

I PARTE

INTRODUCCIÓN

En este trabajo busco mostrar algunas huellas conceptuales para el análisis psicológico de la religión en tanto que sistema simbólico. Se trata de una búsqueda que es posible a partir de una manera de construir el concepto de religión. Seguir una construcción conceptual particular en la cual se haya efectuado ya un tipo de análisis semejante, puede resultar instructivo y aparece como un medio privilegiado para alcanzar ese propósito. Es necesario confiar en procedimientos como el contraste conceptual y la puesta en evidencia de argumentos específicos, intentar introducirnos en una estructura de sentido, en la elaboración y articulación de las nociones utilizadas.

El libro del psicólogo e historiador costarricense Alfonso González Ortega, Costa Rica, el discurso de la patria. Estructuras simbólicas del poder, que apareció publicado en 1994, constituye un pre-texto ideal para nuestro texto. No pretendo elaborar una recensión, lo cual sería un gesto de partida amenazado por la caducidad. Sólo pretendo, con satisfacción, poner la mirada sobre las obras que aparecen en nuestro medio en el intento por conjurar así la indiferencia a la cual, con frecuencia, se ven condenadas. Pero el interés en el trabajo de González es naturalmente, más amplio. El discurso de la patria buscaba analizar el proceso de constitución de la subjetividad y la influencia recíproca de dos de sus dimensiones. Según González, una primera dimensión del

* * Investigador en el Instituto de Investigaciones Psicológicas. Realiza actualmente estudios de doctorado en psicología en la Universidad de Lovaina, Bélgica.

proceso de constitución de la subjetividad son los eventos y procesos que estructuran la existencia individual, la esfera de la vida personal, la dimensión autobiográfica. La segunda dimensión son los eventos y procesos históricos y sociales en los cuales está inscrita la vida personal, es la esfera de la vida transpersonal, la dimensión historiográfica.

En ese contexto de investigación, el autor ha buscado y ha encontrado una unidad material de análisis a partir de la cual desarrolla su argumentación. Dicha unidad expresa según González, la confluencia de los sistemas de categorías de comprensión autobiográfica y comprensión historiográfica, a partir de la que sería posible analizar el paso de ciertas modalidades de comprensión a otras. La unidad de análisis ha sido escogida por el autor sobre la base de sus propios hallazgos de investigación:

Muy pronto llegamos a la conclusión de que la intelección autobiográfica, en sus categorías constitutivas, es fundamentalmente autorreferida y que lo que la articula proviene, en parte, de cosmovisiones compartidas culturalmente, en las cuales, las ideologías hegemónicas juegan un papel central. Es decir, descubrimos que es más apropiado partir de las construcciones ideológicas para llegar a las autobiográficas que recorrer el camino inverso. (p. 11).

De esta manera, González ha preferido trabajar con elaboraciones ideológicas en la dimensión o eje historiográfico más bien que en el eje autobiográfico. El producto cultural que según el autor, expresa su unidad de análisis, es el discurso acerca de la historicidad costarricense. Se trata de un discurso articulado alrededor de dos eventos históricos. Por una parte, el proceso que culmina con la aceptación de la independencia política de Costa Rica y por otra, lo que se ha denominado la "Campaña de 1856. El estudio lleva a cabo un análisis cualitativo y cuantitativo de

artículos que hacen referencia a los dos procesos históricos, que fueron publicados entre 1950 y 1986 en la prensa escrita de Costa Rica, en los diarios "La Nación y La República".¹

El sentido de mi propia búsqueda en este artículo, consiste en seguir el desarrollo de la argumentación que ha presentado González en lo que concierne a la "fenomenología religiosa". Pretendo avanzar bajo el principio de que la elaboración de González permite al menos plantearse algunas preguntas y extraer algunas enseñanzas acerca de la conceptualización de la religión para su estudio psicológico y psicosocial. Para cumplir ese cometido, es necesario presentar la argumentación general de González.

El discurso de la patria muestra cómo la sociedad costarricense, entre 1950 y 1986, vivió en la imbricación simbólica de representaciones de la esfera pública y de la esfera privada, de lo sagrado y lo profano, bajo la influencia de representaciones de género sujetas a la hegemonía andrógina. Según González este discurso acerca de la historicidad ha sido construido sobre tres matrices, a saber, las de la vida cotidiana, la religión y el imaginario social. Así, es posible encontrar el poder simbólico que habita en el discurso acerca de la historicidad en los diferentes niveles del discurso social: en la conformación de una moralidad pre-convencional y convencional (siguiendo los términos de Lawrence Kohlberg); en la utilización de categorías de género con el propósito de estructurar simbólicamente la realidad y permitir la legitimación del orden social; en la

¹ González ha realizado un análisis cualitativo del discurso de ambos medios de prensa escrita. Asimismo elaboró un análisis cuantitativo: el análisis factorial de los campos semánticos del discurso y un análisis discriminante de las fuentes periodísticas sobre la base de los campos semánticos. Los dos tipos de análisis estadísticos realizados en la investigación de González, confirman los análisis cualitativos.

mistificación de los orígenes de la sociedad y la cultura; en la manipulación de la experiencia de la trascendencia y de la tensión entre el individuo y la generacidad humana. El autor procura esclarecer cómo el discurso sobre la historicidad es construido también desde la matriz que el denomina "fenomenología religiosa". Esto es, una matriz semántica o una estructura de significación, que se refiere al poder simbólico en una sociedad particular. De la misma forma que para las otras matrices semánticas, el autor ensaya de poner en evidencia la articulación de la fenomenología religiosa, con relación al eje historiográfico y el eje autobiográfico, en el proceso de constitución de la subjetividad, sin perder sus relaciones al poder.

