

¿PARA QUE PSICOLOGIA DE LA RELIGION HOY?

Napoleón Tapia B.

1. Introducción

En América Latina el «estudio psicológico» de la religión es reciente y con una modesta producción. En ello Costa Rica¹ no constituye una excepción, encontrándose aquí un interés exiguo aunque creciente, sobre todo si se le compara con otras áreas de conocimiento como la sociología de la religión.

En cuanto hace volvernos sobre la relación entre psicología y religión este artículo ensaya puntualizar el lugar crítico que le es posible ocupar en la actualidad. De esos breves deslindes conceptuales se pasa a detallar una serie de categorías que tienen el solo propósito de relacionar sistemáticamente religión y subjetividad. Es así, por cuanto se concibe que la principal tarea teórico-metodológica y práctica de una psicología de la religión consiste en acentuar el estudio de la subjetividad concreta, en otras palabras, el abordaje de lo denominado «hecho sociopersonal». Esperando que la obligada brevedad del artículo incida lo menos posible en la comprensión de sus propósitos, se avanza luego a lo sociopersonal frente a lo social instituido. Allí se señalan algunas hipótesis de trabajo que con base en el desarrollo anterior habrían de buscarse empíricamente en el contexto sociocultural donde encontramos lo religioso, sin renunciar a ensayar sucintamente respecto a la relación de la Iglesia Católica con toda esta problemática.

2. Algunos deslindes conceptuales

La Psicología asume diversas funciones y responsabilidades sociales que le son atribuibles según posiciones particulares. Aquí se quiere destacar a la Psicología como una Ciencia Social, que como

cuerpo general de conocimientos se aproxima a su compleja realidad objetual con muy diversos procedimientos hasta llegar a las concreciones técnicas y operativas que le demanda la realidad socio-profesional.

Al plantear una «Psicología de la Religión» se hace desde el lugar particular que configura la disciplina misma como cuerpo general de conocimientos. Por ello una psicología de la religión no puede referirse a un campo específico autónomo en cuanto a su naturaleza como disciplina. Necesariamente hay que conceptualizarla como un campo de acción teórico-práctico definible desde la Psicología en general. Contribuye ello a mantener vigentes no sólo los hallazgos de la disciplina con base en su potencial heurístico, también una postura axiológica y epistemológica que permita mantener las posibilidades de un compromiso interesado con sectores sociales determinados, así como la reflexión crítica en la aproximación al hecho religioso.

Ahora bien, ¿cómo puede conceptualizarse o dimensionarse la religión desde la psicología? En este espacio sólo es posible esbozar de modo muy general una respuesta a dicha interrogante.² Y la importancia de ensayar una respuesta propia radica precisamente en que se han ofrecido innumerables acercamientos teórico-metodológicos para la comprensión de lo religioso, pero excluyendo una consideración socio-cultural que permita la comprensión precisa de lo que significa lo religioso en contextos específicos. Veamos.

La religión puede plantearse como una **visión de mundo**. Esto es, como un sistema de coordenadas, un esquema de referencia valorativo y cognoscitivo³ del cual valerse para orientar y dar sentido a la vida y mediante el cual personas y grupos pueden filtrar su realidad total. Se trata de un esquema que puede ser consciente o inconsciente al sujeto. De tal modo la religión constituye una visión de mundo que logra configurar estilos de vida específicos de personas y grupos. Es una visión de mundo originada en la inmanencia de una historia vivida según peculiaridades socioculturales pero que afirma orientarse a la trascendencia. Tal trascendencia tiene matices específicos según sea la religión de la cual se trate; aquí hace referencia al cristianismo, católico o protestante, por ser la expresión

religiosa mas significativa en el país.

A lo antedicho se le puede cuestionar su carácter sustantivo, su formulación estrictamente conceptual y descriptiva, que podría poner en duda su viabilidad concreta, operacional y explicativa. Y aunque dicho riesgo existe, es menester traer a colación que el interés del planteamiento no intenta más que avanzar una reflexión inicial de la cual partir a formulaciones e indagaciones empíricas más precisas.

No obstante, ofrece ocasión para tematizar respecto a la religiosidad como expresión práctica y cotidiana de una religión determinada. Que en cualquier caso, no se oculta como un sistema de coordenadas, un estilo de vida, consciente o inconsciente, social o individual y de relación a una trascendencia.

