

Psicología social de los conflictos religiosos



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

*Josué R. Tinoco Amador**

Resumen

La psicología social aborda el fenómeno religioso desde una perspectiva diferente a la psicología de la religión. En este artículo se presentan los principales esquemas de análisis del fenómeno y se desarrolla la línea psicosocial, la cual permite un acercamiento más completo a él. De igual manera, se reconoce el miedo a la diversidad religiosa como uno de los fundamentos del conflicto interreligioso, de la violencia y del fanatismo; la propuesta de análisis considera a la perspectiva de la convivencia eje articulador de nuevas formas de relación social.

Palabras clave: religión, conflictos religiosos, convivencia, dogmatismo

Abstract

Social psychology deals with the religious phenomenon from a different perspective than that of psychology of religion. In the first place, this article presents diverse schemes concerning the analysis of the phenomenon. Later on, it develops the psychosocial line, which allows a more complete approach towards such phenomenon. Likewise, this article recognizes the existence of fear to religious diversity as one of the foundations of interreligious conflicts as well as of violence and fanaticism. The analysis proposal is focused on introducing the perspective of coexistence as the articulating axis of new ways of social relations.

Key words: religion, religious conflicts, coexistence, dogmatism

* Coordinador de la licenciatura en Psicología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
psicsoc@xanum.uam.mx

La religión es la clave de la historia. No podemos comprender las formas internas de una sociedad sin comprender su religión. No entenderemos sus realizaciones culturales a menos de que comprendamos las creencias religiosas que las respaldan.

Dawson (1953: 62)

Todas las religiones son "caminos rectos" en el sentido de que todas son legítimas en principio. Precisamente se defiende que toda religión es en un principio el camino recto para sus seguidores. Se defiende la universalidad de esa legitimidad [...] El choque surge cuando la creencia de estar en el camino recto se asocia a la creencia de que ese camino es el único recto. El único que conduce a la Salvación, al Paraíso Final, como quiera que se le entienda. Entonces la creencia se vuelve egoísta.

Avelino (1998: 182-183)

Indagar en los orígenes de lo religioso se torna difícil, pero podemos decir que, desde el principio de los tiempos, el ser humano ha dependido y vivido sujeto a las fuerzas de la naturaleza, muchas veces sin explicación del porqué de las cosas; lo desconocido ha provocado temor y eso ha generado la búsqueda de una idea explicativa, un ente que ordene el mundo, un todopoderoso. No hay pueblo primitivo sin religión ni magia.¹

La vida religiosa ha acompañado al ser humano desde el origen de los tiempos; esto nos plantea una cuestión de larga discusión filosófica y teológica: somos

¹ "Todas las religiones históricas, desde la ínfima hasta la suprema, concuerdan en dos puntos fundamentales: primero, en la creencia de que existen poderes sobrenaturales o divinos de naturaleza

religiosos porque somos humanos o somos humanos porque somos religiosos. No es nuestra intención definir este punto aquí, sino tomarlo como ejemplo de que la vivencia religiosa forma parte de la estructura central del ser humano y de que es el elemento que engarza los demás aspectos de la vida de los individuos y las sociedades. La forma en la cual cada uno de nosotros hallamos aprehendido la religiosidad delimita nuestras demás esferas de la vida.

El factor religioso ha sido uno de los principales puntos de abordaje del análisis social contemporáneo. Durante los inicios del siglo XIX, la psicología se acercó al fenómeno religioso, prefigurando la importancia que las creencias religiosas tendrían en la vida de las sociedades.² Posteriormente, la psicología se alejó del estudio científico de la religión y se enfocó en otros temas. El estudio de la religión se mantuvo en el campo de la filosofía y de la teología, generándose un apéndice del conflicto entre religión y ciencia; los líderes religiosos percibían a la psicología como una disciplina que examinaba las implicaciones de la libido en la vida y que manipulaba las conductas. No obstante que desde la psicología no se profundizaba en su análisis, el acercamiento al tema se dio por parte de feligreses y psicólogos conversos, quienes pretendían mostrar que las interpretaciones freudianas y skinnerianas no eran las más adecuadas para el estudio de la religión: surge el interés por la psicología pastoral, que puntualiza la importancia de las cuestiones religiosas, así como una visión religiosa de la psicología.³

En los últimos años, ha resurgido el interés por la psicología de la religión: “La creencia de que la religión no es importante dominó a las ciencias sociales la mayor parte del siglo XX [...] Sólo en las últimas dos décadas los científicos sociales han comenzado a cuestionar la hipótesis de que la modernidad fue la causa de que la religión se convirtiera en un epifenómeno.” (Fox, 2004: 58; traducción propia).⁴

misteriosa, pero que rigen el mundo y la vida del hombre; y segundo, en la asociación de estos poderes con determinado hombre, o con cosas, o con lugares, o ceremonias, que actúan como medios de comunicación o caminos de acceso entre el mundo humano y el divino. En los niveles más bajos de cultura encontramos el hechicero, el fetiche, el lugar y la danza sagrada; y en los más elevados tenemos el profeta y el sacerdote, la imagen o símbolo sagrado, el templo y la liturgia sacramental” (Dawson, 1953: 67).

² Starbuck, E. D. *The Psychology of Religion* (1899); James, *Varieties of Religious Experience* (1902); y Leuba, *A Psychological Study of Religion* (1912) fueron los trabajos pioneros en el tema.

³ Véase, por ejemplo, las obras de Demal (1956), Oates (1957 y 1959), Lachapelle (1944), o los 3 tomos de la Biblioteca de Teología y Psicología Pastoral, entre muchos otros textos.

⁴ Diferentes sociedades de profesionistas han conformado grupos de investigación sobre el tema: la American Psychological Association creó en 1976 la División 36, “Psychology of Religion”; están también la Religious Research Association, Society for the Scientific Study of Religion, Società Italiana di Psicologia della Religione y el Centre for Psychology of Religion, en la Catholic University

El estudio psicológico de la religión

No han sido pocos los trabajos que se han escrito sobre los religiosos y sus patologías, arguyendo que el creyente de alguna religión presenta desórdenes mentales, tendencias esquizofrénicas y neuróticas: “escucha voces”, “tiene alucinaciones”, “recibe mensajes del altísimo”, etcétera. Esto ha ocasionado que se considere negativa la práctica de alguna creencia religiosa; pensar así significa negar o dejar de estudiar a los grupos religiosos, con todos sus productos sociales y culturales que generan.

Describamos las interpretaciones que se han esgrimido sobre la religión y los religiosos.

Tradición instintiva

Se pretende explicar las acciones de las personas en función de una serie de instintos que regulan los comportamientos, independientemente del contexto social o cultural. Por ejemplo, la gente se reúne en grupos porque existe un instinto gregario, la guerra es resultado de un instinto, etcétera. La conducta religiosa, entonces, puede ser explicada como resultado de un instinto básico; de hecho, Le Bon (1903) utilizó el término *sentimiento religioso* como un instinto del ser humano.⁵ Esta tradición llegó al extremo de señalar 5 684 instintos, de los cuales 83 se referían a la religión.

