
CREENCIAS MÁGICO-RELIGIOSAS Y EDUCACIÓN INFANTIL: UN ESTUDIO SOBRE LA PERSONALIDAD BÁSICA EN UNA COMUNIDAD RURAL DE LA REPÚBLICA DOMINICANA

Magical-religious beliefs and early education. A study on basic personality in a rural community of the Dominican Republic

Huberto Bogaert García*

Resumen: El presente estudio es una investigación etnopsicológica sobre la relación existente entre el nivel de creencias mágico-religiosas de los miembros de una comunidad rural de la República Dominicana y las disciplinas educativas básicas que se aplican en esa comunidad durante los primeros cuatro años de vida del niño y de la niña. Rediseñamos el modelo culturalista de A. Kardiner y utilizamos instrumentos de medida estadísticamente confiables y válidos con el propósito de verificar dicha asociación. La edad del destete y el uso del castigo por mal comportamiento mostraron una relación significativa con el nivel de creencias, el cual es mayor entre las mujeres. En la familia matrifocal de la comunidad de Boyá, la madre es la portavoz de un discurso cultural que procura preservar el conglomerado familiar a partir de la distinción de los géneros. En este entorno, la inclinación mágico-religiosa se corresponde con una personalidad enraizada en una mentalidad de participación, vinculada espontáneamente con la naturaleza, dependiente del azar y organizada a partir de la influencia de una educación básica focalizada en la figura materna.

* Psicólogo clínico, psicoanalista y profesor del Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC). Correo electrónico: hubertobogaert@yahoo.com

Palabras clave: Creencias mágico-religiosas; disciplinas básicas; familia matrifocal; República Dominicana.

Abstract: The present study is an ethnopsychological investigation about the relationship between the level of magical-religious beliefs of the members of a rural community in the Dominican Republic and the basic educational disciplinary measures applied in that community during the first four years of a child's life. We redesigned Kardiner's culturalist model and used statistically valid and reliable measuring instruments to verify this association. The age of weaning and the punishment for bad behavior showed a significant relationship with the level of beliefs, which is higher among women. The mother is the spokeswoman of a cultural speech which, beginning with gender distinction, seeks to preserve the family. Parting from this, we could observe that within the matrifocal family from the community of Boyá the inclination to magical-religious beliefs corresponds to a personality rooted in a participating mentality, spontaneously linked with nature, dependent on chance and organized leading from the influence of a basic education focused on the mother figure.

Keywords: Magical-religious beliefs; basic educational disciplinary measures; matrifocal family; Dominican Republic.

1. Introducción

Las creencias mágico-religiosas (CMR) son tanto experiencias subjetivas como fenómenos objetivos de la cultura. En esta investigación, estudiamos las disciplinas básicas a partir de las cuales se forma la personalidad durante los primeros cuatro años de vida y las asociamos con el nivel de creencias mágico-religiosas compartidas, en mayor o menor grado, por los sujetos que integran la comunidad objeto de nuestro estudio.

La teoría propuesta por Schore (1994, 2003a, 2003b, 2012) parte del psicoanálisis de Bowlby (1952, 1980, 1988), los aportes de la psicología del desarrollo infantil (Balbernie, 2001; Beebe y Lachmann, 2002; Bokhorst et al., 2003; Calnen, 2007; Dewey, 2004; Feldman, 2000, 2003; Newton, 2008) y las neurociencias. Sus ideas han sido desarrolladas por sus discípulos, lo que nos ha permitido contar con un modelo del desarrollo infantil que nos ha servido para retomar críticamente el concepto de personalidad básica propuesto por Kardiner (1955, 1975) y utilizarlo en nuestra investigación. Newton, discípula de Schore, en su obra *The Attachment Connection* (2008) describe de un modo pormenorizado el desarrollo del niño durante los primeros cuatro años de vida, mostrando los diferentes aspectos psicobiológicos del apego del niño y de la niña con sus figuras parentales.

Al integrar la Psicología, el Psicoanálisis y las neurociencias, Schore propone una teoría que se focaliza en el desarrollo emocional del niño y de la niña. De acuerdo con Schore, las interacciones entre la madre y el hijo son la fuerza primaria de la regulación afectiva del menor. Estas no solo le ofrecen sentimientos de seguridad al niño, sino que regulan su sistema nervioso autónomo y contribuyen al desarrollo del hemisferio cerebral derecho, asociado con las manifestaciones de la vida pulsional.