Al seguir el análisis del autor no me interesan sus acuciantes hallazgos específicos, sino su manera de articularlos con ciertos conceptos y la argumentación elaborada a partir de ahí. Resulta especialmente importante la proposición de González según la cual, en las tres matrices semánticas y particularmente, en la matriz de la fenomenología religiosa, se manifiestan las huellas de procesos autobiográficos. Más precisamente, que se espera encontrar en el discurso historiográfico los eventos y procesos que hacen una estructuración de la existencia individual, de la esfera de la vida personal. A partir de ello, me interesa la manera en que aparece en El discurso de la patria eso que está dado como religioso. En ese sentido me pregunto, como interrogante orientadora de la búsqueda, si el análisis de la influencia del discurso social, por medio de la fenomenología religiosa como unidad de análisis, desplaza las categorías psicosociales hacia otros dominios extraviándose así la importancia de ciertos conceptos. En otras palabras: ¿Que es lo que hacemos cuando llegamos al estudio del discurso social según sus ejes autobiográfico e historiográfico, por medio de eso que

se nos ofrece como religioso?

LA DISCURSIVIDAD RELIGIOSA

En la argumentación acerca de la fenomenología religiosa (González, 1994), pueden discernirse tres momentos: 1) La presentación de algunos conceptos acerca de la fenomenología religiosa; 2) el análisis de expresiones propias de dicha fenomenología según los modos diversos que encuentra en el discurso acerca de la historicidad, entre otros, el mito del nacimiento y el mal; y 3) la actualización crítica del mismo discurso en la Costa Rica de los años '80. A continuación ofrezco una lectura de esos tres momentos en sus puntos más relevantes.

Lo religioso es lo sagrado

Es posible distinguir una lógica en el conjunto de conceptos utilizados por González. La fenomenología religiosa se expresa por medio de imágenes y representaciones que constituyen una narración mítica o mitemas. Este relato mítico es la unidad fundamental para elaborar una matriz semántica. El autor llega a esclarecer que el relato, la historia contada, utilizada de manera recursiva, es el discurso. El discurso es la utilización recursiva del relato o de los mitemas, que González ha identificado en la prensa de Costa Rica que se ha estudiado. Estos mitemas, en los términos de una fenomenología religiosa son: el nacimiento, el destino histórico superior, el mal, lo temporal y la madre patria.

El discurso mitemático ofrece una historia como historia de salvación. Pero esta no es una

historia de contenido religioso aunque tenga una estructura religiosa. Es una historia de salvación que no se vierte según sus orígenes judeo-cristianos en la historicidad costarricense, sino más bien, el discurso, se apropia de los mitemas con el propósito de construir una lectura propia de la historia de Costa Rica. Por una parte se encuentra el discurso sobre la historicidad y por otra, la historia misma, que es "leída" como historia de salvación. La historia de salvación que se desprende es posible a causa de que logra vincular dos aspectos del "mesianismo". A saber, la conciencia de un destino común y la experiencia escatológica de culminación de un destino trascendental. El mesianismo articula el relato mítico o mitemas que es la fenomenología religiosa como discurso acerca de la historicidad.

No obstante, para llegar a ese punto, el autor ha operado con algunos conceptos de entrada que cabe mostrar en un nivel más específico. En primer término (p.73) la proposición según la cual la cultura occidental ha sido construída sobre la base de polaridades, las cuales son capaces de crear identidades sociales y atribuyendo un estatus de realidad, es decir, ontologizando, crean campos de acción y de saber. Según él la polaridad sagrado-profano, con sus diversas manifestaciones, forma parte de esa dinámica. A partir de tal constatación se muestra la cuestión acerca de la naturaleza de lo religioso y su papel en la construcción social de la historicidad. Pero González (p. 78) da un giro y transforma su interrogante ¿qué es lo religioso y qué papel juega en la construcción social de la historicidad?, en una interrogante distinta: ¿qué es lo sagrado?, y más aún, ¿qué es lo sacramental? La transformación sucesiva de la pregunta del autor, obliga a preguntarse ¿por qué González trabaja con ese concepto? En mi opinión, ello se debe a que no hay allí un lazo entre la constatación

