones, siempre se comprometen, son accesibles a todos los integrantes de

un determinado grupo social, y la institución misma tipifica tanto a los actores individuales como a las acciones individuales.

En el caso de los grupos religiosos, las acciones tipifican al grupo y a sus miembros, estableciendo actividades, comportamientos y actitudes.

Ello implica que las instituciones poseen historicidad y control. Historicidad porque toda institución tiene un proceso histórico (inicio, desarrollo y afianzamiento). Control, las instituciones por el hecho mismo de existir también controlan el comportamiento humano estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan en una dirección determinada (actitudes y comportamiento).

Un mundo institucional se experimenta como “realidad objetiva” (BERGER y LUCKMANN, 1999:82) tiene importancia retener que la objetividad del mundo institucional, por masiva que pueda parecer es una objetividad de producción de construcción humana.

Un segundo concepto es al lenguaje, el cual objetiva las expresiones compartidas y las hace accesibles a todos los que pertenecen a una comunidad lingüística, con lo que se convierte en base e instrumento del acopio colectivo del conocimiento. Además aporta los medios de objetivizar nuevas experiencias que se incorpora al acopio del conocimiento ya existente, y es el medio mas importante para transmitir las sedimentaciones objetivadas (signos) y objetivadas en la tradición de la colectividad de que se trata.

Un tercer concepto es el de los roles, establecidos como tipos de actores en un contexto, el origen de estos reside en el mismo proceso fundamental de habitación y objetivación que es da el origen de las instituciones.

Los roles representan al orden institucional, esta representación se efectúa en dos niveles. En primer lugar el desempeño del rol (pastor, feligrés, sacerdote, etc.); en segundo lugar el rol representa todo un nexo institucional de comportamiento (cristiano evangélico pentecostal, católico, etc) un aspecto ligado al concepto de institucionalización es el de legitimación, la cual explica el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados.

En primer nivel de legitimación le corresponden todas las afirmaciones tradicionales sencillas; un segundo nivel contiene proposiciones teóricas en forma rudimentaria; un tercer nivel contiene teorías explícitas por las que un sector institucional se legitima en términos de cuerpo de conocimiento diferenciado y un cuarto nivel constituye los universos simbólicos.

Se conciben con la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales. La cristalización de los universos simbólicos sucede a los procesos de objetivación, sedimentación y acumulación del conocimiento, es decir son productos sociales que tienen una historia. En el caso de la religión en las colectividades, esta tuvo un inicio, desarrollo y permanencia en la actualidad (la historia).

Desde el punto de vista histórico el problema de la herejía vinculado a la religión ha constituido con frecuencia el primer impulso para la conceptualización teórica y sistemática de este universo simbólico.

El desarrollo del pensamiento teológico cristiano como resultado de una serie de desafíos heréticos a la tradición oficial aporta excelentes ejemplos históricos de este proceso.

Como en toda teorización, en el curso de dicho proceso surgen nuevas implicaciones teóricas dentro de la tradición misma, la que es impulsada a nuevas conceptualizaciones más allá de su forma original. Por ejemplo, las formulaciones cristológicas precisas emitidas por los concilios de la iglesia primitiva fueron requeridas no por la tradición en si, sino por los desafíos que le significaban las herejías. A medida que ello se desenvolvía, estas formulaciones, se iban manteniendo y difundiendo a su vez la tradición. Es así que surgió “el concepto de Trinidad, no existente e innecesaria en la comunidad cristiana primitiva”. (BERGER, 1999:86)

Como se observa, el universo simbólico se legitima y modifica mediante los mecanismos conceptuales constituidos para resguardar el universo oficial contra el desafío de los grupos contrarios o heréticos.

Por otro lado, el pensamiento teológico posee menor sistematización teórica que el primero, el cual sirve para mediar entre los dos mundos (dioses y humanos), dando un cúmulo de conocimientos y conceptos a la sociedad.

Finalmente, se puede argüir que la teología es paradigmática para las posteriores conceptualizaciones filosóficas y científicas del cosmos.

2.2 SOCIEDAD COMO REALIDAD SUBJETIVA, COMPORTAMIENTO Y RELIGIÓN

La sociedad existe como realidad tanto objetiva como subjetiva, por tanto, “toda comprensión teórica debe abarcar ambos ámbitos”. (BERGER, 1999:86).

En este sentido y desde la perspectiva del ser humano como miembro de una sociedad, es posible establecer el presupuesto que éste nace con una predisposición a la sociabilidad, desenvolviéndose como miembro de sociedad.

Berger (1998) afirma que la interrelación con la sociedad se produce el proceso de internalización de significaciones en sus formas simples y complejas. Esta constituye la base primero para la comprensión de los semejantes y segundo para la aprehensión del mundo en cuanto la realidad significativa y social.

Sólo cuando el individuo ha llegado a comprender el mundo donde vive, donde existe el yo y el tu compartiendo en el tiempo, es posible asumir que se ha producido tal grado de internalización que es posible considerarlo miembro pleno de la sociedad.

Cabe mencionar que ello es un proceso donde en primera instancia se da la socialización primaria que se da en la niñez, convirtiéndole en miembro de la sociedad; familia y sociedad van a inducir a través de actitudes y comportamientos a internalizar ello para que asuma conductas del contexto donde se desenvuelve. En el caso de la religión las acciones de la familia y del grupo social van a inducir, a asumir ciertos comportamientos e identificar actitudes.

La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad.

Aquí el individuo socializado en función a las experiencias, conocimiento y afectos de los significantes, logra asumir actitudes y comportamientos, algunos impuestos, otros por elección (caso del cambio de religión, previo análisis de lo vivido), efectuando un cambio en sus actitudes.

Es así que se produce en la socialización secundaria la interrelación de submundos institucionalizados o basado sobre instituciones.

La religión como institución es asumida en relación a la socialización bajo la posibilidad de que la realidad subjetiva pueda transformar u orientar su vida. En particular “la transformación se aprende subjetivamente, y asume el nombre de alternación y requiere procesos de re-socialización”. (DURKHEIM, 1968:47).

El prototipo histórico de la alternación es la conversión religiosa.

Únicamente dentro de la comunidad religiosa puede la conversión mantenerse eficazmente como plausible y totalmente identificatoria. Ampliando lo expuesto, el proceso de conversión religiosa se da a través no sólo del éxtasis religioso, si no en la identificación con el contexto religioso existente, que proporciona una realidad identificatoria: lo conforma como miembro y lo ubica como ser identificado. Por ello, la relación entre comunidad religiosa y conversión, requiere de una afiliación a dicha comunidad y vivir en mundo religioso.

“La identidad es un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto se halla en la relación dialéctica con la sociedad. La identidad se cristaliza, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales y son determinados por la estructura social”. (DURKHEIM, 1968:49).

Hay que destacar que se está refiriendo a identidad como fenómeno social, donde la sociología y más la psicología establecen explicaciones desde sus perspectivas como disciplinas científicas.

La psicología y las teorías formuladas sobre identidad, se constituyen en elementos de la difusión social de la realidad, su capacidad generación de la realidad, es una característica que comparten teorías legitimadoras.

La explicación psicológica o teorización de la identidad pretende brindar conocimientos de las transformaciones de esta identidad.

Desde la perspectiva psicológica la identidad religiosa esta basada en un proceso de desarrollo de la auto identidad de la persona en relación con objetos particulares orientado a la aceptación o no aceptación.

Según Sheríf (1975) en la socialización primaria el sistema del yo establece relaciones sujeto – objeto a través de la interrelación con inventos, grupos, valores y objetos. Ello implica que el proceso de identificación religiosa depende de las relaciones entre el individuo y el contexto religioso, formando así el yo religioso.

Desde la perspectiva antropológica es posible establecer que para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones; hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras: “no te acerques aquí – dice el Señor a Moisés: quítate el calzado de tus pies; pues el lugar donde te encuentras es tierra santa” (Éxodo, 3: 5). Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, “fuerte”. Significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni conciencia: en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea.

Digamos acto seguido que la experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una “Fundación del mundo”. No se trata de especulación teológica, si no de una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo. En la ruptura operada en el

espacio que le permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el “punto fijo”, el eje central de toda orientación futura. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo. En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna *orientación*, la hierofanía revela un “punto fijo” absoluto un “centro”.

Se ve, pues, en qué medida el descubrimiento, es decir, la revelación del espacio sagrado, tiene un valor existencial para el hombre religioso: nada puede comenzar, *hacerse*, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el “Centro del Mundo” Para *vivir en e/ Mundo* hay que *fundarlo*, y ningún mundo puede nacer en el caos de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano. (DURKHEIM, 1968:)

Por el contrario para la experiencia profana el espacio es homogéneo y neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa. El espacio geométrico puede ser señalado y delimitado en cualquier dirección posible, más ninguna diferenciación cualitativa, ninguna orientación es dada por su propia estructura. Evidentemente, es preciso no confundir el *concepto* del espacio geométrico u homogéneo y neutro, con *la experiencia* del espacio “profano”, que

se opone a la experiencia del espacio sagrado y que es la única que interesa a nuestro propósito. El *concepto del* espacio homogéneo y la historia de este concepto (pues ya lo había adquirido el pensamiento filosófico y científico desde la antigüedad) constituyen un problema muy distinto, que no abordamos. Lo que interesa a nuestra investigación es la *experiencia* del espacio tal como la vive el hombre no religioso, el hombre que rechaza la sacralidad del Mundo, que asume únicamente una existencia “profana”, depura de todo presupuesto religioso.

Inmediatamente se impone añadir que una existencia profana de semejante índole jamás se encuentra en estado puro. Cualquiera que sea el grado de desacralización del Mundo al que haya llegado, el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso. Habremos de ver que incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del Mundo.

De momento dejemos de lado este aspecto del problema y ciñámonos a comparar las dos experiencias en cuestión: la del espacio sagrado y la del espacio profano. Recuérdense las implicaciones de la primera: la revelación de un espacio sagrado permite obtener un punto fijo, orientarse en la homogeneidad caótica, «fundar el Mundo» y vivir *realmente*. Por el contrario, la experiencia profana mantiene la homogeneidad y, por consiguiente, la relatividad del espacio. Toda orientación *verdadera* desaparece, pues el punto fijo no goza ya de un estatuto ontológico único: aparece y desaparece según las necesidades cotidianas. A decir verdad, ya no hay «Mundo», sino tan sólo fragmentos de un universo roto, la masa armónica

de una infinidad de lugares más o menos neutros en los que se mueve el hombre bajo el imperio de las obligaciones de toda existencia integrada en una sociedad industrial.

Y, sin embargo, en esta experiencia del espacio profano siguen interviniendo valores que recuerdan más o menos la no-homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del espacio. Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no-religioso, una cualidad excepcional, “única” son los lugares santos de su Universo privado, tal como si este ser no-religioso hubiera tenido la revelación de otra *realidad* distinta de la que participa en su existencia cotidiana.

No perdamos de vista este ejemplo de comportamiento “cripto-religioso” del hombre profano.

Para poner en evidencia la no-homogeneidad del espacio, tal como la vive el hombre religioso, se puede recurrir a un ejemplo trivial: una iglesia en una ciudad moderna. Para un creyente esta iglesia participa de otro espacio diferente al de la calle dónde se encuentra. La puerta que se abre hacia el interior de la iglesia señala una solución de continuidad. El umbral que separa los dos espacios indica al propio tiempo la distancia entre los dos modos de ser: profano y religioso. El umbral es a la vez el hito, la frontera, que, distingue y opone dos mundos y el lugar

paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado.

Una función ritual análoga corresponde por derecho propio al umbral de las habitaciones humanas, y por ello goza de tanta consideración. Son muchos los ritos que acompañan el franqueamiento del umbral doméstico. Se le hacen reverencia o prosternaciones, se le toca piadosamente con la mano. etc. El umbral tiene sus "guardianes": dioses y espíritus que defienden la entrada tanto de la malevolencia de los hombres cuanto de las potencias demoníacas y pestilenciales. Es en el umbral donde se ofrecen sacrificios a mas divinidades tutelares. Asimismo es ahí donde ciertas culturas paleo-orientales (Babilonia, Egipto, Israel) situaban el juicio. El umbral, la puerta, muestran de un modo inmediato y concreto la solución de continuidad del espacio; de ahí su gran importancia religiosa, pues son a la vez símbolos y vehículos del tránsito.

Desde este momento se comprende por qué la Iglesia participa de un espacio radicalmente distinto al de las aglomeraciones humanas que la circundan. En el interior del recinto sagrado queda trascendido el mundo profano. En los niveles más arcaicos de cultura esta posibilidad de trascendencia se expresa por las diferentes *imágenes de una abertura*: allí, en el recinto sagrado. Se hace posible la comunicación con los dioses; por consiguiente. Debe existir una "puerta" hacia lo alto por la que puedan los dioses descender a la Tierra y subir el hombre simbólicamente al Cielo. Hemos de ver en seguida que tal ha sido el caso de

múltiples religiones. El templo constituye, propiamente hablando, una “abertura” hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses.

Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente. Cuando, en Jarán, Jacob vio en sueños la escala que alcanzaba el cielo y por la cual los ángeles subían y bajaban, y escuchó en lo alto al Señor que decía: “Yo soy el Eterno, el Dios de Abraham”, se despertó sobrecogido de temor y exclamó: “¡Qué terrible es este lugar! es aquí donde esta la casa de Dios. Es aquí donde está la puerta de los cielos, Y cogió la piedra que le servía de almohada y la erigió en monumento y derramó aceite sobre su extremo. Llamó a este lugar Bethel, es decir, Casa de Dios. (Génesis, 28: 12-19). El simbolismo contenido en la expresión “Puerta de los cielos” es rico y complejo: la teofanía consagra un lugar por el hecho mismo de hacerlo “abierto” hacia lo alto, es decir, comunicante con el cielo, punto paradójico de tránsito de un modo de ser a otro. Pronto encontraremos ejemplos todavía más precisos: santuarios que son “Puertas de los delos”, lugares de tránsito entre el cielo y la tierra. Hoy en día, los santuarios servían los templos o Iglesias, porque tienen la gracia de Dios, Ef. 4:11.

A menudo ni siquiera se precisa una teofanía o una hierofanía propiamente dichas: un *signo* cual quiera basta para indicar la sacralidad del lugar. “Según la leyenda, el morabito que fundó El-Hemel se detuvo, a finales del siglo XVI, para pasar la noche cerca de la fuente y clavó un bastón en el suelo. A la mañana

siguiente, al querer cogerlo de nuevo para proseguir su camino, encontró que había, echado raíces y que de él habían brotado retoños. En ello vio el indicio de la voluntad de Dios y estableció su morada en aquel lugar”, ELIADE, 1986:27. Y es que el *signo* portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión. *Algo* que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta.

Cuando no se manifiesta ningún signo en los alrededores, se *provoca* su aparición. Se practica, por ejemplo, una, especie de *evocatio* sirviéndose de animales: son ellos los .que *muestran* qué lugar es susceptible de acoger al santuario o al pueblo. Se trata, en suma, de una evocación de fuerzas o figuras sagradas, que tiene como fin inmediato la orientación en la homogeneidad del espacio. Se pide un *signo* para poner fin a la tensión provocada por la relatividad y a la ansiedad que alimenta la desorientación; en una palabra: para encontrar un *punto de apoyo* absoluto.

El deseo del hombre religioso de vivir en lo *sagrado* equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión. Tal comportamiento se verifica en todos los planos de su existencia, pero se evidencia sobre todo en el deseo del hombre religioso de moverse en un mundo santificado, es decir, en un espacio sagrado.

Esta es la razón que ha conducido a elaborar técnicas de *orientación*, las cuales, propiamente hablando, son técnicas de *construcción del espacio* sagrado, Mas no se debe creer que se trata de un trabajo *humano*, que es su propio esfuerzo lo que permite al hombre consagrar un espacio.

En realidad, el ritual por el cual construye un espacio sagrado es eficiente en la medida que reproduce la obra de los dioses, Pero para comprender mejor la necesidad de construir ritualmente el espacio sagrado hay que hacer cierto hincapié en la concepción tradicional del Mundo. Inmediatamente se adquirirá conciencia de que todo “mundo” es para el hombre religioso un “mundo sagrado”. El hombre es por naturaleza religiosos, por ende vie ligado al mundo subjetivo o sagrado.

Por otro lado, la meta del historiador de las religiones es la de comprender y aclarar a los demás el comportamiento del *homo religiosus* y su universo mental. La empresa no es siempre fácil. Para el mundo moderno, la religión en cuanto forma de vida y *Weltanschauting* se confunde con el cristianismo. En el mejor de los casos, un intelectual occidental, con un pequeño esfuerzo, tiene ciertas posibilidades de familiarizarse con la visión religiosa de la antigüedad clásica e incluso con ciertas grandes religiones orientales, como el brahmanismo, el confucionismo o el budismo. Pero esfuerzo semejante de ensanchar su horizonte religioso, por muy loable que sea, no le lleva demasiado lejos; con Grecia, la India, la China, el intelectual occidental no sobrepasa la esfera de las religiones complejas y elaboradas que disponen de una 'vasta literatura sagrada escrita.

Conocer una parte de estas literaturas sagradas, familiarizarse con algunas mitologías y teologías orientales o del mundo clásico, no es suficiente todavía para llegar a penetrar en el universo mental del *homo religiosus*. Estas mitologías y teologías se recienten demasiado de la impronta que les dejara el largo trabajo de los letrados; aun cuando no constituyan propiamente hablando “religiones del Libro” (como judaísmo, el zoroastrismo, el cristianismo, el islamismo), poseen, no obstante, libros sagrados (India, China) o, al menos han sufrido la influencia de autores prestigiosos (por ejemplo, en Grecia, Homero).

Para obtener una perspectiva religiosa más amplia, es más útil familiarizarse con el folklore de los pueblos europeos; en sus creencias, en sus costumbres, en su comportamiento ante la vida y la muerte, se pueden reconocer aún multitud de situaciones religiosas) arcaicas. Al estudiar las sociedades rurales europeas se tiene la oportunidad de comprender el mundo religioso de los agricultores neolíticos. En muchos casos, las costumbres y las creencias de los campesinos europeos representan un estado de cultura más arcaico que el atestiguado por la mitología de la Grecia clásica. Es cierto que la mayoría de estas poblaciones rurales de Europa han sido cristianizadas desde hace más de un milenio. Pero han logrado integrar en su cristianismo una gran parte de su herencia religiosa precristiana, de antigüedad inmemorial. Sería inexacto creer que, por esta razón, los campesinos europeos no son cristianos. Pero hay que reconocer que su religiosidad no se reduce a las formas históricas del cristianismo y que conserva una estructura cósmica ausente casi por completo de la experiencia de los cristianos de las ciudades. Se puede hablar de un cristianismo primordial,

antihistórico; al cristianizarse, los agricultores europeos han integrado en su nueva fe la religión cósmica que conservaban desde la prehistoria.

Pero para el historiador de las religiones, deseoso de comprender y hacer comprender la totalidad de las situaciones existenciales del *homo religioso*, el problema es más complejo. Todo un mundo se extiende más allá de las fronteras de las culturas agrícolas: el mundo verdaderamente “primitivo” de los pastores nómadas, de los cazadores, de las poblaciones aún en el estadio de la caza menor y de la colección. Para conocer el universo mental del *homo religioso* hay que tener en cuenta sobre todo a los hombres de esas sociedades primitivas. Ahora bien: su comportamiento religioso nos parece, hoy día, excéntrico, cuando no francamente aberrante; en todo caso, resulta difícil de comprender. Pero no hay otro medio de comprender un universo mental extrafino que al situarse dentro de él, en su mismo centro, para acceder, desde allí, a todos los valores que rige.

Lo que se comprueba desde el momento mismo de colocarse la perspectiva del hombre religioso de las sociedades arcaicas es que *el Mundo existe porque ha sido creado por los dioses*, y que la propia existencia del mundo quiere decir alguna cosa; que el mundo no es mudo ni opaco, que no es una cosa inerte, sin fin ni significación. Para el hombre religioso, el cosmos “vive” y “habla”. La propia vida del cosmos es una prueba de su santidad, ya que ha sido creado por los dioses y los dioses se muestran a los hombres a través de la vida cósmica.

Por esta razón, a partir de un cierto estadio de cultura, el hombre se concibe como un microcosmos. Forma parte de la creación de los dioses; dicho de otro modo: reencuentra en si mismo la santidad que reconoce en el cosmos. Es posible deducir de ello que su vida se equipara a la vida cósmica: en cuanto que obra divina, pasa a ser la imagen ejemplar de la existencia humana. Algunos ejemplos. Hemos visto que el matrimonio se valorizó como una hierofania entre el cielo y la tierra. Pero, entre los agricultores, la equiparación tierra- mujer es todavía más compleja. La mujer se asimila a la gleba, las semillas al *semen virile* y el trabajo agrícola al ayuntamiento conyugal.

Intentemos comprender la situación existencial de aquel para quien todas estas equiparaciones son experiencias *vividas*, y' no *ideas* simplemente. Es evidente que su vida posee una dimensión de más: no es simplemente humana, es cósmica al propio tiempo, puesto que tiene una estructura transhumana. Podría llamársela una «existencia abierta», ya que no se limita estrictamente al modo de ser del hombre. La existencia del *homo religiosus*, del primitivo sobre todo, está abierta hacia el mundo; al vivir, el hombre religioso nunca está solo, en él vive una parte del mundo. Pero no puede decirse, con Hegel, que el hombre primitivo esté “sepultado en la naturaleza”, que no se haya reconocido aún como algo distinto de la naturaleza como sí mismo. Dicho de otro modo: el simbolismo cósmico *añade* un nuevo valor a un objeto o a una acción, sin afectar por otra parte a sus valores propios e inmediatos. Una existencia “abierta” hacia el Mundo no es una existencia inconsciente, sepultada en la naturaleza. La apertura hacia el Mundo “hace al

hombre religioso capaz de conocerse al conocer el Mundo, y este conocimiento le es preciso por ser “religioso”, por referirse al ser” (ELIADE, 1985:141).

En cuanto a la vida susceptible de ser santificada, los medios por los cuales se obtiene esta son múltiples, pero el resultado es casi siempre el mismo: la vida se vive en un doble plano; se desarrolla en cuanta existencia humana y, al mismo tiempo, participa de una vida transhumana, la del cosmos o la de los dioses. Hay que suponer que, en un pasado muy lejano todos los órganos y experiencias fisiológicas del hombre, todos sus gestos tenían una significación religiosa.

Cae esto por su propio peso, pues todos los comportamientos humanos los instauraron los dioses o los héroes civilizadores *in Lillo tempore*: ellos fundaron no sólo los diversos trabajos y las diversas maneras de alimentarse, de hacer el amor, de expresarse, etc., sino también los gestos sin importancia aparente.

En los mitos de los australianos karadjeri, los dos héroes civilizadores adoptaron una posición especial al orinar, y los karadjeri imitan incluso hoy en día este gesto ejemplar. Es inútil recordar que no se da una correspondencia parecida en el nivel de la experiencia profana de la vida. Para el hombre religioso, todas las experiencias vitales, tanto la sexualidad como la alimentación, el trabajo como el juego, se han sacralizado. Dicho de otro modo: todos estos actos fisiológicos están desprovistos de significación espiritual, por tanto, de la dimensión auténticamente humana.

Pero fuera de significación religiosa que reciben los actos fisiológicos como imitación de modos divinos, los órganos y sus funciones han recibido una valoración religiosa por su asimilación a las diversas regiones y fenómenos cósmicos. Hemos encontrado ya un ejemplo clásico: la mujer asimilada a la gleba a la tierra - madre, el acto sexual asimilado a la hierogamia cielo - tierra y a la siembra. Pero el número de tales homologaciones entre el hombre y el Universo es considerable. Algunas parecen que se imponen espontáneamente al espíritu, como, por ejemplo, la equiparación del ojo al sol, o de los dos ojos al sol y a la luna, o la de la coronilla a la luna llena; o incluso la asimilación de los soplos a los vientos, de los huesos a las piedras, de los cabellos a las hierbas, etc.

Pero el historiador de las religiones encuentra otras homologaciones que implican un simbolismo más elaborado, que suponen todo un sistema de correspondencias micro-macrocósmicas. Así, la asimilación del vientre o de la matriz a la gruta, de los intestinos a los laberintos, de la respiración al tejer, de las venas y las arterias al sol y a la luna, de la columna vertebral al *Axis mundi*, etc. Evidentemente, no todas estas homologaciones entre el cuerpo humano y el macrocosmos están atestiguadas entre los primitivos. Ciertos sistemas de correspondencias hombre universo no han conocido su colaboración completa hasta las grandes culturas (India, China, Próximo Oriente antiguo, América Central). Con todo, su punto de partida se encuentra ya en las culturas arcaicas sirve como un contexto histórico, para afirmar el desarrollo histórico del hombre dentro de una comunidad. Se encuentran entre los primitivos sistemas de homología antropocósmica de

extraordinaria complejidad que denotan una capacidad inagotable de especulación.

Ahora bien: estas homologaciones antropocósmicas nos interesan sobre todo en la medida en que son “claves” de diversas situaciones existenciales. Se establece que el hombre religioso vive en un mundo “abierto” y que, por otra parte, su existencia está “abierta” al mundo. Esto equivale a decir que el hombre religioso es accesible a una serie infinita de experiencias que podrían llamarse “cósmicas”. Tales experiencias son siempre religiosas, pues el mundo es sagrado.

Para llegar a comprenderlas, hay que recordar que las principales funciones fisiológicas son susceptibles de convertirse en sacramentos. Se come ritualmente y el alimento recibe una valoración distinta según las diferentes religiones y culturas: los alimentos se consideran ya como sagrados, ya como una ofrenda a los dioses del cuerpo (como es el caso, por ejemplo, en la India):

La vida sexual, según hemos visto, se ritualiza también y, por consiguiente, se homologa tanto con los fenómenos cósmicos (lluvia, siembra) como con los actos divinos (hierogamia cielo-tierra). A veces el matrimonio se valoriza en un triple plano: individual, social y cósmico. Por ejemplo: entre los omaha, el pueblo se divide en dos mitades, llamadas respectivamente cielo y tierra. Los matrimonios no pueden efectuarse sino entre las dos mitades exógamas, y cada nuevo matrimonio repite el santo matrimonio: la unión entre la tierra y el cielo.

Tales homologaciones antropocósmicas, y especialmente la sacramentalización consecutiva de la vida fisiológica, han conservado toda su vitalidad incluso en las religiones muy evolucionadas. Para limitarnos a un solo ejemplo: la unión sexual como rito recordemos que alcanzó un prestigio considerable en el tantrismo indio. Las valoraciones de estas aportaciones explican hechos que parafraseando a Frazer “el hado de las teorías es hacerlas desaparecer y se han utilizado principalmente ganchos adecuados sobre los cuales se cuelgan una colección de hechos” (FRAZER, 1965: 4).

Desde la perspectiva cultural, el cambio religioso tiene lugar mediante la adición de nuevos elementos, la abolición de los antiguos o la modificación de los existentes. Los nuevos elementos pueden originarse dentro de la cultura misma, pero, con suma frecuencia, son tomados de otras. En ninguno de los dos casos son totalmente imprevistos los cambios. En todos los casos conocidos, las “nuevas” religiones han sido continuaciones de las más antiguas: el cristianismo incorporó numerosos elementos judíos y griegos, el protestantismo edificó sobre la base de reforma de Martín Lutero.

En el proceso de difusión, la adopción de elementos culturales depende, hasta cierto punto, de si el cambio es voluntario o involuntario. La adopción voluntario puede tener lugar cuando dos culturas tienen tanto contacto que conocen los modelos culturales de cada una, incluyendo la religión. Las características circularán, pero el grado de aceptación dependerá, en gran parte, de su compatibilidad con los modelos existentes. Aquellas ideas que encajen fácilmente

dentro del sistema, se difundirán con relativa facilidad, aun cuando suelen requerir cierto grado de reinterpretación.

El cambio involuntario tiene lugar cuando una de las dos culturas en contacto es mayor, más fuerte y tecnológicamente más avanzada. El rechazo de características extrañas por la cultura más débil es mucho menos fácil, y cuando, además, la cultura dominante hace grandes esfuerzos por inculcar el cambio religioso mediante el trabajo misional, es generalmente satisfactorio. A consecuencia de ello, se requiere una reinterpretación a gran escala. En África había suficientes elementos en las enseñanzas misioneras que podían ajustarse a los existentes, y los nuevos cultos se convirtieron en conjuntos sincréticos.

En los diversos ejemplos, de cambio religioso estudiados hasta ahora (caso Yucatán), los nuevos cultos tenían un alto grado de unidad interna. Si una cultura es dominada por otra, y se ejerce presión contra sus costumbres religiosas, una extensa reinterpretación puede dar por resultado tal unidad, particularmente cuando pueden descubrirse semejanzas superficiales entre las dos religiones. En caso contrario, no se logra la fusión tan fácilmente, y se produce, con frecuencia, una especie de dualismo ritual. Según lo referido por De Waal (1975), la aldea maya de Chan Kom, en Yucatán, proporciona un buen ejemplo de tal situación. Las personas profesan la fe católica, van a misa cuando visitan las ciudades, y, en su lugar de residencia, asisten a ceremonias religiosas que son católicas en su forma. Pero hay también otras ceremonias importantes, dirigidas, en gran parte, a los dioses y espíritus aborígenes. Los mayas mismos no hacen ninguna distinción

histórica entre divinidades católicas y deidades indígenas. No obstante, reconocen las diferencias existentes entre los dos tipos de seres sobrenaturales, porque cada uno de ellos interviene en un contexto ritual diferente, tiene líderes religiosos diferentes, y posee atributos diferentes.

Los aspectos católicos son múltiples. Cada aldea importante tiene sus propios santos, cuyos nombres, apariencias y atributos son, en gran parte, los de los santos católicos oficiales. En Chan Kom, los *santos* son san Diego, la santa cruz y el *niño Dios* o el niño Jesús. Juntos, protegen la aldea, y cualquier miembro de la comunidad puede dirigirse a ellos pidiendo ayuda. Estas deidades son, generalmente, beneficiosos, y no están estrechamente ligados a elementos de la naturaleza. La santa cruz es un denominador común religioso, pero cada aldea maya tiene su propio santo patrón. En Chan Kom, éste es san Diego, y una de sus funciones es proporcionar la identidad del pueblo.

Los servicios a los *santos* son realizados por un *maestro cantor*, hombre que ha memorizado oraciones tomadas de la liturgia católica, tanto en español como en latín. Se celebran novenas en la onomástica de un *santo*, así como en otras ocasiones. Tales novenas son las *novenas de promesa*, hechas en cumplimiento de un voto, y celebradas en casas privadas. Aunque la oración es la actividad central, éstas son también ocasiones sociales, con huéspedes invitados y conversación y comida después del servicio.

Los seres sobrenaturales aborígenes son mucho más numerosos que los *santos*, y están más estrechamente relacionados con elementos de la naturaleza. Cuatro *balams* protegen la aldea y sus campos, vigilando contra las bestias depredadoras y alejando los malos vientos. Los *chaacs* son los dioses de la lluvia y los *kuilob kaaxobs* son las deidades de los bosques. Asimismo, hay dioses de las abejas, guardianes de los venados y guardianes del ganado, así como trasgos, demonios y monstruos. Los rituales se realizan por especialistas conocidos como *b-mens*, los cuales ofician en ceremonias centradas alrededor de los *balams*, los *chaacs* y los *kuilob kaaxobs*. Los rituales difieren de las novenas en varios aspectos importantes: las oraciones se recitan siempre en el lenguaje maya; los rituales son tabú para las mujeres y para los miembros de otros pueblos; y las ceremonias no van seguidas de festejos sociales.