Las neurociencias demuestran que el período crítico del desarrollo emocional y social del menor ocurre durante la infancia, y coincide

con su crecimiento cerebral. Entre el último trimestre del embarazo y el segundo año de vida, ocurre el desarrollo más rápido de axones y dendritas, de la mielina y de las sinapsis. Pero esa expansión cerebral es dependiente de las experiencias tempranas vinculadas con la comunicación emocional y con las relaciones de apego entre el niño y sus figuras parentales, especialmente la materna. Las experiencias de apego promueven el desarrollo cerebral del hemisferio derecho, dominante en lo que respecta a las funciones emocionales, la comunicación no verbal, la regulación de los estados del cuerpo, el estrés y la empatía.

1.1 Teorías psicológicas sobre el origen de las creencias mágico-religiosas

En el presente estudio, nos proponemos revisar algunas de las teorías psicológicas que permiten explicar las conductas mágico-religiosas del ser humano. En ese sentido, consideraremos diferentes perspectivas formalizadoras que, dentro del cauce principal de la Psicología contemporánea, han intentado sistematizar el estudio de esas manifestaciones conductuales.

La ciencia positiva de la Psicología no deberá pronunciarse sobre la verdad de la experiencia mágico-religiosa. Se limitará a observar, analizar y describir el fenómeno en sí. Su finalidad es el descubrimiento de las estructuras y de los factores humanos en los que se fundamenta la creencia.

1.2 Teoría genética de la conducta mágica en el niño y la niña

La representación que el niño y la niña tienen del mundo está condicionada por una estructura mental denominada “adualismo”. Este término denota una confusión entre el sí mismo y el otro, entre lo subjetivo y lo objetivo. El adualismo sirve de base a una serie de mecanismos que determinan las peculiaridades del mundo infantil. El mecanismo de la proyección, que consiste en localizar

fuera del espíritu lo que sucede en él, da lugar a que el niño preste su conciencia, su intención y sus deseos a los seres inanimados, dando lugar al fenómeno del animismo. Por un mecanismo inverso llamado introyección, el niño introduce en sí lo exógeno, para luego reivindicar su propiedad. Si la introyección reviste un carácter duradero, se denomina identificación, la cual permite colocar un no-yo en el lugar del yo.

En sentido general, la importancia concedida actualmente al adualismo se debe a Piaget, quien ha desarrollado ampliamente el concepto con la denominación de “realismo infantil” (1973: 37). Piaget distingue tres tipos de realismo:

1. Lo contrario de la objetividad. Ocurre cuando el sujeto atribuye a la realidad exterior objetos o caracteres que, de hecho, son subjetivos.
2. Lo opuesto a la reciprocidad. Se da cuando el sujeto considera su propio punto de vista como absoluto.
3. Lo opuesto a la relatividad. Es cuando el sujeto considera como existente por sí mismo a un objeto o carácter que, de hecho, depende de otros objetos o caracteres.

Aunque el realismo impera en toda actividad mental, Piaget atendió casi exclusivamente a los procesos del pensamiento y de la conducta moral. Las dos formas de realismo más estudiadas por él fueron el realismo intelectual y el realismo moral; sin embargo, como ha señalado Odier, Piaget se ha concentrado casi exclusivamente en el realismo intelectual y moral y ha dejado de lado el realismo afectivo.

El realismo afectivo puede ser considerado legítimamente como un aspecto esencial de la vida del niño, y consiste en que el niño se imagina que todas sus alegrías y sus dolores son determinados por causas exteriores; y que su felicidad o su desgracia depende de la intervención de los seres y de las cosas que lo rodean. (Odier, 1974: 22).

Además, Piaget tiende a considerar el desarrollo del niño y de la niña independientemente de la experiencia del aprendizaje; y es necesario tener en cuenta que los modelos educativos y las pautas culturales tienden a ejercer una influencia considerable en la secuencia de los estadios.