También cabe preguntarle a nuestra conceptualización si la religión es o no una visión de mundo. Desde la perspectiva de algunas investigaciones recientes⁴, la religión no se plantea como visión de mundo, pues para serlo habría que considerarla como tal, como sistema de coordenadas, válido para la totalidad social. Como sistema que logre organizar en un estilo de vida un referente interpretativo de la realidad pero como una manifestación, podría decirse, societal. Cabe admitir que para un desarrollo sociológico de la religión para nada incipiente la explicación anterior es plausible. Para un desarrollo psicosocial quizás también constituya una explicación viable.

Pese a ello consideramos podría ser productivo mantener la perspectiva, al menos a modo de hipótesis, de que lo que hemos denominado objeto «psicoreligioso», si bien ha de referirse a los aspectos contextuales que lo ubican de cara a la realidad social como totalidad objetiva, no puede abandonar el ubicarse entre ese contexto y las vicisitudes de interacciones sociopersonales a partir de la subjetividad concreta. Más aún, si tal y como se nos presenta ahora, una mirada psicosocial a la religión como visión de mundo ha de poner su énfasis en las mencionadas interacciones sociopersonales, con independencia de que estén ligadas o no a un paradigma de la época que integre a la totalidad social. Basta entre tanto el que un enfoque

psicosocial habrá de encontrar los matices de la religión como visión de mundo, contribuyendo a traslucir sus contradicciones, su multisignificancia, sus diversas expresiones prácticas y cotidianas.

Lo que puede mostrarse hasta aquí es que una psicología de la religión busca la aplicación de la psicología como cuerpo general de conocimientos a aquella visión de mundo que es la religión como realidad expresiva socio-personal, que en su arraigo en la subjetividad viene estructurada simbólicamente. Por tanto una psicología de la religión se vuelve tributaria de: a) develar las estructuras vivenciales que se conjugan con lo religioso y se instauran en la subjetividad, configurando determinado sufrimiento; y b) potenciar procesos psicosociales que promuevan el desarrollo sociopersonal de sujetos y grupos concretos. Ahora bien, ¿desde cuál referente categorial es plausible realizar esa operación de develamiento crítico; y desde cuál referente categorial articular un marco propositivo para el desarrollo sociopersonal pese a y con lo religioso?

3. Subjetividad y religión: algunas categorías

Lo «psicoreligioso» es una categoría de síntesis muy amplia que conlleva en sí una doble perspectiva, teórica y práctica a la vez. Teóricamente hace referencia a que, psicológicamente hablando, la religión es una visión de mundo, una realidad expresiva sociopersonal arraigada en la subjetividad. Desde lo práctico hace referencia a la religiosidad concreta y cotidiana que se articula en estilos de vida específicos, con un significado atribuido subjetivamente en relación con la historia vital de personas y grupos concretos. Como categoría de síntesis lo psicoreligioso demanda también una importante distinción analítica, ya que sería desdichado identificar la dinámica psicosocial concreta de la religiosidad con la lógica conceptual de una categoría que intenta comprender aquella dinámica. Por el estado del conocimiento psicosocial de lo religioso, es fundamental mantener esa distinción analítica que viene dada en la categoría de lo psicorreligioso.

Aquel proceso histórico de la construcción de la subjetividad que comienza con el individuo neonato, se entiende como proceso ontogénico, como proceso de socialización. Tal y como lo establece

Alfred Lorenzer⁵, la subjetividad humana se va constituyendo biográficamente por un proceso histórico-vital. Inicia con el deseo de los padres de prolongarse en un otro. El infante, en relación con sus figuras nutrientes de identificación (sus progenitores) ingresa a la cultura al ser introducido mediante la intensa relación constituida por la díada madre-hijo(a).⁶ En esta díada la madre o su instancia psíquica sustitutiva, constituye el principal vehículo de instauración de la cultura que es fundamentalmente la instauración de estructuras provenientes de la comunidad lingüística de la madre.⁷ Se trata de la instauración de estructuras de vivencia como estructuras de interacción. Estructuras lingüísticas que llevan intrínsecas los contenidos de la acción.⁸

En tal proceso de constitución se logran sedimentar elementos socioculturales formativos de los sujetos. La religión deviene uno de los elementos dados por nuestra relación con un contexto sociocultural determinado, quedando igualmente sedimentada e internalizada en nuestras estructuras lingüísticas y de interacción. Lo religioso queda instaurado en la subjetividad concreta como elemento intrínsecamente dado en una determinada comunidad lingüística.