Grom (1994: 91) señala que el mismo Pavlov “consideraba que la religión es una inclinación de la actividad nerviosa superior profundamente enraizada en el hombre y, por tanto, difundida en toda la humanidad. [Es] un instinto, es decir,

of Louvain. Y entre las revistas internacionales se cuentan *Advances in the Psychology of Religion*, *The International Journal for the Psychology of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, *Research in the Social Scientific Study of Religion*, *Review of Religious Research*, *Mental Health, Religion and Culture*, etcétera. Es importante hacer hincapié que el *Handbook of Social Psychology* (1969) tenía un capítulo intitulado “Psychology of Religion”, pero en las subsecuentes ediciones no ha vuelto a aparecer. Sin embargo, tal ausencia no ha impedido la publicación de excelentes textos que analizan el fenómeno religioso, tales como Batson (1982), Gorsuch (1984 y 1988), Emmons y Paloutzian (2003) y Hood *et al.* (1996), por citar algunos. La mayoría de las investigaciones se han enfocado a la experiencia y a la vivencia religiosa, quizá como una extensión del estudio de la mente y del espíritu que significó el desarrollo de la psicología, o como una forma de evitar caer en las polémicas que suscitó el enfoque conductista para los teólogos y religiosos.

⁵ “Le Bon lo propuso como instinto, al cual llamó ‘sentimiento religioso’. Éste fue vagamente considerado como natural e inconsciente” (G. Le Bon, 1903, *The Crowd*, cit. en Hood *et al.*, 1996: 14).

de un reflejo incondicionado (de una reacción) surgido como consecuencia de la lucha por la existencia de la especie humana”.

Este postulado retoma la propuesta planteada al principio del texto, sobre si somos religiosos porque somos humanos o somos humanos porque somos religiosos.

Tradicón de los desórdenes psíquicos

- a) **TEORÍA DE LA RELIGIÓN COMO RESPUESTA A LA FRUSTRACIÓN.** Existen distintas clases de frustración: económica, sexual, estatus social, soledad, temor a la muerte, enfermedad, etcétera, donde la religión alivia o ayuda a sobrepasar la dificultad. Desde esta interpretación, la religión sirve para acallar las necesidades humanas.
- b) **TEORÍA DE LA RELIGIÓN COMO CONFLICTO INTERNO.** La religión es producto del conflicto entre dos partes de la personalidad, en particular entre el superyó y los instintos: “Los religiosos son intropunitivos [agresión hacia ellos mismos], tienen un fuerte superyó y experimentan sentimientos de culpa.” (Sánchez-Corral, 1995: 22).
- c) **TEORÍA DE LA RELIGIÓN COMO FUENTE DE DIVISIÓN, DE NARCISISMO Y PARANOIA.** Creencia en la posesión de la verdad absoluta, en ser los privilegiados verdaderos hijos de Dios. “Los ‘inspirados’, que han originado las nuevas religiones y las reformas, sintiendo obedecer mandatos directos de Dios y cumpliendo ‘misiones especiales’, en muy poco se diferencian de ciertos enfermos paranoicos” (Sánchez-Corral, 1995: 26).
- d) **TEORÍA DE LA RELIGIOSIDAD COMO CAMPO FÉRTIL DE FENÓMENOS PSICOPATOLÓGICOS.** Las revelaciones de inspiración divina están muy relacionadas y son fácilmente confundibles con enajenación y patologías mentales (visiones, diálogos con seres divinos).
- e) **TEORÍA DE LA NEUROSIS OBSESIVA.** “La religión ritual era una especie de equivalente grupal de la neurosis obsesiva” (Sánchez-Corral, 1995: 23). El conflicto en los neuróticos se desplaza a detalles triviales y problemas verbales; en la religión, cuando los dogmas y ritos son preparados con gran minuciosidad y cualquier cambio, por mínimo que sea, puede ser la base de escándalos y persecuciones.
- f) **TEORÍA DE LA RELIGIÓN COMO RESULTADO DE IRRESOLUTOS COMPLEJOS DE CULPA.** “[La religión es] un complejo de Edipo mal solucionado: por debajo de todas las racionalizaciones de los teólogos, la religiosidad es

expresión de sentimiento colectivo de culpa de los miembros de un grupo primitivo por haber matado al padre-jefe con el fin de apoderarse de la madre.” (Sánchez-Corral, 1995: 25).

Conviene aclarar aquí que aunque Sánchez-Corral menciona otras teorías, y habla de la importancia de la religión en la vida psíquica de los individuos (Sánchez-Corral, 1995: 26), considera a la de los desórdenes psíquicos, y en especial a la de la neurosis obsesiva, lo que explica mucho del comportamiento religioso del mexicano, como se puede concluir al leer: “Ahora en nuestros días [...] existe un sedimento religioso que se expresa en creencias y prácticas sociales más que de origen ético-moral, de tipo ritualista, en todos los estratos sociales del México contemporáneo.” (Sánchez-Corral, 1995: 27). Es decir, que su perspectiva se diluye en el factor psíquico antes que en los factores sociales.

Otros autores han señalado resultados que también ubican el peso de los factores psíquicos. Kingwergs (1991) encontró que jóvenes de ámbitos eclesiásticos, seminaristas, etcétera, presentaban un alto nivel de rasgos depresivos, obsesivos, esquizoides y con características de introversión social, comparados con jóvenes no religiosos. “Esto muestra que los sujetos del ámbito eclesiástico, en una gran mayoría, emplean técnicas defensivas tales como la obsesiva-compulsiva, paranoide-narcisistas, fóbica y la posición depresiva” (Kingwergs, 1991: 103-104). Altamirano (1995) comparó jóvenes seminaristas y no seminaristas; descubrió que los primeros estaban más afectados emocionalmente y eran más recatados, ingenuos, aprehensivos, conservadores y tensos que los otros, quienes eran estables, aventurados, astutos, seguros de sí mismos, experimentadores y relajados.

Tradición de los desórdenes biológicos

TEORÍAS FISIOLÓGICAS. Las experiencias religiosas pueden ser ocasionadas por desórdenes neurológicos, donde la falta o el exceso de alguna endorfina puede provocar situaciones de éxtasis, similares a las experiencias religiosas. Starbuck (1899) planteaba que las drogas pueden ejercer efectos similares: “En algunas situaciones y en determinadas personas [...] las drogas psicodélicas pueden proporcionar una muy profunda experiencia religiosa de una naturaleza mística” (Starbuck, cit. en Houston, 1973: 19; traducción propia). “[Las] personas psicóticas, con alteraciones bioquímicas cerebrales, suelen tener extrañas ideas religiosas; tienden a tener [*sic*] experiencias religiosas como resultado de su estado fisiológico” (Sánchez-Corral, 1995: 24).