Ambas se celebran para curar la enfermedad y para asegurar la fertilidad de las tierras. Las novenas, sin embargo, son particularmente adecuadas para el bautismo, el matrimonio, los funerales y los servicios conmemorativos. Ambas ceremonias hacen uso de velas, un altar, ofrendas de alimentos y cruces de madera. Aunque las estatuas y las imágenes de santos no aparecen en los rituales indígenas mayas, se mencionan a menudo los nombres de santos en las oraciones de los *b-mens*.

Los dos tipos de rituales son, para los mayas, partes de una fe común. Los *maestros cantores* y los *b-mens* no se oponen unos a otros, ni están en competencia. Ambos están bajo el poder último de Dios, el cual no tiene imagen,

y, por tanto, no es un santo. El faccionarismo se produjo mucho más tarde, no a causa de un cisma entre los dos sistemas rituales y sus líderes, sino mediante el trabajo de las misiones protestantes en la aldea (Redfield, 1962: 88-112 referido por DE WAAL, 1975:432). El cisma estaba arraigado, de hecho, en una rivalidad existente desde hacía mucho tiempo entre dos grupos de familias principales. Un aspecto muy interesante de estos acontecimientos fue que tanto los aldeanos católicos como los protestantes continuaron celebrando, en común, los rituales que requerían los servicios de *b-mens*. Así, pues, la tradición nativa siguió siendo la base de la cohesión de la comunidad.

El tipo de cambio religioso en Chan Kom fue, típicamente, el de adición. Los *santos* son concebidos como no muy diferentes de los dioses nativos: ambos protegen la aldea y la guardan contra los infortunios, y ambos necesitan atención ritual y ofrendas. Por consiguiente, no fue difícil aceptarlos quién se negaría a tener más protección que antes. La misma actitud puede reconocerse en otros enfoques mayas respecto al cambio cultural. Por ejemplo, no se ha hecho ninguna elección definitiva entre las técnicas de curación antiguas y modernas, ya que intentan ambas. Muchas personas han aprendido español, pero continúan hablando maya en casa. Los niños son amamantados en la manera tradicional (es decir, siempre que lloran), pero su dieta se complementa con zumo de naranja colado.

La situación no es, en modo alguno, única. El dualismo ritual ocurre entre las poblaciones de negros en Haití, Surinam y Brasil, donde los santos se identifican a

menudo con las deidades africanas. En Haití, el dios embaucador Legba, de Dahomey, ha sufrido una fusión con San Antonio (ambos tienen relación, tradicionalmente, con la pobreza). San Patricio, a menudo descrito expulsando las culebras de Irlanda, llegó a identificarse con Dambella, la serpiente del arco iris de Dahomey.

Muchas aldeas haitianas no tienen a un sacerdote católico residente. Las personas van a misa cuando visitan la ciudad o cuando un sacerdote visitador se detiene en las aldeas. Pero hay grupos de culto locales, cuyos rituales se centran en el *loa*, conocidos por nombres cristianos, nombres de derivación africana o ambas cosas. Estos dioses vudús se cuentan por cientos. Durante los servicios, se invoca tanto a los santos como a los *loas*. Las oraciones católicas se recitan o se leen a veces, pero hay poco más en los modelos rituales que sea reminiscente de la misa católica tradicional. Sin embargo, para ser miembro religioso con pleno derecho en los cultos locales es preciso efectuar una peregrinación al templo de un santo de la ciudad, además de requerirse largos períodos de iniciación. Durante las reuniones de culto, se invoca a los santos y a los *loas* a la danza, tocando un tambor hecho de un tronco hueco, pero este tambor no será eficaz hasta que haya sido bendito y santificado por un sacerdote católico visitador. Las casas de culto se cierran durante la cuaresma, puesto que los dioses están ausentes. (En las iglesias católicas, se cubren las estatuas de los santos con tela morada durante la semana santa). Todas las casas de culto tienen altares, en los que se mezclan las tallas de madera y las ofrendas con los crucifijos, las velas y las imágenes en color de los santos.

En función a lo expuesto y desde la perspectiva sincrética, es un hecho notable que, cuando el cristianismo ha hecho poderosos esfuerzos encaminados a la conversión, se han aceptado, a menudo, sus elementos externos de buena gana. Esto demuestra, a su vez, que el cambio religioso no es un fenómeno cultural aislado, sino que puede conseguirse un cambio significativo en el contenido simbólico, solamente si cambia también la realidad social.

Si la religión es significativa como institución social, debe guardar relación con la experiencia humana. Las religiones no surgen con el fin de integrar a la sociedad o de lograr la independencia política, y las religiones tampoco confortan al hombre, necesariamente, ni le confieren “el don de la integridad mental” contrarrestando las fuerzas del temor, del espanto, de la desmoralización y asegurando “la victoria de la tradición y la cultura sobre la respuesta mas negativa del instinto contrariado”, (Malinowski 1954 : 53 referido por De Waal, 1975: 434). Las religiones pueden tener todas estas microfunciones y muchas más, pero semejante confianza romántica en la total eficacia religiosa puede compensarse fácilmente mediante la comprensión de la religión puede ser también desintegradora, conduciendo a guerras, temores sufrimientos, desorden y desmoralización.

La macrofunción de la religión no es una “función” de los antropólogos y de los psicólogos, sino una afirmación simbólica de la realidad social. Tal afirmación no idealiza, ni niega el sufrimiento, si no que intenta hacer a la realidad. La respuesta religiosa es, pues, una imagen simbólica de orden social.

Siempre surgirán incongruencias entre esa imagen simbólica y la vida real, y requerirán, finalmente, un nuevo examen y una nueva definición de los preceptos y principios religiosos. Algunas de estas nuevas definiciones pueden tomarse de quienes han hecho que se dilaten las incongruencias, pero las realineaciones básicas tendrán que provenir de dentro. La mayoría de los sistemas religiosos son tan ricos en contenido simbólico que permiten flexibilidad de interpretación y reinterpretación. Si esto llegara a ser imposible, morirían los dioses y, con ellos, sus sistemas religiosos.

Desde la perspectiva de la religión en el Perú, el tema de la transformación religiosa es relevante por varias razones. Aunque los cambios sociales que lleva consigo la migración han sido preocupación constante de las ciencias sociales, no ha sucedido lo mismo con los cambios religiosos. Sin embargo, los cambios religiosos del emigrante campesino son muy significativos, porque afectan a la personalidad profunda del mismo en medio de la inseguridad generada por los cambios de habitat, de actividad laboral y del mundo de relaciones sociales, y porque entrañan no solo cambios ideológicos, sino también cambios de ritos y de relaciones sociales que pueden ayudar al inmigrante a adaptarse a su nuevo mundo.

En segundo lugar, porque se están superando los esquemas iniciales de la secularización. La ciencia de la religión y sus distintas ciencias sectoriales, como la antropología, la historia, la psicología y la sociología, han cuestionado seriamente sus planteamientos iniciales, que sostenían la desaparición de la religión como resultado

de la modernización, de la urbanización y de la difusión de la civilización técnica. En consecuencia, en la actualidad muchos estudios empíricos y teóricos afirman que la religión de los inmigrantes urbanos no desaparece simplemente, sino que sufre transformaciones y se abre a un variado espectro de alternativas (JEAN PIERRE BASTIAN, 1997:74).

En tercer lugar, la situación religiosa de la ciudad ha ganado en complejidad y actualmente el emigrante rural encuentra en la ciudad más posibilidades religiosas de las que tenía en el campo. Por una parte, la Iglesia católica está más presente en la ciudad con sus servicios religiosos y asistenciales y anuncia, especialmente en ciertas parroquias de pueblos jóvenes donde acaban estableciéndose los emigrantes rurales, un evangelio más comprometido con el cambio social. Por otra parte, muchas denominaciones religiosas de origen evangélico se han establecido en la ciudad en los últimos años, donde desarrollan una intensa labor evangelística.

De esa manera, la religión popular campesina se va transformando paulatinamente en una religión popular urbana y éste parece ser el camino más transitado numéricamente por los migrantes, aunque en algunos la expresión religiosa puede disminuir tanto, con ocasión del cambio de universo social, que se llegue en la práctica a una indiferencia religiosa total.

Pero, entre aquellos migrantes que no se limitan a adaptarse religiosamente a la nueva situación, sino que experimentan una cierta transformación religiosa. Hay unos que reproducen la religión campesina en la ciudad, especialmente con la

"recreación" de las fiestas patronales, otros que forman parte de "comunidades de base" para conocer mejor la Biblia y buscar un mayor compromiso con su realidad social, y otros que terminan por dar su nombre a alguna de las "nuevas Iglesias", que han proliferado en los últimos años. "Así forman lo que se podría llamar: la "Iglesia cultural", la "Iglesia popular" y las "Nuevas Iglesias" (MARZAL, 1989: 20).

1) *La Iglesia Cultural*.- "Está formada por todos aquellos que, para satisfacer sus necesidades religiosas en el nuevo ambiente, recurren a la cultura religiosa campesina y tratan de "recrearla" en la ciudad. La religión campesina, como cualquier religión, es una experiencia trascendente del sentido de la vida y puede considerarse como un conjunto de creencias, de ritos, de formas de organización y de normas éticas por medio del cual el hombre trata de relacionarse con Dios. En esta religión campesina uno de los ritos más importantes y complejos es la fiesta en honor del santo patrono del pueblo, que con frecuencia es trasplantada por los migrantes a la ciudad. La fiesta patronal suele cumplir en el mundo rural y, sobre todo, en el andino una serie de funciones, que paso a enumerar" (MARZAL, 1989:20).

"Una función religiosa, por ser la fiesta uno de los medios con que, los campesinos viven la propia fe y tratan de obtener la protección de Dios y de los santos. Una función festiva, porque la fiesta se caracteriza por el exceso, la ruptura con la monotonía de la vida diaria y la afirmación vital, sobre todo porque la fiesta en su lenguaje simbólico reenvía aliado profundo, normalmente oculto, de la existencia y presupone razones para vivir. Una función de integración social, por ser la fiesta

un mecanismo de solidaridad en una sociedad de pequeños propietarios, económicamente autosuficientes y psicológicamente bastante individualistas, que, para celebrar dicha fiesta, acaban vinculándose entre sí, con los migrantes del pueblo, que retornan a éste para la fiesta. y con los muertos del pueblo, que la celebraron durante siglos. Una función de prestigio social para los responsables de la fiesta (los que “pasan el cargo”), que ven así reconocidos por la comunidad campesina los esfuerzos económicos que ellos hacen para conservar las costumbres y el propio cosmos. Finalmente, una función económica, que el elevado costo de la fiesta contribuye a cierta nivelación económica de los campesinos o, al menos, a la justificación de la desigualdad de ingresos”. (MARZAL, 1989:20).

2) *Iglesia popular*.- Esta formada por aquellos que, en contacto con sacerdotes y otros agentes del personal inspirados en el Vaticano II y en las Conferencias Episcopales de Medellín de Puebla, acaban formando “comunidades de base”. La experiencia de las comunidades e ase ha significado, en muchas partes de América Latina, un enfoque teológico basado en la teología de la liberación, una praxis ritual diferente con el abandono de prácticas muy arraigadas en la religión campesina como la fiesta patronal, redescubrimiento de la Biblia, cuya lectura y comentario se convierte en parte importante de las reuniones de las comunidades y un compromiso ético-político mayor, con dirección hacia un social cristianismo con tendencia de izquierda. Se hace referencia de ello por razones del estudio, ya que ella ha sido abolida por el Vaticano.

3) *Las nuevas Iglesias.*- “Las constituyen todos aquellos que han acabado convirtiéndose a alguna de las confesiones no católica. Como es sabido, el protestantismo se ha desarrollado en el Perú hasta tiempos muy recientes por diferentes motivos, sobre todo por la oposición de la Iglesia Católica y la posición privilegiada de ésta en el marco jurídico peruano; pero, en la actualidad, las diferentes confesiones evangélicas han conseguido muchos creyentes, en lo cual parece haber influido la situación religiosa-social del inmigrante y la ayuda que éste ha recibido en su adaptación a la ciudad” (MARZAL, 1989:20).

2.3 IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL “PRINCIPE DE PAZ” ADP

La transformación religiosa que ha vivido América Latina durante estos últimos 40 años es nueva por su amplitud, pero participa de una continuidad de creatividad religiosa popular. Movimientos mesiánicos y milenaristas se han manifestado desde la Colonia hasta el siglo XX. El culto al Niño Fidencio (Fidencio S. Constantino, 1905-1945) en Espinazo, Nuevo León, México; el de María Lionza en Venezuela o el de la Madre María (María Salomé Loredo, 1855-1928) en Turdera, Buenos Aires, son manifestaciones entre muchas de esta religiosidad que se mantuvo distante con respecto a la Iglesia católica, conservando sin embargo una relación de subordinación y de no competencia, en la medida en que no rompían con el universo religioso católico. Esta religiosidad estaba bajo el control de las jerarquías católicas, que la toleraban considerándola un culto esencialmente cristiano, que sólo padece de vanas observancias.

En cambio, el pentecostalismo y los nuevos movimientos religiosos que ha transcendido desde mediados del decenio de 1950, en su evidente ruptura con la Iglesia católica. Las nuevas prácticas religiosas no recurren a las mediaciones tradicionales del catolicismo. La Virgen María, las santas y los santos se encuentran ausentes, como también las numerosas imágenes, devotos, reliquias y signos que caracterizan el catolicismo de las masas. Esta ausencia no significa que no haya elementos afines entre las nuevas religiones y el catolicismo de las masas. Pero, al contrario de lo que ocurrió durante cuatro siglos y medio, los nuevos movimientos religiosos se declaran en competencia abierta con la instancia religiosa hegemónica y construyen empresas religiosas rivales.

Para entender tal movimiento de ruptura se necesita indagar las causas que permiten explicar tanto la novedad como la amplitud del fenómeno.

A partir del decenio de 1970, una abundante literatura ha tratado de explicar la proliferación de los grupos religiosos como consecuencia de la pretendida acción del llamado imperialismo estadounidense y de su aparato secreto, la Central Intelligence Agency (CIA). Como lo hace por ejemplo Stoll, para él y otros investigadores, que encontraron un público receptivo a través de la prensa amarillista, la irrupción de las sectas sería el fruto de una estrategia político-religiosa del denunciado imperialismo estadounidense. Esta estrategia se explicaba por la guerra fría, que se inició a partir del decenio de 1950 entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Correspondía a la necesidad de combatir todo desarrollo de ideas y movimientos de inspiración marxista y socialista. A raíz

del triunfo de la revolución cubana y de su posterior radicalización hacia el socialismo, a partir de 1961, múltiples intentos revolucionarios estallaron en toda la región. Estos tomaron el camino de la guerrilla rural y urbana.

Pero también, de manera no violenta, ciertos sectores de la Iglesia católica se inclinaron a partir de la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín, Colombia, en 1968, por la “opción preferencial por los pobres”. Algunos de los grupos católicos mas politizados, en particular desde su reunión en Santiago de Chile en 1971, formaron el movimiento de “Cristianos por el Socialismo” de está manera pronunciaron la opción preferencial por los pobres, buscando así de organizar redes católicas populares de solidaridad y para ayudar en la toma de conciencia política. Esta red cristalizó en la llamada “iglesia popular”, y su expresión religiosa, en las comunidades eclesiales de base. Bastian (1997) expone que a partir de fines de la década de 1960 y principios de la de 1970, la CIA se había dedicado a fomentar la creación de grupos religiosos de inspiración protestante, con el fin de combatir a estos grupos de católicos de izquierda y a la “iglesia popular” en el mismo terreno religioso. Fundamentándose en el evidente apoyo de pentecostales y evangélicos a regímenes militares como el Pinochet en Chile, resultaba comprensible que se catalogara a estos grupos como portadores de una misión de combate en contra de la izquierda religiosa católica. Hubieran representado ante todo instrumentos para despotilizar a las masas y para organizar sectores sociales sumisos a las dictaduras militares que se multiplicaron entre 1964 y 1990.

En realidad, esta interpretación de los hechos se sostuvo en diversos documentos de trabajo de grupos de expertos estadounidenses conocidos como los "Documentos de Santa Fe I y II", en los cuales se consideraba a la Iglesia católica romana como una aliada dudosa y se explicitaba el recurso a las sectas como un modo de combatirla. También, en algunos casos se comprobó la acción de la CIA entre diferentes grupos religiosos en América Latina, pero cabe aclarar que estos grupos fueron tanto católicos como protestantes. Los numerosos investigadores que recurrieron a la llamada "teoría de la conspiración" (STOLL, 1984: 47) no pudieron comprobar la sistematicidad de la instrumentalización del fenómeno religioso evangélico por la CIA ni tampoco establecer el lazo entre la multiplicación de sectas y la acción deliberada de los agentes políticos estadounidenses. Esta interpretación reflejó más bien un tipo de lenguaje común entre ciertos sectores intelectuales adeptos a un marxismo escolástico que se dedicó a enunciar y no a explicar la compleja realidad social y religiosa.

Esta conclusión de combate-descarta la hipótesis de una opción preferencial de los pobres por el pentecostalismo tiene muy bajo poder explicativo. Estaríamos frente a una invasión de grupos fomentada, programada y manipulada por intereses políticos foráneos, fundamentalmente estadounidenses. Esta hipótesis no toma en serio el carácter local tanto de la dirección como de la incorporación de los cuadros de los nuevos movimientos religiosos. Freston subraya que en Brasil entre las 36 sociedades religiosas "evangélicas" surgidas en este país desde 1959 hasta 1992, cuatro solamente provenían del exterior (FRESTON, 1994: 188). Los intereses exógenos existen, como lo ha mostrado David Stoll en el caso del

Instituto Lingüístico de Verano; pero no son privativos de los nuevos movimientos religiosos. Tales intereses afectan al conjunto del campo religioso latinoamericano, y ante todo, a las iglesias católicas nacionales. Como está bien establecido en el caso de algunos países (Bolivia, Guatemala, Brasil, por ejemplo), existen más clérigos católicos extranjeros que agentes extranjeros vinculados con sociedades religiosas multinacionales no católicas (CARDENAS, 1992: 81).

Un segundo tipo de interpretación muy sugestiva recurre a la historia. Para Stoll el desarrollo de los protestantes responde a un proceso de larga duración que toma el rasgo de la confrontación plurisecular entre los mundos anglosajón e hispánico desde el siglo XVI. Según él, en el contexto de una modernidad triunfante, América Latina estaría experimentando un despertar religioso de tipo protestante como el mundo anglosajón lo ha vivido de manera recurrente desde el siglo XVI. Este despertar religioso se estaría produciendo en continuidad y tendría similitudes con los reavivamientos (revivals) de los movimientos religiosos que sacudieron el mundo anglosajón de manera recurrente entre los puritanos del siglo XVII, los metodistas del siglo XVIII, los movimientos de santidad (holiness movements) de fines del siglo XIX y el pentecostalismo de principios del siglo XX. Tal hipótesis no deja de tener cierto interés. Se recurre a la historia y a la idea de *pattern* para construir un modelo según la lógica de la modernidad protestante, la que encaminó, siguiendo a Max Weber, el proceso de racionalización y de desencantamiento del mundo. "América Latina se estaría "protestantizando", y con eso la cultura anglosajona triunfaría finalmente sobre la cultura hispánica". (BASTIAN, 1999, 114).

Está argumentación tampoco nos convence porque no considera el contexto social y político como elemento explicativo fundamental del fenómeno sectario en América Latina. Empieza más bien a partir de la comprobación de la rivalidad histórica entre cultura hispánica y cultura anglosajona. La ola pentecostal y evangélica sería una expresión de la expansión del universo religioso anglosajón hacia América Latina. Se trata de un razonamiento lineal, que supone que América Latina tiene que seguir a fuerza la evolución religiosa de Occidente en el sentido de la secularización, “vale decir de la marginalización y de la privatización de las prácticas y de las creencias religiosas”. (BASTIAN, 1999, 118).

Si fuese necesario recurrir a la historia para relativizar la radical novedad del fenómeno, más valdría inspirarse en la historia religiosa de América Latina. Por cierto, la multiplicación de movimientos religiosos actuales podría recordar el vasto movimiento de evangelización y de colonización del siglo XVI, cuando las órdenes religiosas españolas lograron en pocos años inculcar entre las poblaciones indígenas el imaginario y el tiempo cristianos. Pero la comparación no va más allá. Mientras la primera evangelización fue obra de un clero organizado, blanco y colonizador, inspirado por el nuevo humanismo de la reforma erasmista, los movimientos religiosos contemporáneos son obra de empresarios religiosos carismáticos e independientes unos de otros, de origen indígena, negro y mestizo, eclécticos en sus referencias teológicas, sin educación formal avanzada.

Para entender el desarrollo de los movimientos pentecostales, cabe interrogarse sobre su modelo organizativo y sobre su lenguaje. El pentecostalismo desde el punto de vista sociológico es fundamentalmente una religión de pobres, surgida de la cultura de la pobreza. Se trata de una movilización religiosa lograda por figuras carismáticas o místicas, las cuales inician sus movimientos en las calles de las ciudades. Tras la movilización del “pobre”, el pentecostalismo ofrece un tipo de organización y un lenguaje a los que carecen de lenguaje y no encuentran una respuesta adecuada en la religiosidad popular católica. La forma de asociación religiosa promueve tres características: son movimientos conversionistas, liberacionistas y milenaristas. La conversión marca la ruptura con las prácticas religiosas católicas o de otra índole. El liberacionista ofrece respuestas inmediatas al problema central del ser humano, la salud. El milenarismo contribuye a despejar de la sociedad y la miseria, y ofrece a los necesitados un horizonte de esperanza con el anuncio de un reino divino por venir.

La respuesta del hombre suburbano a los movimientos pentecostales se explica, como ya se ha señalado, por la situación de anomia, vale decir, de la pérdida de valores y de referencias en la que se encuentran. La iglesia pentecostal, permite, al marginado reestructurar su mundo, el de la salvación y de los grupos cerrados, al margen de lo que se viene percibiendo como el mundo, vale decir, la sociedad global, entendida como un lugar de corrupción y de perdición (BASTIAN, 1999, 121). En este sentido, la demanda social de reestructuración es tan fuerte que decenas de dirigentes carismáticos desarrollan tales empresas donde la figura

central del Líder o Pastor, en el sentido del poseedor de una autoridad espiritual, es determinante para el desarrollo. La autoridad espiritual del fundador facilita la fusión igualitaria de individuos anómicos, los cuales encuentran seguridad y protección en el nuevo espacio religioso que se elabora. La necesaria mediación carismática se desarrolla en afinidad electiva con los valores y los modelos de liderazgo inherentes a la cultura política y religiosa latinoamericana.

Según Bastian (1999) el pastor-presidente de la red es efectivamente un obispo, al contrario del poder del cura católico que se nutre de la oposición y de la diferenciación entre clero y laico, el líder pentecostal no se distingue de sus fieles por su nivel educacional, ni por sus hábitos, ni por su manera de vestir, sino por su autoridad natural y espiritual. Es un tipo de liderazgo, que no tolera el desorden interna, lo que ocasiona la multiplicación de estos movimientos por cismas provocados por la afirmación carismática de nuevos dirigentes. El líder pentecostal es la autoridad de una sociedad religiosa que le pertenece desde su inicio, en la medida en que el templo que logra edificar es a la vez su propiedad, y la prueba de su éxito. Cuando el carisma disminuye, se "rutiniza ", para emplear el término forjado por Max Weber; la movilización es menos intensa, la iglesia se estatiza, y no parece ser una tendencia predominante en América Latina, aun entre movimientos pentecostales de cierta duración, como lo muestra el caso de las Asambleas de Dios, donde permanecen 3 400 de líderes después de 80 años de haberse iniciado.

La agrupación religiosa pentecostal es, a la par que una forma de organización, un lenguaje. Es el lenguaje de los necesitados, (espirituales y materiales): ecléctico, quebrado, sincrético. El pentecostalismo como religión de los necesitados es una expresión de una conciencia fragmentada que busca encontrar sentido a la marginación en la que se halla. "Cuatro rasgos constituyen este lenguaje: una teología oral, un decir glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística". (BASTIAN, 1999, 127).

Se trata de una "teología del espíritu ", de tradición oral y no sistematizada, informada por el libro bíblico de los Hechos en su capítulo 2, y ligada a un fundamentalismo y literalismo bíblicos que rechaza toda relación racionalista y crítica con la tradición religiosa cristiana. El día de Pentecostés y la apocalíptica cristiana son los dos pilares de esta teología implícita e informal que tiende a negar la historicidad, a extraer al actor religioso del peso de la realidad social y de la exclusión. Es un lenguaje fundamentalista, en tal sentido de que no propicia el manejo de un saber crítico, ni el acceso culto a un texto. En el pentecostalismo, el recurso al texto algunas veces es un pretexto. Es un ritual que permite organizar la sentimiento de los necesitados en el sentido de la creación de un actor social nuevo cuya autonomía se funda en un acto comunitario basado en un lenguaje, la alabanza, cuyo objetivo es la doble fuente neumatológica y apocalíptica del cristianismo. La alabanza como acto colectivo y emocional de afirmación de la identificación rebasa la relación con el texto. La alabanza, y no el texto, es el enunciado fundante, el enunciado primario de este actor social que constituye toda comunidad pentecostal. Y este enunciado primario cancela cualquier otro tipo de

enunciado posible, en particular el enunciado jurídico político del contrato que predomina en el país legal- constitucional que se opone al país "real", donde predomina la oralidad, en América Latina. "Este lenguaje pentecostal, que se estructura en la forma de la alabanza como enunciado primario es a la vez un decir y un hacer". (BASTIAN, 1999, 130).

En algunas formas, el pentecostalismo practica la llamada glosolalia que es un "hablar en lenguas", que se revela a través del don del Espíritu. La glosolalia es una expresión de comunicación verbal da la apariencia de una forma de lenguaje, como forma extraordinaria y "arcaica" de palabra, allí domina el aspecto divino y a veces la emoción que puede llegar hasta el éxtasis. La glosolalia no es incompatible con la hipermodernidad televisual. Al contrario, se crea una cadena de discursos subjetivos en la llamada glosolálica, que transgrede fronteras, inclusive lingüísticos, sobre todo en EE. UU. , la forma hipermoderna de comunicación representada por los teleevangelistas, quienes crean emociones profundas para llegar a una catarsis.

Por cierto, el pentecostalismo pretende romper con las prácticas religiosas mágicas tradicionales. Los espíritus de la religión popular se encuentran condenados por el pentecostalismo, se les libra una "santa guerra espiritual", pero su eficacia no se puede negar. Las fuerzas espirituales del pentecostalismo se manifiestan con el poder divino. Así, el hombre necesitado que entra en el movimiento pentecostal reencuentra lo que conocía en el universo religioso tradicional. La enfermedad es percibida de manera idéntica, como un momento de

desorganización de elementos constitutivos de la personalidad. La enfermedad se presenta por lo tanto como un mensaje a descifrar y se asimila a una posesión fracasada, como el signo de una maldición. Por lo tanto, la otra cara del hacer religioso pentecostal es la liberación. Hay que expulsar a los demonios. Para eso, el trance religioso, la "pose" en el imaginario popular brasileño, se inscribe en los registros de las mentalidades religiosas populares.

Los espíritus del universo religioso tradicional están descalificados, pero al mismo tiempo se les nombra y se les reconoce. Éstos participan del dispositivo terapéutico de la guerra espiritual pentecostal. Tanto por su forma de organización como por su sincretismo religioso activo, los pentecostalismos latinoamericanos se revelan como una genuina expresión religiosa popular. Sin embargo, empiezan a la vez a interesar a ciertos sectores medios urbanos, quienes encuentran en el desahogo espiritual que ofrecen una manera de superar las angustias ligadas a la precariedad de su posición personal social, siempre amenazada por las crisis económicas recurrentes. A la vez, los movimientos pentecostales de clase media se inscriben en un espacio religioso complejo, donde las redes creadas por este tipo de sociabilidad entre los pobres urbanos y rurales permiten a los líderes pentecostales crear grupos de feligreses.

Por lo tanto, cabe entender estos movimientos, en constante decisión y recomposición, como espacios que facilitan el surgimiento de dirigentes independientes de los mecanismos de control religioso católico. Quizás la fuerza del pentecostalismo reside en su capacidad de ruptura con la subordinación al

orden católico, sin cambiar la estructura misma de la religión del hombre urbano. Le quita los santos, pero le restituye, reformulado, el imaginario mágico articulado a formas hipermódemas de comunicación y de gestión. Rompe con la jerarquía católica, pero restablece el modelo corporativista de control, multiplicado por los cientos de pastores, obispos "naturales" del movimiento que han creado. Mientras el catolicismo, por su sistema jerárquico rígido y por el monopolio sustentado por un clero en su mayoría blanco, impide el acceso a la posición de dirigente religioso a los individuos más emprendedores de origen indio, negro o mestizo, los pentecostales ofrecen la posibilidad de multiplicar las jerarquías eclesiásticas en torno a los individuos capacitados y con una práctica vivencial en los sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas.

Después de haber establecido las bases teóricas que nos permita ver en que medida la religión forma parte de los valores y la identidad del individuo se desarrollara en el subcapítulo siguiente las formas concretas de esta afirmación , para ello se comenzará con la iglesia evangélica pentecostal.

2.4 COMPARACION DEL TRABAJO EVANGELIZADOR DE LOS EVANGELICOS PENTECOSTALES Y LOS CATOLICOS.

Vista panorámica del contexto histórico de la Iglesia católica

2.4.1 Protestantes Evangélicos Pentecostales

Se sabe que iglesia etimológicamente se define como EKKONO, lo que equivale a "congregación, Asamblea, reunión" (MARSHAL, 1975:61), es decir la iglesia es una

reunión o asamblea de personas, que se reúnen para un fin; en este caso para glorificar a Dios.

Siendo que "la iglesia es un conjunto de personas" (JOURNET, 1996:45), equivaliendo ello a la comunión de los santos, en el antiguo testamento el pueblo de Dios, Tabernáculo, y en el nuevo testamento la iglesia de Dios, "Templo del Espíritu Santo". Es aquí en la iglesia y con la comunidad lo que el protestantismo mistifica la "unión mística con Dios" (WEBER,. 1985:114) Se trata de un sentimiento sustancial de Dios, el sentimiento de una efectiva penetración de lo divino en el alma del creyente.

Cuando se dice la iglesia, se refiere a desarrollar la función o la actividad de la iglesia con los miembros activos, para ello se realizan las siguientes actividades.

A.- Administración

En la iglesia pentecostal "Príncipe de Paz" en Huaycán tenemos 4 diáconos y 300 miembros en plena comunión o activos. El objetivo del trabajo pastoral, es discernir las habilidades, talentos, dones de cada uno de ellos. Una vez ubicado los dones se distribuye en las diferentes áreas de trabajo, es decir, se pone en práctica la técnica de delegar responsabilidades en cada ministerio de la iglesia. La estructura de la congregación local, se compone por el pastor principal y los líderes laicos, quienes tienen la misión de promover el trabajo espiritual entre los creyentes y no creyentes.

Los diferentes directores, son:

1. Directores de Culto

Tenemos cultos diarios de lunes a domingo de 7pm. a 9pm., y cada culto tiene un director con los programas establecidos. Los directores, son:

- Directores de cultos evangelísticos, los días Domingos
- Director de culto de oración, los días Martes
- Director de culto de enseñanza, los días Jueves
- Director de cultos juveniles, los días Sábados
- Director de culto en idioma Quechua, los Miércoles
- Directores de programas de oraciones de madrugada de 4 a 6am.
- Directores del programa de escuela dominical
- Directores de cultos familiares

Cada director tiene años de experiencias en la vida espiritual y está capacitada en el programa de discipulado según la palabra de Dios. Ellos cumplen el programa establecido en coordinación con el pastor y la junta directiva.