histórica de polaridades culturales occidentales y la manera en la que, por ejemplo, una sociología de la religión podría explicar la dinámica de polaridades como las de lo sagrado y lo profano. En este sentido, no se trata de una cuestión del contenido de la investigación sino de la construcción de un argumento. El investigador adopta una postura según la cual la ideología es una justificación y legitimación del poder. El poder moderno se presupone racional (p.79-80) siendo su discurso la ideología como conciencia falsa que ofrece una justificación del poder como tal. La racionalidad de la ideología es la creación del consensus, de la necesidad y la disimulación de lo esencial del poder, lo que quiere decir que el poder es sagrado. Lo es para aquellos que lo ejercen, para quienes lo sufren y para quienes lo refutan, a causa de la violencia que les sobreviene. Así, lo sagrado es algo inaccesible e inabordable; eso de lo que el ser humano no puede disponer por sí mismo, de lo cual no puede obtener provecho, ni destruir, de lo que no puede gozar y de lo que no debería sufrir, aunque lo sufre. De esta manera el poder moderno y racional es él mismo sagrado y lo es, en tanto que perpetúa los rasgos sagrados del poder, a saber, el sacrilegio y el sacrificio. Al mismo tiempo que la función de la ideología es la disimulación del sacrilegio y del sacrificio, es también un proceso de sacramentación del poder. El discurso sobre la historicidad, más precisamente, el discurso histórico del poder en Costa Rica, ejecuta una sacramentación del poder. Sacramentación quiere decir la articulación de representaciones, imágenes, juegos psicosociales y socioemocionales, en los cuales encuentra soporte la sacramentación. Es decir, la ideología elabora una disimulación del sacrilegio y del sacrificio y de esta manera la ideología cumple la función de crear un orden sagrado. Sacramentar, ideologizar, es crear un orden sagrado. Es el orden del poder establecido

históricamente el que se convierte en sagrado. Hay en esta dinámica el anclaje en una teoría de la ideología con una característica particular, la utilización de la palabra sagrado de una manera que no permite esclarecer las relaciones entre el adjetivo "sagrado", el sustantivo "lo sagrado" y el término "religión"

Lo mítico del discurso religioso

El autor ha encontrado en su estudio del discurso de la historicidad en dos de los diarios de la prensa escrita de Costa Rica, cinco imágenes míticas fenoménicas, que según González, hablan de un discurso sobre la historicidad que remite simultáneamente al eje autobiográfico de la subjetividad. Los relatos, las imágenes o representaciones son el nacimiento, el destino histórico superior, el mal, lo temporal y la madre patria. A continuación, describo brevemente el análisis del relato mítico para mostrar las características principales que se le atribuyen, las cuales comparten los mismos rasgos característicos que los otros relatos o mitemas, los cuales no voy a describir.

El discurso sobre la historicidad de la prensa escrita analizada en Costa Rica, de acuerdo con el análisis de González, presenta el origen de la patria costarricense como un nacimiento. Ya sea un nacimiento sin mancha, ya sea un nacimiento con mancha y en este caso, es una mancha que procura limpiar por el sacrificio. De cualquier modo, el nacimiento de la nacionalidad costarricense se manifiesta como una convocatoria al destino histórico superior (González, 1994, p.82-92). Entre muchos ejemplos podemos apreciar (p.85): "La independencia no es un pueblo que se aparta política y administrativamente de otro. Independencia es un pueblo que nace para vivir, crecer y

nutrirse de sí mismo y encerrar en su conciencia un sentido de deber y proyección espiritual hacia los demás. La independencia no es un girón de un país que se desprende; sino el de un alma que nace" (La independencia nacional, La Nación, 15-9-1953). El autor analiza esta expresión de la prensa (p.85-86) planteando:

Pero, más allá de la antropomorfización y el antropocentrismo desde los cuales se intenta hacer "inteligible" la historicidad, la noción que predomina, procedente de la fenomenología religiosa, es la de la ausencia de mancha o mácula. Es decir, no es la matriz de la vida cotidiana, con la experiencia del nacimiento biológico la que predomina en este discurso. Esta experiencia está supeditada a la imagen de la mancha o mácula.

Para González, este discurso de la historicidad libera el nacimiento de la nacionalidad costarricense de la mancha, del pecado. Posteriormente, González llama nuestra atención sobre otro extracto que forma parte del mensaje del presidente de la República, que apareció en el periódico La Nación, el 15 de setiembre de 1971: "Ellos -se refiere a los 'labriegos sencillos que vivían dispersos por el Valle Central', AGO- en 1821 acordaron hacer casa aparte, como nación soberana, sin urgencia y sin violencia. Nuestros padres no tuvieron que romper cadenas. La nuestra fue una separación incruenta. Fue un simple fundar de un hogar nuevo, prácticamente con la anuencia y el amor de las familias progenitoras" (1994, p. 86).

Hay aquí para nuestro autor la ausencia de la mácula. Esa ausencia se refiere a que el proceso de la independencia ha transcurrido sin conflictos violentos, sin pérdida de sangre y sin guerra civil. De este tipo de textos y de este tipo de análisis, el autor desprende diversas conclusiones de naturaleza sociocultural, que ponen en discusión de manera sobresaliente, ciertos resortes de la dominación

social. A partir de las constataciones del autor es posible decir que el origen histórico de la nacionalidad de Costa Rica es, según el discurso hegemónico, absoluta. La génesis de la patria aparece como una creación sagrada de la misma manera que su destino, que es un destino de realización absoluta con un solo proyecto sociohistórico. El nacimiento de la nacionalidad es una metáfora del nacimiento del individuo. Un nacimiento puro, sin mancha. Es la imagen de una fenomenología religiosa porque es un nacimiento que adviene como epifanía y así, se constata la convocatoria a un destino histórico superior. González muestra que hay en el discurso la tentativa de una fundamentación trascendente de la realidad sociohistórica.