Procesos psicosociales

Festinger realizó un estudio muy conocido sobre el fenómeno religioso: *When a Prophecy fails* (1956). Como se recordará, en él se analiza el comportamiento de un grupo religioso que ha predicho la destrucción del mundo. A Festinger le interesaba saber cómo iba a reaccionar la gente del grupo religioso una vez que se comprobara que el mundo no se destruiría. Desde su punto de vista, la gente entraría en un proceso de disonancia entre sus creencias y la realidad, por lo cual tendría que generarse un cambio para poder explicar la no destrucción del mundo. Posterior a este estudio, se llevaron a cabo muchas investigaciones utilizando la teoría de la disonancia cognoscitiva para estudiar los procesos mentales de los religiosos. Sin embargo, no se ha repetido esta investigación.

Por su parte, Rokeach estudió las estructuras de creencias que permiten la aparición de conductas dogmáticas.⁶ Se ha encontrado que las personas con altos niveles de dogmatismo son inmaduras, impulsivas, defensivas, menos tolerantes, inseguras y con una estructura cerrada del pensamiento, mientras que aquellas con bajo nivel de dogmatismo son calmadas, maduras y con una estructura de pensamiento eficiente (Rokeach, 1954; Rokeach, Smith y Evans, 1960; Korn y Giddan, 1964). El punto principal es la relación entre el endogrupo y el exogrupo, la cual es fuente del pensamiento dogmático y del intolerante. Al pertenecer a un grupo, se comparten un conjunto de actitudes, creencias y comportamientos; las personas asumen que los miembros del endogrupo (grupo propio) poseen creencias similares a las suyas y que los integrantes del exogrupo tienen creencias diferentes, aunque no se haya tenido un contacto directo con alguna persona de tal grupo (Rokeach, Smith y Evans, 1960).⁷

Gorsuch (1984) ha investigado la relación de la religión con el conservadurismo, con las prácticas sexuales y el uso de drogas y alcohol. Halló que los religiosos tienen conductas “conservadoras” (pero hay que aclarar que se refiere al apoyo a una cultura estadounidense en oposición a una postura comunista), tienen menos relaciones de infidelidad y tienden menos a usar drogas y a consumir

⁶ Dogmatismo: “Organización cognoscitiva, relativamente cerrada, de creencias y descreencias acerca de la realidad organizada alrededor de un conjunto central de creencias sobre la autoridad absoluta, la cual proporciona una estructura de patrones de intolerancia hacia los otros” (Rokeach, 1954: 195; traducción propia).

⁷ En los últimos años, destacan los trabajos de Jean-Pierre Deconchy sobre la “ortodoxia religiosa” (Deconchy, 1980b). En uno de sus estudios descubrió que cuando la gente cambia de grupo religioso, lo hace hacia aquel que es similar en rigidez y dogmatismo al cual pertenecía; esto es, parece que lo más importante no es estudiar las diferencias grupales como tales sino la estructura de pensamiento, las normas que cada grupo propone.

alcohol que quienes se decían no religiosos. Gorsuch y Aleshire (1974) plantean que los miembros activos de una religión tenían menos prejuicios hacia las minorías que quienes no eran activos; asimismo señalan que quienes no se encontraban involucrados con una Iglesia presentaban más prejuicios que aquellos altamente involucrados.

Batson, Schoenrade y Pych (1985) reportan que los religiosos tienen más conductas de ayuda a los otros y se involucran en los programas de apoyo de sus iglesias. Podría pensarse que se debe a un factor de influencia social, más que a una cuestión de compromiso individual, pero es un punto que requiere mayor discusión; Gorsuch plantea la necesidad de que la psicología social estudie el fenómeno religioso: "En la cultura occidental, la religiosidad está expresada a través de situaciones sociales, pero sorprendentemente hay poca investigación psico-social de los grupos religiosos." (1984: 218).

Construcción colectiva de la religiosidad

¿Cuál es el efecto que tiene la religiosidad en la vida cotidiana hoy en día? Hasta ahora, los estudios sobre religiosidad se han abocado de manera fundamental a la experiencia religiosa, las vivencias, la parte individual de la religiosidad.

Sin embargo, no se puede entender una religión sin comprender las relaciones sociales en las que se genera. La religiosidad se aprehende de los grupos de pertenencia o referencia; la forma en la cual se manifiesten las relaciones intergrupales nos permitirá vislumbrar los posibles puntos de conflicto intergrupar; la religiosidad no es un elemento aislado, aunque cada quien lo viva en su propio espacio personal: es un proceso colectivizado, compartido. Por ello, es importante conocer los esquemas que cada grupo configura ante los otros.

Las relaciones sociales se conforman y estructuran con base en las interacciones individuales y grupales. Es en función de esas interacciones que cada persona construye y reconstruye su mundo, lo interpreta y reinterpreta. Las percepciones, actitudes y creencias de los individuos están relacionadas directamente con los grupos con los que se relacionan,⁸ los llamados grupos de referencia y de pertenencia. Por lo tanto, al estudiar la religiosidad podemos partir de las experiencias personales de los creyentes, como los milagros y las experiencias místicas, pero la participación grupal, la comparación de creencias, normas y comportamientos

⁸ "La psicología social de las relaciones intergrupales está relacionada con la conducta intergrupar y las actitudes" (Tajfel, 1982: 3).

generan sentimientos e ideas de unidad, y cada persona percibe que no se encuentra sola, que hay otros iguales a ella.⁹ La mayoría de los grupos religiosos basan su fuerza espiritual en los rituales colectivos: la colectividad religiosa define, marca y establece las normas y las adecuaciones al mandamiento religioso histórico.

A este respecto, Grom presenta una serie de estudios que constatan el efecto diferenciado que ejercen los tipos de grupos, los estilos de conducción, la propaganda o difusión que sobre un determinado culto se haga, así como el papel que el estilo de liderazgo juega para que una creencia se manifieste. “Que alguien sea religioso, y de qué modo lo es, depende [...] no sólo de las disposiciones y procesos individuales, sino también de influencias sociales, muy vinculadas a la familia de origen, a la comunidad de fe y a otros factores.” (Grom, 1994: 33).¹⁰

Conflictos religiosos

Cuando aludimos a grupos religiosos cristianos, serían imágenes comunes la del buen samaritano o la del sacrificio de Cristo por amor a la humanidad. Pero, al parecer, no siempre suceden tales ejemplos de altruismo. Una de las paradojas de las religiones que menciona Rokeach (1973a y 1973b) es que, a la par que se habla de amor, sacrificio, bondad y altruismo, existen también prácticas discriminatorias, de intolerancia y persecución contra aquellos que no son parte del grupo mayoritario, del que persigue. Rokeach se interesa por las prácticas dogmáticas y ortodoxas, y sus resultados contrastan con lo que se esperaría de un religioso: “En todas las religiones universales existe una estrecha conexión entre religiosidad y prosocialidad, aunque varían mucho las razones que dan en favor de sus instrucciones y de sus ideales éticos y sociales” (Grom, 1994: 227).