2. Rol de Predicadores

Se establece el rol de predicadores para cumplir el desarrollo de la iglesia, para ello se invita a hermanos activos o plenos, con la finalidad de predicar y extender el evangelio de Cristo Jesús. Estos predicadores son obreros laicos.

Son obreros locales, aquellos que son escogidos dentro de los hermanos activos que tengan visión de servir en la predicación de la palabra de Dios, que es algo

diferente de ser directores, aunque a veces ellos también colaboran en las direcciones de los cultos programados.

Ellos colaboran con el pastor, durante la semana del culto, y en la ausencia del pastor, finalmente apoyan en la predicación en los cultos familiares en los anexos de la iglesia.

Son escogidos como pastores asistentes, porque sus mensajes son breves, basados en experiencias personales, por esta razón expresan situaciones muy propias que fácilmente son entendibles por el grupo, no aplican la homilía sistemática y la hermenéutica, su potencia se encuentra en su vivencia de la fe, como ellos dicen luz y sal de tierra son ejemplos de verdad y justicia.

3. Administradores de la gracia de Dios.

La administración de los patrimonios, recae en los miembros responsables, que como primera tarea tienen que administrar los bienes e inmuebles de la casa del Señor, como: El terreno, los utensilios y todos los accesorios que componen el bien común de su pueblo.

En segundo momento, los administradores no solo se dedican al cuidado de los bienes e inmuebles de la iglesia, sino también de los dones de la gracia de Dios, así como; La predicación de la palabra de Dios, la evaluación de las doctrinas bíblicas y las disciplinas que necesita la membresía de la iglesia.

B.- Formación Bíblica - Teológica

Una de las preocupaciones de la iglesia, es la educación bíblica de cada uno de los miembros, con el único fin que puedan aprender los principios de la vida cristiana, para resistir las pruebas de la vida cotidiana.

La educación comienza con los niños, y avanza según su edad. Veamos la educación para los niños.

1. La Educación para niños

La educación para niños, mas conocida con el nombre de "Escuela dominical", desarrolla las enseñanzas en las mañanas de 10.00 am. hasta las 12.00 am., dirigido por jóvenes que tienen visión y experiencia en la vida del Señor.

La finalidad de esta educación, es presentar a cada niño la palabra de Dios y a Cristo como su salvador personal, a fin de que los niños crezcan en el conocimiento de Dios y tengan un futuro diferente con los principios del Libro Universal.

2. La educación congregacional

La educación congregacional, es muy importante, dentro de las iglesias pentecostales ADD porque allí se reúnen todos los hermanos para recibir la enseñanza del pastor y de otros pastores visitantes. Con esta enseñanza el creyente se da cuenta que puede tener la libertad de interpretar sin abolir lo

sustancial de ella, es interesante porque existe variación en los temas y expositores.

Con preferencia se tratan temas como: Doctrinas, Teología, apología, familia, evangelización, entre estos: Se debe entender esta clase de enseñanza como fomentación de la fe y su vínculo con argumentos nacionales.

3. La educación para líderes

Para preparar nuevos cuadros de liderazgo se ha creado un nuevo departamento, denominado: "Escuela de Líderes" para los miembros que están ostentando el liderazgo local. Es decir, para ser un líder se requiere una educación adecuada; por ello los participantes son hermanos que han pasado las etapas de discipulado y que tenga una madurez espiritual, para trabajar en las diferentes áreas de apoyo al pastor.

Después de una preparación adecuada, la iglesia propone mediante sus directivos el trabajo que deben realizar los líderes locales, ellos pueden dirigir los anexos de la iglesia, actualmente tenemos 6 anexos: La iglesia "Samaria" en la zona "M" de Huaycán, en Pariachi; en Zona "Z"; Santa Anita; en Lúculo; finalmente en la zona "N". Además, ellos pueden ocupar cargos oficiales de la iglesia, y ser designados en los diferentes departamentos desarrollo de la iglesia.

C.- El servicio de oración

Se ha visto la formación de carácter teológico bíblico; pero existe otra formación netamente espiritual, como se observa los retiros espirituales de oración.

La iglesia constituye una realidad en el mundo, " y se ubica en un marco geográfico de espacio y tiempo, y como tal cumple una función muy importante dentro de la sociedad" (PABLO, 1999: 4). Dentro de ello, la oración es un eje central, ya que ayudan a reflexionar sobre las debilidades y fortalezas de una persona que lo ventila frente a su salvador. A continuación se exponen las funciones,

1. Servicio de oración para toda la humanidad

La iglesia cuenta con un espacio adecuado, para la oración, porque creemos que es uno de los ejes principales, para alcanzar los grandes cambios en la comunidad y poder alcanzar a toda la humanidad con el evangelio bendito de Cristo Jesús. Se establece tres tipos de oraciones, con la finalidad de apoyar los grandes cambios en la comunidad y en la congregación.

a) Oración matinal 4 – 6 A.M.

La oración matinal, se practica desde las 4 a.m, donde los hermanos se levantan para orar. Esta practica se realiza por la visión divina que recibimos mediante la oración: "Quiero una iglesia orando y velando".

b) Oración congregacional

La oración congregacional, es cuando los hermanos asisten al templo para orar juntos con los demás. Este, tipo de oración es motivador, porque produce fraternidad entre los asistentes, intercambio de experiencias y el mantenerse unido para la gloria de Dios.

Dentro de la oración, se plantea peticiones específicas, como: por la familia, los hijos, los pastores, la iglesia, los nuevos proyectos, los grandes problemas sociales de la comunidad y finalmente oramos por las autoridades que están en el gobierno de turno.

c) Oración del concilio misionero femenil

Es una reunión especial, donde las hermanas se reúnen, para realizar tres trabajos fundamentales: orar por todas las mujeres de la comunidad, orar por sus esposos e hijos y finalmente, realizar trabajos manuales.

d) Ayunos prolongados-Vigilia

La Iglesia ha visto por conveniente a pagar el "Precio de la cruz", donde los hermanos esperan ansiosos, para pasar ayunos prolongados, se entiende que la lucha no es con la carne sino con huestes espirituales, entonces se toman las armas espirituales de Dios para obtener la victoria en Cristo.

Además se practica el ayuno congregacional, ésta actividad se realiza una vez por mes, y lo hacemos el último domingo de cada mes, donde la

congregación efectúa peticiones por la iglesia, por la comunidad y por el mundo.

2. Colaboraciones voluntarias

Aparte de orar por nuestro vecino y ayunar para la salvación de ellos, también se practica la colaboración voluntaria para los hermanos y vecinos necesitados de nuestra comunidad.

Frente a una demanda de ayuda, la iglesia motiva para que los hermanos se reúnan y formar equipos de trabajo, para ayudar a otros hermanos necesitados en diversas actividades. El equipo de trabajo ayuda en la construcción de casas, levantar paredes, abrir zanjas, nivelar el espacio de terreno, ayudar en el sembrío. Toda actividad que realiza el equipo de trabajo es ad-honorem.

3. Charlas educativas

Lo más característico para la iglesia pentecostal de ADP es el significado o valor de la palabra de Dios. Es visto como la única regla de fe que instruye para una vida digna. De ahí se presume que la iglesia transmite las bendiciones espirituales y materiales para todos los vecinos.

a) Charlas de orientación familiar

Dentro de este programa se enfoca sobretudo la planificación familiar, además se habla sobre eventuales enfermedades venéreas, secretos en el matrimonio a fin de estabilizar la vida matrimonial, talleres de charlas de

mando medio, etc.

b) Ayuda social

Los hermanos no perdemos de vista la gran necesidad que pasa nuestra comunidad, de ahí tratamos de compartir algunos obsequios para los niños y ancianos mas necesitados. Luego establecemos proyectos para donar una cocina para el comedor de la comunidad.

c) Centro de Oración Familiar

Los líderes de la iglesia se distribuyen todos los viernes a varios hogares de los hermanos para llevar la palabra de Dios y orar por los hermanos y vecinos que tienen problemas espirituales y materiales.

En conclusión, los miembros de la Iglesia realizan un trabajo integral, es decir, la área espiritual y la área material, porque es la visión de Dios y la visión de Iglesia, no es bueno solo orar y no ayudar materialmente al prójimo, la Iglesia brinda alimentación a niños, jóvenes y adultos, en tiempo de Koinonía, también compartimos víveres, ropas a las familias de escasos recursos económicos, tanto en Lima y provincias, sin la ayuda extranjera, sino con los recursos propios.

2.4.2 CRISTIANOS CATÓLICOS DE LA PARROQUIA SAN ANDRES

En la Tercera Conferencia Episcopal de los obispos latinoamericanos que se realizó en Puebla en 1979, enfatiza la acción social de la Iglesia católica. El

aspecto, "social" seguía siendo una preocupación central en la Iglesia en el Perú así como en todo el resto de América Latina. Pero una vez pasada la euforia de los primeros años de Medellín, caracterizada por un generalizado optimismo sobre la posibilidad de realizar en poco tiempo, grandes reformas, especialmente en el Perú de la "Primera Fase", hubo un cambio sutil pero substancial en los distintos ambientes eclesiales en toda América Latina. En la preparación para la Conferencia de Puebla se enfatizaba mucho el concepto de la misión pastoral de la Iglesia, y este tema se convirtió en la idea clave del documento final aprobado por los obispos. Puesto que la Iglesia; siempre ha sido "pastoral", obviamente se trataba de una rectificación del sentido que algunos habían dado a la palabra o de una ampliación o profundización 'de su sentido original.

En primer lugar, frente al hecho de que algunos grupos de cristianos prácticamente habían identificado la, acción pastoral con la acción política o la concientización política, se vio la necesidad de insistir en otros sentidos sobre la palabra "pastoral". En el Perú, el fracaso del reformismo de la Primera Fase, especialmente, llevó a los obispos y a muchos cristianos de base a desconfiar de la eficacia de las fórmulas políticas o ideológicas para lograr la transformación de la sociedad.

En segundo lugar, se hizo evidente que el sobredimensionamiento de lo político en la vida y acción pastoral de algunos cristianos, entre sacerdotes y laicos, reflejaba, en realidad, una inmadurez espiritual y una falta de integración de otros valores que ya" el Concilio Vaticano II y Medellín habían subrayado. Por lo tanto, una nota

dominante de la Iglesia, antes y después de Puebla, fue la búsqueda de una nueva integración de las distintas dimensiones que teóricamente deben formar parte de la vida de un cristiano contemporáneo: la dimensión espiritual y afectiva así como la política y la social. En este sentido, la palabra "pastoral" se refiere al cuidado de procurar el desarrollo armónico del cristiano, sin descuidar ningún aspecto importante de su existencia como ser humano y creyente.

Se puede percibir este cambio de énfasis no solamente a nivel de las grandes orientaciones de la Iglesia oficial, sino también en el interior de muchos grupos eclesiales. A manera de ejemplo, en los años 60 y 70 surgieron distintos movimientos que encarnaron o enfatizaron una u otra dimensión de la vida cristiana. La teología de la liberación fue, sin duda, el movimiento eclesial que más incidió en la dimensión política.

Pero, al otro extremo del espectro, en ese mismo período también se difundieron ciertos otros movimientos, tales como los Encuentros Matrimoniales o la Renovación Carismática, que tuvieron un impacto notable en la vida afectiva de miles de parejas y jóvenes. Sería difícil decir cuál de estos dos fenómenos influyeron más en la vida de la Iglesia peruana en general: el uno, que resaltaba el compromiso político cristiano o el otro, que buscaba "efectuar una profundización en la vida afectiva del cristiano.

Además, en un principio, los dos grupos se miraron con cierto recelo: los del campo de la renovación afectiva criticaron a la teología de la liberación de ser demasiado "política", y los "liberacionistas" tildaron los métodos de los primeros de

"alienantes" o norteamericanizados. No obstante, luego de algunos años, cada uno de estos movimientos ha pasado por un proceso de maduración y ha ratificado algunas de sus propias deficiencias. La teología de la liberación ha comenzado a enfatizar más el aspecto espiritual y contemplativo en el hombre, y los Encuentros Matrimoniales, por su parte han comenzado a subrayar más la importancia de un compromiso social en la vida de cada cristiano.

Otra nota de la Iglesia, de la época de Puebla es la búsqueda de una nueva unidad a base de un diálogo más profundo. El propio Concilio Vaticano II cuestionó el verticalismo autoritario, característico de la Iglesia postridentina, e invitó a los laicos, a participar más activamente en la vida de la Iglesia. En América Latina el llamado de Medellín a ser solidario con los que sufren la injusticia aceleró ese proceso de democratización porque dio a los laicos, sacerdotes y religiosas una nueva mística que les unió en una causa común. Pero esta nueva libertad en la Iglesia también dio lugar a cierta confusión acerca de los límites entre el diálogo responsable (que incluye la crítica constructiva) y el disenso irresponsable. Surgieron enfrentamientos entre obispos y sacerdotes, generalmente debidos a que una de las dos partes no aceptaba el nuevo pluralismo en la Iglesia, que el propio Concilio fomentaba, o porque no quería aprender el difícil arte de dialogar.

En general, las tensiones más agudas en los años de Medellín surgieron entre conservadores y progresistas. No obstante, en la época de Puebla las dos partes hicieron un esfuerzo para llegar a una nueva convivencia eclesial. En el mapa

eclesiástico, por ejemplo, es posible encontrar grupos de "progresistas" en la diócesis de un obispo conservador, o por el otro lado, grupos tradicionales en el área de jurisdicción de un obispo progresista. En general, aunque no se ha llegado a una armonía absoluta, existe una mutua aceptación a base del respeto y del diálogo. Por eso, en la Iglesia "social-pastoral" con frecuencia los enfrentamientos que ha habido no han surgido tanto entre "conservadores" y "progresistas", sino entre "sectarios" y "pluralistas", o, en otras palabras, entre los que no son capaces del diálogo y los que sí lo son.

Finalmente, entre los rasgos que conforman el perfil del modelo de sacerdote o de religiosa de la Iglesia de Puebla se destaca el de ser un "acompañante". Si bien el Concilio llamó a los laicos a tomar puestos de liderazgo en la Iglesia, no obstante, los pasos hacia la creación de un laicado bien formado y capaz de asumir ese liderazgo eran más bien lentos. Naturalmente, en los pueblos jóvenes o las nuevas urbanizaciones, donde literalmente se levantaban nuevas parroquias, el sacerdote y las religiosas desempeñaban casi todas las funciones en las primeras épocas.

Sin embargo, fue justamente en estas nuevas parroquias donde más se promocionaba a los laicos, mediante cursillos o ciertas dinámicas especiales, tales como la catequesis familiar. Con el tiempo, el sacerdote (o la religiosa) de figura autoritaria se fue transformando en un amigo o "acompañante" (KLAIBER, 1988: 415) que apoya a los laicos. En ciertas parroquias de clase media también se ha logrado crear un sentido de "equipo" entre el sacerdote, las religiosas y los laicos.

Los Cursillo de Cristiandad y, mucho más, los Encuentros Matrimoniales han contribuido a este cambio de relaciones porque emplean dinámicas que rompen la barrera de formalismo que tradicionalmente separa a los sacerdotes de los laicos. En la Iglesia socia -pastoral el sacerdote y la religiosa han comenzado a tomar el papel de asesor, de guía espiritual o de consejero, dejando un espacio cada vez más amplio para que el laico asuma el rol de liderazgo que le corresponde.

Sin duda, la corriente intelectual que más interés ha suscitado en la Iglesia latinoamericana desde Medellín ha sido la teología de la liberación. Esta nueva corriente teológica definitivamente marca una nueva etapa en la historia de la Iglesia en América Latina porque, más que cualquier otra tendencia, simboliza la toma de conciencia de una Iglesia comprometida en todo el sub- continente. Más aún; representa el comienzo de la mayoría de edad de la Iglesia latinoamericana porque la teología de la liberación, en un principio muy dependiente de autores europeos, ha vuelto, a su vez, a influir en el pensamiento católico universal.

Desde sus inicios en los años 60 ha surgido una especie de "escuela" de teólogos que, desde distintas perspectivas, pueden considerarse los creadores y los portavoces principales de la teología de la liberación: entre ellos, en el Cono sur, los Jesuitas Juan Luis Segundo y Juan Carlos Scannone y el sacerdote chileno Segundo Galilea; en Brasil, Hugo Assmann y Leonardo Boff; y en El Salvador el Jesuita Jon Sobrino. Entre los protestantes se destacan el brasileño Rubem Alvez

y el argentino José Miguez Bonino. El sacerdote belga José Comblin es considerado uno de los primeros pensadores de la nueva corriente. El historiador argentino Enrique Dussel, un laico, también ha hecho aportes filosóficos al proceso entre estas figuras de primer orden. Sin embargo, no hay ninguna tan reconocida e identificada con el concepto de "la teología de la liberación" que el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez Merino.

En la Iglesia peruana hay ciertas áreas o regiones que se destacan porque comparten ciertos rasgos similares y llevan a cabo una acción pastoral de conjunto notablemente dinámica e innovadora. Los pueblos jóvenes, sobre todo los que rodean las ciudades costeñas, ciertamente constituyen una de estas áreas especiales. Pero también hay otras dos que merecen ser consideradas: el Sur Andino y la Selva.

Los Pueblos Jóvenes

Viendo el contexto social de nuestra realidad, encontramos que, según Keailses, "Los "pueblos jóvenes" -un eufemismo heredado del Gobierno militar de la Primera Fase conforman una realidad sociológica distinta en el rostro urbano del Perú. Son urbanizaciones en vías de desarrollo y comparten muchos problemas comunes. No todos son iguales, sin embargo, porque en algunos los pobladores prácticamente pertenecen a la clase media popular. En cambio los pobladores de los recientemente fundados viven en condiciones de miseria: sin agua, sin luz y sin caminos. Según el

cálculo de un especialista, en 1984 aproximadamente el 37 por ciento de los 6'000,000 de habitantes de Lima Metropolitana vivía en "barriadas", un 23 por ciento en "urbanizaciones populares" y un 20 por ciento en "tugurios, callejones y corralones", KLAIBER, 1987:434.

La Iglesia estuvo presente en la formación de estas comunidades desde el comienzo. La Misión que tuvo lugar en el año 1957 dio un impulso importante para fortalecer esa presencia, y la Misión Conciliar de 1967, a su vez, reforzó el proceso de inserción. El célebre enfrentamiento entre el obispo Bambarén y el ministro Artola en 1971 puso de relieve la participación directa y activa de la Iglesia en la fundación de los pueblos jóvenes. De un total de 136 parroquias en la Arquidiócesis de Lima en 1984, aproximadamente 22 se encontraban en pueblos jóvenes. Otras 19 se encontraban en urbanizaciones populares. Con el tiempo, la Iglesia reconoció a estos barrios marginales como un área pastoral distinta. En 1968 el recién consagrado obispo auxiliar de Lima, Luis Bambarén, fue designado representante principal de la Iglesia en los pueblos jóvenes de Lima. Así, aunque los pueblos jóvenes pertenecían oficialmente a la Arquidiócesis de Lima, de hecho, gozaban de un status especial. De la misma manera, la Iglesia en los pueblos jóvenes se distingue por ciertos rasgos que la diferencian de la Iglesia en los barrios establecidos o mejor acomodados económicamente.

Entre otros rasgos, la inmensa mayoría del personal religioso, entre sacerdotes y religiosas era extranjera. En este y en otros sentidos la Iglesia en los barrios marginales posee un carácter altamente "misionero". En general, las obras de la Iglesia en estas zonas son subvencionadas, en un alto porcentaje, con la ayuda de organizaciones católicas y ciertas diócesis de Europa y de América del Norte. En algunos distritos de Lima, tal como San Martín en el "Cono Norte" predomina un solo grupo: los Padres Columbanos. En Trujillo se destaca la presencia de sacerdotes de la diócesis de Cork o los de Santiago Apóstol. En Lima, muchos grupos religiosos tomaron una parroquia en pueblos jóvenes como respuesta al llamado de Medellín o a la exigencia de su vocación misionera. Así, los Padres de Maryknoll fundaron una parroquia en Ciudad de Dios, Villa Maria del Triunfo, Lima; los Jesuitas fundaron otra en el Agustino y los Benedictos ingleses fundaron otra en la urbanización Las Flores, San Juan de Lurigancho.

“Una parroquia de pueblo joven es todo un complejo que ofrece múltiples servicios a la comunidad. Además del templo, generalmente hay varias pequeñas capillas- "satélites" en distintas partes de la parroquia. Casi todas las parroquias tienen una posta médica con servicios gratuitos, uno o dos comedores populares y un Cenecape. Dentro de la parroquia funcionan varios clubes, para las madres y para los jóvenes. En tiempo de las "vacaciones útiles", en los meses de verano, se ofrecen distintos cursillos para niños y adultos. En la Iglesia de barrios marginales existe un alto grado de identificación entre los feligreses y la parroquia, fruto de una labor pastoral sistemática que se ha desarrollado, en algunos casos, a lo largo de más de 25 años. Por eso, la parroquia se ha convertido en un lugar natural de

unión en las comunidades. Este hecho fue motivo de cierta tensión durante el régimen militar, sobre todo de la Segunda Fase, porque con frecuencia los pobladores se reunían en los salones parroquiales y discutían sus problemas comunes, incluyendo, naturalmente, su relación con el gobierno”, KLAIBER, 1998.

Pero la parroquia no representa la única presencia eclesial. Para muchos inmigrantes una de las metas principales de llegar a la urbe y poder ofrecer un mejor nivel de educación a sus hijos. Pudiendo acudir a los centros educativos de la Iglesia, que por su parte también forman una parte importante de su acción pastoral. El ejemplo más notable en este sentido son los colegios de Fe y Alegría dirigidos por los Padres Jesuitas. Sólo funcionan 18 distintos colegios de dicha organización. En algunos casos el colegio forma parte del plan pastoral de una parroquia cercana. En otros casos, las mismas religiosas que dirigen el colegio son las encargadas del plan pastoral del área.

En 1978 el Obispo Bambarén fue trasladado a la Prelatura de Chimbote. Con ocasión de este cambio se puso en marcha una reorganización de la Iglesia en los pueblos jóvenes. Frente a la gran expansión de estas áreas marginales desde la década del 60 se vio la conveniencia de subdividir el trabajo y repartirlo entre varios. Al mismo tiempo, se incorporaron algunas urbanizaciones que habían pertenecido a los pueblos jóvenes dentro de la jurisdicción eclesiástica de otras partes de Lima que reunían rasgos sociológicos similares. Con esta repartición la

Iglesia de los pueblos jóvenes perdió algo de su identidad común. Sin embargo, tres de las seis "Vicarías" -el nombre de las subdivisiones básicas de la Arquidiócesis- claramente mantienen su carácter de pueblo joven: la Primera Vicaría, bajo la responsabilidad de Mons. Alfredo Noriega, abarca el "Cono Norte"; la Segunda Vicaría, de Mons. Augusto Beuzeville, agrupa distritos tales como el Agustino, San Juan de Lurigancho y Caja de Agua, y la Tercera Vicaría, a cargo de Mons. Germán Schmitz, corresponde al "Cono Sur".

En general, en todos los pueblos jóvenes del Perú existen fuertes lazos de unión entre los distintos equipos pastorales porque comparten los mismos ideales. Sin embargo, hay acepciones. En Arequipa se puede encontrar dos distintos planes pastorales en función y, a veces, en competición: el de las parroquias y el de CIRCA, los "Circuitos Católicos" fundados en 1958 por el sacerdote Jesuita Carlos Pozzo: CIRCA representa una red impresionante de obras que cubren todos los pueblos jóvenes de la ciudad mistiana. En 1982 por ejemplo, CIRCA se constituía base de 23 centros de madres, 20 escuelas primarias, 3 colegios, varias postas médicas y varios Cenecapes. Es, sin duda, un modelo de eficacia y de organización, pero en opinión de algunos agentes pastorales que trabajan en las parroquias, CIRCA representa una mentalidad "asistencialista", es decir, paternalista que fue superada en Medellín.

La nota característica de la Iglesia en los pueblos jóvenes es hacia el futuro, un hecho reforzado por el número excepcional de jóvenes que participan en las diversas actividades de las parroquias y los colegios. Aunque los pobladores se identifican con causas y movimientos de protesta en favor de la justicia social, no obstante, entre ellos existe un amplio pluralismo y sentido de tolerancia. Entre otras razones, los feligreses de los barrios marginales representan tan distintas tendencias y provienen de diferentes religiones. Para ellos, la parroquia es un ancla de seguridad que les ayuda a mantener sus raíces culturales. Al mismo tiempo, facilita también su integración con la comunidad. Es sobre todo, un crisol en donde la religiosidad popular tradicional se va fusionando gradualmente con la nueva mentalidad social y política, dando origen a una nueva identidad común en los pueblos jóvenes.

La señal más clara de que la Iglesia peruana se ha revitalizado desde los años del Concilio Vaticano II es el hecho de que existe una gran variedad de distintos movimientos y apostolados laicales que han surgido, o se han renovado, con motivo del Concilio. Y justamente, porque uno de los objetivos principales del Concilio fue el de promover a los laicos y estimular su mayor participación en la Iglesia, hecho, algunos de los movimientos existentes, tales como la UNEC y la JOC nacieron mucho tiempo antes del Concilio, como ramas de la Acción Católica. Y otros, tal como la Comunidad de Vida Cristiana (CVX) son formas renovadas de antiguas agrupaciones, en este caso, la congregación mariana de los Jesuitas. En cambio, hay otros, como los Encuentros Matrimoniales y Escoge, que son

totalmente nuevos, aunque, de hecho, estos dos se basan notablemente en el modelo de los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano. Algunos movimientos, particularmente la Renovación Carismática y el Neocatecumenado, han brotado como opciones que profundizan la renovación litúrgica promovida por el Concilio la misma manera, el Diaconado Permanente, aunque se inspira en una institución de la Iglesia primitiva, en su versión contemporánea es enteramente una creación del Vaticano".

Aunque cada uno de estos movimientos tiene un fin específico, todos comparten ciertos rasgos y valores que surgieron a raíz del Concilio. El modelo del laico propuesto por la Iglesia contemporánea es una persona creativa, crítica y abierta al cambio. Sobre todo, es un cristiano que piensa eclesialmente y se siente verdaderamente miembro de la Iglesia. El Concilio rompió radicalmente con ciertos esquemas que habían regido las relaciones entre los sacerdotes y los laicos desde tiempo inmemorial. En vez del tradicional verticalismo autoritario propuso como norma, dentro de cierto marco jerárquico inherente al catolicismo, un horizontalismo comunitario en el que el sacerdote y el "laico" forman un "equipo" o una unidad pastoral complementaria. Según el nuevo esquema, cada uno de los integrantes del equipo desempeña un papel diferente pero indispensable para la buena marcha de la Iglesia. Con este cambio de relaciones también ha surgido la necesidad de crear y perfeccionar una espiritualidad específicamente laical. Los ejercicios espirituales de San Ignacio, luego de una e tapa de renovación, han vuelto a florecer después del Concilio, en buena medida porque encierran en sí y

formen tan justamente una espiritualidad para el cristiano en el mundo. Frente a cierta piedad preconiliar que resaltaba la relación individual entre el hombre y Dios.

Sensibles a los clamores de un mundo en cambio sustantivo, que va gestando acelerada y profundamente una nueva era, los católicos colaboran con Jesús en la obra creadora y re-creadora de Dios, siempre enmarcados en las líneas fundamentales de la espiritualidad, manifestando una expresión diversificada de descubrir y manifestar el Amor a Dios.

A.-Los grupos precursores

Desde el siglo pasado la iglesia había promovido el concepto de la "Acción Católica". No obstante, el Pontífice que realmente dio un impulso vital al concepto fue Pío XI (1922-39). De la misma manera, en el Perú se hablaba mucho acerca de la "Acción Católica" años antes de su nacimiento formal como organización nacional. En realidad, Acción Católica surgió como la creación espontánea de distintos asesores religiosos y ciertos laicos dinámicos que tomaron su propia iniciativa. Por eso, cuando fue fundada a raíz del Congreso Eucarístico en 1935, se constituyó en base a grupos de laicos que en algunos casos llevaban varios años de existencia.

En la carta pastoral colectiva de 1905 los obispos subrayaron la importancia de la "Acción Católica" y dentro de esa denominación incluyeron a ciertos grupos ya existentes tales como la Unión Católica, la Juventud Católica y los Círculos

Católicos de Obreros. En 1912, en otra carta colectiva los prelados añadieron un matiz al concepto al referirse a la “Acción Social Católica”. En este caso, sin embargo, por “social” entendían principalmente la defensa de la Iglesia. Nuevamente, en 1923, la Asamblea Episcopal hizo un llamado a favor de la creación de la Acción Social Católica en todo el país.

En la jerarquía la figura que más se destacó como precursor y promotor de la Acción Católica fue Pedro Pablo Drinot y Piérola, nacido en el Callao, estudió en Santo Toribio y posteriormente ingresó a la Congregación de los Sagrados Corazones. Continuó sus estudios en Chile donde se vinculó con ciertos grupos de la Acción Católica. En 1904 fue nombrado obispo de Huanuco. En sus distintas cartas pastorales como prelado mostró una profunda preocupación por la suerte de los indios. Por eso, vinculó la idea de Acción Católica con la defensa de los indios. “con ese pueblo y para ese pueblo indígena hemos de organizar una acción social católica robusta, amorosa y prudente, sostenida y extensa” (KLAIBER, 1998: 236). En 1920 renunció a su cargo por motivos de salud y fue nombrado asesor nacional de la Acción Católica de Señoras en Lima. Además de esa labor, se dedicó a promover la creación de un organismo nacional de la Acción Católica. En 1928 difundió la carta “Principios y Bases generales de la Acción Católica” de Pío XI y en 1929 organizó y presidió la primera reunión de los diferentes grupos de jóvenes católicos en la arquidiócesis.

B.-El Centro de la Juventud Católica

En 1985 el Padre Jesuita Manuel Fernández de Córdova había fundado el primer grupo precursor, el Centro de la Juventud Católica en el Colegio de la Inmaculada. El Centro que se inspiró en el modelo de las congregaciones marianas tradicionales de la Compañía, se constituyó naturalmente a base de los propios alumnos y ex-alumnos de los Jesuitas. Entre sus asesores principales a comienzos del siglo XX estuvieron los Padres Manuel Abreu y Juan Albacete. En 1931 la Junta Directiva se conformó de Cargin Allison, Manuel Vélez, Jorge Arce, Henry Loveday, David Vega Christie todos fundadores de la Acción Católica Nacional. El Centro celebró su quadragésimo aniversario en 1935 con la asistencia de unos 30 ex-alumnos entre ellos Víctor Andrés Belaunde (en realidad del colegio de Arequipa) y Carlos Arenas y Loayza ex-presidente de la Unión Católica y en ese momento Presidente del Consejo de Ministros del Gobierno.

C.-Centro de Extensión Católica

En 1915 el Padre Jorge Dintilhac de los Sagrados Corazones fundó el grupo .. Acción Católica de la "Juventud", principalmente a base de los alumnos del Colegio La Recoleta. Entre los primeros socios-fundadores se encontraban Ismael Bielich, futuro ministro bajo Bustamante y Rivero, y Javier Correa y Elías, futuro fundador de la Democracia Cristiana. En 1930 el P. Dintilhac convirtió el grupo en el Centro de Extensión Católica, abierto a todos los universitarios, aunque, en realidad, una porción considerable estaba conformada por alumnos de la Universidad Católica. Entre los participantes se destacaban César Arróspide de la

Flor, Gerardo Alarco, Ernesto Alayza Grundy, José Pareja Paz Soldán, David Vega Christie y Alberto Wagner de Reyna. Durante varios años el asesor fue el P. Plácido Ayala, de los Sagrados Corazones.