La interpretación antedicha no se limita en captar la intencionalidad y el sentido del discurso al modo de una fenomenología (Dugué, 1992). No es un análisis de la intencionalidad de un sentido que busca la descripción de lo real tal como aparece a la conciencia. Ella es más bien, la interpretación del sentido de la intencionalidad. No existe en ello una hermenéutica fenomenológica, sino más bien una hermenéutica que busca reducir el sentido para captar una estructura por medio de conceptos teóricos, que pertenecen a la crítica de la ideología o bien, a un esfuerzo por develar la decadencia de las ilusiones. El investigador nos muestra, además, que el nacimiento sin mácula y el apego al camino del nacimiento proveen el destino superior. De ahí que el discurso del poder que ha sido resaltado, ofrece una lectura de la historia que conduce hasta la autotranscendencia moral y espiritual, a la autoexaltación colectiva por medio de la cual la nacionalidad es símbolo de bien, luz y libertad.

Al lado del nacimiento y el destino, existe también el mal. Este aparece en el análisis como

algo externo a la nacionalidad propia, porque el discurso ofrece una polaridad entre lo "bueno" y lo "malo", con una correspondencia uno a uno, entre el "nosotros" y los "otros". Además, el caso de la lectura del mal como pérdida de la gracia, muestra una articulación interesante que organiza un núcleo de trabajo de González. El nos ofrece el texto siguiente tomado de la prensa: "Descubriríamos entonces que la independencia es un estado que todos los días debemos vigilar y que si no ese estado de existencia puede perderse o deteriorarse. Si no sabemos manejar nuestro destino podríamos llegar a ser menos independientes que ayer. Y se es menos independiente cuando olvidamos que la independencia abarca todos los aspectos de nuestra vida y no solo uno" (El significado de nuestra independencia, La Nación, 15-9-79, p. 14A). Luego se agrega: "Para ese entonces, el sentido de nuestra emancipación cobró una nueva vigencia y significado, y se podría decir que por primera vez nos pudimos dar cuenta cabal de su precio y de su trascendencia. La independencia de todo pueblo no es algo que le ha sido dado de una vez por todas, sino una condición más bien precaria que exige de sus hijos, de sus generaciones, una actitud permanente de vigilancia y de defensa" (Sentido actual de la emancipación, La Nación, 15-9-81, p.14A).

En este texto típico del discurso de la historicidad, puede verse que el discurso opera una apropiación de la noción de gracia divina traduciéndola en sus propios términos. Por su parte y al respecto de lo anterior el autor nos da la construcción analítica siguiente:

La 'gracia' es la fidelidad a los valores eternos y trascendentes. El 'pecado' es la posibilidad siempre presente, siempre amenazante, de 'quebrantar', 'de manchar', esas 'realidades eternas'. Y como en el discurso paulino, la 'gracia' resulta un estado amenazado por la fragilidad y debilidad moral y espiritual humanas. (p.101).

Esta operación interpretativa de González parece orientada a señalar los rasgos fenomenológicos y religiosos del discurso; posteriormente González será enfático:

El editorialista hace referencia a la independencia política como la 'emancipación de la nación: emancipación de España-emancipación del pecado. La teología paulina hace referencia a la liberación que acarreo la salvación cristológica y al 'enorme precio' pagado por ella (...) El correlato teológico, mal interpretado, es el sacrificio del Hijo de Dios, el rescate de la humanidad, un 'precio' cuyo valor permite apreciar la trascendencia del acto salvífico. El editorialista se refiere a la emancipación del país como algo que éste ha recibido, como un 'don' que se le ha concedido. El correlato teológico es la gratuidad de la salvación y de la gracia divinas. (González, 1994, p. 102).

El autor ve en este análisis una confirmación de su hipótesis según la cual, el discurso sobre la historicidad, como legitimación del poder que es, esconde la naturaleza sacramental del poder. González agrega que esta sacramentación de lo social es posible a partir de una transformación de significados, a pesar de la falta de una variación de significantes. Para él, es la razón por el medio de la cual, el discurso sobre la historicidad puede desarrollarse como metáfora y metonimia de algunos aspectos que pertenecen al centro de la fenomenología religiosa judeo-cristiana. Pero por eso mismo, no se está en la presencia de esta fenomenología. Sin embargo, para las variaciones de significados, el discurso sobre la historicidad construye una visión del mundo muy próxima y en paralelo con la fenomenología cristiana. En otras palabras, el discurso sobre la historicidad toma, se apropia, de significaciones de la fenomenología religiosa para extraer provecho simbólico. Sus mecanismos son la metáfora y la metonimia, eso quiero decir, la condensación y el desplazamiento del discurso en otra cosa.

Hacia el final de su argumentación en torno a la fenomenología religiosa, la exposición de

González vuelve hacia lo sagrado, pero igualmente para transformarse. Lo sagrado es una racionalidad social, una racionalidad mítica-religiosa. Emerge así un movimiento que transforma lo religioso en sagrado y lo sagrado en sacramental. La sacramentalización de lo social aparece como la racionalidad mítico-religiosa operando en el discurso de la historicidad y en la dinámica social que puede ser puesta en marcha. Hay ahí una suerte de semejanza con la proposición de la existencia de simbólicas sociales, esbozada por Hiernaux (1996, p.29), para quien la creencia vive siendo la evidencia que no tiene necesidad de decirse como creencia y su religión siendo la que se hace sin confesárselo.