Muchos casos de rechazo grupal se presentan como consecuencia de que “las personas desconocen las actitudes y valores de los individuos que prejuzgan y basan sus decisiones en ideas estereotipadas” sobre el exogrupo (Rokeach, 1960: 195). Aquí hablamos de fenómenos de no aceptación o intolerancia religiosa, de rechazo a quien no cree de la misma forma que uno mismo. Por el solo hecho de que una persona sea parte de un grupo distinto (exogrupo), no importando

⁹ “La religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas [...] los ritos son maneras de actuar que sólo nacen en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertos estados mentales de esos grupos” (Durkheim, cit. en Bagú, 1989: 22).

¹⁰ “La creencia religiosa no es un elemento aislado de una persona; se refiere a cómo percibe y se relaciona consigo misma, con los otros y con el mundo.” (Hood *et al.*, 1996: 3; traducción propia).

sus características personales, el endogrupo se comporta ante ella como lo haría ante cualquier persona de ese grupo por la percepción de homogeneidad: “El problema de la intolerancia nos dirige a otra distinción la cual nos interesará, la distinción entre el endogrupo y el exogrupo” (Rokeach, 1960: 9).

El miedo a la diversidad religiosa no sería tan preocupante si desarrollásemos estrategias que permitiesen abordarlo de forma constructiva, no agresiva. El conflicto se presenta como la principal estrategia de defensa ante el miedo de las religiones. “Una cultura de paz es incompatible con el adoctrinamiento, los dogmatismos y fundamentalismos de cualquier tipo, bien sean religiosos, ideológicos, tecnológicos, políticos, etcétera, tan frecuentes como devastadores en la evolución histórica de la cultura occidental” (Jares, 2003: 100).

Orígenes del conflicto humano

Para hablar de la convivencia humana, es importante indicar las bases del conflicto en el ser humano, específicamente, de la agresión. “La agresión encierra un impulso de atacar y destruir” (Stagner, 1992: 83). “La mayor parte de la agresividad humana se puede rastrear directamente en el sentido de la frustración” (McNeil, 1992: 49). Sin entrar en mayores discusiones sobre los conceptos de ansiedad y frustración, podemos decir que las relaciones humanas pasan ineludiblemente en algún momento por situaciones de tensión, provocadas por la imposibilidad de acceder u obtener recompensas o satisfacción de necesidades. Ante tal situación, se canaliza la energía y la frustración a la fuente de insatisfacción, descargando la energía que se acumula.

La forma de canalizar dependerá de varias condicionantes. Por ejemplo, la ansiedad que ocasiona la frustración o la insatisfacción genera percepciones erróneas de la realidad, que impiden apreciar con claridad el medio o contexto y, por lo tanto, el primer objeto o persona a la mano se convertirá en receptáculo de la agresión: “personas que sufren gran ansiedad pueden mostrar lo que se llama apropiadamente visión de túnel, o sea, que están tan concentrados en un objeto central que otros indicios importantes que los rodean pueden pasar inadvertidos” (Stagner, 1992: 83). La persona se enfoca en una sola línea de vista. Esto se debe también a que ocurre un proceso de *polarización*, donde se exageran los atributos o características del tema en cuestión, por lo que se maximiza el efecto o riesgo de algo que, de otra manera, podría haber parecido apenas ligeramente bueno o malo.¹¹

¹¹ Se ha encontrado que, en situaciones de tensión social, las personas tienden a polarizar sus percepciones y juicios. “Se ha argüido que estos fenómenos son meramente formas extremas de una tendencia

Otros procesos presentes son:

- *Principio de percepción selectiva.* “Para sobrevivir, el hombre tiene que aprender a tamizar la información que le llega, y hacer hincapié en algunos puntos y a pasar por alto otros” (Stagner, 1992: 72). Vemos lo que queremos ver. Las acciones de una persona se verán como frustrantes si estamos predispuestos, si hay estímulos que condicionen a observar detenidamente tales conductas o a tales personas.
- *Percepción de fotografías.* “Una persona vista en relación con una organización que no gusta será percibida como poseedora de características peligrosas e indignas de confianza” (Stagner, 1992: 74). Este proceso fue estudiado con mayor detalle por Tajfel, en la categorización social.
- *Memoria selectiva.* “El principio de la memoria selectiva asegura, pues, que recordaremos evidencias que favorezcan nuestros puntos de vista y olvidaremos los datos que son contradictorios” (Stagner, 1992: 75). Este tema ha sido ampliamente estudiado, y se señala con claridad el efecto que tiene la información que poseamos de la fuente emisora de un mensaje para poder ser reconocida.
- *La profecía que se cumple a sí misma.* “Las percepciones erróneas a veces crean la ‘realidad’ que han supuesto, dando así nacimiento a la llamada profecía que se cumple a sí misma” (Stagner, 1992: 70).¹²

Desde esta perspectiva, se vuelve imprescindible considerar cómo se estructuran los procesos de percepción de la realidad, las motivaciones, las actitudes y demás procesos del pensamiento que sirven de marco estructurante para la conformación de una conducta agresiva. “La afirmación de que las guerras comienzan en las mentes de los hombres señala la necesidad de examinar los motivos, las

muy común que Else Frenkel-Brunswik (1949) llamó intolerancia de ambigüedad [es decir] imponer una estructura a situaciones que no la tienen, de saltar a conclusiones con pruebas imprecisas y cosas por el estilo [...] Los que son muy ‘intolerantes’ frente a los estímulos ambiguos y que insisten en encontrar un significado aun cuando les falten los indicios, probablemente tendrán más prejuicios y serán más autoritarios. Puesto que el prejuicio y las tendencias autoritarias se acentúan en épocas de crisis sociales, parece apropiado dar a entender que la ansiedad opera principalmente para intensificar esta necesidad de encontrar distinciones tajantes en un mundo de ambigüedades” (Stagner, 1992: 84).

¹² La profecía que se cumple a sí misma. “Los fenómenos de proyección y polarización, separadamente o combinados, pueden dar nacimiento a lo que llamamos la profecía que se cumple a sí misma. En el caso de la proyección de hostilidad, se ve a los demás como si fueran a atacar y el comportamiento propio invita al ataque. En el caso de la polarización, se puede percibir al neutral como enemigo y comportarse en consonancia; en tal caso, el neutral puede en realidad ser un enemigo, a fin de cuentas.” (Stagner, 1992: 85).

emociones, percepciones y actitudes en cuanto éstas hacen posible la violencia del conflicto internacional” (Stagner, 1992: 69).

La agresión, como conducta manifiesta del conflicto, es el resultado de un proceso insatisfactorio de la dificultad o la imposibilidad de alcanzar metas. Sin embargo, no todo conflicto se expresa directamente mediante la manifestación de la conducta agresiva. La latencia de la agresión nos indica que es importante estudiar las relaciones de conflicto que existen o que surgen en la interacción humana.

Hay una amplia tradición de investigación experimental sobre los efectos que ejerce una fuente en los juicios de un público oyente. De esta tradición incluso se ha pasado a los estudios del efecto de un discurso o de una fuente persuasiva. No obstante, se piensa que este estudio no puede enfocarse sólo en los procesos individuales o interindividuales, obviando o no considerando el efecto de la pertenencia grupal, la cual genera los esquemas de pensamiento colectivo y forma las actitudes.