Había otros grupos a nivel universitario, aunque más efímeros. En 1924 José León Bueno de San Marcos fundó el club literario "Novecientos" con el fin de discutir las ideas de los novelistas y pensadores católicos más destacados de Europa, tales como Paul Claudel, Jacques Maritain y Gilbert Keith Chesterton. El grupo duró un año.

D.-Acción Social de la juventud

En 1926 surgió uno de los grupos más ambiciosos: la Acción Social de la Juventud. El fundador principal fue César Arróspide de la Flor, que en adelante sería una figura clave en el movimiento laico peruano. Había sido alumno de la Recoleta y posteriormente estudiante de Derecho en San Marcos. La ASJ se inspiró en el modelo de la YMCA (Asociación de Jóvenes Cristianos), precisamente porque fue creada, en parte, para contrarrestar la influencia de esa última organización, considerada en ese entonces como una vanguardia del proselitismo protestante. La nueva entidad reunió a varios centenares de jóvenes que, juntos, realizaron diversas actividades culturales, deportivas y religiosas. Aunque mantenían relaciones cordiales con la jerarquía y contaban con los consejos del padre jesuita Vicente Sánchez, Arróspide y los otros cofundadores intencionalmente buscaron proyectar la imagen de un movimiento laical y "progresista", es decir, libre de la injerencia de un clericalismo tradicional.

No obstante sus éxitos evidentes, con el tiempo los creadores comenzaron a ver con cierto reparo su propia obra. En una carta del año 1928 dirigida al Obispo Farfán, referida por Klaiber (1998), Arróspide señaló cuál fue, en su opinión, el defecto principal:

"Pronto creció la Asociación, recibiendo en su seno a multitud de jóvenes, como unos seiscientos; de los cuales, sólo un reducido número eran verdaderamente católicos practicantes. ... o". klaiber, 1998:414.

Obviamente, los jóvenes tenían más interés en los deportes que en las charlas acerca de la religión.

E.-El Centro Fides

La lección de la ASJ llevó a Arróspide. Gerardo Alarco. Rooberto Pérez del Pozo, Ernesto Alayza Grundy, y otros a fundar una nueva organización, más selecta y más seria: el Centro Fides. Fundado el 22 de agosto de 1930, Fides reunió a los católicos jóvenes más comprometidos de toda Lima, especialmente entre círculos universitarios y profesionales. Funcionaba como un conversatorio permanente sobre los grandes temas intelectuales y sociales del día. Entre los expositores que acudían con frecuencia en los primeros años al Centro se encontraban Víctor Andrés Belaunde, José de la Riva-Agüero y Raúl Porras Barrenechea.

En 1933 Fides se fusionó con otro grupo para formar el "Centro de Estudiantes Católicos", perdiendo así su carácter original Volvió a aparecer en 1940 como grupo independiente. pero se recesó en los años 1944-47 o En 1949 renació de nuevo, resucitado por una nueva generación de jóvenes formados en la Acción

Católica y la UNECO Fides de la segunda época contaba entre los conferencistas a Luis Bedoya Reyes. Fernando Belaúnde Terry, Ernesto Alayza Grundy, Edgardo Seoane, Fernando Sliglich y los sacerdotes Eduardo Picher y Angel de la Puerta, S.J. Publicó también su propio boletín, Fides, que fue dirigido en distintos momentos por Antonio Espinosa Laña, Alfonso Baella y Antonio Lulli. Aunque Fides no fue propiamente una creación de Acción Católica de hecho se convirtió en una especie de sección especializada para jóvenes profesionales. Corrió la suerte de Acción Católica el general, perdiendo dinamismo a mediados de los años 50, hasta dejar de funcionar.

F.-El centro católico de Miraflores

En 1929 se fundó el centro católico de Miraflores. El fundador asesor fue Amelio Placencia, padre vicentino que había vivido unos 18 años en México, donde ejerció el cargo de lector del Seminario de Oaxaca. Su experiencia de México y de la revolución le enseñó la importancia de inculcar en los católicos de América Latina el mensaje social de la Iglesia. En reuniones semanales con los jóvenes de la parroquia en el centro de Miraflores se dedicó a difundir ese mensaje. Bajo su asesoría también los jóvenes realizaron diversos trabajos sociales en una escuela nocturna para obreros en Surquillo, fundada por el P. Placencia. Fruto de esa experiencia fue el primer Centro de la juventud Obrera Católica en el Perú, que surgió en 1936. En esos años por el P. Placencia también fue asesor del centro católico de Barranco y en 1943 fue nombrado primer asesor nacional de la UNEC.

Entre los dirigentes juveniles más destacados del Centro miraflorino figuraban Ernesto Alayza Grundy y Germán Stiglicl. A Jaeza, futuro cofundador de la Democracia Cristiana y del Partido Popular Cristiano, fue alumno de la Recoleta.

G.-Otros Centros en Lima y provincias

En 1931 Eduardo Suárez Jimena cofundó el centro católico de Chorrillos Raúl Ferrero Rebagliati fue uno de los fundadores principales y. durante años, presidente del Centro Católico de Barranco. Gerardo Alarco fue presidente y asesor del centro "Labor" del callao.

También en provincias siguieron grupos similares. En Arequipa en 1925, el P. Juall Guevara -el futuro Cardenal- fundó el primer grupo de Acción Católica, contando entre sus socios a Rafael Belaúnde, Guillerllo Marcó del Pont, Manuel E. de Piérola, Alberto, Roberto y Alfredo López de Romaña. En la diócesis de Trujillo ya florecían, desde 1912, pequeños núcleos parroquiales con el nombre' de "Acción Católica" en Simbal y Ascope. El promotor más importante fue el propio obispo. Carlos García Irigoyen (1910- 1936). En 1920, a instancias suyas, se creó el Consejo Diocesano de Acción Católica a raíz de un proyecto de ley en favor del matrimonio civil y del divorcio. En 1926 surgió otra organización, la "Liga de Acción Católica de Caballeros", asesorada por el' padre claretiano Conrado Oquillas. De otro lado, en el obispado del Cusco el Canciller informó en 1929' que las parroquias todavía no habían respondido al llamado para, formar grupos de Acción Católica.

H.-Acción católica femenina

Entre las mujeres florecían numerosos pequeños grupos precursores. A partir de 1931 las Madres del Sagrado Corazón promovieron distintos grupos de la Acción católica en sus colegios. En la nómina directiva del Consejo Central de Acción católica de Damas en 1934 figuran los nombres de Rosina Dugenne de Cebrian (Presidente). María Álvarez Calderón de Mujica (Vice-Presidente), Virginia Candamo de Puente y Carolina Elmore de Cobián (consejeros) y Rebeca Bellido de Dammert (secretaria). En 1935 el asesor, P. Benito Jaro, SJ., propuso que se cambiase el nombre por el de "Acción Católica de la mujer peruana, porque advertía "con el tiempo han de participar en él todas las clases sociales". En Arequipa el P. Francisco Cabré fundó la acción social católica de Damas en 1931.

I.-El Movimiento Familiar Cristiano y Los Cursillos de Cristiandad

En realidad, estos dos movimientos, fueron cronológicamente "pre" conciliares, pero llegaron a su apogeo en los años del Concilio. En muchos sentidos también tipificaron la mentalidad del Concilio, que tanto insistía en la promoción y la participación de los laicos en la Iglesia. El Movimiento Familiar Cristiano se remonta a los años 40 en Francia y los Estados Unidos, y se fundó en el Perú en 1953 a raíz del encuentro de la acción católica en Chimbote. Se extendió pronto a otras ciudades: a Arequipa en 1959 ya Puno y Cusco en 1960. En los años 60 sólo en Lima había más de 400 familias .que conformaron unos 60 equipos para dirigir a otras parejas. En esencia, el MFC buscaba fortalecer los lazos matrimoniales,

fomentar el diálogo entre padres e hijos y desde luego ayudara la familia a profundizar su fe cristiana. El movimiento tuvo una influencia grande en muchas familias de la clase media y fue el motivo por el que muchos esposos retornaran a la práctica", de la religión.

Los Cursillos de Cristiandad, en cambio, se orientaban no tanto hacia la familia en general, sino concretamente hacia los hombres. Los cursillos, que nacieron en Mallorca en 1949, tuvieron como finalidad renovar la fe de los hombres mediante una experiencia intensiva del cristianismo en un retiro que se vale de algunas de las técnicas de la dinámica de grupos. El movimiento cursillista llegó al Perú en 1958 y su primer centro de irradiación fue Arequipa, pero igual que el MFC pronto se extendió a todas partes del país. En 1964 se celebró la Primera Asamblea Plenaria de los Cursillos en Trujillo. Asistieron más de 500 cursillistas. En los primeros años los cursillos fueron criticados porque se basaban en un efecto psicológico de "choque" que no llevaba necesariamente a un compromiso más profundo de fe. No obstante; los cursillos tuvieron un impacto considerable e inclusive llegaron a incidir en la política: algunos de los oficiales que tomaron el poder en 1968 eran cursillistas.

Tanto el MFC como el movimiento, cursillista tuvieron su impacto principal entre las clases medias urbanas. En este sentido no lograron superar cierto clasismo que fuera característica de la acción católica. Por otra parte sin embargo, representaron un avance sobre la acción católica porque se liberaron de un

enfoque puramente intelectual y abarcaron a los sentimientos y lazos afectivos que forman una parte importante del compromiso religioso y matrimonial.

Los grupos estudiantiles y juveniles

Los principales movimientos de estudiantes son la UNEC, la CVX y las ramas universitarias de Sodalitium. De este último grupo tratamos anteriormente. Además, hay ciertos otros movimientos, tales como los grupos Héctor de Cárdenas, Mons. Vallejos y Siempre en Lima, que se distinguen por su dinamismo y su estabilidad. En el mundo de los grupos juveniles, en que surgen y desaparecen grupos constantemente, la perseverancia y la permanencia son cualidades raras. Bajo la influencia de Gustavo Gutiérrez, asesor nacional a partir de 1960, juntamente con ciertos asesores locales como Luis Fernando Crespo en Lima y, durante un tiempo, Alfredo Pastor en Arequipa, la UNEC radicalizó sus enfoques y adoptó la teología de la liberación como su perspectiva fundamental. En este sentido, la UNEC reflejó en su interior el mismo fenómeno que vivió toda la generación formada en el social cristianismo que iba pasando a las filas de la izquierda política a lo largo de los años 60 y 70. Sin embargo, aunque la UNEC, igual que otros grupos de avanzada en la época, experimentó una etapa secularizante que subrayaba el compromiso político como casi la única respuesta coherente del laico frente a las exigencias del Evangelio, después de Medellín volvió a insistir más en la dimensión eclesial y espiritual de la vida cristiana.

La UNEC, al igual que la CVX, Siempre, Héctor de Cárdenas y otros grupos, es numéricamente pequeña, entre otras razones, debido a que exige a sus miembros un alto grado de compromiso. Los "unecistas" hacen retiros espirituales, realizan jornadas de reflexión y estudio y desempeñan algún tipo de labor apostólica. En la década del 80 habla aproximadamente unos 150 militantes a nivel de Lima. No obstante, la UNEC puede convocar a un número mucho más grande para una asamblea o una conferencia sobre un tema de interés especial. Todos los años, por ejemplo, la UNEC organiza el Seminario Universitario "Hugo Echegaray" al que, como mínimo acuden 500 estudiantes.

Con rasgos similares a la UNEC, la Comunidad de Vida Cristiana de los Jesuitas es la versión contemporánea de la antigua congregación mariana. En los años 60 y 70 el P. Pablo Vásquez, SJ, dirigió un movimiento juvenil popular llamado "Comunidad Cristiana de Líderes". Después de su muerte en 1980, se procedió a la reorganización del grupo, y bajo la dirección de ciertos Jesuitas jóvenes, especialmente el P. Roberto Dolan, se transformó en la comunidad de Vida Cristiana. La CVX sigue una política de mayor exigencia y selectividad que el grupo precursor. Se conforma al modelo para dicha organización propuesto por la Compañía de Jesús a nivel internacional. Cuenta con alrededor de 150 a 200 militantes en todo el país. La espiritualidad es fundamentalmente la ignaciana, tal como lo es para el grupo "Siempre" en Miraflores, fundado en 1970 por el Padre Jesuita José María Granda y dirigido durante años por el P. Angel Palencia. "Siempre" reúne a más o menos 90 universitarios y jóvenes profesionales que

representan los escalones académicamente superiores de sus respectivas universidades.

En 1972 el P. Héctor de Cárdenas de los Sagrados Corazones organizó un grupo de jóvenes que le ayudaban a dar retiros en los colegios de los Maristas, en los que él atendía como capellán. Con el tiempo el grupo se incrementó se convirtió, en un movimiento laical permanente que realizaba diversas actividades apostólicas. Cuando murió el fundador todavía joven en 1900, el grupo tomó su nombre y formalmente adoptó la espiritualidad de los Sagrados Corazones. Cuenta en 1985 con aproximadamente 70 miembros, entre jóvenes y jóvenes adultos. En el mismo año de la fundación del grupo "Héctor de Cárdenas" el P. Jorge Cuadros, O.P, reunió a un grupo de estudiantes de la Universidad de San Martín de Porres con el fin de ofrecerles una formación cristiana más profunda y asimismo contrarrestar las tendencias anticristianas en la misma universidad. En 1974 el grupo adquirió personería jurídica con el nombre de "Instituto de Estudios Cristianos". El Instituto organiza cursillos y durante años ha preparado algunos de los programas de la Radio Santa Rosa de los Padres Dominicos. Reúne a más o menos 40 estudiantes. Uno de sus asesores principales fue el P. Juan Leuridan, O.P, Y el dirigente laico más destacado fue Armando Borda. En 1985 Borda fundó una rama peruana de "Comunión y liberación", un movimiento laical de origen italiano.

En la universidad de San Marcos y concretamente en la facultad de Medicina de San Fernando, han surgido pequeños grupos cristianos, que abarcan a carismáticos y "liberacionistas". El foco de unión y de encuentro de estos grupos es la Misa de Navidad y de clausura, que se viene celebrando desde el año 1981 con la presencia de los distintos sacerdotes-asesores de los movimientos juveniles y universitarios en Urna.

Además de estos grupos estrictamente universitarios, a nivel de las parroquias en todas las diócesis existen muchos grupos de jóvenes, casi siempre preuniversitarios. El típico grupo parroquial realiza jornadas de reflexión, hace retiros y colabora en la Liturgia Dominical y al Catequesis para los niños.

J.-Grupos profesionales y de trabajadores

Con el ocaso de la acción católica, las agrupaciones profesionales creadas en los años 30 y 40 han perdido su vigencia. No hay nuevos grupos grandes a nivel de la clase media profesional que hayan surgido para llenar el vacío. En cambio, han aparecido ciertos nuevos grupos entre los maestros y la clase obrera: el Movimiento de Trabajadores Cristianos (MTC), las Hermandades de Trabajo y las Comunidades Cristianas de Equipos Docentes. El MTC es una rama local del Movimiento Obrero de acción católica latinoamericana que se implantó en el Perú en 1971, con la colaboración del P - Jorge Alvarez Calderón, que también es el

asesor de la JOC. Cuenta con alrededor de 150 obreros de ambos sexos, muchos de ellos provenientes de barrios populares. Las Hermandades de Trabajo fueron fundadas en 1966 en el Perú por las misioneras del trabajo, un grupo español. Ha sufrido altibajos debido a la ausencia de las misioneras fundadoras. Llegó a tener unos 1,000 socios, pero actualmente reúne a más o menos 50. Más cercanas al mundo profesional son las Comunidades Cristianas de Equipos Docentes, fundadas por el P. Michel Duclercq después de la Segunda Guerra Mundial con el fin de ofrecer una formación cristiana a los maestros que enseñaban en el ambiente altamente laicista de las escuelas francesas. Duclercq conoció a muchos obispos latinoamericanos en el Concilio y en 1965 y 1966 fundó las primeras comunidades en el Perú. A partir de 1975 el P. Juan Dumont asumió la asesoría nacional del movimiento, que cuenta en 1985 con aproximadamente 48 equipo y entre 250-300 miembros en todo el país. Casi todos los equipos funcionan en colegios nacionales y en lugares apartados. Desde 1980 EDOC realiza todos los años.

En Lima un Taller Pedagógico para la formación de los maestros que trabajan en centros populares.

Los grupos de profesionales y de trabajadores son todavía muy pequeños debido, en parte, a la vigencia de un esquema cultural, sobre todo en la clase trabajadora, que concibe la religión como una actividad más propia del hogar o la iglesia. Además, muchos obreros, agobiados con su trabajo, consideran el pertenecer a un grupo "religioso" como una carga adicional en la vida.

K.-La renovación carismática y el neocatecumenado

Estos dos movimientos comparten en común su énfasis en la participación intensiva en los actos litúrgicos y la oración comunitaria. Además, a diferencia de los grupos estudiantiles y profesionales, los dos se han extendido de tal manera que se pueden considerar casi movimientos de masas. El "Camino Neocatecumenal" nació en España en 1994 como un experimento pastoral de ayuda a cristianos que habían dejado la práctica de la fe y que se reincorporaban nuevamente a la vida cristiana. Toma como modelo la vida litúrgica y comunitaria de la Iglesia primitiva. El principiante es invitado a formar parte de una pequeña comunidad de creyentes que lo acogen y fortalecen en su "camino" de retorno a la fe. Luego de haber tenido notable éxito en Europa, el Neocatecumenado se estableció en el Perú en 1976. Las primeras comunidades se formaron en 6 distintas parroquias en Urna. En 1985 había aproximadamente unas 200 comunidades en todo el país, con un promedio de 40 hasta 60 personas en cada comunidad. El Neocatecumenado goza de una alta tasa de perseverancia: aproximadamente el 80 por ciento de los que comienzan el "camino" terminan el proceso, que abarca varias etapas y que dura entre 8 y 10 años. Ha sido especialmente eficaz para transformar la vida de personas con problemas familiares difíciles o que sufren alguna de las plagas de la sociedad moderna, tales como el alcoholismo o la drogadicción.

La renovación carismática comenzó en el Perú en 1969 con la visita de un equipo de carismáticos católicos y protestantes de los Estados Unidos. El equipo ofreció

un retiro experimental en la línea carismática en Unión Church en Miraflores, Lima. Participaron en él unas 100 personas. Con el tiempo surgieron dos núcleos principales en la capital: uno en torno a los Oblatos canadienses en Comas y el otro en la Parroquia de los Carmelitas norteamericanos en San Antonio, Miraflores. Los dos promotores claves han sido el P. Neil Macaulay de los Oblatos, y el P. Miguel La Fay de los Carmelitas. En 1985 había aproximadamente 150 distintos grupos de oración en Lima y numerosos grupos en provincias.

El grupo más grande en Lima, "Alabaré", en San Antonio, reúne semanalmente a unas 300 o 400 personas que vienen de todas partes de la ciudad.

Estos dos movimientos, pero especialmente la renovación carismática, han sido calificados como "alienantes", por los grupos laicales de orientación explícitamente política, debido a su énfasis en lo espiritual y los elementos emocionales de la práctica religiosa. Sin embargo, esta crítica se basa parcialmente en ciertos estereotipos populares. En general, el grado de conciencia social en un grupo determinado depende mucho del asesor y la capacidad de ayudar al grupo para que el mensaje social de la Iglesia forme parte integral de su piedad.

En este sentido es revelador notar que entre los que asisten al cursillo de verano de la Universidad Católica se encuentran algunos carismáticos que se consideran "liberacionistas"; otra prueba de que las clases populares son capaces de hacer sus propias síntesis originales en la vida, a pesar de que estas sin tesis representan un desafío a los esquemas de los intelectuales. Aunque hay personas de todas las extracciones sociales que participan en los dos movimientos, de

hecho la gran mayoría proviene de las clases populares. Un problema especial que afronta la renovación carismática es su similitud al pentecostalismo evangélico. Algunos de los principiantes no tienen un sentido definido de "Iglesia" y fácilmente pasan de un grupo católico a uno protestante sin comprender las implicaciones mayores de pertenecer a una confesión religiosa particular.

L.-El encuentro matrimonial y escoge

Los encuentros matrimoniales comenzaron primero en España en 1964 y posteriormente fueron reelaborados y perfeccionados en los Estados Unidos. El encuentro matrimonial es un retiro para esposos que pretende fomentar la mutua comunicación y, a la vez, fortalecer su sentido de Iglesia. También participan en los encuentros sacerdotes y religiosos. El primer encuentro se dio en el Perú en 1976 con la ayuda de algunas parejas chicanas de los Estados Unidos y otras de México. En 1986 ya se habían dado unos 712 fines de semanas en los que participaron 17,075 parejas. Los principales promotores en los primeros años fueron el Dominicano Enrique Camacho y el Jesuita Luis Martínez. Las mismas parejas que hacen un encuentro vuelven y forman, luego, parte del equipo y juntamente con un sacerdote dan el encuentro a otras parejas.

Los encuentros matrimoniales han tenido un impacto notable en la renovación de la vida familiar. En un principio sólo se ofrecían a nivel de las clases medias, pero luego de hacer algunas adaptaciones, también se han extendido a las clases populares en todo el país. Del encuentro matrimonial se han derivado el programa "Tardes para Novios", una experiencia preparatoria para el matrimonio que

también ha llegado a gozar de gran popularidad. En 1979, tras una visita a los Estados Unidos, Luis Martínez y el Salesiano Ennio Leonardi hicieron una adaptación especial para jóvenes a base del esquema que se usa en los encuentros matrimoniales. El resultado fue "Escoge" (de la palabra "choice" en inglés), que desde ese momento también se ha hecho muy popular en muchas parroquias y se ha extendido no solamente a nivel nacional sino a muchos otros países de América Latina. "Escoge", igual que el encuentro matrimonial, fomenta la intercomunicación y ayuda a los jóvenes a tener una experiencia afectiva de Dios. También ha sido notablemente eficaz: en muchas parroquias ha sido el instrumento principal para atraer y llevar a los jóvenes a participar en la vida de la Iglesia. Además hay otras variantes del mismo concepto: Encuentro para Novios; Jornadas para Padres.

El éxito evidente y la gran popularidad de experiencias pastorales tales como el "Encuentro Matrimonial", "Escoge y la Renovación Carismática", se debe sobretodo al hecho de que; aprovechándose de las técnicas modernas de la dinámica de grupo y otros similares, se orientan hacia una dimensión de la vida que es eminentemente concreta y personal: el mundo interior de los afectos y los sentimientos. Las técnicas que se emplean, más el ambiente de amistad que se crea ayudan a las personas a lograr un conocimiento más hondo de sí mismas y a la vez, les permite entrar en una relación más profunda de intercomunicación con otros.

Mientras que los grandes problemas sociales y políticos parecen distantes y abstractos, además de ser aparentemente insolubles, en cambio, los problemas de orden personal y afectivo son más cercanos y por ende más apremiantes; y se prestan a soluciones más inmediatas. Sin embargo, los asesores y las parejas que dirigen estas experiencias no se detienen en el nivel puramente personal y afectivo. Para ellos, la liberación afectiva, que es la nota principal de las técnicas empleadas, debe ser sólo un primer paso hacia una toma de conciencia frente a lo social y lo eclesial. A pesar de su énfasis en el poder de la intercomunicación, todos estos grupos han sufrido tensiones y divisiones internas, motivadas con frecuencia por conflictos de personalidades: un fenómeno que también afectó a las primeras comunidades cristianas en su camino hacia una mayor madurez.

LL.-Diáconos, catequistas y animadores

Algunos de los programas contemporáneos se dedican a la formación de los laicos para que puedan prestar un mayor y más eficaz servicio en sus comunidades locales. En 1971, a instancias del Cardenal, los dos padres de Maryknoll, Pedro Ruggere y Tomás Garrity iniciaron el Programa de Profundización Cristiana (p. de PC.) para laicos. El programa, que exige una asistencia semanal a clases durante tres años, intenta dar una mayor formación teológica y litúrgica a los laicos. El programa creció rápidamente de tal manera que en 1985 había unos 400 participantes, y entre ellos muchas parejas casadas. La gran mayoría proviene de clase popular. En el comienzo se pensaba aprovechar el mismo programa para formar a los diáconos permanentes, y en 1975 se ordenaron los primeros diáconos

casados en el Perú, todos egresados del programa. Sin embargo, a partir de ese año se vio la conveniencia de ofrecer, en el mismo local del P. de PC., un programa especial, más profundo y exigente, a quienes estaban destinados al diaconado. Según las normas de la Iglesia, el diaconado permanente es sólo para hombres casados que hayan demostrado ser laicos modelos y ejemplares padres de familia. En 1985 había nos 40 diáconos permanentes, todos en la Arquidiócesis de Lima. Estos dos programas, para el diaconado permanente y el P. de PC., deben su éxito, en gran parte, a los esfuerzos del encargado oficial de la Iglesia, Mons. Germán Schmitz, que también dicta clases en los programas.

En Lima, y en todas las demás jurisdicciones eclesiásticas grandes, existen escuelas de catequesis que capacitan a catequistas y a profesores de religión. La Escuela Superior de Catequesis de Lima, fundada en 1967 y dirigida durante años por el P. Santiago Izuzquiza, SJ., funciona durante todo el año escolar y ofrece, además, cursos especiales de verano. En el programa de estudios, que abarca dos años, se gradúan anualmente un promedio de 30a 40 alumnos, y el programa de verano llega a tener de 600 a 700 alumnos, entre catequistas y profesores de religión.

Ello orienta el modo de pensar, sentir y actuar en el proyecto del cristiano católico, que trata de construir como respuesta al mundo, un proyecto de vida y evangelio complementándose y afirmándose mutuamente mas coherente para el futuro.

La espiritualidad ha estado siempre presente en los planes y proyectos atravesando el conjunto del quehacer católico. Hoy y en el futuro, con una sociedad global cada vez más compleja y cambiante la transversalidad de la espiritualidad y del amor de Dios, permite asumir la complejidad manteniendo la fidelidad al carisma y misión.

Para cumplir con ello se considera como un pilar fundamental la gestión de una comunidad bajo un cuerpo armónico centrado en la persona, construyendo y viviendo la experiencia de comunidad, creando una visión compartida, potencializándola y haciéndola mas armónica.

Los carismas personales, abiertos a los demás con visión de cambio permiten el crecimiento de la vida para dar testimonio del evangelio.

Un segundo pilar es la identidad del católico, la cual busca:

- Centrar el servicio en la persona aportando a su formación integral con un fuerte sustento en valores humano cristianos en el área social.
- Construir comunión bajo un trabajo participativo y solidario, abierto a la acción del Espíritu.
- Promover la justicia y la paz con una opción preferencial por los pobres.

-Crear relaciones cordiales y solidarias así como colaborar creativamente en la transformación del mundo.

Un tercer pilar son los principios:

-Valoración de la persona, hombre y mujer crecen y se dignifican como personas en su proceso de desarrollo.

-Coherencia, la formación con el ejemplo de vida tiene más fuerza que la palabra por sí sola y en conjunto constituyen un fuerte baluarte formativo.

-Participación, el aporte de todos para construir una comunidad y una iglesia fuerte requiere de un compromiso de participación, la misma que abre horizontes. Ello es fruto de la colaboración, la corresponsabilidad e identificación.

-Coordinación y organicidad, la gestión de espiritualidad en la comunidad exige una definición clara de autoridad y jerarquía, de los grados de responsabilidad y subsidiariedad, sincronización ágil y oportuna de acciones.

-Comunicación, la comunicación y el diálogo crean comunión refuerza el espíritu de familia, fortalecen la identidad. Ello genera conocimiento e interiorización del plan de Dios, favoreciendo a su vez un clima de relaciones transparentes, cordiales y mayor compromiso con las acciones del plan de Dios.

-Ética y Visión, ello se expresa en los valores compartidos por todos los miembros de la comunidad, la espiritualidad se nutre de los valores humanos cristianos, bajo una ética constructiva, orientando el desarrollo de la dignidad de la persona.

Y un último pilar orientado hacia la praxis es la pastoral, la cual orienta y sostiene la acción formativa a través de lo siguiente:

- Propicia la organización y el quehacer del cristiano católico, imbuido de los valores cristianos y de la línea de la espiritualidad.
- Favorece el encuentro con el amor personal de Dios a través de la reflexión de la palabra, la relectura de la vida de Cristo y la frecuencia de los sacramentos.
- Acompaña al crecimiento y fortalecimiento de la fe personal y comunitaria.
- Forma en la espiritualidad a través de la preparación y celebración de fiestas y procesiones.
- Ayuda a orientar la vida, de acuerdo a la voluntad de Dios.
- Favorece el encuentro con situaciones de pobreza y marginación, acredita la solidaridad y el compromiso cristiano.

Ubicación histórica y desarrollo de la Iglesia católica en Huaycán

M.-La Parroquia San Andrés de Huaycan

La Iglesia esta ubicado en la comunidad autogestionaria de Huaycán.

La actividad que realiza la Iglesia es igual como en todas las comunidades de Lima Metropolitana. Las normas litúrgicas de forma y fondo son similares, aunque en Huaycan hay alguna variación:

LA RENOVACION CARISMATICA

Es algo similar al pentecostalismo evangélico, en “San Andrés”, se reúne cerca de 500 personas en las misas que realizan los domingos. Este espíritu carismático, ha tenido un impacto en la comunidad, toda vez existe mayor contacto con las personas o feligreses.

CATEQUESIS

Son jóvenes entrenados que trabajan en la enseñanza por los hogares, formando células en cada zona de Huaycán. Es la encargada de preparar a los niños y jóvenes para la primera comunión y confirmación.

PROYECTOS SOCIALES

Uno de los trabajos fuertes de la Iglesia de “San Andrés” es la parte social. Están compuestos de profesionales: médicos, psicólogos, profesores, asistentes sociales, etc. La Iglesia viene intensificando la creación de hospitales, colegios, los comedores populares y los talleres de diversas índoles. La atención es adecuada, cómoda y buena. Aquí vemos el trabajo de fe y obras.

ADMINISTRACIÓN

La administración general es de responsabilidad de un Párroco, con 3 Sacerdotes y jóvenes de apoyo. La parroquia pertenece a la Diócesis de Chosica.

SERVICIOS

Los servicios que presta la parroquia son:

Misas

Brinda servicio de misas dominicales y fiestas de guardar. Existen misas diarias en horarios de 7pm a 8pm, como misa ordinaria o por contrato (difuntos, salud, matrimonio, etc).

Formación Espiritual

Se brinda charlas de formación, servicios de biblioteca, oración del jueves eucarístico, vigiliass, retiro de profundización y cursos de misionología.

Trabajo Juvenil

Se encarga de preparar animadores misioneros y ahondar en temas de reflexión sobre problemática juvenil, la realidad social y la iglesia. Por otro lado, participación en el proceso de preparación, organización, promoción y ejecución de campañas misioneras.

Proyección Social

Es la encargada de organizar actividades de apoyo social en la comunidad.

Reunión de Esposos

Es el encuentro de apoyo y consolidación de matrimonios y la relación de parejas.

Escuela de Padres

Encargada de brindar apoyo en la formación de los hijos y de la familia, a padres.

Capacitación para el Desarrollo de Trabajo

Es el encargado de brindar apoyo formativo – ocupacional – laboral a las personas de la comunidad en talleres de carpintería, agropecuario, mecánica, salud nutricional, etc.

Charlas Prematrimoniales

Dirigidas a parejas que quieren contraer matrimonio religioso.

Actividades Religiosas

Novenas a María y los Santos en fechas festivas.

Rezar el Santo Rosario a María

Visita de Virgen María y Dios Padre, casa por casa para su veneración.