LISTA DE REFERENCIAS

González, A. (1994). *Costa Rica, el discurso de la patria. Estructuras simbólicas del poder*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Dugué, J. (1992). Phénoménologie. En: *Encyclopédie de Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Hiernaux, J.P. (s.f). *Notes sur les "Formes Élémentaires de la Vie Religieuse" de E. Durkheim*. Département de Sociologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

EL DISCURSO RELIGIOSO DE LA PATRIA

Napo Tapia B.*

II PARTE

LOS DESPLAZAMIENTOS DEL DISCURSO

Anteriormente, me he preguntado por el lugar de lo religioso y los desplazamientos conceptuales implicados en su análisis. Estimo que es posible responder a esa interrogante por el señalamiento de dos momentos o núcleos críticos, a saber, las inflexiones y desplazamientos producidos por el concepto de religión por una parte y por otra, los desplazamientos e inflexiones producidos por la aspiración de elaborar un camino que fuese de lo historiográfico hasta lo autobiográfico.

La crítica del poder como teología política

La investigación de González ha mostrado que la denominada fenomenología religiosa no es otra cosa que lo sagrado. El construye el concepto de religión sobre la base de la distinción entre lo sagrado y lo profano. Puede decirse que aparece en ello la sombra de esa suerte de psicología trascendental que formuló Rudolf Otto (1917/1980). Pero es más bien Durkheim (1912/1994) quien nos presenta la religión en tanto que fenómeno colectivo, a partir de la distinción entre lo sagrado y lo profano estableciendo una diferencia absoluta entre ambos (1912/1994, p.53). La religión en Durkheim llega a identificarse exclusivamente con lo sagrado de lo cual, creencias y prácticas

* * Investigador en el Instituto de Investigaciones Psicológicas. Realiza actualmente estudios de doctorado en psicología en la Universidad de Lovaina, Bélgica.

religiosas son su sistema. En la concepción de Durkheim se opera una exclusión de lo profano con relación a lo religioso, aunque existe una relación con lo sagrado capaz de darle una constitución propia. Hay en Durkheim una relación de solidaridad y comunicación entre lo sagrado y lo profano, pero la dependencia jerárquica de lo religioso hacia lo sagrado no siempre incluye la dimensión de lo profano. González se distancia de Durkheim porque elabora una suerte de superposición entre sagrado y profano para pensar lo religioso, aunque sin llegar a "re-cuestionar las categorías 'sagrado'/ 'profano' "(Hiernaux, s.f, p.35). Más bien, ha llevado a cabo una lectura de lo sagrado al interior de las dimensiones de "lo profano", eso que el autor denomina una "racionalidad social", a saber, la dinámica de sacramentalización del poder. Trabajando con una articulación conceptual que Vergote (1983/1987, p.149) denomina como "lo sagrado en tanto que sustantivo", González intenta mostrar la ausencia de una "desacralización del mundo" en contra de ciertas posiciones sociológicas modernistas (Gauchet, 1985). El señala al contrario como en la dinámica de realidades dichas profanas, aparecen construcciones ideológicas con una semejanza estructural y no analógica entre ellas y lo sagrado. En esta perspectiva el autor no sólo vincula lo religioso y lo sagrado sino que identifica lo uno a lo otro. Ciertamente la creación previa de lo profano requiere la creación de una entidad que pueda situarse fuera del mundo, que esté desgajada del mundo, a saber, lo sagrado. Al contrario de Durkheim, el análisis del discurso religioso de la patria entra en el mundo para encontrar la dinámica de lo sagrado. Pero es un análisis que al mismo tiempo queda al margen del análisis de Durkheim ya que no distingue entre religión y sagrado.

Sin embargo, es conveniente realizar la distinción mostrada por Vergote (1983/1987, p.130-

152), según la cual lo sagrado no se opone sin más a lo profano. Lo 'profano' no existe como tal si no es en la oposición a lo que es específicamente religioso. Es cierto que lo sagrado pertenece al mundo y a la existencia humana. González ha llevado a cabo un trabajo oportuno en ese punto, no obstante, es necesario decir con Vergote que lo sagrado denota además eso que no es sin más contingente, eso que en la investigación de González no aparece sino como una idea marginal. Lo sagrado constituiría un dominio transicional entre el mundo puramente profano y el Dios de la religión y de esta manera es posible establecer una distinción entre lo sagrado y lo religioso. Asimismo, es claro que lo sagrado y en consecuencia, lo religioso, deviene otra cosa, sufre una transformación. Lo sagrado no queda anclado en el registro fenomenológico. En el discurso religioso de la patria lo sagrado es un verdadero concepto descriptivo, útil para operar y dar cuenta del discurso acerca del poder como superficial y fenoménico, aunque aparece también como un concepto sistemático que se articula a partir de una teoría de la ideología. En efecto, es posible discernir en la argumentación de González que los productos de lo sagrado son productos ideológicos. Estos productos se elaboran por el proceso de sacramentación del poder. De esta manera el criterio de análisis no se encuentra en la descripción, sino en revelar algo que está oculto y subyace. El procedimiento hermenéutico del autor opera con conceptos sistemáticos que remiten particularmente a una teoría de la ideología y no claramente a perspectivas teóricas que traten la religión en tanto que tal. Eso quiere decir que existe el riesgo de que al operar con el concepto de "lo sagrado", se transforme lo religioso en un epifenómeno. El camino de lo sagrado como concepto descriptivo hacia la ideología que ofrece lo sagrado como concepto sistemático y que remite al