Por otra parte, como han comprobado numerosos investigadores, el animismo no desaparece del todo con la presencia de las operaciones formales, como ha señalado Piaget. En los adultos, se dan también respuestas animistas. Muchos de nuestros contemporáneos se cuidan de mostrar sus creencias supersticiosas o las revisten de un ropaje positivista, lo que nos da la falsa impresión de que en la actualidad la ciencia y la tecnología han logrado erradicar la magia y la superstición. Sin embargo, Jahoda demuestra con pruebas que, en Inglaterra, una persona de cada seis cree en fantasmas; que una cuarta parte de la población no logra afirmar o negar si estos existen o no; y que una de cada catorce personas cree haber visto u oído a un fantasma verdadero (1996: 39).

A su juicio, es posible que determinadas formas de superstición vayan en aumento entre los adultos occidentales. Esto se explica porque la superstición, lejos de constituir un fenómeno extraño y anormal, está de hecho íntimamente enlazada con nuestros modos fundamentales de pensar, de sentir y de responder a nuestro medio ambiente. La creencia de que la superstición puede ser erradicada mediante la educación constituye, a juicio de Jahoda, un optimismo intelectualista sin fundamento. La conducta supersticiosa parece descubrir su motivación fundamental en el hecho de que la ansiedad por conocer el destino propio suele ser tan imperiosa que se prefieren, con frecuencia, los simples rumores a la ausencia total de información. La superstición aportaría el sentimiento de previsibilidad y reduciría la ansiedad.

1.3 Teorías psicoanalíticas del origen de la magia y la religión

A) FREUD: LA MAGIA Y LA RELIGIÓN DEL PADRE

De acuerdo con Freud, el desarrollo de la conducta mágica en el niño y la niña se relaciona con la etapa narcisista. “La libido sustraída al mundo exterior ha sido aportada al yo” (1973 [1914]: 2018). Se trata, en definitiva, de un egocentrismo absoluto que está en la base del realismo afectivo. Como en el hombre primitivo, en el niño se da “una hiperestimación del poder de su deseo y de sus actos mentales, la omnipotencia de las ideas, una fe en la fuerza mágica de las palabras y una técnica contra el mundo exterior, la magia, que se nos muestra como una aplicación consecuente de tales premisas megalómanas” (Freud, 1973 [1914]: 2018).

En etapas posteriores del desarrollo, Freud reconoce que la conducta del niño y de la niña tiene una significación religiosa, que se relaciona con el simbolismo paterno. Durante la infancia, Dios es una copia de la figura paterna del individuo; así como, durante la prehistoria, lo es del padre originario de la horda primitiva (Freud, 1973 [1913]: 2684). La religión aparece, en último término, como una regresión infantil promovida socialmente con el fin de liberar al hombre de su radical inseguridad, proyectando en Dios su necesidad ambivalente de protección y seguridad. Freud limita la génesis de la idea de Dios en el niño a su relación con el padre y, en general, al simbolismo paterno; sin embargo, la madre también juega un papel en la génesis de esta idea.

B) VERGOTE: EL PADRE Y LA MADRE EN LA GÉNESIS DE LA IDEA DE DIOS

La obra de Vergote responde a una concepción dinámica de la Psicología y de la religión, según la cual el hombre no es religioso sino que llega a serlo. “El hombre religioso ha de hacerse tal, pudiendo permanecer arreligioso, o pasar de la religión al ateísmo sin forzar su aparato psíquico” (Vergote, 1973: 123). A su juicio,

hay dos factores que condicionan la aparición de la experiencia religiosa: la más espontánea vinculación con la naturaleza en los medios menos impregnados por la técnica, y el estado de dependencia mayor en que vive la población socialmente inferior.

Vergote reconoce el enraizamiento de la experiencia religiosa en la mentalidad de participación. Esta mentalidad ha sido quebrada por una racionalización progresiva de la cultura, que favorece el advenimiento del ateísmo y el ocaso de las religiones positivas. Ahora bien, lo que efectivamente tiene lugar en el adulto en el momento en que experimenta inseguridad existencial es una fe en la realización efectiva de sus deseos. De su narcisismo primario, el hombre conserva la creencia en la omnipotencia de sus apetitos.