Establecido lo anterior conviene formular ahora un referente categorial general, el cual nos permita: a) referirnos al develamiento de estructuras vivenciales que se conjugan con lo religioso y se instauran en la subjetividad; y b) potenciar el desarrollo sociopersonal de sujetos y grupos concretos.

Nos resulta claro que -analíticamente planteado- lo psicoreligioso se constituye por dos grandes dimensiones. A saber, una **dimensión numinosa-trascendente** y una **dimensión socio-personal**. A la vez, la dimensión socio-personal puede desagregarse en dos ámbitos, a saber, **el ámbito de las motivaciones psíquicas** y **el ámbito de los tipos de religión**. Lo que se entiende por cada una quedará aquí tan sólo mencionado, prescindiendo de su origen y discusión analítica.⁹

La dimensión numinosa-trascendente es una categoría que intenta tematizar la experiencia humana de relación con Dios. Se la considera una realidad expresiva e irreductible. Una realidad que viven

personas y grupos, que fácilmente es racionalizable por los cánones de la religiosidad occidentalizada, pero que demanda un abordaje que evite reducir a un fenómeno, que le es ajeno, sus características esenciales como experiencia humana de relación a lo trascendente.

Al introducir lo intersubjetivo y vincular una dinámica intrasubjetiva con la interacción entre los actores sociales, nos estamos refiriendo a la dimensión sociopersonal de lo psicorreligioso. Esta categoría de lo sociopersonal resulta fundamental en este planteamiento, pues alude a que si bien el individuo se convierte en un sujeto construido socialmente, éste a su vez construye el contexto social en diferentes niveles, con posibilidades limitadas en cada uno. Desde lo personal y familiar, hasta lo comunitario y laboral. De tal modo lo sociopersonal deviene en un *continuum* empírico con dos polos, uno que denominamos integrador, y otro que denominamos desintegrador de lo sociopersonal. Se refiere entonces a las posibilidades de que tanto la competencia reflexiva del sujeto sobre sí, como su competencia de comunicación a modo intersubjetivo con los otros, puedan ejercitarse y ponerse en juego para la resolución de conflictos en la interacción. Ese interjuego reflexivo-comunicativo supone ejercitar en lo básico: la capacidad de crítica, la capacidad autoreflexiva y autocrítica sobre la subjetividad consciente e inconsciente; acciones de cooperación y solidaridad social y la expresión constructiva de una conciencia de la realidad social para actuar sobre ella. La realización máxima y concreta de esas posibilidades estarían del lado de la integración sociopersonal, mientras que su obstaculización y distorsión estarían del lado de la desintegración sociopersonal.

Especificado esto, cabe decir que el ámbito de las motivaciones psíquicas parte de la pregunta por el origen en la subjetividad de la representación de lo divino. Intenta comprender como queda representado e instaurado lo divino en la subjetividad concreta. Sin lugar a duda, la hipótesis fundamental aquí está referida a que las personas modelan y configuran todo un estilo de religiosidad con base en las experiencias primarias motivacionales, con base en una estructura de interacción con sus progenitores. Luego, el ámbito de los tipos de religión se construye sobre esta base, sobre la base de un proceso histórico-vital, en el cual se instaura lo religioso.

Los matices encontrables como tipos de religión son al mismo tiempo una extensión elaborada de aquella construcción intrasubjetiva inicial. Los tipos de religión vienen dados en las prácticas religiosas concretas de personas y grupos, lo cual hace posible hablar, a modo de hipótesis y en una apretada síntesis, de dos tipos básicos de religiosidad que son polares e intercambiables:

- a) Una religiosidad autoritaria y extrínsecamente motivada, signada por valores religiosos instrumentales, que le dan al sujeto estatus social, seguridad, tranquilidad, relaciones de provecho con otros y autojustificación. Así pues, lo religioso se vive y confiesa superficialmente amoldado a las conveniencias y necesidades personales del sujeto. Por ello se trata de sujetos pasivos aunque se recubra de una entrega total a Dios, utilizada para escapar de la soledad y de las limitaciones estrictamente humanas.
- b) Una religiosidad humanística e intrínsecamente motivada, signada por una práctica religiosa en la cual se aprecian intentos de armonizar las necesidades sociales e individuales de los sujetos con la vivencia de su fe religiosa, credo que los sujetos parecen esforzarse en internalizar y practicar en plenitud. En ella es notorio la aplicación de criterios de racionalidad, especialmente en lo que respecta a la posición y relación del ser humano frente a Dios, en la cual el primero no resulta sujeta autoritariamente por Dios.