mismo tiempo a lo sagrado fenomenológico, forma parte de un círculo recursivo, de una hermenéutica. (Ricoeur, 1986). En la aparición de un texto que es parte del discurso y articulado según su objeto, a saber, un evento histórico y político, el texto no es ingenuo. En el texto de la prensa existe una intención que dice lo que dice. Es necesario el acto interpretativo del investigador en una hermenéutica orientada a develar un sentido que el autor ve oculto y como afirma Ricoeur (1965), un sentido que es necesario descifrar a partir de las expresiones discursivas que constituyen el acontecimiento del lenguaje y según un ejercicio de sospecha. El acto va a trastocar analíticamente, el sentido de intencionalidad dado por la prensa, muestra la intención del sentido de la intención. Y de ahí, el acto de develamiento no es ingenuo sino que queda bien articulado y encuentra su base fundamental en una teoría de la ideología. Adicionalmente, es interesante descubrir que la interpretación del discurso religioso de la patria, por medio de las operaciones teóricas sobre el concepto de lo sagrado, no se restringe a una teoría de la ideología. Es cierto que las nociones y conceptos utilizadas por González, ofrecen un material precioso para operar con una teoría de la ideología. Así, se aprecia la sucesión de categorías tales como génesis, mancha, redención, pecado, mal, luz, libertad, esclavitud, religiones primitivas, lo mítico-religioso, gracia, divinidad femenina, escatología y dimensión trascendental de la historia. La operación sobre estas nociones permiten un análisis del discurso religioso de la patria que configura una verdadera crítica del poder; lo cual es muestra de la recepción efectuada por el autor de la teoría crítica del sujeto ligada a la Escuela de Frankfurt (Jensen, 1986). El análisis de lo sagrado como señuelo de lo religioso, el concepto de sagrado, lo sagrado como concepto descriptivo y sistemático se muestra

como condición de posibilidad para la crítica del poder. Una crítica que anuda el develamiento de la fenomenología sagrada, la cual encuentra González en el discurso de la patria. Esta manera particular de develar el discurso del poder por la crítica de nociones religiosas ingenuas, son compartidas por una teología política.

Thomas McCarthy (1992) ha mostrado la alianza que puede existir entre teoría crítica y teología política. De tal modo, no es extraño que una investigación desarrollada bajo la influencia de los problemas, hipótesis e ideas de la teoría crítica vaya al encuentro de cierta teología política. Ya el pensamiento de Max Horkheimer había experimentado una transformación semejante en las proposiciones de su "teología negativa". Y más recientemente, la crítica de Conill (1996) permite preguntarse si no existe el mismo movimiento en el último Habermas. Entre las diferentes tendencias que habitan en el campo de la teología política, aquellas que pueden construir una relación con diversas expresiones de teoría crítica, son las nuevas teologías políticas, como las manifestadas en los trabajos de Jean-Baptiste Metz, Jürgen Moltman o Helmut Peukert, pero igualmente con la teología política latinoamericana o teología de la liberación. Estas perspectivas persiguen una crítica del poder en la sociedad burguesa. Es lo que Wacker (1996) subraya como el interés de las teologías políticas por diseñar una hermenéutica elaborada políticamente, un análisis de la sociedad nunca ajeno para una teología que quiere liberarse de las trabas de la sociedad burguesa. Así puede apreciarse que la teología política que va al encuentro del análisis teórico-crítico de la sociedad costarricense en González, no es una legitimación sacralizada del statu quo, una religión civil domesticada, sino una teología de la emancipación y de la liberación. Y como ésta

se trata de una liberación de naturaleza social, en consecuencia la teología política cuestiona las interpretaciones individualistas tradicionales del simbolismo escatológico cristiano y procura recuperar el significado social y político de símbolos tales como "alianza", "reino", "paz", "reconciliación" (McCarthy, 1992, p.218-219).

El análisis del discurso religioso de la patria ha tomado posición por un discurso religioso que favorezca el develamiento del sentido. Ya se trate del tipo de develamiento que es propio de la crítica teológico-política de nociones tradicionalmente atribuidas al discurso religioso "burgués"; ya sea a la manera que puede hacerse una crítica teológica de la ideología (Libânio y Taborda, 1993). El caso del análisis del mitema del mal es una pequeña muestra, pero típica, la cual nos esclarece como desde una teoría de la ideología, el análisis del discurso religioso de la patria, alcanza una teología política, que ofrece una lectura semejante de la primera. Las categorías fenomenológicas construídas por el autor (génesis, mancha, redención, pecado, mal, luz, libertad, esclavitud, religiones primitivas, lo mítico-religioso, gracia, divinidad femenina escatología y la dimensión trascendental de la historia) con el objetivo de poner en evidencia sus hipótesis y argumentos, han permitido observar la semejanza de su recepción de la teoría crítica y la teología política. En esta teología habita una crítica que el discurso religioso de la patria ha evidenciado de modo que no es posible confundir las imágenes religiosas con sus paralelismos, la sacramentación del discurso, aún cuando esos paralelismos pueden tener una relación con aquellas. En esa línea de pensamiento, la crítica del discurso religioso de la patria advierte que existe el riesgo de abusar de lo trascendente y desconocer su naturaleza. Ahora bien cabe preguntarse, ¿el núcleo de la hermenéutica aplicada por