Conflicto intergrupal

El conflicto se ha convertido en uno de los temas que preocupa a los científicos sociales, debido a la necesidad de conocerlo y de crear estrategias de convivencia que permitan canalizarlo de formas no agresivas, no violentas; es casi imposible plantear la desaparición del mismo, ya que, como señalan diversos planteamientos, “se puede afirmar razonablemente que a cualquier grupo las guerras le ayudan a externar la agresión y a reducir la animosidad entre sus miembros” (McNeil, 1992: 61). Es decir, la agresión forma parte de la vida cotidiana del ser humano y las sociedades deben encontrar maneras y vías de liberación de la carga agresiva, que posibiliten que el grupo social siga con vida.¹³ Las guerras dan salida a la agresión y son, a la vez, el sentido de unidad que los grupos o naciones requieren. Como mencionaba Maquiavelo: “Si la población se muestra rebelde, empieza a armar un lío con un enemigo extranjero. La gente puede percibir al gobierno como la fuente de sus frustraciones, pero si puede ser inducida a desviar su hostilidad hacia un enemigo extranjero, disminuye la probabilidad de una revolución” (cit. en Stagner, 1992: 81).

¹³ “Todas las culturas deben proporcionar una solución a la hostilidad entre sus miembros que constantemente amenaza con romper el suave flujo de las relaciones interpersonales tan necesarias para que funcione bien una sociedad” (McNeil, 1992: 57). De otra forma, la agresión y los conflictos empezarán a manifestarse hacia los propios ciudadanos y generará síntomas de inseguridad.

El estudio de los conflictos intergrupales permite abordar los procesos que surgen cuando el individuo forma parte del grupo y, desde esta perspectiva, entender que los comportamientos hacia otra persona pueden estar matizados por el tipo de relación que se establece con el grupo. En ocasiones, la referencia del grupo es más importante que la presencia individual.

Durante mucho tiempo, la explicación predominante fueron los trabajos de Sherif (1966), que consideran a los individuos como agentes racionales cuyo comportamiento se guía por la búsqueda de intereses materiales y que, al presentarse problemas o cuestionamientos a las propuestas o estructura del grupo de pertenencia (endogrupo), el comportamiento individual se presenta en función de la estructura objetiva de interdependencia entre el endogrupo y el exogrupo.

El conflicto sólo surgiría bajo las condiciones en que los intereses de los grupos fuesen incompatibles, es decir, cuando los intereses del endogrupo no pueden ser logrados nada más que a expensas de los del exogrupo.

Sin embargo, esto último sugiere que un proceso racional de análisis del entorno y los procesos de percepción errónea también afectan al comportamiento grupal, por lo que se puede señalar fácilmente que los intereses del exogrupo afectan al propio grupo más de lo que realmente lo hacen.

Para la resolución del conflicto se requiere la creación de metas supraordenadas, que provoquen que los grupos antepongan sus intereses para una causa común, ante un ataque de un tercer frente.

No obstante, Worchel (1986) ha indicado que la cooperación para una meta en común no da como resultado la reducción del conflicto intergrupar ni de los prejuicios.

El contacto intergrupar permitirá eliminar los conflictos; debido al desconocimiento del otro grupo, se generan estereotipos y prejuicios, lo cual no permite un acercamiento ni un conocimiento "real" del otro. "El conflicto intergrupar estaría en parte producido por la rigidez y la ignorancia debido a los estereotipos sociales y a la segregación social y económica entre los grupos [...] A fin de reducir estos estereotipos y de aumentar la comprensión mutua, sería necesario poner en contacto a los miembros del endogrupo y del exogrupo" (Azzi, 1996: 286). Según esto, muchos de los casos de rechazo grupal se presentan como consecuencia de que "las personas desconocen las actitudes y valores de los individuos que juzgan y basan sus decisiones en ideas estereotipadas" sobre el exogrupo (Rokeach, 1960: 195); como menciona Fetscher (1995: 160): "En las sociedades multiculturales, el recíproco conocimiento de las diversas lenguas y la comunicación facilitada y mejorada por ello, se convierten en un importante medio para asegurar la actitud tolerante y el mutuo respeto."

En resumen, el conflicto es un fenómeno negativo, que genera desorden e inestabilidad social, por lo cual es necesario evitarlo. “Esta premisa puede resultar inadecuada en contextos de desigualdad e injusticia (donde) el conflicto puede desempeñar un rol impulsor, facilitando el cambio y favoreciendo la instauración de nuevos equilibrios” (Capozza y Volpato, 1996: 38). Esta teoría ha dejado de funcionar como modelo explicativo en sociedades multiculturales, aunque durante mucho tiempo sirvió como tal.

Identidad social

Tajfel propuso esta teoría, la cual considera los procesos cognoscitivos y emotivos presentes en el comportamiento intergrupar. Pero, sobre todo, no contempla al conflicto como un proceso negativo.

Además, recalca la pertenencia al grupo en la definición del sí mismo. No obstante, Tajfel y Turner (1979-1986) examinan también dinámicas de identidad en términos más personales. Un *continuum* uniría un enfoque más social y uno más personal de la identidad. En uno de los polos de dicho *continuum*, los individuos estarían considerados como miembros intercambiables de un grupo, mientras que en el polo opuesto serían tratados en su singularidad y especificidad individuales. Así, a una diferenciación entre grupos vendría a oponerse una diferenciación entre individuos (Lorenzi-Cioldi y Doise, 1996: 75).

Cuando los sujetos interactúan, se comportan como miembros de una categoría social notoriamente distinta y definida (Tajfel, 1982; Tajfel *et al.*, 1971; Turner, 1978 y 1990). La teoría de la categorización social estudia los procesos provocados por la creación y definición del lugar que ocupa una persona en el grupo social y en la sociedad. Los individuos que toman conciencia de formar parte de un grupo en interacción ubican con claridad a otros individuos como miembros de grupos diferentes (Wilder, 1978).

El principal proceso de esta teoría es la categorización social, que permite al individuo organizar su experiencia del ambiente social mediante la clasificación de su persona y de otros en categorías distintivas y exclusivas; produce una acentuación de similitudes intragrupales y de diferencias intergrupales. Este marcaje de los grupos les permite a los individuos realizar inferencias y ubicar comportamientos cuando se confronten a un individuo del otro grupo o ante el grupo mismo. La relación entre individuos va medida y está supeditada por la relación entre los grupos.

Otro proceso de esta teoría es el sesgo en favor del endogrupo. Esto es, favorecer al propio grupo y a los individuos que pertenezcan a él, por encima de las

virtudes reales o no de otro grupo. El hecho de confrontar a dos grupos provoca juicios parciales y se beneficia a aquellos que son como uno. Esto

...puede desembocar en un conflicto cuando los miembros del grupo desfavorecido perciban que su identidad negativa y la estructura social de la que proceden son ilegítimas, y cuando consideren posible cambiar esta estructura mediante una acción colectiva. El conflicto también puede surgir cuando los miembros del grupo aventajado vean que la seguridad de su posición social está amenazada por la inestabilidad y la ilegitimidad (Azzi, 1996: 288).