Confiamos en que esta tipología básica, que incluye matices intermedios y a la vez intercambiables, puede dar cuenta de lo que ocurre con la religiosidad concreta de personas y grupos. De tal modo, también sería esperable que personas con características religiosas humanísticas a su vez expresen rasgos particulares autoritarios. Se estima que con dicha tipología es posible un aporte a la discusión acerca de si la religión puede ser sana o patológica para sujetos y grupos. Acerca de si favorece la integración o la desintegración sociopersonal.

En diferentes niveles las categorías anteriores permiten aclarar el sentido específico que tiene lo religioso para una aproximación

psicosocial. Más en detalle, este conjunto de categorías nos parece podrían permitir la descripción y explicación de como lo religioso se instaure en la subjetividad. Como se introduce al punto de articular una determinada clase de contenidos, ideas, vivencias y experiencias religiosas, contribuyendo al sufrimiento psíquico del sujeto, al agudizarse su enfrentamiento conflictivo con las imposiciones socioculturales.

Claro que ello no puede plantearse quedando absorbidos por un determinismo inmovilizante. El enfrentamiento con el mundo de la vida,¹⁰ con ese lugar en el cual todo está dado, que sin necesidad de buscarlo llega a nuestra cotidianidad, puede ser pasivo. Pero también es cierto que el individuo en una dinámica de mutua influencia con ese mundo sociocultural de la vida logra aportar en tanto tal, en tanto persona, a su construcción. Que su impacto sea modesto, reducido a su esfera sociopersonal al nivel de las relaciones primarias y funcionales¹¹ es un problema distinto, una derivación de sus posibilidades reales de afectar el nivel estructural -societal- de la construcción de ese mundo, o bien del sistema social.

Esta postura es necesaria si se acepta, como en nuestro caso, que la religión es un ingrediente del mundo sociocultural de la vida, una experiencia expresiva simbólicamente estructurada. Quizás ya no como un ingrediente totalizador y legitimador del ordenamiento social de forma hegemónica, como visión central del mundo, cuanto sí como un ingrediente que matiza entre otros, al sistema social. En ocasiones atribuyéndole un sentido legitimador de lo establecido, en ocasiones cuestionando dicho sentido, como parte de las contradicciones de la religión misma.

4. Lo sociopersonal frente a lo instituido

Frente a la situación sociocultural actual hay quienes hacen un esfuerzo de comprensión que clarifique -desde diversos puntos de vista¹²- la llamada «atmósfera cultural» que se supone padecemos. Pero aún resta puntualizar las manifestaciones y características de este fenómeno, no sólo en Costa Rica sino en el ámbito específico, complejo y enormemente contradictorio de su religión predominante: el cristianismo católico.

Los intentos muy modestos, tanto filosóficos¹³ como teológicos,¹⁴ dejan ver la necesidad de hacer transparente la mencionada atmósfera cultural. Sucede al mismo tiempo que una aproximación científico-social aún incipiente pero en claro aumento. Así entonces sólo es posible referirse a la relación dinámica de subjetividad y práctica religiosa en el sistema social (en el cual incluimos lo religioso), mediante la formulación de hipótesis de trabajo.

Una primera hipótesis se refiere a la existencia en Costa Rica de manifestaciones que apuntan a una «nueva religiosidad» o «Religiosidad postmoderna». Según Díez del Río «tanto la sensibilidad cultural postmoderna como la sensibilidad de la 'nueva religiosidad' han surgido como reacción frente a la sensibilidad cultural y religiosa del mundo moderno». ¹⁵ Entre las características más sobresalientes que señala Díez del Río a la «religiosidad postmoderna», como expresión marginal a la religión oficial occidental, es la referencia a las tradiciones religiosas orientales así como al llamado paradigma holográfico junto al esoterismo y gnosticismo. El carácter liberador inspirado en las tradiciones marxistas, tanto como la influencia de las preocupaciones por el ambiente y la situación de la mujer contribuyen a delinear esta nueva religiosidad. Pero más importante aún es que, paralelamente al matiz emocional y comunitario del cual se nutren en sus prácticas, enfatizando una organización en microgrupos con fuertes lazos afectivos, se acentúa la religión como un fenómeno intrapsíquico que permite la ampliación de la autoconsciencia.