“Originalmente el yo del placer contiene todo; posteriormente, por su entrada en lo real, el yo se disocia del mundo exterior. Sin embargo, el sentimiento primario del yo se mantiene oscuramente en muchos hombres y sus contenidos representativos son precisamente las imágenes de ilimitación y de vinculación al todo; esto es, las mismas que corresponden al sentimiento oceánico” (Vergote, 1973: 203).

Los estadios de la formación psíquica se conservan y es posible reactualizar su recuerdo. No debe considerarse como un signo de inmadurez o como un residuo perjudicial la permanencia de los valores afectivos que la imagen materna ha impreso en el psiquismo humano. Sin embargo, aun sin llegar a lo patológico, el predominio de la imagen materna puede resistir el desarrollo de la personalidad.

En general, dentro de las teorías psicoanalíticas, el valor de la obra de Vergote es el de representar una posición de equilibrio entre los que reservan la génesis de la idea de Dios a la imagen del padre y los que la reservan a la imagen materna. No obstante, como la obra de Vergote se refiere a la religión católica occidental, carece de aplicación –por lo menos parcialmente– a otras culturas.

C) KARDINER: UNA TEORÍA CULTURALISTA SOBRE LA MAGIA Y LA RELIGIÓN

Con base en la obra de Freud e introduciendo modificaciones que conllevan una reorganización de su concepción, Kardiner (1955, 1975) elabora una teoría que permite comprender una cultura dada como totalidad y en su funcionamiento, reconociendo una dialéctica entre la personalidad y las instituciones sociales, una dialéctica operante y determinante de una estructura de la personalidad de carácter societal. La así llamada “estructura de la personalidad básica” parte del estudio de la cultura; y representa la constelación de características personales que son congruentes con la gama total de las instituciones comprendidas dentro de una sociedad determinada.

El concepto de personalidad básica sugiere un tipo de integración dentro de una cultura, basada en las experiencias comunes de los miembros de una determinada sociedad y mediante las características personales que tales experiencias engendran. De ese modo, el empleo de este concepto permite fijar el común denominador de la personalidad de los individuos que participan de una cultura dada. Las experiencias que engendran las constelaciones propias de la personalidad básica provienen de la influencia precisa de cierto tipo de instituciones que Kardiner denomina instituciones primarias, las cuales actúan durante la infancia del individuo a través de las llamadas disciplinas básicas.

Kardiner sostiene que es la institución primaria en la que se transmite y se enseña, de generación en generación, mientras las fantasías son creadas de nuevo por cada individuo. Para este autor, la religión no supone una función religiosa inherente al psiquismo, al modo de Jung (1970, 1972a, 1972b). Tampoco su interpretación de la mitología requiere de la intervención de las estructuras permanentes del ser, independientemente de los sistemas proyectivos que derivan de la existencia de instituciones precisas, pertenecientes a culturas específicas.

Así, por ejemplo, a diferencia de la cultura Tanala, en la cultura de Las Marquesas, la obediencia de los niños a sus padres carece de importancia. Consecuentemente, no existe el mito del odio al padre. Sin embargo, se da un miedo intenso, odio y desconfianza hacia la madre y hacia la mujer, que los mitos ponen de manifiesto. Es decir, que de acuerdo con la variación de las experiencias, también variarán los sistemas proyectivos, como son el folklore y la religión (Kardiner, 1955: 45).

Al combinar los hallazgos de la antropología culturalista con el Psicoanálisis, Kardiner pone de manifiesto el carácter relativo de muchas ideas que habían sido consideradas universales. Toma en cuenta los aspectos variables de la cosmovisión mágico-religiosa del mundo y reduce las estructuras permanentes del *hominis religiosus* a meros condicionamientos culturales. Su obra tiene el valor de acentuar la variabilidad de la magia y la religión, de conformidad con los patrones de conducta que son puestos al servicio de la educación en diferentes culturas durante la infancia.

Ahora bien, en las culturas primitivas —como las estudiadas por Kardiner—, hay generalmente un alto grado de homogeneidad en todas las actividades. La vida de cada cual está íntimamente ligada a la del grupo, hasta el punto de que la existencia individual solo cobra sentido al someterse a las normas colectivas que aseguran la existencia comunitaria. Asimismo, las disciplinas impuestas a los individuos durante la infancia son muy semejantes y la personalidad resultante, prácticamente la misma.