El tercer proceso es el fenómeno de *percepción de homogeneidad*, el cual cumple la función de exagerar las características del exogrupo, para diferenciarlo del endogrupo. Pero también las del endogrupo son exageradas, para provocar la polarización de los grupos y hacerlos parecer más distintos de lo que en realidad pudiesen ser. Así, no importan los rasgos individuales sino la pertenencia a un grupo. Esto implica que, por el hecho de pertenecer a un grupo del cual existe una imagen positiva o negativa, se comparte un conjunto de actitudes, creencias y comportamientos hacia él. En este sentido, según el trabajo sobre similitud de creencias de Rokeach (Rokeach, Smith y Evans, 1960), las personas asumen que los miembros del endogrupo (grupo propio) poseen creencias similares a las suyas y que los miembros del exogrupo (grupos diferentes al propio, el cual ha sido definido y ubicado como tal por el endogrupo) tienen creencias diferentes, aunque no se haya tenido un contacto directo con alguna persona de tal grupo.

Lorenzi-Cioldi y Doise (1996: 76) recapitulan los principios teóricos en tres:

- 1) Los individuos intentan acceder a (o mantener) una identidad social positiva
- 2) La identidad social positiva se basa, en gran medida, en las comparaciones favorables que pueden hacerse entre el grupo de pertenencia y algunos otros grupos pertinentes. El grupo debe ser percibido como positivamente diferenciado o distinto de los demás grupos pertinentes
- 3) Cuando la identidad social no es satisfactoria, los individuos intentan abandonar el grupo para unirse a uno más positivo o diferenciar al grupo en un sentido más positivo

Con respecto a la resolución de conflictos, existen dos propuestas: *a)* si la categorización social es una condición necesaria para la aparición del sesgo pro-endogrupal, la descategorización sería una condición necesaria para su eliminación, y *b)* el reconocimiento mutuo de diferencias de identidad es esencial.

Uno de los factores que afecta al proceso de categorización y de diferenciación intergrupala es la similitud que puede existir entre los grupos a comparar (Wilder, 1984).¹⁴ La similitud entre los grupos, por ejemplo las creencias semejantes, reduciría la discriminación hacia los miembros del exogrupo, pues no habría posibilidad de categorizar a los grupos en endo y exogrupo. La percepción de una fuerte similitud entre grupos pudiera ser amenazante, ya que opaca la distinción grupal haciendo difícil para los individuos marcar su diferenciación y hasta su identidad social; de igual modo, el grado de identificación con el endogrupo está relacionado con la similitud intergrupala y el favoritismo grupal: si una persona no está identificada con el endogrupo, no se verá afectada la identidad social y, por consiguiente, no habría la amenaza del reconocimiento de la similitud del exogrupo.¹⁵

Conflicto constructivo

La convivencia religiosa se reconstruye constantemente, pues está basada en la misma dinámica social. Y como tal, es importante reconocer las formas particulares de cada grupo social, cómo se ha estructurado su identidad social; cada grupo religioso define su forma de construcción identitaria.

El estudio de los procesos de categorización social permitiría ubicar las formas de identificar a los endogrupos y a los exogrupos. Así, podrían plantearse estrategias de resolución de conflictos basadas en las características cercanas (ya se mencionó que el contacto intergrupala no ha sido la mejor forma de resolver los conflictos, ni la ubicación de metas comunes).

Para promover la convivencia y la superación de conflictos se requiere:

- *Identidad sólida.* Un reconocimiento del sí mismo, un conocimiento de las creencias y valores adquiridos en el proceso de socialización y construcción del sujeto.
- *Diálogo.* Éste permite a una persona reconocerse ante los demás, definir la identidad propia. Si no existe un claro reconocimiento de la identidad, es común que se experimente miedo ante el contacto con los demás.

¹⁴ “Una razón de que la tolerancia funcione tan fácilmente en países como los Estados Unidos es que las iglesias y congregaciones formadas por individuos, cualesquiera que sean sus desacuerdos teológicos, en su mayoría son muy parecidas unas a otras” (Walzer, 1998: 80; cursivas mías).

¹⁵ “Si se estudian los movimientos migratorios de épocas anteriores, se advertirá, con toda claridad, que la disposición a recibir inmigrantes era mucho más amplia, cuando éstos provenían de países de culturas semejantes...” (Fetscher, 1995: 155; cursivas mías).

- *Socialización.* Se necesita una educación que permita conocer las diferentes opciones de vida, de participación política, sexual y religiosa.¹⁶ La educación para la convivencia considera el aprendizaje de estrategias y habilidades para resolver conflictos, pero, sobre todo, construir una nueva cultura y relaciones sociales donde la violencia no tenga cabida. Significa educar para la pluralidad, para la diferencia, para la diversidad (Piastra, 1998: 152).

Pero todo esto no busca suprimir los conflictos; por el contrario, quizá sigan existiendo: porque en la medida en que se está conociendo al otro, más posibilidades existirán de encontrar puntos de contradicción. Se trata, entonces, de aprender a convivir con ellos.

En efecto, frente a posiciones místico-idealistas alejadas de la realidad que conciben el ideal de convivencia como ausencia de conflictos, partimos del hecho de que éstos son inseparables de la convivencia, y muy especialmente de la convivencia democrática. Como hemos dicho, convivir significa vivir unos con otros con base en unas determinadas relaciones sociales y en unos códigos valorativos, forzosamente subjetivos, en el marco de un contexto social determinado (Jares, 2003: 88).

En una entrevista, Humberto Maturana menciona que “El conflicto en la vida cotidiana aparece cuando en el encuentro de diferentes deseos en la convivencia, uno no se detiene a reflexionar, a conversar con el otro. Se va en direcciones distintas, y esto puede devenir en una situación de lucha si se quiere la preeminencia del camino que uno ha escogido.” Para poder conversar con el otro se requiere un cambio en las estrategias del pensamiento y en las relaciones sociales; un aprendizaje para manejar los conflictos, no como hasta ahora, que sólo se aprende a destruirlos, por temor a lo(s) desconocido(s).

El miedo a la diversidad se presenta como un síntoma de la inseguridad, de la debilidad de la identidad cultural. Siempre que hay miedo a la diversidad se presentarán conflictos en los diferentes órdenes del ser humano; pero el peligro radica en que no estamos aprendiendo estrategias para resolver los conflictos. Y esto es lo que afectará el ámbito social e individual, puesto que, ante un conflicto que no se ha aprendido a manejar y ante la ausencia de normas sociales que permitan resolverlos, la solución más próxima es el rechazo y después el ataque, para acabar con la fuente de mi inseguridad.

¹⁶ “La resolución del conflicto intergrupal requeriría la puesta en funcionamiento de mecanismos psicosociales y de instituciones sociales que reforzasen el reconocimiento y respeto mutuo de las identidades. En un contexto en el que las distinciones de identidad están seguras, las probabilidades de sesgo en favor del endogrupo quedarían reducidas” (Azzi, 1996: 289).