González acerca de la fenomenología religiosa como relato mítico, es una lectura teológica? Quizás. Ella es en ocasiones orientada a develar el centro de un discurso que aparece como protector del poder por medio de la sacramentación, es la teoría de la ideología. Una lectura que no está en contradicción con una lectura de lo oculto. Es una interpretación que desemboca en una teología política, una crítica religiosa del poder, ahí donde González ve "una mala interpretación", ahí donde observa en el núcleo de lo religioso un sacrilegio. A partir de ahí, es claro que el autor elabora una lectura desde el punto de vista de su sistemática y en mi opinión, eso se convierte en una opción que va hacia una teología crítica. Así, la estructura analítica deductiva de la prensa, no es analógica pero sí es isomórfica y consiste en la trasposición al lenguaje teológico, de aquello que la prensa ha dicho en un lenguaje épico-religioso o en un lenguaje ideológico, por supuesto, ideología en tanto falsa conciencia.

El camino abierto hacia lo autobiográfico

El transcurso de González hacia lo sagrado como estructura simbólica del poder, da ocasión de constatar hipótesis tales como que la lectura moderna de la historia es errónea acerca del significado atribuido al proceso de secularización del mundo occidental. Los procesos sociales, muestran que lo sagrado se manifiesta de maneras múltiples y especialmente, se expresa por medio de una dinámica, de una racionalidad inherente a aquellos. Y en todo caso lo religioso, como lo sostiene Hervieu-Léger (1993), se manifiesta con una gran capacidad de renovación, creando formas propias de expresión, para cada momento sociohistórico en el cual lo religioso, se enfrenta

al mundo sociocultural como si aún se trataran de esferas de valor autónomas. Pero aún cuando sea posible aceptar que el discurso acerca de la historicidad sea secular y sacramental, profano y sagrado, será siempre necesario preguntarse si eso dice algo de lo religioso y si lo dice, hasta qué punto lo hace. Y aún más, preguntarse, a nivel metodológico, si es un contenido que aparece en el discurso religioso mismo, si se trata de una imperativa construcción analítica. En cualquier caso, la posición de González al respecto no me parece explícita. Y no puede ser tampoco diferente, en lo que toca a la hipótesis según la cual, el orden profano del poder social está construido sobre una fundamentación fenomenológica de la realidad. No es evidente que la fenomenología religiosa es capaz de remitir a la realidad del poder, más allá del discurso de la prensa.

Por otra parte, parece adecuada la argumentación acerca de la vida cotidiana en el sentido que la apropiación sagrada de la realidad es una forma preponderante de vivencia y que la intelección de la realidad que se desarrolla en esta vía se manifiesta por medio de la fenomenología de la religión, aunque su apropiación y comprensión no se acompañen de un discurso teológico. En cambio, es claro que en la vida cotidiana la apropiación y la comprensión de la realidad se acompaña de un discurso que no es teológico pero que es explícitamente religioso. La vivencia y la intelección de la realidad encuentran en la religión fuentes para sus estilos de vida y medios de expresión de dinámicas culturales particulares.

La vida cotidiana puede ser la dimensión humana en la cual es posible observar lo que el análisis del discurso religioso de la patria, ha podido proveernos de manera transparente y eso que nos ha dejado oscuro, en la sombra, a saber, el eje autobiográfico. González ha establecido el interés

de buscar en su material de trabajo la confluencia de sistemas de categorías. Particularmente, categorías de comprensión autobiográfica y de comprensión historiográfica y las mediaciones que hay de unas hacia las otras. La lectura que he llevado a cabo hasta aquí del relato mítico ha intentado dar cuenta de las categorías de comprensión historiográficas. En la búsqueda, las categorías de comprensión autobiográfica quedan casi insinuadas, sugeridas, por ejemplo, en el develamiento del mitema sobre la patria como madre. Y casi siempre, las categorías autobiográficas no son explicitadas por González en su texto acerca de la fenomenología religiosa. Al contrario son más explícitas en el análisis de la vida cotidiana aunque vuelven a desaparecer de nuevo para el análisis del imaginario colectivo.