Vincular la atmósfera postmoderna con una religiosidad que le es aneja, resulta una hipótesis plausible para las sociedades primermundistas. En las nuestras, como se dijo, está por verse hasta dónde constituyen manifestaciones sociales identificables. Pero sí es notorio que en nuestro contexto asistimos a ciertas manifestaciones que parecen desprenderse de algunas de las anteriormente señaladas de esa supuesta religiosidad postmoderna.

Particularmente en Costa Rica cada día la religiosidad parece vivirse como una experiencia emotiva, individual y personalizada, lo cual podría considerarse como una religiosidad subjetivizada. El tipo de

pastoral capaz de ligar la conciencia eclesial universalista con la experiencia personal, en la que esta última se veía subsumida, acaso integrada, con la Iglesia como institución y con el cristianismo como un ethos, cede el lugar a la fuerza con que se está imponiendo la heterodoxia en la praxis, el ansia de autorrealización personal y la vida interior no como encuentro, sino en su autocomprensión narcisística.

Una tercera hipótesis relacionada con las anteriores implica que las prácticas religiosas se retiran de los espacios públicos de construcción cotidiana para refugiarse y replegarse paulatinamente en la esfera de lo privado, abstrayendo lo que antes llamamos integración sociopersonal. Es decir, los espacios públicos de construcción de la cotidianidad quedan restringidos a la experiencia psicologizada y emocional del microgrupo. La que tiene al yo como su referente, articulando una religiosidad intimista. Quizás en una doble perspectiva: en lo que de potenciador de la integración sociopersonal tienen esos hechos; aunque también, en lo que tienen de elusivas sus prácticas frente a la cotidianidad en la esfera de lo público.

A la Iglesia como principal agente que desarrolla el cristianismo católico, se le podría estar reclamando el abandono de la esfera privada y subjetiva en sus fieles. Quienes por el contrario han encontrado mientras tanto, en menor o ningún grado en las Iglesias Protestantes Históricas y en mayor grado y con gran intensidad en los Movimientos Religiosos Libres,¹⁶ una respuesta a sus inquietudes más personales de compensación del sufrimiento subjetivo. Y este reproche parece vigente, no obstante el esfuerzo que hace la Iglesia Católica y pese al auge de los movimientos católicos de avivamiento pentecostales y carismáticos.

Según nuestra perspectiva, la represión de lo sociopersonal de la subjetividad tanto tiempo ignorada, por la vía de su descalificación, o por la vía de imponer una moralidad destructiva que encaja en biografías de por sí ya fracturadas, constituyen una dinámica conflictiva frente a la cual sin lugar a duda la Iglesia Católica ha de buscar una nueva posición. O bien se mantiene prolongando estructuras de sufrimiento subjetivo mediante sus múltiples recursos y complejas argucias, o bien devela cuanto de propositivo y cons-

tractivo tiene lo religioso basado en una «ética evangélica» que renuncie a la reificación de la subjetividad.