2.4.3 PROMOCION PARA EL DESARROLLO EN CATOLICOS

1. Criterios asumidos por la Iglesia Católica en la labor de promoción para el desarrollo

Existen algunos criterios generales indispensables para la labor de promoción.

Dichos criterios deben ser considerados en cada momento del trabajo.

a) El o los promotores deben integrarse con su comunidad con la que convive y realiza su labor. La labor de promoción no es intermitente, ni debe caracterizarse por visitas esporádicas a la población. La presencia del promotor como parte de la misma población, es fundamental en la promoción. La identificación del promotor con los problemas de la comunidad debe ser total, debe hacer suyos los problemas.

Alcanzar esta situación demanda esfuerzo y convicciones propias, sin embargo," bastaría en un primer momento que el promotor no considere las necesidades y demandas de la población, como un pliego de reclamos, ni vea con "ojos de juez" a la misma" (PAIT, 1993: 21).

b) Siendo uno más el promotor, su actitud será favorable frente a la población, y desechará actitudes antidemocráticas, realizando un liderazgo pedagógico desprovisto de elementos de manipulación y caudillaje que a veces suele ocurrir. El promotor no es ni se transformará en el elemento indispensable para el desenvolvimiento de la población.

c) En esa misma medida él no decide, sino resalta las iniciativas y acata las decisiones de la población. Debe canalizarse el impulso de la población sin restarla ni minimizarla.

d) Indudablemente las iniciativas y planteamientos de soluciones deben ser favorecidos si son coherentes y corresponden a la realidad. Se deben medir posibilidades de acción, sin que ello signifique justificar en su reemplazo, el desarrollo de acciones paliativas y el "cumplimiento de metas".

e) El trabajo de promoción es y debe ser colectivo, demanda un proceso desocialización, de trabajo de equipo." En esa medida el promotor constituye un equipo de trabajo con otros promotores del sector, ampliando así su capacidad de acción"(PAIT, 1993:24). Bajo ese mismo criterio los promotores del sector a su vez a amplían su capacidad operativa mediante la captación de animadores, cuadros o líderes.

Es decir la promoción no es ni será un trabajo sencillo que depende de la voluntad y capacidad de un individuo. Se requiere de una red de promotores cada vez más amplia que impulse acciones educativas.

f) Una forma de ampliar la capacidad promotora, depende del uso de los medios de comunicación social.

Hay que instrumentar los medios de comunicación social sin caer en el abuso de ellos, incluso llegando a extremos de considerarlos como tarea única y exclusiva para el desarrollo de la promoción.

En resumen, los medios de comunicación social son instrumentos para la Promoción Educativa y no al revés como a veces sucede.

La labor de promoción es preferible realizarla utilizando los medios de comunicación "artesanal" tales como: Boletines, Periódicos Murales, Teatro, Títeres, Audiovisuales, etc. Con ellos la población interviene con mayor dinamismo, se compromete, los hace suyos, situación ésta que muy poco se logra con el uso de los medios de comunicación masiva.

g) La labor de promoción se realiza en un medio social que tiene determinada dinámica, forma de comportamiento, costumbres, idiosincrasia. En algunos casos es mas acentuada que en otra, pues existen variaciones al respecto. Conociéndose esta situación, "la Promoción debe aprovechar esa dinámica de la población para impulsar la acción educativa". (DIAZ, 1999; 31).

h) Se debe considerar en todo momento que el factor capital de la Promoción Educativa es la intervención de la población, planteando sus iniciativas, decidiendo, actuando. La calidad de la Promoción estriba en la participación consciente y voluntaria de la población. En esta medida ella se compromete con las acciones educativas, las hace suyas, las entiende y las desarrolla.

i) En el trabajo de Promoción y en cualquiera de sus momentos el Promotor conjuntamente con la población deben asumir criterios de priorización.

El trabajo de Promoción es de una permanente priorización de necesidades para atender, recursos que aprovechar, ámbitos a beneficiar, población con la, que hay que trabajar, acciones que proponen y desarrollan, lugares para abarcar, etc.

Es decir, hay que racionar el trabajo, a partir de los criterios generales que se viene exponiendo y de criterios que respondan a realidades concretas, muy propias o particulares.

j) La coordinación es también uno de los criterios importantes para la labor de Promoción y consiste en “el aprovechamiento de los recursos para el desarrollo de acciones educativas y lo que es más importante para el desarrollo de acciones conjuntas”. (MOSER y LEVI, 1998; 64).

La Iglesia católica enfatiza el trabajo social, en todos los niveles de la vida, con la finalidad de brindarle una seguridad temporal en el contexto social de una comunidad; mientras la Iglesia evangélica enfatiza la practica de la vida espiritual, desarrollando la ética y los valores que emana el libro universal.

Finalmente, ambos construyen el desarrollo integral del ser humano en las comunidades urbanas marginales. Trataremos de concluir y ver resultados compone la investigación.

2. Estrategia de promoción para el desarrollo establecida por la Iglesia católica

En relación al trabajo planteado por la Iglesia católica se ve la necesidad de definir y aplicar una estrategia de promoción en consecuencia, la "participación efectiva de la comunidad y específicamente de las organizaciones sociales de base en la

gestión educativa y de desarrollo", la "adecuación de los mecanismos de participación a las posibilidades y necesidades de la comunidad" (PAIT, 1993:31).

Constituyen los objetivos principales de la tarea de promoción de la comunidad.

Es necesario precisar que el primero de ellos es el objetivo motor sin el cual no podrían cumplirse a cabalidad el otro que está referido más a la implementación y a la estructura del aparato administrativo que al basamento y contenido de la participación.

Resulta importante puntualizar que "una correcta aplicación de la estrategia hace indispensable, que la promoción de la participación sea asumida como responsabilidad del sector en su conjunto", (ELSON, 1990; 48) entendiendo que ella no es patrimonio ni obligación particular de modalidad o de órgano de dirección alguno.

Pensamos que esta estrategia puede definirse en dos etapas que a continuación es esboza a modo de orientación general.

Primera Etapa

En lo que podría ser la primera etapa de la estrategia de promoción de la participación, se presenta la necesidad de definir dos niveles de acción uno de ajuste y otro de movilización, dirigidos simultáneamente a brindar una mejor atención educativa para el desarrollo dirigido a la comunidad para satisfacerla.

Los principales objetivos de esta etapa se tendrán que definir en relación a cuestiones tales como la de posibilitar una mayor participación de la comunidad en los proyectos, sean de producción o de otro tipo. Esto significa a su vez que tendría que propiciarse una mayor y efectiva vigencia de formas de educación no formal de tipo ocupacional o productiva con presencia de la comunidad organizada, cuestiones que tendrán un sentido concreto “si se orientan a lograr una presencia activa en la tarea educativa de las organizaciones sociales de base” (RUIZ BRAVO, 1997; 81)

Segunda Etapa

La segunda etapa está constituida por un trabajo de promoción en el que se habrá de dar la movilización de las organizaciones sociales de base para apoyar un movimiento organizado de educación para el desarrollo que enfrente la problemática de la comunidad, a través de un proceso efectivo de transferencia de tecnología educativa adecuada a los niveles de organización y conciencia de la población; proceso caracterizado por ser los mismos pobladores quienes planteen, proyecten y ejecuten sus propios programas educativos.

Lo anterior implica que la naturaleza de esta segunda etapa estaría determinada por los resultados del trabajo obtenido por la primera. Por lo tanto no sería un segundo momento que se ha de iniciar mecánicamente, sino que sería un producto originado a partir de haber obtenido las condiciones mínimas en la primera etapa.

Cualitativamente, esta etapa se configura con nitidez en cuanto sea posible iniciar el desarrollo de acciones en que las organizaciones sociales de base ejecuten programas educativos autónomos pero con la asesoría de la Iglesia, con miras a que se logre el autofinanciamiento de la educación y canalización efectiva de los recursos educativos y productivos.

2.5 ACTITUDES

No hay duda de que en todas las épocas el estudio de las actitudes ha sido objeto de especial atención de los psicólogos.

Se podría preguntar: por que tanto interés por el estudio de las actitudes en la Psicología social. En primer lugar, las actitudes constituyen valiosos elementos para la predicción de conductas. En otras palabras, el conocimiento de las actitudes de una persona en relación con determinados objetos, permite que se puedan hacer inferencias acerca de su conducta.

En segundo lugar, las actitudes desempeñan funciones específicas para cada uno de nosotros, ayudándonos a formar una idea más estable de la realidad en que vivimos, y que nos sirve, al mismo tiempo, para proteger nuestro yo de conocimientos indeseables.

En tercer lugar, las actitudes son base de una serie de importantes situaciones sociales, como las relaciones de amistad y de conflicto. Todo el esfuerzo realizado por los psicólogos con objeto de promover el bienestar humano, exige

concentración sobre el papel desempeñado por las actitudes de la conducta humana. La consecución del bienestar general requiere cambios de actitud. Para ello, es necesario controlar los nefastos efectos de los prejuicios, y el amor a la violencia en sus múltiples formas: que se desarrollen métodos capaces de facilitar la cooperación y la comprensión entre las personas y de evitar los frecuentes conflictos y la constante amenaza de total destrucción de la humanidad.

La actitud, tal y como la consideramos aquí, se refiere a un sentimiento a favor o en contra de un objeto social, el cual puede ser una persona, un hecho social, o cualquier producto de la actividad humana. En vista de que dicha conceptualización de la actitud es de carácter muy general, y que la noción de actitud no está aun libre de controversias, a pesar del destacado papel que siempre ocupó en la psicología creemos necesario profundizar el estudio de! concepto de actitud, tal y como lo haremos a continuación.

2.5.1 Teoría Behaviorista de Las Actitudes

2.5.1.1 REFERENCIA HISTÓRICA

El desarrollo del behaviorismo es debido fundamentalmente a la influencia de un hombre, John B. Watson. Fue educado en la tradición funcionalista en la universidad de Chicago, pero rápidamente se desilusionó del funcionalismo en el principio mismo de su carrera. No creía que la conciencia podía ser alguna estudiada científicamente, mientras que el investigador tenga que confiar en el relato subjetivo de los individuos entrenados en la introspección. El asunto propio

de la psicología sostenía en un trabajo escrito en 1913, era la conducta, y solamente la conducta. Sostenía que este es el único asunto que el psicólogo puede estudiar de una manera rigurosa, objetiva y experimental, y su influencia fue tan grande que antes de mucho tiempo el estudio de los procesos conscientes había desaparecido casi en su totalidad. La psicología norteamericana se convirtió en rigurosamente experimental y conductista, y al mismo tiempo sostuvo su interés en la aplicación de sus hallazgos al problema práctico.

Watson no solamente trasladó el asunto propio de la psicología de la conciencia a la conducta, sino que, en la psicología misma cambió todo el énfasis que se daba a los instintos, por la importancia que tiene la conducta aprendida. El medio ambiente es de importancia capital, según Watson creía y una vez llegó a decir que si se le daba la oportunidad de criar a los niños tal como él lo deseaba, podría hacer de ellos la clase de adultos que le diera la gana. Para él virtualmente “toda la conducta humana era aprendida, y la comprensión de los procesos aprendidos proporcionaba la clave que podría poner en claro todos los misterios de la conducta humana” (WHITTAKER, 1996: 8).

Las creencias de Watson acerca de la importancia del aprendizaje se vieron reforzadas cuando supo del trabajo de un fisiólogo ruso, Ivan P. Pavlov.

Pavlov descubrió cierto número de hechos concernientes a la naturaleza misma del aprendizaje que tuvieron tremendas consecuencias sobre Watson, y después, sobre toda la psicología norteamericana en conjunto. Watson creía que Pavlov

había descubierto algunos de los principios básicos del aprendizaje y se dedicó a aplicar estos principios al aprendizaje humano.

2.5.1.2 CARACTERÍSTICAS Y SUPOSICIONES DE LAS TEORÍAS “ESTÍMULO-RESPUESTA”

En teorías del desarrollo infantil (1967), Alfred L. Baldwin señala dos características distintivas de las teorías estímulo - respuesta:

- 1) El enfoque conductista que resalta que todas las conclusiones a que lleguen los psicólogos deben estar basadas en las observaciones de la conducta abierta o evidente;
- 2) La definición de los principios por medio de experimentación controlada, de preferencia que incluye formas de conducta sencillas y sin complicación.

Cuando John B. Watson publicó sus artículos y libros delineando el punto de vista conductista, una gran mayoría de los psicólogos norteamericanos apoyaron sus argumentos con entusiasmo. Freud podía proponer conceptos nuevos con tanta rapidez como su fértil imaginación podía crearlos. Los teorizantes norteamericanos, que deseaban asegurarse de que podían defender y apoyar sus conclusiones citando datos empíricos impresionantes, siguieron un paso más prudente. Es una de las razones principales por las que las teorías estímulo respuesta están formadas por principios propuestos por diferentes investigadores:

ningún individuo solo, tuvo tiempo de establecer más de unas cuantas conclusiones esenciales.

Mientras los sicólogos norteamericanos hacían investigaciones en relación con las características de la psicología E-R de Baldwin, sus conclusiones les llevaron a apoyar un conjunto de premisas básicas que han sido resumidas por Sheldon H. White (1970) y referidas por Biehler de la siguiente manera:

1. El ambiente se puede caracterizar en forma nada ambigua en términos de estímulos.
2. La conducta puede indudablemente caracterizarse en relación con las respuestas.
3. Existe una clase de estímulos que aplicados contingente e inmediatamente después de una respuesta, aumenta o disminuye esta de alguna forma que se puede medir. Estos estímulos se pueden considerar refuerzos.
4. El aprendizaje se puede caracterizar completamente en relación a las diversas combinaciones entre estímulos, respuestas y refuerzos.
5. A no ser que haya una prueba definida de lo contrario, se puede aceptar que las clases de conducta pueden ser aprendidas, manipulables por el ambiente, extinguibles y entrenables (BIEHLER, 1998: 169).

2.5.1.3 PRINCIPIOS BÁSICOS

John B. Watson es a quien en general se reconoce como el primero en establecer la tradición E-R en la psicología norteamericana. En sus artículos y libros resaltó la necesidad de objetividad, el valor de observar solo la conducta obvia, las ventajas del método experimental y el significado de las asociaciones entre los estímulos y las respuestas.

Clark L. Hull (1943) se convirtió en uno de los dirigentes del movimiento conductista. Hull llevó a cabo muchos experimentos y propuso una serie de postulados que ampliaban significativamente el enfoque E-R. Uno de ellos, de importancia especial para la psicología social, es el concepto de refuerzo secundario. Hull sugirió que cualquier estímulo presente cuando se proporcione un refuerzo primario (algo que conduzca a la satisfacción de un impulso fisiológico, como el hambre) puede llegar a funcionar como refuerzo secundario (despertar la misma reacción que el refuerzo primario).

Los aspectos de la teoría E-R propuestos por Watson, Hull y Skinner, hicieron posible explicar muchos tipos de conducta en función a ella es que investigadores como Neal Miller, John Dollard, Richard H. Walter, Albert Bandura y Robert R. Sean, propusieron lo que ha llegado a denominar teoría del aprendizaje social.

En Aprendizaje social e imitación (1941) por ejemplo, Neal E. Miller y John Dollard señalan que no es esencial para las personas que se les refuercen las acciones

espontáneas para adquirir un nuevo patrón de conducta. Miller y Dollard sugieren que las personas pueden aprender cuando se les refuerza en las ocasiones en que su conducta es como la de otra persona. Por ejemplo, un niño puede ser elogiado por su madre si imita alguna forma de conducta de un hermano. Albert Bandura y Richard H. Walters coinciden con Miller y Dollard en lo que se refiere al significado de la imitación, pero en *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad* (1963) afirman que simplemente observar a una persona debería bastar para llegar a una respuesta aprendida. Pero, sin embargo, señalan que el refuerzo no siempre es necesario.

Además de llevar a cabo experimentos para determinar cómo aprenden los niños por imitación, Bandura fue el primero en proponer que los psicólogos del E-R sean más flexibles para permitir el control consciente de la conducta propia.

Bandura llegó a la conclusión de que el énfasis excesivo en el control manipulativo se debía a la tesis conductista de que el refuerzo influye en la conducta sin la intervención consciente del individuo. No estaba convencido de que los seres humanos estaban tan desvalidos como les hacían parecer quienes interpretaban el punto de vista conductista en forma extrema. Bandura propone (1974) que los seres humanos son capaces de escoger cómo reaccionar a muchas situaciones porque muchos tipos de conducta humana están bajo *control anticipatorio*. Es decir, los niños y los adultos son capaces de observar los efectos de sus acciones y también pueden anticipar lo que va a suceder en determinadas circunstancias. Como resultado de ello, pueden controlar su propia conducta a un grado

significativo escogiendo entre diferentes situaciones y experiencias *y produciendo* deliberadamente consecuencias preseleccionadas.

Robert R. Sears ha hecho un intento más directo que la mayoría de sus colegas teorizantes del aprendizaje social, de analizar la teoría freudiana en términos de principios E-R. Primero estudió la dependencia (Sears, Maccoby y Levin, 1957) y después la identificación (Sears, Rau y Alpert, 1965). Sears, empezó con la suposición de que la conducta es aprendida. Luego estableció que las personas mayores tienen la responsabilidad primordial de ayudar a los niños a pasar de la dependencia a la independencia. Sears estudió la dependencia porque esperaba descubrir cómo las asociaciones establecidas cuando los niños dependían de sus padres, podían influir en la conducta posterior. Analizó la identificación porque creyó que quizá era la forma más significativa en que los niños adquirirían formas más maduras de conducta asumiendo comportamientos duraderos a modo explicativo de actitudes. Sears supuso que los niños primero se comportarían como los padres porque querían ser como ellos y que con el tiempo reconocerían que la conducta era deseable en sí, conformando sus propias actitudes.

2.5.1.4 DEFINICIONES OPERACIONALES EN FUNCIÓN A LA TEORÍA EOR DEL COMPORTAMIENTO

a) EL LENGUAJE CONDUCTUAL

A nivel de observación directa, los psicólogos emplean los términos estímulo y respuesta, aunque queda por solucionar el problema de llegar a un acuerdo en las

definiciones de estos términos. Frecuentemente se hace una distinción entre el fácilmente definible estímulo físico y el estímulo efectivo más difícil de definir (esto es, aquella parte del estímulo físico que presenta el experimentador, a la cual atiende realmente el sujeto). Dentro del marco de referencia de los experimentos de condicionamiento, los cuatro términos que se utilizan generalmente son ampliamente familiares al lego, estos son: el estímulo incondicionado (EI); el estímulo condicionado (o más exactamente condicional) (EC); la respuesta incondicionada (RI o RIC) y la respuesta condicionada (RC). EL EI se define como cualquier estímulo que produzca una respuesta (RI) no aprendida; mientras que el EC se define como cualquier estímulo que, en virtud de su presentación contigua con un EI, evoca posteriormente una respuesta (RC) que no es evocada por él desde el principio. Actualmente existe un acuerdo general respecto a que la RC y la RI son apenas idénticas en forma, de tal manera que la RC representa más frecuentemente solo una fracción de la RI, o, en realidad, algunas veces es completamente diferente de la RI y representa una respuesta anticipatoria.

b) EL LENGUAJE TEÓRICO

Para objetivos, el marco teórico que utilizó HULL (1943). Hull identificó cuatro constructos teóricos básicos que intervenían en el condicionamiento: fuerza del hábito (EHR); pulsión (P); inhibición reactiva (IR) e inhibición condicionada (EIR) que ligó en las siguientes dos ecuaciones fundamentales:

$$E_{E_R} = (E_{H_R} * P) \quad (1)$$

$$E_{E_R} = (E_{E_R}) - (I_R + E_{I_R}) \quad (2)$$

El constructor teórico, E_R , potencial de reacción, puede denominarse la fuerza excitatoria de la capacidad de responder y es una función de la fuerza del hábito, que interactúa multiplicativamente con la fuerza de la pulsión. El constructor teórico E_R , potencial de reacción efectivo, representa la capacidad real del organismo para responder cuando se tienen en cuenta no solamente las fuerzas excitatorias, sino también las fuerzas inhibitorias, estando representadas estas últimas por la fuerza aditiva de la inhibición reactiva y de la condicionada. En otras palabras, la fuerza del hábito (EHR) se refiere a la fuerza teórica inobservable de asociación entre representaciones neutrales del estímulo y la respuesta, y se encuentra presente este o no respondiendo realmente el organismo. Así, la capacidad de montar en bicicleta está presente en un organismo que haya adquirido esa habilidad, sin importar que se ejercite o no esa habilidad. El término pulsión (P) es autoexplicativo a este nivel del discurso -aquí, simplemente se puede anotar que Hull suponía que todas las pulsiones se suman para producir la fuerza momentánea de la pulsión. La inhibición reactiva (IR) es un constructor teórico que se refiere al hecho de que cada respuesta genera estados que limitan contra la repetición de la respuesta, hasta que se ha disipado la inhibición reactiva -este es, a todas luces, un mecanismo protector. Hull tendió a interpretarlo en términos periféricos, pero ya es un hecho generalmente aceptado que el constructor se refiere a eventos de origen central. Si se acumulara la inhibición reactiva (como se supone que ocurre en ciertas condiciones que se describirán más adelante), el organismo terminaría por dejar de responder. Durante el período de descanso involuntario siguiente, la inhibición reactiva se disipa y se supone que esta disipación da lugar a un incremento de la inhibición condicionada

(EIR). Esta puede considerarse como una clase de fuerza negativa del hábito o, alternativamente, como una fuerza del hábito que es incompatible con EHR. El término inhibición no es nada adecuado, puesto que la inhibición es un proceso positivo, no simplemente la ausencia de respuesta.

Los factores excitatorios ($EHR \times P$) y los inhibitorios ($IR + EIR$) interactúan entre sí en el sistema de Hull, para dar lugar a la capacidad real de ejecución, esto es, la fuerza con la que se puede ejecutar determinada respuesta en un momento dado (EÇR).

Behaviorismo: Aprendizaje Social del Comportamiento

El universo simbólico, considerado como construcción cognoscitiva, es teórico. Se origina en procesos de reflexión subjetiva, lo que, con la objetivación social, llevan al establecimiento de vínculos explícitos entre los temas significativos que arraigan en las diversas instituciones.

Para ello, la psicología contribuye, a través de teorías explicativas, procesos como: identidad, actitudes y comportamiento en general.

En tal sentido la línea behaviorista, conductista o teoría del aprendizaje social, explica la adquisición de una respuesta social en el repertorio del sujeto en función al contexto en el que se desenvuelve.

Un problema teórico importante es el de la jerarquía de familia de hábitos.

El fenómeno de las actitudes, así como el de la religión es explicado por estas teorías relacionando la noción de jerarquía de familia de hábitos donde la pulsión como constructor motivacional, interactúa multiplicativamente con la fuerza de hábitos para producir potenciada reacción, en otras palabras, el vigor o velocidad con la que se puede producir un hábito particular en un momento dado será en función del móvil de pulsión.

El aspecto de la pulsión como evento explicativo del organismo (evento interno del sujeto) es mantenido en activación a través del proceso de reforzamiento.

Este proceso de reforzamiento relacionado a la creación, mantención o eliminación de comportamientos sociales, se tornaba en la base para los conductistas de la construcción de la personalidad, así como de otras conductas complejas como las actitudes y la conducta religiosa.

Para ellos el proceso de identidad e identificación con la conducta religiosa era un proceso de contingencias de esquema conductuales aprendidos desde la niñez y mostrados en el contexto socio familiar ,que luego en el proceso de socialización secundaria eran asimilados en forma conciente(conceptos, modelos, formas religiosas, etc).

Pero para que quede perennizada la base del universo simbólico, estos teóricos desarrollaron la teoría del reforzamiento conductual, conformado por una serie de elementos constituyentes.

A continuación se explica cada uno de ellos:

1. REFORZADORES POSITIVOS Y NEGATIVOS.

Un reforzador positivo es un estímulo cuya presentación aumenta la probabilidad de evocación del comportamiento anterior. Un reforzador negativo es aquel cuya supresión aumenta la probabilidad de evocación del comportamiento anterior. Debe quedar suficientemente clara la definición de un reforzador negativo y no se debe confundir con un estímulo aversivo (castigo) cuya presencia disminuye la probabilidad de evocación del comportamiento anterior. El término reforzador negativo no es muy apropiado ya que los psicólogos operantes también se refieren a contingencias positivas y negativas al hablar de reforzamiento. El término contingencia negativa se refiere a una consecuencia aversiva punitiva no al reforzamiento negativo. Así, el mismo estímulo (por ejemplo un toque eléctrico) puede actuar como un reforzador negativo (contingencia positiva) si una respuesta produce (o es seguida por) su suspensión; y como estímulo punitivo o aversivo (contingencia negativa) si una respuesta produce (o es seguida por) su aparición.

* CASTIGO

El rol del castigo en el control del comportamiento ha sido ampliamente debatido por los psicólogos experimentales, y las opiniones han cambiado notablemente a través de los años. Thorndike (1913) popularizó la primera posición de que los efectos del castigo eran los opuestos a los efectos de la

recompensa; es decir, que el castigo debilitaba a la fuerza asociativa mientras que la recompensa la aumentaba. Veinte años después (Thorndike, 1932) revisó su posición con base en numerosos experimentos y concluyó que los efectos del castigo eran extremadamente complejos. Trabajos experimentales posteriores, particularmente los de Estes (1944), condujeron a la posición ampliamente aceptada de que el castigo suprime temporalmente el comportamiento, pero que vuelve a aparecer después.

Aún más recientemente volvió a cambiar esta posición, en gran parte como resultado de la brillante serie de estudios de Azrin y sus colegas. En una nueva revisión comprensiva del problema, Azrin y Holz (1966) han demostrado cuán complejos son los efectos del castigo. Ellos definen empíricamente el castigo como:

“...una reducción de la probabilidad futura de una respuesta específica como resultado de la aplicación inmediata de un estímulo ante esa respuesta” (Azrin y Holz, 1966).

Subrayan que su definición es una demostración objetiva (esto es, no en términos de sentimientos o experiencias subjetivas), que para que un evento se clasifique como estímulo punitivo, una respuesta específica debe producir dicho evento (distinguiendo así el castigo de la sociedad), que la definición se refiere a la probabilidad futura de la respuesta que se está disminuyendo (es decir, que la reducción durante el castigo no es suficiente); y distinguen el

castigo de un estímulo aversivo, requiriendo este último otra respuesta que produzca escape del estímulo aversivo.

2. REFORZAMIENTO SECUNDARIO Y ESTABILIDAD DEL COMPORTAMIENTO

El hecho de que el comportamiento que se mantiene solamente con base en el reforzamiento secundario tiende a extinguirse a menos que se presente intermitentemente uno primario, representaba un serio problema para los teóricos del comportamiento, puesto que es bien claro que la mayor parte del comportamiento humano no depende de la ocurrencia del reforzamiento primario. Un ingenioso experimento realizado por Zimmerman (1957, 1959) sugirió una posible solución a este problema. Esencialmente el problema se reduce a lograr aumentar la resistencia a la extinción. Antes de considerar el experimento de Zimmerman es necesario anotar algo con respecto al efecto del reforzamiento parcial y la resistencia a la extinción.

Con muy pocas excepciones, una gran serie de experimentos en los últimos años ha confirmado que la resistencia a la extinción será mayor cuando el entrenamiento inicial ha ocurrido bajo un programa de reforzamiento parcial, más que bajo un programa de reforzamiento continuo. La razón de esto es muy clara si el entrenamiento se hace bajo un programa de reforzamiento continuo, entonces al llegar a los ensayos de extinción, un cambio al no reforzamiento será fácilmente discriminable. Sin embargo, si el entrenamiento se realiza bajo un programa de reforzamiento parcial, entonces un cambio al no

reforzamiento será menos fácil de discriminar, puesto que el organismo a aprendido que uno o más ensayos no reforzados bien pueden ir seguidos de un ensayo reforzado. Esto ocurriría especialmente cuando en el entrenamiento se han utilizado programas de reforzamientos variables.

La contribución particular que hizo Zimmerman fue combinar el uso de reforzamiento secundario con el reforzamiento parcial.

La teoría del aprendizaje en lo referente a las actitudes, lo asume como comportamiento relacional, el cual no lo implica en el proceso de generalización operante, por el contrario, "en la generalización hay un débil control del estímulo, en cambio en lo relacional hay un fuerte control del estímulo" (BUENO, 2002: 296).

2.5.2 Definición de Actitud

Como se tiene de conocimiento, Allport [1935], presenta más de 100 definiciones de actitud. El desarrollo alcanzado con el transcurso de los años hizo que muchas de estas definiciones fuesen rechazadas por imprecisas e inadecuadas. Sin embargo, nos parece conveniente destacar algunas definiciones clásicas de actitud, así como las que aparecen en los manuales de psicología publicados en la última década.

Para Allport (1935), la actitud es: "...un estado mental y neurológico de atención, organizado a través de la experiencia, y capaz de ejercer una influencia directiva o

dinámica sobre la respuesta del individuo a todos los objetos y situaciones con las que esta relacionado" (RODRIGUEZ, 1990:14).

Orientado por una posición behaviorista, Doob (1947), define la actitud como: "una respuesta implícita, capaz de producir tensión, considerada socialmente significativa en la sociedad del individuo". En esta definición se puede observar una alusión implícita a la conducta, aunque la actitud es considerada como una respuesta no explicada.

En su primer manual la psicología, Krech y Crutchfield (1948), definieron la actitud como "una organización duradera de procesos motivadores, emocionales, perceptivos y cognoscitivos, en relación con el mundo en que se mueve la persona".

Utilizando las expresiones opinión y actitud como sinónimos, Smith, Bruner y White (1956), definen la actitud como "una predisposición a experimentar de ciertas formas a una determinada clase de objetivos, con un afecto característico; ser motivado en diversas formas por esta clase de objetos; y actuar en forma característica en relación con dichos objetos".

Otros de los estudios de las conductas humanas, Linton considera que las actitudes son producto de un moldeamiento social, estas abarcan las reglas o pautas ideales mutuamente ajustadas, precisamente de acuerdo a estas se han planeado y organizado las actitudes y la conducta de los miembros de una

sociedad. Con esto Linton postula que: "...los sistemas sociales son en realidad sistemas de Ideas (LINTON, 1991:26). Y afirma esto manifestando que: ...El sistema social influye en las actitudes y en las conductas de los individuos que comparten las ideas que los integran, siendo inútil imputarse conciencia o voluntad alguna, atributos propios de los componentes de la sociedad (LINTON, 1991; 26).

Para Young, en 1967, sostiene que actitud es: "...Una tendencia o predisposición aprendida, mas o menos generalizada y de tono afectivo a responder de modo persistente y característico por lo común positivo o negativo con frecuencia a un objeto"(YOUNG, 1967:38).

Desde el punto de vista cognoscitivo, la actitud representa una organización de cogniciones poseedoras de valencias, mientras que desde el punto de vista de la motivación, la actitud representa un estado de atención a la presentación de un motivo.

Sears Freedman (1970), considera que: "Una colección de cogniciones, creencias, opiniones y hechos (conocimiento), incluyendo las evaluaciones (sentimientos) positivas y negativas, todos relacionándose y descubriendo a un tema u objeto central " (RODRIGUEZ, op.cit).

Posteriormente en el año 1972, aparece Triandis retomando los componentes con los cuales postulaban Katz y Stotland y define la actitud como: "...la idea cargada de emoción que predispone un tipo de acción a una clase específica de

situaciones sociales" (TUEROS, 1976: 34).

Basándonos en las diversas definiciones presentadas, podemos sintetizar los elementos esenciales característicos de las actitudes, como:

- a) La organización duradera de creencias y cogniciones en general;
- b) La carga afectiva en favor o en contra;
- c) La predisposición a la acción;
- d) La dirección a un objeto social.