¿Es posible superar el efecto que provoca el miedo a la diversidad? Esta pregunta se ha abordado desde diferentes disciplinas. Es necesario un abordaje común, una educación que re-construya a las personas.

Un paso principal se refiere a las formas de transmisión de valores religiosos. Si los grupos religiosos (y en general todos los grupos sociales) no proclamasen la creencia de que poseen una verdad absoluta, si se reconoce la validez de las creencias de los demás, aunque no se compartan, entonces podemos avanzar un gran trecho en la convivencia. Esto nos permite empezar a pensar la diversidad como estrategia de pensamiento. El diálogo, la discusión, el contacto con los grupos contrarios u opuestos tendrán mejores efectos si partimos del principio de no etiquetar negativamente la presencia de los demás grupos. En cuanto pretendemos negar la validez de la creencia del otro, empezamos a juzgar todos sus actos y creencias con la misma rigurosidad: nos impide acercarnos a ellos y fundamentar la propia identidad.

Además, necesitamos estados y gobiernos que se preocupen por su ciudadanía, por mejorar las relaciones sociales. Cuestión muy complicada, ya que las estrategias del poder se entrelazan provocando que no se busque el bien común. Mientras un Estado proteja a un grupo religioso, mayoritario o minoritario, estará provocando situaciones de desigualdad; de tal forma que estaremos adquiriendo estrategias de llegar al poder, no de compartirlo (los gobiernos se aprovechan de la relación con los grupos religiosos para sostenerse en el poder).

Touraine (2000: 15) menciona que “para vivir juntos y seguir siendo al mismo tiempo diferentes, respetemos un código de buena conducta, las reglas del juego social”. Sin embargo, como se planteó con los postulados de Sherif, no es suficiente la ubicación de un fin de común, puesto que los procesos intergrupales pueden impedir el respeto o acatamiento de las normas que no han sido construidas colectivamente.

Una educación para la convivencia debe considerar el enfoque de la contradicción; dudar de los principales argumentos nos prepara para encontrar diferentes soluciones y estar abiertos a la pluralidad de opiniones. Desde este enfoque, los conflictos religiosos son el punto de inicio de nuevas relaciones grupales y no su fin.

Bibliografía

Alford, R. R.

1980 “Religión y política”, en Roland Robertson, *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, pp. 291-299.

- Altamirano, G.
 1995 “Estudio comparativo de algunos rasgos de personalidad entre adolescentes aspirantes y no aspirantes a la vida religiosa”, tesis de licenciatura en Psicología, Universidad Iberoamericana.
- Avelino, J.
 1998 *El problema de la religión*, Síntesis, Madrid.
- Azzi, A.
 1996 “Dinámica de los conflictos intergrupales y las formas de resolución de los conflictos”, en Richard Y. Bourhis y Jacques-Philippe Leyens, *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*, McGraw-Hill, Madrid, pp. 285-305.
- Bagú, S.
 1989 *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, Siglo XXI Editores, México.
- Batson, C. D. y R. A. Gray
 1981 “Religious Orientation and Helping Behavior: Responding to One’s Own or to the Victim’s Needs?”, en *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 40, núm. 3, pp. 511-520.
- Batson, C. D., P. A. Schoenrade y V. Pych
 1985 “Brotherly Love or Self Concern? Behavioral Consequences of Religion”, en L. Brown (ed.), *Advances in the Psychology of Religion*, Pergamon Press, Oxford, pp. 185-208.
- Batson, C. D. y W. L. Ventis
 1982 *The religious experience: a social-psychological perspective*, Oxford University Press, Nueva York.
- Billig, M. y H. Tajfel
 1973 “Social Categorization and Similarity in Intergroup Behavior”, en *European Journal of Social Psychology*, vol. 3, núm. 1, pp. 27-51.
- Blanco, R.
 1998 “Editorial. Psicología de la religión”, en *Psicología Iberoamericana*, vol. 6, núm. 2, pp. 2-4.
- Brown, R. J. y D. Abrams
 1986 “The Effects of Intergroup Similarity and Goal Interdependence on Intergroup Attitudes and Task Performance”, en *Journal of Experimental Social Psychology*, núm. 22, pp. 78-92.
- Capozza, D. y Ch. Volpato
 1996 “Relaciones intergrupales: perspectivas clásicas y contemporáneas”, en Richard Y. Bourhis y Jacques-Philippe Leyens, *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*, McGraw-Hill, Madrid, pp. 29-48.

Dawson, Ch.

1953 "Relación entre religión y cultura", en Christopher Dawson, *Religión y cultura*, Sudamericana, Buenos Aires, pp. 59-76.

Deconchy, J. P.

1980a "Methodologie expérimentale et Psychologie de la Religion: Note Documentaire et Thématique", en *Information sur les Sciences Sociales*, vol. 19, núm. 3, pp. 581-606.

1980b *Orthodoxie Religieuse et Sciences Humaines*, Mouton Publishers, París.

Demal, W.

1956 *Psicología pastoral práctica*, Religión y Cultura, Madrid.

Deschamps, J. C. y R. J. Brown

1983 "Superordinate goals and intergroup conflict", en *British Journal of Social Psychology*, núm. 22, pp. 189-195.

Dittes, J. E.

1969 "Psychology of Religion", en G. Lindzey y E. Aronson, *Handbook of Social Psychology*, Addison Wesley, Reading.

Dorantes, C. H.

1990 "Hacia la construcción de un instrumento de medición del nivel de religiosidad en estudiantes universitarios", tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Iberoamericana, México.

Duby, G.

1995 *Año 1000, Año 2000. La huella de nuestros miedos*, Andrés Bello, Santiago de Chile.

Durrheim, K.

1998 "The Relationship Between Tolerance of Ambiguity and Attitudinal Conservatism: A Multidimensional Analysis", en *European Journal of Social Psychology*, vol. 28, núm. 5, pp. 731-753.

Elkind, D.

1970 "The origins of religion in the child", en *Review of Religious Research*, núm. 12, pp. 35-42.

Emmons, R. A. y R. F. Paloutzian

2003 "The Psychology of Religion", en *Annual Review of Psychology*, núm. 54, pp. 377-402.

Festinger, L., H. W. Riecken y S. Schachter

1956 *When a Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, Harper, Nueva York.

Fetscher, I.

1995 *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Gedisa, Barcelona.