La constatación acerca de la debilidad del análisis en cuanto al eje de categorías de comprensión autobiográficas, es importante ya que la comprensión autobiográfica permite avanzar hacia lo psíquico, hacia lo psicológico y lo psicosocial. Lo que resulta transparente en el análisis general del discurso de la patria, es el eje sociohistórico, impostergable para una psicología social crítica (Ibañez, 1997) o bien, para una psicología social inspirada en la teoría crítica del sujeto. Coincido con González (p. 11) en cuanto al presupuesto metodológico según el cual puede ser productivo transitar desde las construcciones ideológicas hacia las autobiográficas y no en el sentido inverso. Sin embargo, lo que no se observa es la articulación argumentativa pertinente entre ambos ejes, quizás por la débil presencia del eje autobiográfico. Para descubrir la potencialidad de la teoría crítica del sujeto, es necesario mostrar las relaciones entre lo psíquico y lo social, más allá de su sola yuxtaposición. Si bien es cierto la perspectiva genética es clara en el análisis del discurso

religioso de la patria, es necesario hacer transparente el eje autobiográfico. La argumentación de González permite apreciar en la vida cotidiana el lugar para esclarecer lo religioso más allá de una fenomenología de lo sagrado. Una investigación que debería llegar hasta el extremo autobiográfico del discurso social en el discurso de los sujetos concretos. En ello, queda el camino abierto hacia lo autobiográfico.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En este artículo me he interesado por mostrar la manera en que aparece en El discurso de la patria, eso que es dado como religioso. Con ese interés he formulado una interrogante para orientar la búsqueda, a saber, ¿El análisis del discurso social por medio de la fenomenología religiosa, desplaza las categorías psicosociales hacia otros dominios, extraviando así la importancia de algunos de sus principales conceptos? Ahora es posible concluir o más bien, proveer una respuesta a ese cuestionamiento.

1) Espero haber mostrado que el análisis del discurso religioso de la patria trabaja con un concepto que no da cuenta de forma precisa de la religión como fenómeno específico, ni de la religión vivida por los sujetos. Se trata de un desplazamiento conceptual de lo religioso a lo sagrado. Lo sagrado se refiere a un discurso manifiesto ambiguo, en ocasiones próximo a la dinámica de lo religioso y en ocasiones muy distante. Cabe plantearse si el pensamiento de Vergote puede ofrecer otras posibilidades de investigación en torno a lo religioso y lo sagrado.

2) Por otro lado, en el trabajo de González se encuentra, en mi opinión, una hermenéutica capaz de

oponer "manifiesto" y "latente", "sagrado" y "profano" como parte de la misma dinámica social. Es una hermenéutica que opera de manera sobresaliente con la distinción entre conceptos sistemáticos y descriptivos. La investigación de estructuras subyacentes permiten evitar la confusión de la estructura con su fenomenología y abrir posibilidades en la investigación de la religión.

3) ¿Se ha perdido el eje biográfico, subjetivo y psíquico en sus lazos con lo social? Si fuese así o no, en cualquier caso, en otras investigaciones al interior de las cuales sea posible buscar los lazos entre lo social y lo psíquico con relación a la religión, es necesario poner al sujeto en el núcleo de la tormenta de los procesos humanos.

4) El punto anterior es señero para una psicología de la religión. Al decir esto pretendo enfatizar la necesidad de sostener: a) El vínculo entre lo psíquico y lo social, aún cuando el eje sociohistórico pueda ser más evidente. Se requiere un esfuerzo para que en investigaciones concretas, el objeto empírico muestre la conceptualización adecuada para captar la vía que va de lo psíquico a lo social y de aquí a lo psíquico. b) El lugar central del sujeto en los procesos de producción de la realidad social y personal. c) Conviene que el lugar del fenómeno religioso no sea hipostasiado con otros conceptos o categorías. A pesar de la importancia que tiene captar la dinámica social oculta en los fenómenos que pueden denominarse religiosos, es necesario ensayar el trabajo con conceptos más satisfactorios y a partir de ello, establecer la relación pertinente con ciertas dinámicas o racionalidades sociales.

LISTA DE REFERENCIAS

Conill, J. (1996). Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión. *Estudios*

Filosóficos, 128 (1996) 55-73.

Durkheim, E. (1912/1990). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presse Universitaires de France.

Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.

González, A. (1994). *Costa Rica, el discurso de la patria. Estructuras simbólicas del poder*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Hervieu-Léger, D. (1993). *La Religion pour Mémoire*. Paris: Cerf.

Hiernaux, J.P. (1996). Symboliques sociales et "religion". Rétrospectives et prospectives autour de l'objet. Dans Voyé, L. (1996). *Figures de Dieux. Rites et Mouvements Religieux. Hommage à Jean Remy*. Bruxelles: De Boeck Université.

Hiernaux, J.P. (s.f). *Notes sur les "Formes Élémentaires de la Vie Religieuse" de E. Durkheim*. Département de Sociologie, Université

Ibañez, T. e Iñiguez, L. (1997). *Critical social psychology*. London: Sage.

Jensen, H. (Comp.). (1986). *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*. México: Siglo XXI.

Libânio, J.B.; Taborda, F. (1993). Ideología. En: Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo II, San Salvador, UCA Editores.

McCarthy, Th. (1992). *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea. (Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory)*. Traducción de Ángel Rivero Rodríguez. Madrid: Editorial Tecnos.

Otto, R. (1917/1980). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris: Seuil.

Vergote, A. (1983\1987). *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*. Bruxelles: Pierre

Mardaga, Éditeur.

Wacker, B. (1996). Théologie Politique. En: *Nouveau Dictionnaire de Théologie*. CERF: Paris.