Por tanto, podemos definir la actitud como una organización duradera de creencias y cogniciones en general, dotada de una carga afectiva en favor o en contra de un objeto social definido, que predispone a una acción coherente con las cogniciones y afectos relativos a dichos objetos.

2.5.3 Componentes de las actitudes

Las definiciones presentadas, aunque difieren en las palabras utilizadas, tienden a caracterizar a las actitudes como variables intercurrentes (no observables), compuestas por tres elementos claramente discernibles:

- El componente cognoscitivo
- El componente afectivo
- El componente relativo a la conducta.

A. El componente cognoscitivo

Gracias a este el hombre conoce el objeto y se forma una representación cognoscitiva de dicho, partiendo de esta para tomar una determinada posición frente al objeto, conociéndosele como selectivas, producto mismo de las ideas, creencias, concepciones que el sujeto tiene respecto a tal cual cosa.

B. El componente afectivo o emocional

El componente afectivo o emocional está constituido por todos los sentimientos y emociones que el objeto genera en el sujeto, dándole lo que se conoce como carácter motivacional a las actitudes, producto de las experiencias pasadas, tenidas al haber contactado con los objetos cosas. Este componente es considerado como el de mayor relevancia, en tanto que esta referido a la intensidad con que se manifiesta la actitud en el individuo y para nuestros fines es más importante, porque la religiosidad apunta a lo afectivo entre otros.

C. El componente conativo o conductual

Es el componente activo, que obliga al sujeto a actuar en determinadas direcciones. A este componente también se le denomina como "tendencia a la acción".

Newcomb, Turner y Converse (1965) indican que las actitudes crean un estado de

predisposición a la acción que al combinarse con una situación activada o específica resulta en una conducta.

Según las teorías psicosociales conocidas como teorías de la congruencia, los tres componentes de las actitudes deben ser internamente congruentes. De hecho, causaría sorpresa verificar que alguien es atraído por un objeto al que cognitivamente considera como poseedor de las características más negativas, o viceversa. No obstante, con frecuencia se verifica cierta incongruencia entre las actitudes y las conductas emitidas por las personas.

Como muy bien destaca Triandis sería ingenuo, sin embargo, concluir que no existe relación entre la actitud y la conducta, a partir de dichos resultados. Lo que sí resulta necesario entender es que las actitudes involucran lo que las personas piensan, sienten, así como el modo en que ellas les gustaría comportarse en relación a un objeto actitudinal (RODRIGUEZ, op cit).

La conducta no se encuentra solo determinada por lo que a las personas les gustaría hacer, sino también por lo que piensan que deben hacer, o sea, normas sociales, por lo que ellas generalmente han hecho, o sea, hábitos, y por la consecuencia esperada de su conducta" (RODRIGUEZ, 1991: 181).

Además, las personas tienen actitudes en relación a determinados objetos de una situación y también la situación como tal.

El hecho de que poseemos actitudes en relación a ciertos objetos sociales y a

ciertas situaciones en las que ellos se encuentran involucrados, explica ciertas incongruencias aparentemente existentes entre la actitud y la conducta.

2.5.4. Dimensiones de las actitudes

Todas las actitudes presentan sus particularidades básicas, ello permite que estas varíen de acuerdo al objeto, situación social o personas mismas.

Para establecer las dimensiones de las actitudes muchos son los psicólogos que presentan en particular algún punto de vista. Según Kretch y Crutchfield referidos por Rodriguez (1991), postulan ocho dimensiones:

1. Contenido

Es la imagen del individuo sobre las implicaciones que presenta el objeto, personas, situaciones, en el caso de nuestro estudio, respecto a las actitudes que tienen las personas hacia la religión, dependiendo entonces del grado de relación que exista entre ambos en la vida y formación.

2. Dirección

Esta determina en que medida las actitudes de las sujetos son o no favorables hacia la religión como sujetos formados en ella.

3. Intensidad

Viene a ser el grado de aceptación o rechazo hacia el objeto por el sujeto. Es el

grado de reacción emocional que presentan las personas hacia la religión.

4. Importancia

Nos permita determinar en que medida el objeto de actitud es o no importante para el sujeto. En el caso de nuestra investigación seria, determinar en que medida la religión se constituye interesante o importante para las personas.

5. Valencia

Es la importancia que el sujeto le da a las personas, cosas o situaciones, ocupando un primer o segundo plano (significante o insignificante) en la conciencia del individuo.

6. Coherencia

Consiste en la existencia o no de una coherencia existente en la actitud de un sujeto respecto al objeto social. Ejemplo: pueda que las actitudes de las personas, hoy sean bastante coherentes y estables, como puede ser lo contrario en cierto tiempo.

7. Estabilidad

Como su nombre lo indica, es el grado de inmutabilidad que tiene una determinada actitud. Por ejemplo; las actitudes de las personas, pueden ser desfavorables y firmes respecto a la religión.

8. Claridad

Es pues, la nitidez con que una actitud se manifiesta en el sujeto. Pueda que los individuos de la muestra presenten en unos casos actitudes claras, nítidas, mientras que en otros se observan actitudes vagas, confusas.

2.5.5 Formulación de las actitudes

Una actitud debe considerarse en cierto sentido como un marco de referencia que influye en nuestra forma de ver las cosas, pero este marco de referencia se le ha denominado como una gran cantidad de factores que influyen en la formación de actitudes.

Las actitudes que tenemos frente a un objeto o persona son los resultados en gran parte de las relaciones con ella.

Los padres y hermanos pueden contribuir a la formación de nuestras actitudes y de esta manera se estaría adaptando una actitud ya formada, imitando así puestos de personas que están estrechamente relacionadas con nuestra persona. Por lo tanto las actitudes que expresamos serán el resultado en gran parte de los miembros de nuestra familia, sean estas expresiones de aceptación o rechazo, favorable o desfavorables frente a una situación, idea, valor, objeto, o persona.

Esto es muy significativo, puesto que determina a la conducta como el marco a través del cual se adquieren, mantienen o modifican las conductas, mediante el

proceso denominado socialización, mediante el cual:" ...el individuo adquiere la cultura de un grupo e internaliza sus normas sociales, haciendo así que su conducta comience a tomar en cuenta las expectativas de los otros".

Las interrelaciones de nuestra familia, los vecinos, nuestros padres y maestros se combinan e influirán a formar nuestras actitudes no solo aspectos de la vida religiosa, sino también dentro del ámbito de la política, del sexo, la comida y nuestras relaciones interpersonales con otras personas. Considerando los diversos factores como causa de actitudes, es evidente que todos indican alguna clase de experiencia.

Además, todos sugieren alguna clase de pertenencia a un grupo como factor, sea a esta clase de pertenencia libre, como el lugar donde uno vive o sea en la comunidad, o una pertenencia cerrada como la familia.

Precisamente acerca de esto, Thibaut y Kelly sostienen que: "...dos individuos han formado una relación cuando en repetidas oportunidades se le observa interactuar. Por interrelación se entiende la emisión o manifestación de comportamientos, emisión de productos entre si, presencia mutua o la comunicación entre si " (THIBAUT y KELLEY, 1970:95).

En cuanto a los componentes del sistema del si mismo en las actitudes, se refieren al conjunto de relaciones sujeto-objeto que el individuo forma en sus encuentros repetidos con el objeto, las personas, los valores sociales, los grupos y

las instituciones y por medio de episodios de interacción que se centran en tales objetos.

El sujeto, repito, es la persona misma; el objeto es lo que ella encuentra, sean objetos o conceptualizaciones en la interrelación con otros. En pocas palabras las actitudes definen la relación positiva o negativa del individuo con todo aquello que tiene relevancia motivacional para el. Lo pone a favor o en contra de las cosas. Los acontecimientos que ocurren en línea con sus lazos positivos y sus identificaciones (que son cosas especiales de las actitudes) producen gratificaciones.

Las actitudes pues, se configuran en el interior de la estructura de la personalidad, es así que aquellos modos de comportamiento peculiares a un sujeto, revelan una individualidad que caracterizan sus experiencias y conductas de una situación a otra a lo largo del tiempo; a esta individualidad se le conoce como "Sistema del Yo" quien le permite al individuo tener "Consistencia en su comportamiento".

Sherif sostiene que este sistema se da: "... a partir de la infancia, el sistema del yo adquiere tantas partes constitutivas como objetos, cosas, eventos, grupos y valores encuentra el individuo y con las cuales tiene que establecer relaciones sujeto-objeto.

Muchos lazos, acciones y expectativas de él que surgen y se estabilizan en el proceso de tener encuentros, la persona con los referentes (cosas, personas, valores, etc.) de tales relaciones de sujeto-objeto forman las partes constitutivas

del sistema del Yo " (SHERIF, 1975: 43).

Por lo tanto, las actitudes, especialmente aquellas que son partes del sistema del yo, están cargadas emocionalmente y dan alta direccionalidad a la actividad psicológica en la experiencia y el comportamiento; de allí que las actitudes cuando se ponen en estado de alerta tienen todas las marcas distintivas de un estado motivacional. Por lo tanto, cuando hablamos de actitudes del yo, estamos hablando acerca de motivos socio genéticos, "impulsos" sociales u otros términos que se usan en la literatura al discutir la motivación social.

Otros estados psicológicos más temporales que orientan y dirigen el comportamiento deben asignarse por medio de rótulos diferentes. Respecto a la manifestación el mismo Sheriff considera que las actitudes del yo: "Son aquellas que trazan la auto identidad de la persona en relación con objetos particulares en formas positivas o negativas"(SHERIFF, 1975; 43).

Considerando los puntos esenciales que hemos presentado aquí, podemos definir el sistema del si mismo; como una formación evolutiva o un subsistema en el esquema psicológico del individuo que consiste, en un tiempo en las actitudes interrelacionadas que el individuo ha adquirido (en relación con su propio cuerpo y sus partes, sus capacidades, con objetos, personas, con la familia, los grupos, los símbolos de status y de prestigio, los valores sociales, las metas y las instituciones) que definen y regulan su relación con estos objetos en situaciones y actividades concretas.

Sin embargo, cabe resaltar que, no todas las actitudes se encuentran fuertemente relacionadas al sistema del yo; a estas actitudes, Asch considera como: "...sentimientos compartidos por muchos de los miembros de un grupo o por todos ellos. Son cognoscitivos y emocional mente decisivos por ellos, y al mismo tiempo, controlan directamente la acción social, estas formaciones posibilitan los movimientos y los credos sociales, las relaciones de grupos amistosos y hostiles, las luchas de defensa de sistemas sociales y los esfuerzos para derrocarlos"(ASCH, 1986: 38).

2.5.6 Actitud hacia la religión

La actitud hacia la religión puede conceptuarse como "la disposición del individuo a evaluar, de manera favorable o desfavorable, un sistema de creencias que tiene como núcleo la divinidad y modos de comportamiento que ellas propician, como ceremonias, ritos, símbolos y objetos considerados sagrados" (Spinks,1985;26).

Según esas creencias, la vida del hombre está ordenada hacia un ser supremo y divino. Las religiones, efectivamente, parten del supuesto de la existencia de una entidad superior trascendente o numinosa (JUNG ,1961) a quien el hombre se refiere y que en lenguaje religioso se le llama Dios. Al respecto Spranger citado por Spinks (1985) establece que Dios es:

"Principio objetivo que pensamos como objeto de la suprema experiencia personal de valor". En tal sentido James (1928) citado por Spinks (1985) refiere que la vida religiosa se funda en la creencia que hay un orden invisible y que nuestro bien supremo reside en adaptarnos armoniosamente a él. Este sistema de creencias,

según la religión católica, son verdades reveladas por Dios y como tales, verdades absolutas o dogmas. La afectividad tiene en la religión un rol preponderante, a tal punto que SCHLEIERMACHER citado por Spink (1985) la ha definido como "conjunto de sentimientos de absoluta dependencia respecto a Dios.

Los especialistas en Psicología de la Religión hablan de un "sentimiento religioso", partiendo de la idea que hay algún valor u objeto supremo en torno al cual se organiza, en último término, toda la gama de emociones humanas (SPINK, 1985: 62). Este sentimiento religioso sería la culminación de aquella jerarquía de sentimientos. Parece que en su núcleo se encuentran emociones de temor, admiración, respeto, miedo, humillación, gratitud, reverencia, despertados por la divinidad. Katz (1980), ha observado que en las actitudes el componente sentimental es instigado por motivaciones utilitarias, expresiones de valor ego - defensivas y de conocimiento. Muchos de estos motivos propician la conducta religiosa.

Creencias y sentimientos conforman una sólida estructura, dentro de la cual se interconectan. Los sentimientos influyen sobre las creencias y éstas, a su vez, producen cambios efectivos. Ambas promueven tendencias reactivas, que polarizan la conducta en categorías de aceptación o de rechazo. Krech et al (1972) han observado la interacción entre los elementos cognitivos, sentimentales y tendencias reactivas en la estructura de las actitudes. Hechos similares se dan entre los elementos integrantes de la estructura religiosa. En el examen que Thouless ha practicado sobre la religión encuentra que ella influye por lo menos, tres factores:

- 1) un modo de comportamiento;
- 2) un sistema de creencias intelectuales; y
- 3) un sistema de sentimientos.

Es decir, los mismos factores que integran una actitud. Pero lo que da el carácter de religiosos a los sentimientos, creencias y conductas es "la relación práctica y sentida con un ser al cual se le considera sobrehumano" (SPINKS, op. cit).

Esta relación supuesta con lo sobrenatural, entre Dios y el hombre, es un proceso sui-géneris, distinto a la interacción entre los hombres y del hombre con los objetos. En el centro de la relación está la "oración", un hablar en el vacío, sin recibir contestación. "La persona orante habla, susurra, llama, pregunta, pide, suplica. No oye voz, nada acude a su encuentro" (VAN DEN BERG, 1993: 18).

Según la religión católica, también en el catolicismo se conoce..... "Dios siempre escucha las oraciones concediendo lo que se le pide o substituyendo por algo que El sabe necesitamos más" (Diccionario Católico). De los elementos que conforman esta relación, la psicología de la religión excluye metodológicamente en su análisis lo trascendente, porque no es un principio de comprensión psicológica en tanto no es accesible como tal a la observación científica (VAN DEN BERG, 1993: 28). Sólo se analizan los fenómenos religiosos en cuanto son experimentados por un creyente, o lo que es lo mismo, en cuanto el hombre se refiere a Dios. Este hecho plantea una dificultad en el análisis experimental de la conducta religiosa, pues se prescinde del factor causal en el esquema E-O-R y solamente se analizan los

efectos conductuales. Adviértase, también, que la actitud hacia la religión no corresponde, sensu stricto, al dominio de la psicología de la religión, en tanto la actitud hacia la religión pueden expresarla creyentes e increyentes, teístas y ateos.

La religión, como sistema normativo, "prescribe actos que deben hacerse o no hacerse" (SPINKS, 1985: 41).

El término religión señala Jung (1961), proviene de la voz latina "religere", que significa observancia cuidadosa y concienzuda de lo "numinoso". El estilo de dirección que asume la entidad religiosa sobre el grupo religioso (feligresía) es autoritaria, no hay posibilidad para la deliberación de sus dogmas; se exige absoluta dependencia y sumisión.

Sus principios son, en rigor, mandatos y como tales deben cumplirse. Para cuidar su cumplimiento, establece un sistema de gratificaciones y penalizaciones –el cielo y el infierno-, muy cercanos a los incentivos premio - castigo. "La instancia religiosa castiga la conducta pecaminosa, de tal modo que automáticamente genera una situación aversiva, que el individuo describe como "sensación de pecado" (SKINNER, 1970: 28).

Motivado por alcanzar gratificaciones, el afán de perdón, el sentido de culpabilidad, la angustia que despierta la posibilidad de castigo, la necesidad de apoyo y recompensa, el hombre religioso recurre a los medios que la religión preescribe para lograr el perdón y que le permitirán evadir la situación adversa. La confesión, la expiación, la penitencia, son medios instrumentales establecidos

para alcanzar el perdón y recuperar la gracia divina. La conducta compulsiva que desarrolla el creyente es motivada por la angustia o la culpabilidad que surge si no cumple con los preceptos religiosos. De esta suerte, se refuerza la conducta religiosa generándose un círculo dinámico: pecado - perdón.

Esta circunstancia, observa Skinner (ob. cit.) permite el control de la conducta por la instancia religiosa.

Operacionalmente conceptuada, en la actitud hacia la religión distinguimos varias dimensiones:

- 1) Actitud hacia el sistema de creencias: modo de conceptuar los principios sostenidos por la religión católica romana, referidos a la divinidad o su omnisciencia, omnipotencia y omnipresencia y a las ideas filosóficas y éticas con respecto al universo, la vida y el hombre;
- 2) Actitud hacia la Iglesia y quienes la dirigen: consideración de la Iglesia como institución social, encargada de preservar y aplicar la doctrina religiosa y al clero o pastores como administradores de ella;
- 3) Valoración de la religión, como totalidad: significado y valor que se le asigna a la religión, tomada en sentido general, para la persona y rol que cumple dentro de la sociedad.

Incluye la impresión que despierta la conducta religiosa del creyente.

Estas dimensiones, a las que podrían sumarse otras, "como activismo religioso y actitud religiosa ante la vida" (GARCÍA y ELIZONDO, 1972: 26), no generan la misma expectativa afectiva ni se dan con la misma intensidad. Puede, por ejemplo, adoptarse una actitud favorable hacia Dios, pero no ante los sacerdotes.

Es una razón para analizarlas metodológicamente por separado.

CAPITULO III

METODOLOGIA

3.1. DISEÑO DE LA INVESTIGACION

En el presente estudio, el diseño de investigación es el descriptivo comparativo, el cual como refiere Kerlinger: "son aquellos métodos que sistematizan sus procedimientos cuando la incógnita que se va a estudiar sólo requiere de la especificación de sus características y cuando la interrogante lleva a la demostración de las diferencias de una característica respecto a la variable criterio" (KERLINGER, 1990: 14).

Este diseño implicó recolectar información relevante en dos grupos de muestras con respecto a un mismo fenómeno, para luego caracterizar este fenómeno en

base a la comparación de los datos recogidos, lo cual permitió establecer las relativas diferencias entre ambos grupos.

La esquematización empleada para este diseño fue:

M1 O1

M2 O2 O1 = O2

Donde M1, M2 representan a cada una de las muestras, en este caso, los grupos católicos y de los evangélicos, y, O1, O2, la información con respecto a la demostración y valoración de fe, y las actitudes hacia la religión, lo cual al ser comparados pueden ser iguales, semejantes o diferentes con respecto a las muestras (SANCHEZ y REYES, 1980: 28).

3.2.- POBLACION Y MUESTRA

3.2.1 Población

La población estuvo conformada por 1,000 personas que profesan la religión, tomándose 500 personas el número de evangélicos que asisten >regularmente a los cultos y otras actividades, en la Iglesia “Príncipe de Paz” (200 varones y 300 mujeres) y con respecto a los católicos, 500 personas el número que asisten regularmente a misa y otras actividades de la Iglesia San Andrés, a nivel de proyección social (Programas de Desarrollo), centrándose el número en 150 varones y 350 mujeres.

Todos ellos residentes en la comunidad autogestionaria de Huaycán, distrito de ATE - VITARTE, Provincia de Lima, Departamento de Lima.

3.2.2 Muestra

La muestra ascendió a 100 personas, distribuidos en 50 católicos y 50 evangélicos, equivalente al 10% de la población, que sin embargo cumplieron con las características de selección.

Las características de la muestra fueron:

- Tiempo que profesa la religión: De 5 años a más.
- Sus edades oscilan entre 16 años a más.
- Sexo: De uno u otro sexo.
- Con grado de instrucción entre primaria y superior
- Participación en otras actividades de la Iglesia a nivel de proyección ético moral para los evangélicos y de participación en Programas de Desarrollo con respecto a los católicos.

El método de selección de la muestra o técnica de muestreo fue la intencional o no aleatoria, definida como "el empleo de criterios y de un esfuerzo deliberado para obtener muestras representativas mediante la inclusión de áreas típicas de la muestra" (KERLINGER, 1990: 36). Es decir, se utilizó los criterios establecidos anteriormente y los cuales se presentan en los cuadros siguientes: El procedimiento de selección de la muestra se realizó en varias etapas, los cuales

se describen a continuación.

1- En primer lugar, se determinó el total de la población que asiste regularmente a una y otra iglesia, siendo ello de 500 personas que asisten a la Iglesia católica San Andrés y 500 personas que asisten a la Iglesia Príncipe de Paz, valiéndose para ello, del padrón de asistencia al programa de culto, programa educativo, programa de ayuda social, programa de evangelización, (para efectos de la investigación) y del padrón de asistencia a los programas de talleres y programas espirituales.

2- En segundo lugar, se procedió a determinar la frecuencia incidental de la edad de las personas de la muestra.

3- En tercer lugar, se estableció el grado de instrucción de aquellos cuya frecuencia incidental oscile entre primaria y superior.

4- Seguidamente se consideró el sexo de los participantes de la muestra.

5- Finalmente se consideró el tiempo que profesa la religión, depurándose la muestra, separando a aquellos que la profesaban con un mínimo de 5 años en adelante. A este grupo seleccionado se administró los instrumentos.

3.3.- VARIABLES

Las variables trabajadas fueron:

3.3.1.- VARIABLE INDEPENDIENTE

Acciones y metodología de trabajo de las Iglesias.

3.3.2.- VARIABLE DEPENDIENTE

Actitud hacia la religión, demostración y valoración de la fe.

3.3.3.- VARIABLES INTERVINIENTES

- Tiempo que profesa la religión
- Edad
- Sexo
- Grado de instrucción

3.4.- TECNICAS E INSTRUMENTOS DE RECOLECCION DE DATOS

3.4.1.- Técnicas

Las técnicas empleadas fueron las siguientes:

1) ANÁLISIS DOCUMENTARIO.

Se revisó documentos y bibliografía que permitió la fundamentación del estudio, así como del contexto geográfico y poblacional.

a.- Ubicación Geográfica

Situación: Está enclavado en el extremo este del distrito de Ate o de Lima

Metropolitana, exactamente a la altura de los kilómetros 16 a 18 de la Carretera Central, pero no propiamente al margen sino a una distancia de 1,500 metros desviando en 90 grados hacia el sur. Límites: Norte. Urbanización El Descanso y Villa Hermosa. Lotización-Los Lúcumos. Sur. Distrito Cieneguilla. Este. Distrito Chaclacayo. Oeste. AA. HH. Horacio Zevallos. Extensión Urbana: Un estimado de 600 hectáreas. Extensión Territorial: Un estimado de 2,000 hectáreas.

Topografía del Suelo: La parte baja como el de la zona "A" del I.N.C. y el Centro Cívico es plano, la parte intermedia es faldeado o inclinado, variando de una zona a otra, tiene 13 quebradas, de estos tres son los mas pronunciados, enumeraremos la quebrada del Parque Industrial, de la UCV 55, zona "N", Asociación La Rinconada, Los Portales en la zona "S", Hijos de Huaycán, ampliación 4 de Julio en la "K", 12 de agosto, de los Israelitas Peruanos y finalmente la quebrada de la zona "1". Lomas: La mas pronunciada es las Lomas de Huaycán zona "C".

Colinas: En la zona "G" junto al colegio 1248 y otro tras el mercado central en la zona "J" y el último en la zona UCV 152 de la misma zona.

División Poblacional: Está dividido en zonas de la letra "A" a la "Z", cada zona se subdivide en Unidades Comunales de Vivienda, su sigla es UCV, a la vez cada uno tiene su numeración y está conformado por 60 lotes.

Las Asociaciones Agropecuarias se vienen constituyendo mayormente en las partes altas.

b.- Población

La población aproximadamente es cerca de 200,000 habitantes. Nivel socio cultural es de 3er nivel (condición de subdesarrollo), la condición económica es artesanía y comercio informal, no existen empresas, sino pequeños talleres de producción, la gran mayoría se dedica al trabajo ambulatorio. La población de Huaycán del 100% tiene la condición socio cultural de la siguiente manera:

- El 30% tiene la condición de estudios superiores.
- El 40% tiene estudios incompletos (Primaria y Secundaria)
- El 30% son personas iletradas.

c.- Número aproximado de feligreses que asisten a la Iglesia

En la Iglesia Evangélica

Asistencia regular es aproximadamente de 500 personas a los cultos.

Estadística:	Hombres	Mujeres	Niños
	200	300	500 (muy aparte)

En la Iglesia Católica

Asistencia en forma informal (de vez en cuando), solo en eventos religiosos, cerca de 3,000 personas, los demás no asisten.

Estadística:	Hombres	Mujeres	Niños
	150	350	500 (muy aparte)

RESEÑAS HISTORICAS DE LAS IGLESIAS

La iglesia evangélica nace el 1985, sus fundadores son: Mario Pablo Huacausi; Lidia Huamaní de Pablo y el pastor Laureano Villa. La iglesia católica nace en 1984, los fundadores son los mismos fundadores de Huaycán, presidido por el Padre Tadeo.

2) ENCUESTA

A través de esta técnica se obtuvo información estructurada de los participantes de la muestra, con respecto a los aspectos de demostración y valoración de la fe, actitud hacia la religión. Para ello se construyó un cuestionario y se empleó la escala de actitud hacia la religión, tomando como referencia la elaborada por Reynaldo Alarcón.

3.4.2.- INSTRUMENTOS

Para efectos del estudio con el objeto de obtener la información, con respecto a la demostración y valoración de la fe, y actitud hacia la religión, se elaboró un cuestionario y se adaptó una escala de actitudes, los mismos que fueron aplicados a ambos grupos de feligreses.

A continuación se describen los instrumentos empleados.

1. CUESTIONARIO DE DEMOSTRACIÓN Y VALORACIÓN DE LA FE.

a) Estructura

El cuestionario se constituye de 3 niveles, conformada por 19 preguntas:

Primer Nivel.- Datos generales. El mismo que proporciona datos personales de cada uno de los feligreses. Está conformado por 4 preguntas.

Segundo Nivel.- Está conformado por 6 preguntas, de las cuales la 1, 2, 3, y 6 son preguntas con respuesta de alternativa múltiple, la 4 es pregunta con respuesta dicotómica con explicación y la 5, es una pregunta abierta y miden la demostración de la fe.

Tercer Nivel.- Valoración de la fe. Este nivel está conformado por 9 preguntas, desde la pregunta 7 a la 15. Todas son preguntas de respuesta con alternativa múltiple.

b) Administración

La administración puede ser en forma individual como colectiva, en una sola sesión de 15 a 20 minutos. Para la aplicación se requiere de una sencilla explicación y la motivación adecuada para que respondan las personas.

c) Calificación.

La calificación es sencilla y sobre la base de respuesta elegida.

d) Validez.

El presente cuestionario tiene validez de contenido, la cual se evidenció por el consenso de expertos o juicio de experto o criterio de jueces.

2. ESCALA DE ACTITUDES HACIA LA RELIGIÓN

La escala en mención tiene por objeto el medir la actitud que presentan los miembros de la muestra hacia la religión.

Está conformada por 29 preguntas distribuidas en 3 áreas ó núcleos:

- Sistema de creencias religiosas.
- Sistema de la Iglesia y quienes las dirigen.
- Sistema de valoración de la religión.

Administración.

La administración es en forma colectiva.

Puntuación.

La calificación es manual y la puntuación es de un puntaje máximo de 145 y mínimo de 29. La gradiente va de 5 a 1,

T A A ED TD

5 4 3 2 1.

Fue construido sobre la base de tipo LICKERT.

Las escalas de actitudes tienen como fin proporcionar una medida cuantitativa de

la posición relativa del individuo a lo largo de un continuo de actitud unidimensional. Se han ideado procedimientos y construido escalas como las de Thurstone, Guttman y las de Likert .

A.J. Likert en 1932 estableció parámetros de construcción de escalas de actitudes que presentan validez y confiabilidad. A diferencia de otras, el procedimiento de Likert no requiere exclusivamente (aunque puede emplearse) "que un grupo de jueces haga la clasificación de los elementos o ítems que conformaran la escala" (ANASTASI, 1973: 503).

Estos se seleccionan basándose en 'las respuestas de los sujetos a quienes se aplican en el curso del desarrollo de la escala.

Las escalas tipo Likert " son escalas ordinales que presentan enunciados positivos o negativos sobre la actitud a medir" (ENCINAS, 1990:134). Entre los diferentes enunciados los sujetos deben elegir entre 5 opciones que se proponen como respuesta de que consideran diferentes grados de acuerdo o desacuerdo, así vemos: 5, completamente de acuerdo; 4, de acuerdo; 3, indeciso; 2, en desacuerdo; 1, completamente en desacuerdo. Cada respuesta tiene un valor numérico de 1 a 5.

Validez y Confiabilidad.

La validez y confiabilidad del instrumento es de contenidos, mediante el proceso de juicio de expertos.

3.5 PROCEDIMIENTO DE RECOLECCION DE DATOS

La recolección de datos fue a través de 2 instrumentos, el proceso seguido fue el siguiente:

1.- En el caso del trabajo con los católicos, se solicitó la autorización del Párroco para realizar el estudio en mención. En el caso de los evangélicos, el acceso era de libre disponibilidad.

2.- Se recabó la información de los padrones y fichas en la oficina de registro de participantes a los Programas de Desarrollo Social, en la Parroquia San Andrés. Con respecto a “Príncipe de Paz”, se hizo lo propio, acorde a las acciones de esta Iglesia.

3.-Se citó a las personas tanto de una como de otra Iglesia, a fin de efectuar entrevistas y aplicar los instrumentos, los mismos que se administraron en forma colectiva en pequeños grupos.

4.- El horario utilizado fue los días sábados en las mañanas y la administración duró desde el mes de Setiembre a Noviembre del año 2001.

5.- Todo el trabajo duró aproximadamente 8 meses.

3.6 PROCEDIMIENTO ESTADÍSTICO

Para efectos del presente estudio y dado el tipo de investigación descriptiva comparativa, se empleó en un primer momento la estadística descriptiva de tipo

porcentual, el cual permite cumplir con "reducir los datos en una expresión única según valores y atributos iguales, lo cual permite el conocimiento eficaz y rápido de un universo estadístico" (ANDER EGG, 1991: 41).

Ello implica que el cuantificar los valores y atributos de los datos que se han obtenido en lo referente a la valoración de la fe y relacionado a la dinámica de la demostración y valoración de la fe, lo cual dará una visión clara y objetiva del objeto de estudio.

Desde la perspectiva comparativa en relación a las actitudes hacia la religión, se empleó la estadística inferencia, ya que se comparó las actitudes entre los católicos y los evangélicos.

Para ello se utilizó la siguiente fórmula "t" de student. La fórmula t de student fue creada por W.S. Gosset, quien estableció un método para comprobar" la significancia de las constantes de pequeñas muestras (MIRA Y LOPEZ, 1985: 245).

La t de student también es llamada test t de la razón crítica estableciéndose como el significado de la diferencia entre dos medias mediante un valor numérico" (BEST.1990:180). Esto Implica que a través de la t de student es posible comprobar la existencia de diferencias en las respuestas entre dos medias muestrales. Es decir entre dos grupos que conforman la muestra y así comprobar o rechazar las hipótesis planteadas en términos de diferencia estadísticas. Para efectos del estudio la t es empleada para comparar las medias proporcionales del grupo de católicos y evangélicos en relación a las actitudes hacia la religión.
$$t = \frac{\bar{x}_1 - \bar{x}_2}{\sqrt{\frac{s^2}{n_1} + \frac{s^2}{n_2}}}$$

Donde:

$\bar{X}_1$ Y $\bar{x}_2$ = media aritmética de ambos grupos en relación a las puntuaciones en la actitudes.