- Fox, J.
2004 "Correlated conflicts. The independent nature or ethnic strife", en *Harvard International Review*, vol. 25, núm. 4, invierno, pp. 58-62.
- García, M.
1993 *La nueva relación Iglesia-Estado en México: un análisis de la problemática actual*, Nueva Imagen, México.
- Gorsuch, R.L.
1984 "Measurement: The boon and bane of investigating religion", en *American Psychologist*, núm. 39, pp. 228-236.
1988 "Psychology of religion", en *Annual Review of Psychology*, núm. 39, pp. 201-221.
- Gorsuch, R.L. y D. Aleshire
1974 "Christian faith and ethnic prejudice: A review and interpretation of research", en *Journal for the Scientific study of Religion*, núm. 13, pp. 281-307.
- Grom, B.
1994 *Psicología de la religión*, Herder, Barcelona.
- Hill, P. C. y R. W. Hood, Jr.
1999 *Measures of religiosity*, Religious Education Press, Alabama.
- Hood, R. W., Jr. et al.
1996 *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, The Guilford Press, Nueva York.
- Houston, W.
1973 "Religious experience in contemporary perspective", en Walter Houston Clark et al., *Religious Experience: It's nature and function in the human psyche*, Charles C. Thomas Publisher, Illinois, pp. 3-20.
- Jares, X. R.
2003 "La educación para la paz y el aprendizaje de la convivencia", en Miguel Ángel Santos Guerra, *Aprender a convivir en la escuela*, Universidad Internacional de Andalucía/Ediciones Akal, Madrid, pp. 87-106.
- Kelly, C. M.
1988 "Intergroup Differentiation in a Political Context", en *British Journal of Social Psychology*, núm. 27, pp. 319-332.
- Kingwergs, L.
1991 "Pautas de personalidad en la elección de un estilo de vida religiosa obtenidos mediante el MMPI", tesis de licenciatura en Psicología, Universidad Iberoamericana.
- Korn y Giddan
1964 "Scoring Methods and Construct Validity of Dogmatism Scale", en *Educational and Psychological Measurement*, núm. 24, pp. 867-874.

Lachapelle, P.

1944 *Quinze leçons de psychiatrie pastorale*, Beauchemin, Canadá.

Lorenzi-Cioldi, F. y W. Doise

1996 "Identidad social e identidad personal", en Richard Y. Bourhis y Jacques-Philippe Leyens, *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*, McGraw-Hill, Madrid, pp. 71-90.

Luengo, E.

1993 *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?*, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de cultura y religión, 3), México.

Martin, J. G. y F. R. Westie

1959 "The Tolerant Personality", en *American Sociological Review*, núm. 24, pp. 521-528.

McNeil, E. B.

1992 "La naturaleza de la agresión", en *La naturaleza del conflicto humano*, FCE, México, pp. 31-65.

Morales, J. F. (coord.)

1994 *Psicología social*, McGraw-Hill, Madrid.

Ng, S. H. y S. Wilson

1989 "Self-categorization: Theory and Belief Polarization Among Christian Believers and Atheists", en *British Journal of Social Psychology*, núm. 28, pp. 47-56.

Oates, W. E.

1957 *Religious factor in mental illness*, Association Press, Nueva York.

1959 *An introduction to pastoral counseling*, Broadman Press, Nashville.

Oliva, M.

2000 "El miedo y lo sagrado", ponencia presentada en el Congreso Milenio: Miedo y Religión, Tenerife, España.

Piastro, J.

1998 "Identidades en movimiento", en M. Cruz, *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, pp. 141-153.

Roccas, S. y S. H. Schwartz

1993 "Effects of Intergroup Similarity on Intergroup Relations", en *European Journal of Social Psychology*, núm. 23, pp. 581-595.

Rokeach, M.

1954 "The Nature and Meaning of Dogmatism", en *Psychological Review*, núm. 61, pp. 194-204.

1973a "The Consumer's Changing Image", en Elliot Aronson *et al.*, *Social Psychology*, D. Van Nostrand Company, Nueva York, pp. 33-39.

1973b "Paradoxes of Religious Belief", en Elliot Aronson *et al.*, *Social Psychology*, D. Van Nostrand Company, Nueva York, pp. 169-172.

- Rokeach, M. (ed.)
 1960 *The Open and Closed Mind*, Basic Books, Nueva York.
- Rokeach, M., P. W. Smith y R. I. Evans
 1960 "Two kinds of prejudice or one?", en Milton Rokeach (ed.), *The Open and Closed Mind*, Basic Books, Nueva York, pp. 132-168.
- Rosa, M. de la (coord.)
 1985 *Religión y política en México*, Siglo XXI Editores, México.
- Sánchez-Corral, E.
 1995 "Congruencia entre la práctica social de los católicos y los principios de su religión. Visión psicológica del estado actual de la educación religiosa", tesis de licenciatura en Psicología, Universidad Iberoamericana, México.
- Sherif, M.
 1966 *Group conflict and cooperation: Their social psychology*, Routledge/Kegan Paul, Londres.
- Stagner, R.
 1992 "La psicología del conflicto humano", en Elton B. McNeil, *La naturaleza del conflicto humano*, FCE, México, pp. 69-91.
- Starbuck, E. D.
 1899 *The Psychology of Religion*, Scribner, Nueva York.
- Tajfel, H.
 1972 "La Catégorization Sociale", en Serge Moscovici (ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale*, vol. 1, Larousse, Paris, pp. 272-302.
- Tajfel, H. (ed.)
 1982 *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, USA.
- Tajfel, H. *et al.*
 1971 "Social Categorization and Intergroup Behavior", en *European Journal of Social Psychology*, núm. 1, pp. 149-178.
- Tinoco, J.
 1998 "Effect of Intergroup Differentiation on Participation With Religious Young People", en *The International Journal for The Psychology of Religion*, vol. 8, núm. 3, pp. 197-204.
 2000 "Religiosidad y política en jóvenes universitarios", ponencia presentada en el VIII Congreso Mexicano de Psicología Social y I Congreso Mexicano de Relaciones Personales, organizado por la Asociación Mexicana de Psicología Social (Amepso), Guadalajara, Jalisco, 25-27 de octubre.
- Touraine, A.
 2000 *¿Podremos vivir juntos?*, FCE, México.

Turner, J. C.

1978 "Social Categorization and Social Discrimination in the Minimal Group Paradigm", en Henri Tajfel, *Differentiation Between Social Groups*, pp. 101-140.

1990 *Redescubrir el grupo social*, Morata, Madrid [trad. de *Rediscovering the social group. A self-categorization theory*, Basil Blackwell, Londres, 1987].

Vacchiano, R., P. Strauss y L. Hochman

1969 "The Open and Closed Mind. A Review of Dogmatism", en *Psychological Bulletin*, vol. 71, núm. 4, pp. 261-273.

Waller, N. *et al.*

1990 "Genetic and environmental influences on religious interests, attitudes, and values: A study of twins reared apart and together", en *Psychological Science*, núm. 1, pp. 138-142.

Walzer, M.

1998 *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona.

Wilder, D. A.

1978 "Perceiving Persons as a Group: Effects on Attribution of Causality and Beliefs", en *Social Psychology*, núm. 41, pp. 13-23.

1984 "Predictions of Belief Homogeneity and Similarity Following Social Categorization", en *British Journal of Social Psychology*, núm. 23, pp. 323-333.

Worchel, S. y W. G. Austin (eds.)

1986 *Psychology of intergroup relations*, Nelson Hall, Chicago.