Contrario a lo anterior, en aquellas culturas en las que hay un predominio marcado de lo individual sobre lo colectivo, y donde cada persona aspira a cultivar lo que hay de más singular en su personalidad, las disciplinas que se aplican durante la infancia suelen diferir de un individuo a otro. En consecuencia, la personalidad básica tiene un sentido más bien abstracto y debe ser concebida como una media estadística.

A lo largo de sus obras, Kardiner no establece ninguna medida cuantitativa de la posible variación de las disciplinas básicas aplicadas a los sujetos pertenecientes a una cultura. Tampoco considera la variación cuantitativa de las creencias mágico-religiosas. En sus obras, se limita a considerar y a explicar el tipo de creencias, de conformidad con las características generales de las disciplinas básicas pertenecientes a la cultura estudiada.

2. Investigación

2.1 Objetivo

El presente estudio es una investigación etnopsicológica, perteneciente al área conocida como “Cultura y Personalidad”. El objetivo de esta investigación es mostrar que el nivel de creencias mágico-religiosas del hombre y de la mujer de la comunidad de Boyá, en la República Dominicana, se asocia con disciplinas educativas básicas —fundamentalmente maternas—, que forman la personalidad básica de sus hijos e hijas y que se aplican durante los primeros cuatro años de vida.

Nuestro objetivo es verificar la asociación mencionada, aplicando una metodología de investigación rigurosa y sistemática, con el auxilio de instrumentos de medida estadísticamente confiables y válidos, para lo cual fue necesario rediseñar el modelo de Kardiner.

Elaboramos una “Escala de creencias mágico-religiosas” y un “Cuestionario de las disciplinas básicas”, con el propósito de medir nuestras variables y, posteriormente, asociarlas. La escala nos permitió establecer el nivel de creencias mágico-religiosas; y el cuestionario nos permitió establecer una puntuación con respecto a las disciplinas básicas que forjaron la base de la personalidad.

La escala de las creencias mágico-religiosas fue elaborada por el autor de esta investigación teniendo en cuenta la cosmovisión del hombre y de la mujer de Boyá. Los ítems seleccionados para

integrar la escala se relacionan con: la magia homeopática, la magia contaminante o contagiosa, ritos propiciatorios, el culto de los antepasados, la brujería, los tabúes y el culto a los santos o loases.

El cuestionario de las disciplinas básicas fue elaborado por el autor de esta investigación teniendo en cuenta las observaciones realizadas por Kardiner en sus estudios sobre las disciplinas básicas empleadas en las diferentes sociedades estudiadas por él con relación al cuidado y el control del niño y de la niña, durante los primeros cuatro años de vida. Las disciplinas básicas seleccionadas para integrar el cuestionario fueron:

1. Tipo de cuidador del niño y de la niña
2. Edad del destete
3. Explicación de las prohibiciones
4. Edad de inicio del entrenamiento de los esfínteres
5. Conducta frente a la masturbación infantil
6. Uso de la recompensa por buen comportamiento
7. Uso del castigo por mal comportamiento

El cuestionario de las disciplinas básicas fue elaborado con el fin de obtener información sobre las disciplinas básicas aplicadas por las madres de la comunidad; y los ítems fueron elaborados de conformidad con la mentalidad y los usos idiomáticos de los sujetos por investigar. De ese modo, definimos operacionalmente las nociones fundamentales de la investigación, traduciéndolas en fenómenos cuantificables. Las variables resultantes pudieron, de ese modo, ser correlacionadas a fin de verificar nuestras hipótesis. En ese sentido, partimos de una hipótesis general y de una hipótesis particular.

2.2 Hipótesis

En esta investigación se estudia la asociación estadística entre tres variables: las creencias mágico-religiosas de los adultos de Boyá (variable dependiente); el sexo de esos adultos (variable independiente); y las disciplinas educativas básicas aplicadas por las madres de esos adultos durante los primeros cuatro años de vida de sus hijos e hijas (variable independiente). Por tanto, nuestra hipótesis general puede ser expresada en los siguientes términos: existe una asociación significativa entre el nivel de creencias mágico-religiosas de los adultos y las disciplinas básicas que las madres de esos adultos aplicaron a sus hijos e hijas durante la infancia. La naturaleza de esa relación es tal que, a los sujetos con más creencias mágico-religiosas, les corresponde una puntuación inferior en el Cuestionario de las disciplinas básicas.