Notas

- ¹ Pueden constatarse como concluidas, en el marco de Trabajos Finales de Graduación en la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica las siguientes investigaciones: M. Cabezas. *Disposiciones religiosas y su influencia sobre el ejercicio profesional del psicólogo*. Tesis de Licenciatura, 1982; A. Campos y M. Rodríguez. *Religión e Ideología: Análisis psicosocial de tres sectas pentecostales del área metropolitana de San José*. Tesis de Licenciatura, 1986; R. Quirós. *Religiosidad y Salud Mental en la Mujer: Estudio comparativo de casos (Representaciones y vivencias)*. Tesis de Licenciatura, 1992; y la del autor de éste artículo citada más adelante.
- ² Para una discusión más amplia y precisa, que puntualiza nuestra posición Cf. N. Tapia. *Psicología de la Religión: Aproximación Teórica-Reconstructiva a un Modelo de Investigación desde Costa Rica*. Trabajo Final de Graduación en la modalidad de Tesis, Escuela de Psicología, Universidad de Costa Rica, 1993.
- ³ Una aclaración desde el punto de vista psicosocial de los «esquemas» puede encontrarse en I. Martín-Baró. *Acción e Ideología. Psicología social desde centroamérica*. San Salvador: UCA editores. 1983, p.118-120.
- ⁴ Amando Robles denomina a una visión de mundo como se caracteriza aquí, «visión central del mundo», propia de las sociedades agrícolas, según el valioso análisis que hace de este planteamiento en su obra: *La Religión: De la conquista a la modernidad. Un estudio de la religión y la racionalidad como visiones del mundo*. San José, C.R.: Ed. Lascasiana, 1992.
- ⁵ A. Lorenzer. *Bases para una Teoría de la Socialización*. Argentina: Amorrortu, 1976.
- ⁶ A. Lorenzer, *Op. cit.*, Cap. 1
- ⁷ Cf. A. Lorenzer, *Op. cit.*, Cap. 2 y 3.
- ⁸ Para ampliar el concepto de interacción en el psicoanálisis y la relación entre lenguaje y acción puede recurrirse a A. Lorenzer. *Sobre el Objeto del Psicoanálisis: lenguaje e interacción*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973; R. Heim. «Lorenzer y/o Lacan: entre el sentido y la letra» y A. Lorenzer. «Símbolo, interacción y praxis». En: H.

Jensen (Coord.), *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*, 1a. ed., México: Ed. Siglo XXI, 1986.

⁹ Aunque estas categorías surgen como resultado de una reflexión propia, debe indicarse que en cuanto a lo numinoso-trascendente se parte de los planteamientos, para luego distanciarnos de ellos, de R. Otto. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza editorial, 1917/1980. La categoría que refiere a las «motivaciones psíquicas» es de amplia trayectoria en la tradición psicoanalítica. En lo referente a los «tipos de religión» seguimos a los siguientes autores: E. Fromm. *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires, Ed. Psique, 1950/1987; I. Martín-Baró. *Del Opio Religioso a la Fe Libertadora*. En: M. Montero (Coord.), *Psicología Política Latinoamericana*. Caracas: Panapo, 1987; M. Picado. *La Iglesia costarricense entre el pueblo y el Estado*. 1a. ed, Costa Rica: Ed. DEI, 1990.

¹⁰ El concepto de «mundo de la vida» es planteado originalmente por Husserl, de quien lo reelabora Alfred Schütz. Cf. A. Schütz. *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974; y A. Schütz y Th. Luckmann. *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977. Aquí se plantea y sigue tal como lo ha expuesto J. Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Ed. Tecnos, 1977/1990, Cap. 9.; *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Madrid: Ed. Cátedra, 1989; *Teoría de la Acción Comunicativa*, T.I, Madrid, Taurus, 1987.

¹¹ Cf. I. Martín-Baró. *Sistema, Grupo y Poder: Psicología social desde centroamérica II*. San Salvador, UCA editores, 1989, Cap. 3,4 y 5.

¹² A. Jiménez. (Comp.). *Del Búho a los Gorriotes: Ensayos sobre la posmodernidad*. 1a.ed. San José, C.R: Ed. Guayacán, 1993.

¹³ Por ejemplo Cf. A. Jiménez M. «Dios, Nietzsche, y la posmodernidad.» *Senderos*. No. 44, Año XV, Mayo-Agosto, 1993.

¹⁴ Por ejemplo Cf. A. Robles. «Postmodernidad y Teología de la Liberación». *Senderos*. No. 44, Año XV, Mayo-Agosto, 1993.

¹⁵ I. Díez del Río. «Postmodernidad y Nueva Religiosidad». *Religión y Cultura*. XXXIX, No. 55-91, 1993, p.71.

¹⁶ La noción de «Movimientos Religiosos Libres» nos parece más pertinente y adecuado para referirse a las mal llamadas «Sectas». Una breve pero seria fundamentación al respecto se encuentra en H. Schäfer. *Protestantismo y Crisis Social en América Central*. 1a. ed., San José, C.R.: Ed. DEI, 1992.