$\sum x_1$ Y $\sum x_2$ = Sumatoria de cada grupo.

N_1 Y N_2 = Total de sujetos de cada grupo.

En relación al nivel de significación estadística de los resultados obtenidos es definida como "la probabilidad máxima con la que el ensayo de una hipótesis se puede cometer un error" (SPIEGEL, 1990:168) .Ello implica la existencia del rechazo de una hipótesis cuando debería ser aceptada.

Se acostumbra a usar niveles de significación del 0.05 o 0.01. Al emplear el primero se dice que a trabajar con 0.05 o 5% de margen de error equivale que al diseñar un ensayo de hipótesis existe aproximadamente 5 ocasiones en 100 en que se rechazaría la hipótesis cuando debería ser aceptada es decir cuando se esta con un 95% de confianza de que se esta tomando la decisión adecuada.

En relación a los grados de libertad este es definido como "el numero N de observaciones independientes en la muestra (es decir el tamaño muestral) menos el numero k de parámetros de la población que deben estimarse a partir de la observaciones de la muestra" (SPIEGEL, 1990:191). En símbolos se representa $N - 2$, lo que equivale a N = total de sujetos de la muestra y la constante $k = 2$ dado que son dos medias muestrales homogéneas.

Dado que se trabajó con grupos homogéneos, a un nivel de significación de 0.05 o con un margen de error de 5%, se obtuvo que los $gl = 98$, la t de la tabla es de 2.00 según Tabla de Fisher y Yates (ver anexo).

Ello implicó que si la t obtenida era igual o menor, no existía diferencia estadísticamente significativa con respecto a las actitudes hacia la religión entre ambos grupos, por el contrario si ésta era mayor, se comprobaba la existencia de diferencia estadísticamente significativa.

CAPITULO IV

PRESENTACIÓN, ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE LOS RESULTADOS

En el presente capítulo, se presentan los resultados obtenidos, sobre la base del estudio de campo.

A continuación se presentan los cuadros explicativos de los hallazgos.

4.1.- Presentación de los Resultados

En base al trabajo de campo efectuado y considerando el estudio, en referencia a la influencia de las acciones y metodología de trabajo sobre la actitud hacia la religión en miembros de la Iglesia católica y evangélica ubicadas en la comunidad

autogestionaria de Huaycán, es posible establecer los siguientes hallazgos.

A) En lo referente a la actitud hacia la religión en miembros de la Iglesia católica pertenecientes a la Parroquia San Andrés y la Iglesia evangélica pentecostal “Príncipe de Paz”, los hallazgos del estudio se presentan a través de los siguientes cuadros:

CUADRO N° 1

Sumatoria total y medias proporcionales en la escala general de actitud hacia la religión obtenida por los miembros de la Iglesia católica pertenecientes a la Parroquia San Andrés y de los miembros de la Iglesia evangélica pentecostal “Príncipe de Paz”.

Iglesias	Puntuaciones	
	Ó	$\bar{x}$
San Andrés	3300	66
Príncipe de Paz	3507	70.14

En relación a las actitudes hacia la religión en ambos grupos es posible encontrar que el promedio del grupo de feligreses de la Parroquia San Andrés correspondiente a los católicos, alcanza una puntuación media de $x = 66$ equivalente a un nivel alto en la escala de actitudes. Con respecto al grupo de miembros evangélicos pentecostales pertenecientes a la Iglesia “Príncipe de Paz”, es posible establecer que ellos alcanzan una puntuación media de $x = 70.14$ equivalente a un nivel alto en la escala de actitudes.

Desde la perspectiva del análisis de las orientaciones de ambos grupos en lo

referente a sus actitudes en general hacia la religión, es posible establecer que existe un mismo nivel de religiosidad, poniéndose en manifiesto en cada uno de los tópicos relacionado a ello.

Ello implica que tanto la difusión como la intensidad del sentimiento religioso, puede advertirse a través del activismo y conducta religiosa; expresado ello, en la asistencia a los oficios religiosos, cumpliendo con los rituales de fe, manifestando fervor públicamente, sin atenuantes, entre otras cosas.

Todo ello lógicamente acorde a cada uno de los lineamientos, preceptos, conceptos tanto los correspondientes a los católicos como a los evangélicos.

CUADRO N° 2

Sumatoria total y medias proporcionales en la actitud hacia el sistema de creencias obtenida por los miembros católicos de la Parroquia San Andrés y de los miembros de la Iglesia evangélica pentecostal “Príncipe de Paz”.

Iglesias	Puntuaciones	
	Ó	$\bar{x}$
San Andrés	1468	29.36
Príncipe de Paz	1672	33.44

Con relación al sistema de creencias, es posible establecer con respecto a los feligreses católicos que la puntuación media alcanzada fue de $x = 29.36$ estableciendo ello un nivel alto y de orientación positiva hacia las verdades religiosas.

Del mismo modo, existe esta orientación favorable a un nivel alto en el sistema de creencias por parte de miembros de la iglesia evangélica “Príncipe de Paz”. ($x = 33.44$)

El hecho de que ambos grupos muestren una orientación positiva a nivel alto de sus actitudes con respecto al sistema de creencias, implica la aceptación de las verdades religiosas por el carácter divino que se les atribuye, así como por ser infalibles, inmutables y absolutas.

Ello marca que cada creyente sea de una u otra iglesia, un alto nivel de aceptación de dogmas religiosos.

CUADRO N° 3

Sumatoria total y medias proporcionales en la actitud hacia la iglesia y quienes la dirigen obtenida por los miembros católicos de la Parroquia San Andrés y de los miembros de la Iglesia evangélica pentecostal “Príncipe de Paz”.

Iglesias	Puntuaciones	
	Σ	$\bar{X}$
San Andrés	563	11.26
Príncipe de Paz	647	12.94

Con relación a las actitudes hacia la Iglesia y quienes las dirigen, se encuentra que los feligreses católicos de la Parroquia San Andrés, se orientan hacia un nivel medio en lo relativo a estas actitudes, alcanzando puntuaciones medias de $\bar{X} = 11.26$. De igual manera el grupo de miembros evangélicos de la Iglesia “Príncipe de Paz”, las puntuaciones promedio alcanzadas en relación a estas actitudes fue

de $x = 12.94$, catalogándose como que su nivel es medio.

Al respecto, es posible establecer que para ambos casos, las iglesias y quienes las dirigen se les conceptúa como aquellos que son encargados de administrar y enseñar la doctrina de Cristo a todos los hombres.

El hecho que a la religión se le atribuya el origen divino y como tal se le considere inmaculada, indefectible, infalible, inmutable y perfecta, pero también es humana, evolucionando y presentando imperfecciones pasajeras a causa de los hombres que surgen como "pastores de un rebaño".

Esta imperfección es obviamente notada por los seguidores existiendo cierta tendencia crítica con respecto a los líderes de las iglesias, mostrando en sus respuestas una orientación de cautela sin llegar a la desconfianza total.

CUADRO N° 4

Sumatoria total y medias proporcionales en la actitud hacia la valoración de la religión obtenida por los miembros católicos de la Parroquia San Andrés y de los miembros de la Iglesia evangélica pentecostal "Príncipe de Paz".

Iglesias	Puntuaciones	
	Ó	$\bar{x}$
San Andrés	1273	25.46
Príncipe de Paz	1189	23.78

La valoración de la religión en ambos grupos es posible establecer que las medias proporcionales obtenidas por cada una de ellos implicaría un nivel medio de clasificación de sus actitudes con relación al tópico.

Así los feligreses católicos de la Parroquia San Andrés obtuvieron las puntuaciones promedio de $x = 25.46$, mientras que las de la Iglesia Príncipe de Paz fue de $x = 23.78$.

En los dos grupos las experiencias personales con respecto a las expresiones de religiosidad, tienen influencia en la conducta de valoración de la religión, asignándole un valor a esta relacionándola con la satisfacción insatisfacción de ciertas necesidades humanas que actúan como condicionantes.

Así la manera de valorar la religión, como una totalidad, considerando que la importancia que pueda tener para la persona y para la sociedad no sólo está en el factor creencia y fe, a ello se suma el aspecto experiencia de la vivencia religiosa extrapolada a otros ambientes fuera de la iglesia como colegio, grupo de trabajo, trabajo comunal, entre otros.

b) En lo referente a la demostración de la fe y valoración de la misma por parte de los miembros de las iglesias referidas, los hallazgos del estudio se presentan a través de los siguientes cuadros:

b) Demostración de fe

CUADRO N° 5

Modo de testificar la fe considerando a los grupos de evangélicos y católicos

1) La testificación de la fe se hace:

Tipo de creyente Modo	Evangélicos		Católicos	
	f	%	f	%
Hablando de la Biblia	20	40	-----	-----
cantando canciones bíblicas	10	20	-----	-----
Leyendo pasajes de la Biblia en público	20	40	-----	-----
Realizando acciones de Cristo	-----	-----	50	100
TOTAL	50	100	50	100

El cuadro N° 5 muestra en relación al modo de testificar la fe que con el grupo de evangélicos, un 40% lo hace hablando de la Biblia otro 40% lo hace leyendo pasajes bíblicos en público y un 20% lo manifiesta cantando canciones bíblicas.

Mientras que los demuestran su fe a través de la ayuda al prójimo, ser solidario y humano en la comunidad, enseñar a niños y jóvenes la palabra de Dios, etc.), siendo efectuado por el 100% de ellos.

En lo referente a la testificación de la fe por parte de los evangélicos encierra una actitud y un comportamiento abierto siendo declarativos en dar a conocer a todos la voluntad de Dios diciendo, explicando, detallando el mensaje de las sagradas escrituras, así como alabando al Señor a través de cánticos.

Ello refrenda la idea de cómo él desea que trabaje su iglesia, bendiciéndola por ello. En este sentido, la fe la testifican considerando sus acciones bajo la visión de Dios, involucrándose cada vez en la gracia de Dios.

El servir de testimonio en vida y obra, permite ser partícipes de la gracia de Dios.

En cambio, en lo referente a los católicos, testifican su fe, realizando acciones de Cristo, basadas principalmente en la ayuda al prójimo estableciendo el servicio a los demás como una actitud de apoyo, cumpliendo con el mandamiento que dejó

Jesús "Ama a tu prójimo como a ti mismo"

Sin embargo, se observa una limitación en este grupo, que no consideran o no realizan la propagación y reforzamiento de la fe a través de la divulgación de los mensajes de la sagrada escritura o de cánticos de alabanza.

CUADRO N° 6

Nivel de asistencia a cultos considerando al grupo de evangélicos y católicos.

2) Usted asiste a los cultos:

Tipo de creyente Nivel de Asistencia	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Cada domingo	50	100	30	60
A veces	-----	-----	-----	-----
Fiestas religiosas	-----	-----	20	40
Matrimonios, primera comunión	-----	-----	-----	-----
Nunca	-----	-----	-----	-----
TOTAL	50	100	50	100

Con respecto al nivel de asistencia a cultos el cuadro N° 6, muestra que los evangélicos asisten cada domingo, observándose que el 100% de ellos lo hace.

En cambio en el caso de los católicos, sólo un 60% lo hace cada domingo y el 40% restante sólo asisten en tiempos de fiestas religiosas.

En el caso del grupo evangélico, los encuestados afirman que asisten todos los domingos se cumple lo establecido por Dios, quien estableció a través de Moisés un día en especial (Sábado) se dedicará a Dios a brindarle culto. En la Iglesia "Príncipe de Paz", los cultos se realizan de lunes a domingo bajo un marco de puntualidad (horario cristiano), siendo el principal el día domingo según la

doctrina pentecostal cumpliendo así con el principio del Libro Universal.

Esta acción ratifica dos aspectos, el primero, en relación a uno de sus fines, "...realizar asambleas locales dinámicas para la adoración a Dios y cultivo de fraternidad y la unidad cristiana"; así como a una de las doctrinas fundamentales "creer que el hombre es justificado por la fe en Jesucristo, sin las obras de la ley". (ASAMBLEAS DE DIOS, 1991: 12)

Esto fundamenta la razón de su asistencia a los cultos.

Por otro lado, en los católicos, si bien existe fe para asistir a sus cultos, poniéndose de manifiesto en el 60% de ellos, cabe notar que al parecer es también obra de la ley de Moisés y del Espíritu la que influye sobre su fe.

Asimismo, se evidencia la asistencia al culto por parte de un 40% de ellos en razón a una necesidad, obligación o recreación.

CUADRO N° 7

Lugares donde realizan expresiones de alabanza considerando al grupo de evangélicos y de los católicos.

3) usted manifiesta alabanzas a Dios

Tipo de creyente Lugar	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
En público	10	20	-----	-----
Iglesia (Parroquia)	30	60	50	100
Comunidad	-----	-----	-----	-----
Cantando en público	10	20	-----	-----
TOTAL	50	100	50	100

El cuadro No. 7 "muestra en relación al lugar donde católicos y evangélicos realizan expresiones de alabanza, es posible notar que un 60% de evangélicos, lo realiza en la iglesia, o un 20% lo hace en público mientras que los católicos, el 100% lo realizan en la iglesia.

Las expresiones de alabanza indican en los evangélicos, la expansión y la visión de crecer en la fe como una actitud de identificación con su fe religiosa. Las predicas y alabanzas se tornan en mensajes breves pero profundos potenciando su vivencia con Dios en su vida, agradeciendo a Dios todo lo dado, tornándose en ejemplos de verdad y justicia así como luz y sal de tierra ante los ojos de los demás. En el caso de los católicos, las expresiones de alabanza sólo la reservan para el templo.

Solo se ve en forma abierta durante grandes Procesiones, donde por convicción se fortalece y comparte la fe

CUADRO N° 8

Influencia de la Fe en el cambio de vida considerando ambos grupos de creyentes.

4) considera usted que su fe cambio su vida

Creyente Influencia de la fe	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
SI	50	100	50	100
NO	-----	-----	-----	-----
TOTAL	50	100	50	100

El cuadro N° 8 demuestra la influencia de la fe en el cambio de vida personal, hallándose que en ambos grupos, el 100% consideró que la fe logró cambiar su vida.

Todo acto de fe influye en el comportamiento de las personas, la fe en Dios es la capacidad en recibir, apropiarse y comprender las revelaciones de Dios, ya que éste se reveló a sí mismo, su carácter y mi voluntad, luego se reveló a través de su hijo, y finalmente a través del espíritu santo, en este caso, la fe se torna en la guía de la vida en ambos grupos de creyentes.

CUADRO N° 9

Tipo de cambio en su vida considerando a ambos grupos de creyentes.

5) En que cambio su vida:

Creyente Cambio de vida	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Sanándose de una enfermedad espiritual			27	54
Mejor comprensión en mi hogar			20	40
En todos los aspectos de mi vida	40	80		
Ser delincuente, drogadicto, fornicario, etc.	10	20		
Nada			3	6
TOTAL	50	100	50	100

En relación al tipo de cambio en la vida de los creyentes, el cuadro N° 9, muestra que en el caso de los evangélicos, aproximadamente el 80% de ellos manifestó un cambio en su comportamiento y sus actitudes, un 20% expresó que dejó de

ser drogadicto, fornicario, delincuente, etc. Muestras que en el caso de los católicos es posible observar que un 54% manifestó que lo sanó de una enfermedad, espiritual un 40% mejoró en sus relaciones familiares desarrollando una mayor comprensión y un 6% no presenta su cambio palpable.

Con respecto a los evangélicos, en un gran porcentaje, sus vidas han cambiado en forma integral otros por su parte salieron del problema con las drogas y la delincuencia.

Se observa en la población católica, cambios importante y de un efecto positivo, como el sanarlos de una enfermedad espiritual, una mejor comprensión en su hogar y un mínimo grupo que considera que su vida no cambio en nada.

CUADRO N° 10

Actos de demostración de fe considerando cada grupo de creyente

6) Usted demuestra su fe

Creyente Acto	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Ayudando a los demás	-----	-----	40	80
Orando por ellos y los demás	20	40	10	20
Cumpliendo los mandamientos	-----	-----	-----	-----
Leyendo la Biblia	30	60	-----	-----
TOTAL	50	100	50	100

El cuadro N° 10 muestra que existen actos de demostración de fe y que se da en ambos grupos de creyentes, es así que en el grupo de evangélicos, un 40% considera que orando a Dios por ellos y los demás es un acto de fe trascendental, mientras que un 60% considera que leyendo la Biblia. Es así, que la oración no en el sentido tradicional repetitivo sino un real proceso de Intercomunicación Dios-Hombre donde se busca el don de la gracia y no el creer por creer. A ello, se suma la lectura de la Biblia donde esta el mensaje de Dios, es la lectura guía para la forma como viven los hombres salvados, es la matriz de los consejos con sabiduría plena, y de donde se preparan los hombres idóneos dan una doctrina para que testifiquen con verdad y justicia al mundo fortaleciendo sus actitudes religiosas.

En el caso de los católicos, si bien existe adoctrinamiento, es en la praxis en la que consideran que se demuestra el acto de fe, ya que esta establecido que Dios esta en cada uno de las personas, en tal sentido, el 80% de los católicos los actos de fe son demostrados a través de la ayuda a los demás y el 20% considera que en el orar por si mismo y los demás es un acto de fe a favor de si mismo y del prójimo.

En ambos casos, el adoctrinamiento y la praxis de la comprensión y aplicación del mensaje de Dios, se tornan en actos y actitudes de fe de fe relevando cada grupo el que considera como parte del plan de Dios y el comportamiento que debe asumir cada creyente.

b.2) Valoración de la fe

CUADRO N° 11

Expresiones de valoración de fe por parte de ambos grupos de creyentes.

7) Usted valora su fe:

Creyentes Valoración de fe	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Yendo a la Iglesia	50	100	-----	-----
Participando en misa	-----	-----	30	60
Rezando el rosario	-----	-----	10	20
Culto a los santos	-----	-----	10	20
Participando en procesiones	-----	-----	-----	-----
Todas las anteriores	-----	-----	-----	-----
Ninguna de las anteriores	-----	-----	-----	-----
TOTAL	50	100	50	100

Con referencia a las expresiones de valoración de la fe, el cuadro No. 11 muestra que el 100% de evangélicos, considera que valora más la fe yendo a la Iglesia (culto, participación en adoctrinamiento, participación en ayuda a la comunidad, evangelizando, etc.); mientras que en el grupo de los creyentes católicos, se diversifican muchas expresiones, así se tiene que un 60% considera que debe valorar la fe participando en misa, un 20% considera que rezando el rosario y otro 20% brindando culto a los santos.

En sí cada grupo, acorde a su formación valora su fe, expresando y manifestando a través de actitudes y comportamiento característicos propios a su idiosincrasia religiosa.

CUADRO N° 12

Forma de compartir la fe de parte de los creyentes evangélicos y católicos

8) Comparte su fe con los demás:

Creyente Forma de compartir la fe	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Transmitir mensajes de la Biblia	50	100	20	40
Acciones son voluntad de Dios	-----	-----	30	60
Diciendo que cree en Dios	-----	-----	-----	-----
TOTAL	50	100	50	100

Con relación a la forma de compartir la fe, el cuadro N° 12, muestra que el 100% de evangélicos, consideran que ello se realiza mejor trasmitiendo los mensajes de la Biblia. En cambio en el caso de los católicos, el 60% establece que es mejor compartir la fe a través de acciones las cuales son calificadas como que son la voluntad de Dios, y un 40% considera al igual que los evangélicos, que la transmisión de los mensajes de la Biblia, es la mejor forma de compartir la fe.

En este caso, existe coincidencia en la forma de pensar y de atribuir que la transmisión de la Palabra de Dios, implica acciones a favor de la fe y de la salvación de los hermanos y que a través de ella la gracia de Dios se hará extensiva a todos por su divina misericordia, pero para ello debemos vivir en gracia y vivir bajo la palabra del Señor.

Sin embargo cabe recalcar que un porcentaje considerable de católicos, consideran que las acciones a favor del prójimo, como voluntad de Dios, es la mejor forma de compartir la fe, es decir ayudando al hermano.

CUADRO N° 13

Valoración de la fe considerando establecida por los creyentes evangélicos y católicos.

9) Considera usted que la fe:

Creyente Función de La fe	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Esencial en la vida de un hombre	----	----	10	20
Tener confianza	----	----	----	----
Amor en servicios a los demás	25	50	20	40
Obediencia moral	25	50	20	40
TOTAL	50	100	50	100

Con respecto a la valoración de la fe, considerando la función de ésta, el cuadro N° 13, muestra que un 50% de evangélicos cree que esta función es brindar amor en servicio a los demás y otro 50% establecen que se valora la fe, existiendo obediencia moral.

En el caso de los católicos, se observa que un 20% establece que la función de la fe, es esencial en la vida del hombre, un 40% establece que es amor en servicio a los demás y finalmente otro 40% considera que debe ser obediencia moral.

La visión de los hermanos evangélicos, implica la importancia fundamental de dos aspectos íntimamente relacionados al actuar de la fe, el amor en servicio a los demás, la entrega total por y en Cristo y la obediencia moral a lo establecido

en las sagradas escrituras, es un vivir en forma real y bajo el ideal en la vida de Cristo, sólo viviendo como él, se puede llegar a Dios y para ello se requiere "morir para vivir", es decir dejar de lado lo que se es para llegar a ser lo que se debe ser en la gracia de Dios.

En estos dos aspectos, la idea de los católicos no difiere mucho ya que porcentaje de diferencia es mínimo, sin embargo aun persiste el católico tradicional y literal donde sus conceptos no trascienden, donde conceptualiza y repite todo sin interpretar lo esencial en la fe, lo positivo e importante es que considera la fe como algo esencial en la vida del hombre, pero al parecer aun no rompe con su tradicionalismo de vida.

CUADRO N° 14

Valoración de la fe por ambos grupos de creyentes estableciendo la como doctrina.

10) La fe se le valora por que se le considera:

Creyentes Doctrina	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
De Dios	-----	-----	10	20
Del hombre	-----	-----	-----	-----
Del Cristo	-----	-----	20	40
De Salvación	-----	-----	10	20
De la Iglesia	-----	-----	10	20
Todas las anteriores	50	100	-----	-----
Ninguna	-----	-----	-----	-----
TOTAL	50	100	50	100

Con relación a la valoración de la fe como doctrina, el 100% de los evangélicos la establecen como doctrina de Dios, del Hombre, de Cristo, de Salvación, de la Iglesia.

En cambio, en el grupo de católicos es posible encontrar que un 20% de ellos la consideran como doctrina de Dios, un 40% como doctrina de Cristo, otro 20% como doctrina de salvación y finalmente otro 20% como doctrina de la Iglesia.

Al parecer, el grupo de hermanos evangélicos valoran su fe desde una perspectiva integral e integrada donde en su solo cuerpo converge Dios.

Cristo, la iglesia, el hombre y su salvación.

Es la fe y su adoctrinamiento que les permite consolidar su actuar en razón de la fe. Mientras que en el caso de los católicos, atribuyen su fe a diferentes instancias según su formación religiosa estableciendo que en estos tiempos Cristo es la base de la fe, ya que es el nexo entre Dios y los hombres.

Dejando en segunda instancia a Dios, a la iglesia y la salvación, no existiendo una integración e integridad de todos ellos, y no estableciendo nexos entre todos ellos, asumiendo una doctrina unitaria y particular.

CUADRO N° 15

Consideración del sinónimo de Fe por parte de ambos grupos de creyentes.

11) La fe es sinónimo:

Creyentes Sinónimo	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Obras	-----	-----	20	40
Amor	25	50	20	40
Confianza	25	50	10	20
Culto	-----	-----	-----	-----
TOTAL	50	100	50	100

Con respecto al sinónimo de fe, el cuadro N° 15 muestra que en el grupo de hermanos evangélicos un 50% lo considera como sinónimo de amor y otro 50% como sinónimo de confianza. En el caso de los católicos, se tiene sin embargo que un 40% lo atribuye como sinónimo de obras, otro 40% como sinónimo de amor y sólo un 20% como sinónimo de confianza. Mientras que el grupo evangélico considera que la fe sinónimo de amor y confianza en Dios, en Cristo, en la iglesia y en el hombre mismo bajo una visión de Dios, y de Cristo como fuente de entrega total donde el amor es dar y la confianza es entrega recibiendo así la gracia de Dios y de su hijo Jesucristo.

Son los católicos que bajo una visión concreta entrelazan las acciones hacia el prójimo a través de las obras, entorno al saber dar de sí, con amor.

Sin embargo, existe aun cierta limitación en su entrega total, mediatizado ello posiblemente por su experiencia religiosa y de relación con los demás.

CUADRO N° 16

Consideración de la fe como una adhesión establecida por ambos grupos de creyentes.

12) La fe es ante todo:

Creyentes Tipo de Adhesión	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Adhesión personal del hombre a Dios	-----	-----	30	60
Adhesión libre a toda verdad que Dios ha revelado	-----	-----	20	40
a y b	50	100	-----	-----
TOTAL	50	100	50	100

Con respecto a considerar la fe como un tipo de adhesión, el cuadro No. 16, muestra que en el caso de los hermanos evangélicos, el 100% establece que a través de la fe, existe una adhesión personal del hombre a Dios y a su vez una libre adhesión a toda verdad que Dios ha revelado, Mientras que en el grupo de católicos esta idea se encuentra dividida, es así que un 60% considera la fe como la adhesión personal del hombre a Dios; y un 40% como una adhesión libre a toda verdad que Dios ha revelado.

Esto implica que mientras que el grupo de evangélicos bajo una visión integral establecen que en la fe existe y está implícita la adhesión y aceptación personal del hombre a Dios bajo la forma libre a toda verdad que Dios ha revelado a través de su palabra, asumiendo así una adhesión a la fe con compromiso y entrega.

En el caso de los católicos existe cierta división en establecer el tipo de adhesión con respecto a la fe donde un porcentaje considerable lo centra en Dios como divinidad y otro porcentaje menor como una adhesión a su palabra.

El hecho es que en este grupo no existe un adoctrinamiento integral.

CUADRO N° 17

Valoración de la fe conceptualizada por ambos grupos de creyentes.

13) La fe es:

Creyentes Concepto	Evangélicos		Católicos	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Don sobrenatural	----	----	----	----
Necesaria para la salvación	----	----	30	60
Creer en Dios	----	----	20	40
Todas las anteriores	50	100	----	----
TOTAL	50	100	50	100

El cuadro N° 17 se observa con respecto a la conceptualización de la valoración de la fe, por parte del grupo de, evangélicos, como un don sobre natural, necesario para la salvación bajo un marco de creencia en Dios, esto es manifestado por el 100% de ellos. Mientras que en el grupo de católicos un considerable porcentaje conceptualiza la valoración de la fe como necesaria para la salvación (60%) y un 40% la conceptualiza como simplemente creer en Dios.

La visión integral de parte de los evangélicos con respecto a la valoración de la fe, estableciendo una conceptualización que implique la conformación de una triada funcional basada en la creencia, un don y la gracia de la salvación.

En cambio los católicos, conceptualizan la valoración de la fe principalmente como necesaria para la salvación y en segunda instancia como el creer en Dios,

ello equivale a que principalmente establecen una relación univoca valoración de la fe = Salvación y en segunda instancia valoración de fe creer en Dios.

En ambos casos es posible notar un adoctrinamiento literal, aceptando el mensaje de la palabra de igual manera, sin entender claramente lo expresado por Dios.

CUADRO N° 18

Influencia de las celebraciones religiosas en la fe personal por parte de ambos grupos de creyentes.

14) Las celebraciones religiosas

Creyentes Influencia de las celebraciones religiosas	Evangélicos		Católicos	
	<i>F</i>	%	<i>f</i>	%
Fortalecen la fe	25	50	20	40
Valora la fe	25	50	-----	-----
Dan paz	-----	-----	30	60
Dan alegría	-----	-----	-----	-----
TOTAL	50	100	50	100

El cuadro N° 18 muestra la influencia de las celebraciones religiosas en la fe personal donde es posible encontrar que un 50% de evangélicos establecen que fortalecen la fe y otro 50% consideran que permiten valorar la fe.

En el caso de los católicos, un 60% establecen que ellas dan paz a las personas y un 40% consideran que fortalecen la fe.

En los cristianos evangélicos, es claro notar que las celebraciones religiosas

están relacionadas al culto a través del cual se reflexiona sobre la fe, valorándola como doctrina de Dios, del hombre, de Cristo, de salvación y de la iglesia.

En cambio a los católicos la celebraciones religiosas asumen un papel principal en un proceso de paz interior en la persona y fortalecen la fe de los feligreses aceptando y entregándose en la creencia de Dios.

CUADRO N° 19

Valoración de la fe a través de la vivencia personal establecida por ambos grupos de creyentes

15) La fe es valorada y vivida

Creyentes Vivencia de la fe	Evangélicos		Católicos	
	<i>F</i>	%	<i>f</i>	%
En la vida personal	----	----	10	20
En la vida, el trabajo y el estudio	50	100	10	20
En la iglesia	----	----	20	40
En la comunidad	----	----	10	20
TOTAL	50	100	50	100

El cuadro N° 19 muestra que la valoración de la fe, se da también a través de la vivencia personal.

En el caso de los evangélicos, el 100% establece que la vivencia que refleja mejor ello, se da en la vida, el trabajo y el estudio, mientras que en el grupo de

católico, esta vivencia se da en la vida personal, 20%; en la vida, el trabajo y el estudio, 20%; en la iglesia un 40%, y en la comunidad un 20%.

Los hermanos evangélicos concluyen ello, en razón de que la vivencia personal de valorar y vivir la fe se da a lo largo de toda la vida, en el trabajo por el trabajo mismo y en relación como los compañeros de trabajo, así como en lo concerniente al estudio.

Es en todas las actividades que se realizan es que valora la fe, sólo que en forma integrada.

En el caso de los católicos, no existe esta cohesión, e integración de los aspectos, demostrando que cada uno de ellos es unitario y principal, no estableciendo que las acciones en conjunto son la forma de hacer el trabajo que Dios ha encomendado a cada persona.

En referencia a la existencia de diferencia estadísticamente significativa entre el grupo de miembros de la iglesia evangélica pentecostal “Príncipe de Paz” y el de los miembros de la iglesia católica pertenecientes a la Parroquia San Andrés, con relación a las actitudes hacia la religión, se presentan los hallazgos del estudio a través de los siguientes cuadros:

CUADRO N° 20

Diferencia estadísticamente significativa en la actitud hacia la religión en general, entre el grupo de miembros de la iglesia evangélica pentecostal “Príncipe de la Paz” y el grupo de miembros de la Parroquia San Andrés.

	Ó	$\bar{X}$	$t_0 < t_t$	N.S.
Príncipe de Paz	3507	70.14	1.06<2.00	0.05
San Andrés	3300	66		

En relación a actitud en general hacia la religión, la media obtenida por los miembros evangélicos pertenecientes a la iglesia “Príncipe de Paz” fue de $X = 70.14$, mientras que la media alcanzada por los feligreses católicos pertenecientes a la Parroquia San Andrés fue de $X = 66$ que al compararse ambas medias la t obtenida fue de 1.06, menor a la t de la tabla que fue de 2.00 que al trabajar a un nivel de significación de 0.05, no es posible encontrar diferencia entre las medias proporcionales en forma estadísticamente significativa.

Ello equivale que entre ambos grupos existe el mismo nivel de orientación positiva de las actitudes hacia la religión, mostrando un mismo nivel de religiosidad, pese a haber una ligera, actitud favorable por parte de los evangélicos con respecto a los católicos.

CUADRO N° 21

Diferencia estadísticamente significativa en la actitud hacia el sistema de creencias en la religión entre el grupo de miembros de la iglesia evangélica pentecostal “Príncipe de Paz” y el grupo de miembros de la Parroquia San Andrés.

	Ó	$\bar{X}$	$t_0 < t_t$	N.S.
Príncipe de Paz	1672	33.44	3.67 > 2.00	0.05
San Andrés	1468	29.36		

Con respecto a la actitudes hacia el sistema de creencias, la media obtenida por los miembros evangélicos pertenecientes a la Iglesia “Príncipe de Paz” fue de $X = 33.44$. Mientras que la media obtenida por los feligreses católicos pertenecientes a la Parroquia San Andrés fue de $X = 29.36$ que al compararse ambas medias. la t obtenida fue de 3.67, mayor a la t de la tabla que fue de 2.00, que al trabajar a un nivel de significación de 0.05, es posible encontrar diferencia entre los medias proporcionales en forma estadísticamente significativa.

Esta diferencia entre las medias mostrada favorece al grupo de miembros evangélicos sobre los católicos implicando ello que el trabajo sobre el dogma, la valoración de la fe. el desarrollo de la ética religiosa a través de un trabajo permanente ha dado frutos en mayor proporción con respecto los católicos. Ello demostrado a través de una mayor actitud favorable por parte de los evangélicos con relación a los católicos.

CUADRO N° 22

Diferencia estadísticamente significativa en la actitud hacia la Iglesia y quienes la dirigen entre el grupo de miembros de la iglesia evangélica pentecostal “Príncipe de Paz” y el grupo de miembros de la Parroquia San Andrés.

	Ó	$\bar{X}$	$t_0 < t_t$	N.S.
Príncipe de Paz	647	12.94	1.71<2.00	0.05
San Andrés	563	11.26		

En relación a las actitudes hacia la Iglesia y quienes la dirigen, la media obtenida por los miembros evangélicos de la Iglesia “Príncipe de Paz” fue de $X = 12.94$, mientras que la medida obtenida por los feligreses de la Parroquia San Andrés fue de $X = 11.26$.

Al compararse ambas medias proporcionales la t obtenida fue de 1.71, menor a la t de la tabla que fue de 2.00, al trabajar a un nivel de significación de 0.05, no es posible encontrar diferencia estadísticamente significativa entre ambas medias proporcionales, pese a que existe una ligera actitud favorable hacia el tópico en mención por parte de los miembros evangélicos, con respecto a los católicos.

Ello implicaría que si bien entre ambos grupos existe una clasificación a escala media en las actitudes hacia la iglesia y quienes la dirigen, es posible observar una mayor confianza por parte de los seguidores evangélicos con respecto a sus pastores, aspecto un tanto limitado en los católicos.

CUADRO N° 23

Diferencia estadísticamente significativa en la actitud hacia la valoración de la religión entre los miembros de la Iglesia evangélica pentecostal “Príncipe de Paz” y el grupo de feligreses de la Parroquia San Andrés.

	Ó	$\bar{X}$	$t_0 < t_t$	N.S.
Príncipe de Paz	1198	23.78	1.03 < 2.00	0.05
San Andrés	1273	25.46		

Con respecto a las actitudes de valoración de la religión, la media obtenida por los miembros de la iglesia evangélica “Príncipe de Paz” fue de $X = 23.78$, mientras que la media obtenida por los feligreses de la Parroquia San Andrés fue de $X = 25.46$.

Al compararse ambas medidas proporcionales la t obtenida fue de 1.03, menor a la t de la tabla que fue de 2.00, al trabajar a un nivel de significación de 0.05, no es posible encontrar diferencia estadísticamente significativa entre ambas medias proporcionales, existiendo una ligera actitud favorable hacia el tópico en mención por parte de los feligreses católicos con respecto a los evangélicos.

Ello implica que si bien entre ambos grupos existe una clasificación a escala media en las actitudes hacia la valoración de la religión, es posible observar que existe una ligera actitud favorable por parte de los católicos específicamente en relación a las experiencias a dogmatizar la religión como única esperanza para que sobreviva la civilización, a que el ateísmo es un peligro social, a la necesidad de conservar la obligatoriedad del curso de religión en los colegios, a fomentar la vocación religiosa en los colegios y a no suprimirse los colegios religiosos.

Mientras que el grupo de miembros evangélicos, la valoración de la religión está en el dogma de fe y ética religiosa.

4.2.- Análisis y discusión de los resultados

Sobre la base del estudio efectuado y considerando los hallazgos encontrados, es posible realizar el siguiente análisis.

Las actitudes constituyen valiosos elementos para la predicción de conductas o la inferencia de conductas.

Asimismo, desempeñan funciones específicas, como formar una idea más estable de la realidad en que se vive, así como para proteger al yo de conocimientos indeseables.

Y, por otro lado, son base de una serie de importantes situaciones sociales como las relaciones sociales entre los individuos o las instituciones.

En el presente trabajo, la actitud hacia la religión se conceptúa como la disposición del individuo a evaluar, de manera favorable o desfavorable, un sistema de creencias que tiene como núcleo la divinidad y modos de comportamiento que ellas proporcionan, en tal sentido, la vida del hombre está ordenada hacia un ser supremo y divino.

Los resultados en cuanto a las actitudes hacia la religión han mostrado que ambos grupos de creyentes presentan similar nivel de religiosidad.

Sin embargo en el ámbito de cada uno de los componentes, de la escala de actitudes y en lo referente al sistema de creencias en la religión, el grupo de cristianos evangélicos, ha mostrado un mayor nivel de religiosidad comparado con los católicos. Esto según Bastián (1999) obedece a los tres aspectos que constituyen el lenguaje de los pobres: Ecléctico, quebrado, sincrético y los cuatro rasgos de este lenguaje: Teología oral, un decir glosolálico, una liberación y una

práctica mística en el caso de los evangélicos pentecostal. En cuanto en los católicos, la iglesia social pastoral, el sacerdote y la religión han comenzado a tomar papel de asesor, de guía espiritual o de consejero, contribuyendo ello a establecer un mejor vínculo Dios – Feligreses, orientando su vida, (Klaiber, 1988), pero que no refuerza constantemente las enseñanzas bíblicas con la vida de este, dejando en muchos casos a los líderes laicas funciones que debe de asumir el consejero o guía espiritual; el líder muchas veces no está capacitado para asumir las labores de guía espiritual.

Este hecho se pone de manifiesto en cada uno de los indicadores del rubro.

Hallazgos similares han sido reportados por Allport, García y Elizondo, Dempsey, entre otros.

En este caso, la intensidad del sentimiento religioso en el grupo de cristianos evangélicos en cuanto a la creencia divina puede advertirse a través del activismo y conducta religiosa. Asisten en mayor número a los cultos, cumplen con los mensajes bíblicos y mandatos de Dios, así como con la realización de alabanzas.

Muestran mayor expresividad religiosa y un fervor a Dios y Jesucristo en forma pública sin atenuantes.

En este grupo de creyentes la mayor religiosidad se centra tanto en hombres como en mujeres.

Con relación al grupo católico, también existe una actitud positiva orientada hacia un activismo con relación a los oficios religiosos, cumpliendo con los rituales de su fe: confesión, comunión, penitencia, petición de gracias, alabanza. Donde la mujer se muestra más expresiva y manifiesta su fervor públicamente, vistiendo hábitos, asiste a procesiones, es más emotiva en la liturgia que el hombre.

Es probable que en los católicos, la orientación religiosa este asociada a factores socio-culturales. Tradicionalmente en nuestro país las familias han actuado como conservadora y transmisora de la religión en el hogar y hoy a través de trabajos de acción para el desarrollo socio económico. Al parecer es esta la impresión familiar y social que internalizan los católicos desde pequeños respecto a la religión y de los roles que desempeñan los padres y el clero.

Con respecto a la Iglesia y quienes la dirigen y la valoración de la religión, tanto en cristianos evangélicos como en católicos, la iglesia es por definición la encargada de gobernar la doctrina de Cristo a todos los hombres. Se le atribuye origen divino y como tal es considerada perfecta, según la doctrina central de la iglesia católica.

Pero también es humana pudiendo evolucionar hasta presentar imperfecciones, pudiendo darse discrepancias entre la conducta teórico filosófico religiosa y la "conducta práctica de sus administradores en la sociedad" (García y Elizondo, 1972), despertando en tal sentido, dudas acerca de su ministerio y seriedad entre los feligreses.

Por otro lado no existe declarativamente el hecho de un activismo político-social de parte de la iglesia, además del mesiánico que por naturaleza propia debe cumplir; sin embargo es considerada como baluarte que se opone al avance de los males de la sociedad.

A ello se suma, que ambos grupos consideran que la religión es la única esperanza para que logre sobrevivir la civilización.

Las actitudes hacia la religión, implica una disposición a actuar, es decir asumir una conducta en función al entorno de creencia religiosa. En ambos grupos se

establece que la religión son verdades reveladas por Dios y como tales verdades absolutas o dogmas (Spinks, 1985).

Por tanto la creencia religiosa como institución es asumida en relación a la socialización bajo la responsabilidad de que la realidad subjetiva puede transformar u orientar su vida (Durkheim, 1968).

Sin embargo no existe una actitud totalmente positiva hacia quienes dirigen ambas congregaciones, en especial por las vinculaciones religión Estado, el verticalismo del clero, el poder del clero en el caso de los católicos y en el caso de los evangélicos pentecostales si bien en sus líderes existe una autoridad carismática y modelos de liderazgo estos no son elegidos sin impuesto (Bastián, 1999), existe en ellos una autoridad natural.

En consecuencia, cabe considerar que no sólo es creer, sino testificar la fe a través de un estilo de vida o conducta del creyente.

En lo referente a la valoración de la fe en relación a la demostración de la misma, la testificación se basa en la propagación de la doctrina a través de la difusión de la palabra y el mensaje de Dios, entendido éste como el "Dios de la naturaleza, del pacto, de la creación, de la religión, el Dios vivo de la Biblia" (Stott, 1991).

Con respecto a la valoración misma y la ética religiosa, está ligado "al desarrollo de una mente cristiana" (Maston, 1981) una mente que establezca la relación y la comprensión a fondo de las premisas básicas de las escrituras, y que se inspire en la verdad bíblica que guíe el comportamiento y las actitudes religiosas del cristiano. Es decir es una "mente entrenada" (Blamires, 1993) está formada y equipada dentro de un marco de referencia basado en premisas cristianas, donde el comportamiento ético, y la valoración de la fe logra asumir un liderazgo personal

y social basado en la fe.

Esto en el grupo de cristianos evangélicos al parecer está totalmente asimilado en comparación con los católicos.

La espiritualidad y moralidad, la religión y la ética son las columnas que sostienen la fe en forma integral a los cristianos evangélicos. Mientras que en el caso de los católicos, existe aún cierta incógnita, cierto espacio por reconocer en la religión.

Dios existe en ellos pero existe a su vez en "espaciarido" entre el vínculo Dios-hombre, a esto es posible denominar "un desierto en el espíritu" (Roszak, Elliot, 1990). Ello es el abrazo que debe haber entre lo sagrado y la trascendencia de Dios en el hombre.

Para concluir es la fe la que determina la actitud en el creyente y por ende en su comportamiento, y es la evangelización en la palabra de Dios y los mensajes de las escrituras las que establecen los cimientos de la fe en Dios y en Jesucristo.

Al adentrarnos en el estudio de la religión como ciencia desde la perspectiva social y psicológica implica armonizar la interdependencia de estas dos disciplinas.

El presente estudio acerca de las actitudes hacia la religión, así como las demostraciones y valoración de la fe por parte de feligreses católicos y evangélicos pentecostales, ofrece hallazgos que por muy sencillos que se vean a simple vista, implican y explican cómo cada una de estas vertientes cristianas ejercen poder en sus miembros.

Es posible observar como la religión oficial católica romana está pasando por un proceso de deterioro es así que entre sus herramientas de trabajo está el organizar comunidades para el desarrollo utilizando proyectos de desarrollo social. Obviamente la idea base parte de trabajar "en opción a la preferencia de los

pobres, manteniendo siempre el arraigo a los simbolismos rituales católicos (Virgen María y Santos)” (Bastian, 1999)

Mientras que los evangélicos pentecostales, ejercen la religión en forma oral, mediante la comunicación no se define, se describe, se narra, se testimonia, se celebra, se congrega para difundir la palabra. Es a través de la comunicación y la acción que el evangelio pentecostal establece una institucionalidad objetiva, es una objetividad de producción y construcción humana en un mundo social religioso.

El evangelismo pentecostal suprime todo el universo católico de las devociones a los santos y la mariología, aspectos fundamentales del imaginario católico romano.

Aquí el pentecostalismo del corpus bíblico selecciona el fenómeno más a fin con la oralidad (sermón, cantos, citas bíblicas, etc) expresadas en las reuniones dominicales, en las reuniones sociales, en la calle, etc.

Esto manifiesta la continuación de la tradición religiosa oral propia de la primera comunidad cristiana. Es a través de lo expuesto que los evangélicos pentecostales demuestran, testificación y valoran su fe.

En cambio los católicos lo hacen en función a la devoción atribuida a los simbolismos, que por tradición familiar son transmitidos.

El mundo institucional religioso de tipo católico donde el orden institucional legitima su interiorización en los diferentes miembros de la sociedad, ejerciendo mecanismos específicos de control, en nombre de la fe.

En relación a las actitudes como fenómeno psicológico y social ligado al comportamiento humano, en el estudio, no se ha encontrado diferencia significativa, salvo en el punto referido al sistema de creencias a la fe y la ética religiosa. Desde la perspectiva conductista las contingencias positivas empleadas

por los pentecostales han permitido sobre la base del reforzamiento conductual instaurar y mantener la conducta religiosa, mientras que en los católicos está sucediendo todo lo contrario, se está extinguiendo la conducta religiosa y las actitudes favorables por un problema de “saciedad al percibir una permanente ética disfrazada” (Spinks, 1985; Bueno, 2002)

Con respecto a esto último, la relación hermenéutica con un texto sagrado rompió con el catolicismo ritual, afirmando una radical distancia entre la divinidad y el hombre.

Es con base a esto que los evangélicos pentecostales, generaron una ética de trabajo y de trabajo religioso, así como un rigorismo moral. Finalmente es posible percibir una tentativa de recomposición del universo simbólico religioso donde pese a los desaciertos de la religión católica romana, sigue haciendo la brega por mantenerse frente a un rival que se mantiene firme y afirmado en su evangelización continua con el universo simbólico de la religión oral y su búsqueda de conversiones dentro de un proceso de globalización ofreciendo una relativa apertura hacia la modernización y la propagación de una ética religiosa capaz de formar un nuevo espíritu de fe.

CONCLUSIONES

- El grupo de creyentes cristianos evangélicos y católicos se orientan hacia una actitud positiva de religiosidad, estableciendo que ello esté asociada al proceso formativo socio religioso familiar.
- La demostración de la fe y valoración de la misma, adquiere preponderancia en el grupo de cristianos evangélicos a través de un comportamiento de testificación asumiendo expresiones de alabanza, difusión y evangelización de la palabra, propalando los mensajes de las sagradas escrituras en favor de la gracia de Dios.
- Es así que establecen que el comportamiento cristiano esta basado en el contenido de los mensajes de la Biblia, los cuales indican la forma en que deben vivir los hombres salvados, en relación a Dios, al prójimo y al mundo influyendo en el comportamiento del creyente con respecto a la forma de conducirse en la comunidad, hacia la familia, así como al grado de obediencia a Dios y el respeto a las autoridades.
- En el caso de los católicos, la demostración y valoración de la fe, está circunscrita a las acciones en bien del prójimo, relacionado a lo indican la forma en que deben vivir los hombres salvados, en relación a lo dispuesto en las Sagradas Escrituras.
- Ello emplea un comportamiento de acción en bien de los demás particularmente del prójimo, estableciendo que existe un valor intrínseco en el mandamiento dispuesto por

Jesús "Ama a tu prójimo como a ti mismo". Son las obras lo que caracteriza al cristiano católico.

- Estadísticamente no se encuentra diferencia significativa en la actitud general hacia la religión entre cristianos evangélicos y católicos, asumiendo que en ambos grupos existe un alto nivel de religiosidad.

- En lo concerniente al sistema de creencias, es posible encontrar diferencias estadísticamente significativas entre evangélicos y católicos, a favor de los primeros. La alta probabilidad de la mayor religiosidad a este nivel en este grupo está asociada a factores formativo evangelístico sobre la base de la conceptualización, demostración y valoración de fe, así como de asumir un comportamiento ético-religioso en la vida como cristianos testificando los mensajes de las escrituras establecidos por un ser supremo y divino, creador del todo.

- Sin embargo, es posible establecer que en lo referente a las actitudes hacia la Iglesia y quienes la dirigen, así como en la valoración de la religión, no existe diferencia estadísticamente significativa entre cristianos evangélicos y católicos.

Implicando en el primer aspecto que existe una actitud compartida relativamente positiva, reconociéndosele a la iglesia un rol como elemento de control social, donde el rol de quienes la dirigen se encuentra un tanto cuestionados por el hecho de ser "hombres", evidenciándose cierta desconfianza, en el sentido que como seres humanos son imperfectos y proclives a cometer errores.

- Y con relación al segundo punto, existe una actitud compartida relativamente positiva, valorando la religión como una totalidad, partiendo de la importancia que puede tener para la persona y para la sociedad.
- Las acciones y metodología de trabajo de la iglesia cristiana evangélica pentecostal influye positivamente y principalmente sobre las actitudes y comportamiento del sistema de creencias religiosas.
- Las acciones y metodología de trabajo basado en las acciones de desarrollo social de la iglesia católica, influye positivamente y principalmente en las actitudes y comportamiento orientado a la ayuda y apoyo al prójimo.
- Las acciones y metodología de ambas iglesias, influyen positivamente en las actitudes y comportamiento religioso en sus feligreses, fortaleciendo su fe

RECOMENDACIONES

- Ampliar el presente estudio a fin de tener un diagnóstico global de las actitudes hacia la religión en ambos grupos de creyentes.
- Efectuar un estudio acerca del perfil de los creyentes católicos, y evangélicos a fin de establecer características específicas y la posible diferencia entre ambos grupos.
- Los hallazgos nos permiten establecer que existe la necesidad de una intervención al nivel de ambas iglesias a fin de reforzar los aspectos institucionales y del rol de quienes las dirigen, así como el de la valoración de la religión.
- Promover investigaciones a este nivel, ya que la investigación por sí misma, es un modelo de intervención que aplicado al ámbito de la religiosidad genera frutos productivos, sugiriendo que el modelo sea de investigación - acción participativa sistema cuyo propósito es apoyar de manera práctica los cambios en ambos ámbitos, con la participación directa de los creyentes.
- Que las instituciones educativas se conviertan propiamente en centros de evangelización con la finalidad de fortalecer la fe en los creyentes y las familias.

BIBLIOGRAFÍA

- ANASTASI, Anne(1973) Test psicológicos ,Madrid, Aguilar S.A de Ediciones 680 págs.
- ANDER-EGG, Ezequiel (1978) Introducción a las Técnicas de Investigación, Buenos Aires, Edit. Humanitas, 189 págs.
- ASAMBLEA DE DIOS (1999) Estatuto y Reglamento, de las Asambleas de Dios del Perú, 40 págs.
- ASCH, Salomón (1986) Psicología Social, España, Edit Marfil, 238, págs.
- BASTIAN, Jean Piere (1997) La Mutación Religiosa en América Latina, México Fondo de Cultura Económico
- BERGER, Peter (1998) Introducción a la Sociología México, Limusa, Wiley Editores
- BERGER, Peter (1999) La Construcción Social De La Realidad, Buenos Aires, Amorrortu Editores

BEST, .J. W (1990)	Como investigar en educación, Madrid, Ediciones Morata S.A 237 págs.
BIEHLER, Robert (1998)	Introducción al desarrollo del niño, México, Ed. Diana 1320 págs
BLAMIREs, Harry (1993)	The Christian Mind, Delaware, SPOCK Inc, 345 págs.
BUENO, Roberto (2002)	Algunos aspectos críticos de la teoría del condicionamiento Lima, Cultura, 890 pág
CARDENAS, Eduardo (1992)	La iglesia Hispanoamérica en el siglo XX Madrid, Mapfre editores, 434 págs
DE WAAL, Annemarie(1975)	Introducción a la Antropología Religiosa Navarra, Editorial Verbo Divino
DIAZ ALBERTINI, J. (1999)	La promoción urbana, Lima, DESCO, 120 págs
DURKHEIM, W (1968)	Las formas elementales de la vida religiosa, Buenos Aires, Schapire editores, 226 págs

- | | |
|---------------------------------|---|
| ELIADE, Mircea (1985) | Lo Sagrado y lo Profano, Barcelona,
Editorial Labor |
| ELSON, Diane (1990) | De estrategias de sobrevivencia a
estrategias de transformación,
Manchester, Benara editores 320 págs |
| ENCINAS, Irma (1990) | Teoría y técnicas en la investigación
Educativa, Lima, Editora Ave S.A , 191
págs |
| FRAZER, James (1965) | La Ramas Dorad, México Fondo de
Cultura Económica. |
| FRESTON, Paul (1994) | Breve historia del pentecostalismo
Brasileño, Petrópolis y Vozes Editores,
20 págs |
| GARCIA, J y ELIZONDO, I. (1972) | 2 Encuestas Sobre Actitudes hacia la
Religión, México, Ed. Trillas. 110
págs. |
| JOURNET, Charles (1996) | Teología de la iglesia, Bilbao, Ed. Deckle
Brouwer, 328 págs. |

- | | |
|-------------------------|---|
| JUNG, Carl (1981) | Sicología y Religión, Buenos Aires, Ed. Paidos, 129 págs. |
| KERLINGER, Fred (1992) | Investigación del Comportamiento, México, Mac Graw Hill / Interamericana S.A. de CV. 726 págs. |
| KLAIBER, Jeffrey (1998) | La iglesia en el Perú, Lima, PUCP |
| LE BOT, Yvon (1994) | Violencia en América Latina: Sociedad Indígena pobre, Paris, Karthala Editores |
| LINTON, Halp (1991) | El estudio del hombre, México, Ed. Trillas 389 págs. |
| MARSHAL, Ernest (1983) | Saints in Politic, Sects and the Growth of freedom, Massachussets, Bles & Unwinl Inc. 286 págs. |
| MARZAL, Manuel (1989) | Los Caminos Religiosos de los Inmigrantes en la Gran Lima, Lima, PUCP - CONCYTEC |

- | | |
|-----------------------------|---|
| MASTON, T B. (1981) | Ética de la Vida Cristiana: Principios Básicos, Argentina, Ed Casa Bautista de Publicaciones, 191 págs. |
| MEDELLIN (1970) | Segunda Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Colombia, 70 págs |
| MARIAS, Julián (1993) | Historia de la Filosofía Madrid
Ed Ariel, 239 págs. |
| MIRA Y LOPEZ, Emilio (1985) | Manual de orientación profesional, Buenos Aires, Editorial Kapelusz ,550 págs. |
| MOSER, C. Y LEVI, C. (1998) | Género y capacitación, Lima, ZUMBÍ, 66 págs |
| PABLO, Mario (1999) | Administración Pastoral, Lima, Escuela Superior Teológica, de Post Grado de California, 17 págs. |

- PABLO, Mario (2001) Problemas y Perspectivas del pueblo de Dios en misión, Lima, Ed. Maranatha, 100 págs.
- PAIT, Sara (1993) Estrategias de Mujeres en una Propuesta Productiva, Lima Ed. Impet, 208 págs
- PUEBLA (1981) III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, México, 95 págs
- RODRIGUEZ, Aroldo (1990) Sicología Social, México, Ed. Trillas, 480 págs.
- ROSZAK, T. (1993) Where The Wasteland Ends, Ohio Anchor Editor, 186 págs.
- RUIZ BRAVO, Patricia (1997) Programa de promoción, Lima, PUCP, 89 págs
- SÁNCHEZ, H. Y REYES, C. (1990) Metodología y Diseños en la Investigación Científica, Lima, Talleres de Repro-Ofset, 166 págs

SHERIF, M y C (1985)	Sicología Social, México, Ed, Mores, 565 págs
SKINNER, B.F. (1980)	Ciencia y Conducta Humana, Barcelona, Edit. Fontanella, 650 págs.
SPIEGEL, Murray (1990)	Estadística, México, Editorial Mc Graw Hill ,356 págs
SPINKS, G. (1985)	Introducción a la Sicología de la Religión, Buenos Aires, Ed. Paidos, 388 págs.
STOLI, David (1984)	Con que derecho adoctrinan ustedes a Nuestros indígenas, México, en América Indígena, volumen 44
STOTT, J (1991)	La fe cristiana frente a los desafíos contemporáneos, Buenos Aires, Ed, Nueva Creación.397 págs.
THIBAUT y KELL Y, M. (1989)	Sicología Social de Grupos, Nueva York, Wiley Inc. 248 págs.

- TUEROS, María (1976) Actitud Hacia la Cultura y la Religión en Estudiantes Universitarios, Lima, Tesis UNMSM, 136 págs
- VAN DEN BERG, J. (1980) Psicología y Fe, Buenos Aires, Ed. Lohle, 420 págs.
- WEBER, Max (1985) La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo, Argentina, Ed. Hyspamerica, 213 págs.
- WHITTAKER, James (1996) Psicología México, Interamericana, 780 págs.
- WRIGHT, Charles (1989) Comunicación de Masas, Buenos Aires, Ed. Paidós, 386 págs.
- YATES, Aubrey (1998) Terapia del comportamiento, México, Trillas, 759 págs.
- YOUNG, Kimball (1967) Psicología de las Actitudes, Buenos Aires, Edit Paidós, 286 págs.

ANEXO

CUESTIONARIO

EDAD ____ SEXO M ____ F ____ GRADO DE INSTRUCCIÓN _____

TIEMPO QUE PROFESA SU RELIGION _____

Instrucciones: Marque con un aspa dentro del casillero que corresponde según su elección de acuerdo a lo siguiente:

TA = Totalmente de acuerdo
A = De acuerdo
I = Indiferente

D = En desacuerdo
TD = Totalmente desacuerdo

1. Existe supervivencia después de la muerte
2. Dios no es una invención de la mente
3. Cristo era un ser divino diferente a los otros hombres
4. Dios creó el universo
5. Todos debemos de tener fe absoluta en un ser supremo y sobrenatural.....
6. Lo mas importante para el hombre es salvar su alma.....
7. Se puede creer en milagros.
8. El cielo y el infierno no son invenciones del hombre.....
9. Debemos creer, sin hacer preguntas, todo lo que la Iglesia nos enseña.....
10. La Iglesia o el ministerio debería aumentar su influencia en la vida de la nación.....
11. La Iglesia es el principal baluarte que se opone al avance de los males sociales...
12. Los sacerdotes o pastores no deben casarse.
13. Las críticas que se hacen al comportamientote los sacerdotes son injustas
14. La religión es la única esperanza para que sobreviva la civilización
15. Una persona no puede vivir bien sin religión.

TA	A	I	D	TD

16. Tiene valor las discusiones entre creyentes y no creyentes.
17. La religión no impide que el hombre tome conciencia de los males sociales.
18. El ateísmo es un peligro social.
19. Es necesario conversar la obligatoriedad del curso de religión en lo colegios...
20. Debería fomentarse la vocación religiosa entre los estudiantes de colegio.....
21. No deberían suprimirse los colegios religiosos

TA	A	I	D	TD

CUESTIONARIO

EDAD ____ SEXO M ____ F ____ GRADO DE INSTRUCCIÓN _____
TIEMPO QUE PROFESA SU RELIGION _____

A continuación se presenta una serie de preguntas. Marque con una (x), la letra que Ud. considere que sea su respuesta.

1. La testificación de la fe se hace:

- a) Hablando sobre la Biblia a los demás.
- b) Cantando canciones bíblicas en público.
- c) Leyendo pasajes de la Biblia en público.
- d) Realizando acciones de Cristo en la comunidad.
- e) Otros ** Explique

2. Ud. asiste a los cultos:

- a) Cada domingo.
- b) A veces.
- c) Solo en fiestas religiosas.
- d) Solo en matrimonios, primera comunión, etc.
- e) Nunca.

3. Ud. manifiesta alabanzas a Dios:

- a) En público.
- b) Solo en la iglesia.
- c) Solo en su comunidad.
- d) Cantando en público.
- e) Nunca.

4. Considera Ud. que su cambio su vida:

SI ** NO ** ¿Por qué?

5. ¿En que cambio su vida? Explique brevemente.

6. Ud. demuestra su fe:

- a) Ayudando a los demás.
- b) Orando por ellos.
- c) Cumpliendo los mandamientos.
- d) Leyendo la Biblia.
- e) Otros ** Indique

7. Ud. valora su fe:

- a) Yendo a la iglesia.
- b) Participando en misa.
- c) Rezando el rosario.
- d) Cumpliendo el culto a los santos.
- e) Participando en la procesiones.
- f) Todas las anteriores.
- g) Ninguna de las anteriores.

8. Comparte su fe con los demás:

- a) Transmitiendo los mensajes de la Biblia
- b) Diciendo que sus acciones son la voluntad de Dios.
- c) Diciendo que cree en Dios.
- d) Otros ** Indique

9. Considera Ud. que la fe:

- a) Es esencial en la vida del hombre.
- b) Sirve para uno tener confianza.
- c) Es amor en servicio a los demás.
- d) Es obediencia moral.
- e) Otros ** Indique

10. Ud. valora su fe creyendo que Dios es realmente:

- a) Dios de la Naturaleza.
- b) Dios de la Creación.
- c) Dios de la Religión.
- d) Dios del Pacto.
- e) Dios de la Justicia.
- f) Dios de la Justificación.
- g) Solo b, d y e.
- h) Ninguna de las anteriores.

11. La fe se valora porque se le considera:

- a) La doctrina de Dios.
- b) La doctrina del hombre.
- c) La doctrina de Cristo.

- d) La doctrina de Salvación.
- e) La doctrina de la Iglesia.
- f) Todas las anteriores.
- g) Ninguna de las anteriores.

12.Fe es sinónimo de:

- a) Obras.
- b) Amor.
- c) Confianza.
- d) Culto.
- e) Otros. ** Indique

13.La fe es ante todo:

- a) Una adhesión personal del Hombre a Dios.
- b) Es la adhesión libre a toda verdad que Dios ha revelado.
- c) a y b.
- d) otros ** Indique

14.La fe es:

- a) Un don sobrenatural.
- b) Necesaria para la salvación.
- c) Creer en Dios.
- d) Todas las anteriores.
- e) Otros ** Indique

15.Las celebraciones religiosas:

- a) Fortalecen la fe.
- b) Permiten valorar ni fe.
- c) Me dan paz.
- d) Me dan alegría.
- e) Otros ** Indique

16.La fe es valorada y vivida:

- a) En la vida personal.
- b) En la vida, el trabajo y el estudio.
- c) En la iglesia.
- d) En la comunidad.
- e) Otros ** Indique

17.Los mensajes de la Biblia contienen:

- a) Como pueden salvarse los hombres.
- b) Como deben vivir los hombres salvados.
- c) El grado de obediencia que se tiene a Dios.
- d) Otros ** Indique

18.El comportamiento de los creyentes según la Biblia enseña a:

- a) Como deben vivir los hombres en relación a Dios.
- b) Como deben vivir los hombres en relación a su prójimo.
- c) La actitud hacia el mundo.
- d) Todas las anteriores.

19.La dimensión religiosa de la relación con el prójimo:

- a) Implica la relación con el prójimo.
- b) Implica la relación con la sociedad.
- c) Implica la relación con las organizaciones y grupos del entorno.
- d) Todas las anteriores.

20.El aspecto ético religioso en el comportamiento del creyente:

- a) Establece la forma de conducirse en la comunidad.
- b) Establece la actitud hacia los problemas familiares.
- c) Establece el grado de obediencia a Dios y a las autoridades.
- d) Todas las anteriores.
- e) Otros ** Indique