Por otra parte, teniendo en cuenta el sexo de los hijos de la muestra (25 hombres y 25 mujeres), consideramos como hipótesis particular que existe una asociación significativa entre el sexo y las creencias mágico-religiosas, de tal manera que el nivel de creencias es significativamente más alto entre las mujeres que entre los hombres. El vínculo madre-hija y la prevalencia del linaje uterino parecen conducir al predominio de las creencias mágico-religiosas entre las mujeres, en tanto garantes de la tradición.

2.3 Población

El psicólogo clínico, diagnosticador y/o psicoterapeuta debe poder diferenciar la conducta normal de la patológica, si pretende alcanzar sus objetivos. En las sociedades afroamericanas del Caribe, el sincretismo cultural dificulta el reconocimiento de la conducta normativa a partir de la cual se diagnostica y se trata la conducta patológica. Esa es la razón por la cual los estudios pertenecientes al área conocida como Cultura y Personalidad son de vital importancia.

En este estudio se investigó la asociación entre el nivel de creencias mágico-religiosas, afroamericanas, tradicionales; y, por otra parte, las disciplinas educativas básicas que se aplican durante la infancia en esa comunidad. El estudio se llevó a cabo en Boyá, distrito municipal de Monte Plata. La población, con una cultura tradicional afroamericana, ha estado sometida a un proceso de aculturación relativo, como consecuencia del desarrollo económico y social que ha vivido la provincia de Monte Plata.

Con esa población rural, típicamente caribeña, realizamos nuestra investigación. Los habitantes de Boyá comparten creencias animistas. Normalmente creen experimentar la influencia persecutoria de otros seres humanos o de espíritus; y se sienten en la obligación de cumplir con tabúes y prescripciones rituales con el propósito de regular su vida cotidiana. Entre ellos, la religión es indisociable de la vida comunitaria; sin embargo, no todos los ciudadanos de la comunidad comparten el mismo nivel de creencias tradicionales porque la cultura occidental ha ido incidiendo de un modo variable en sus hábitos, creencias y costumbres.

La comunidad de Boyá fue seleccionada para realizar la investigación, por tratarse de una comunidad rural con cierto nivel de aculturación, utilizando los instrumentos apropiados, podríamos obtener la información requerida para realizar nuestro proyecto. En ese sentido, la información de más importancia para la realización de la investigación fue la suministrada por el estudio etnográfico realizado por Francisco Javier Lemus y Rolando Marty (1975), "La religiosidad popular en la República Dominicana", que abarca la actual provincia de Monte Plata. Por otra parte, desde el año 1977 hemos participado en trabajos de campo realizados en la provincia de Monte Plata y en el municipio de Guerra, algunas con el señor Rolando Marty, razón por la cual la población de Boyá nos resultaba óptima.

2.4 Método

2.4.1 Variables independientes

En este trabajo, se seleccionaron siete disciplinas básicas para comprobar si eran determinantes o variables independientes relacionadas con las creencias mágicas (véase instrumento en el anexo). Algunas de las alternativas de respuestas se pueden considerar como una escala ordinal, por ejemplo: “Nunca, Algunas veces, Frecuentemente, Siempre”. Pero hay varias que solo cumplen con la condición de una escala nominal, pues las alternativas son diferentes. Por ejemplo: “Le pegaba, Le reprochaba diciéndole que eso era malo, Lo (la) corregía con paciencia, Lo (la) dejaba”.

2.4.2 Variables dependientes

Como variables dependientes se utilizaron las respuestas de los sujetos a 29 ítems que miden el nivel de creencias mágico-religiosas (CMR). Esta escala fue elaborada por nosotros, de conformidad con el contenido de las creencias descritas por Lemus y Marty en la obra citada. Después de hacer un listado de las creencias, elaboramos los ítems de conformidad con la mentalidad y los usos idiomáticos de los sujetos por investigar (vea instrumento en el anexo). Estos ítems se contestaban en una escala tipo Likert (Total acuerdo = 1, Acuerdo = 2, Desacuerdo = 3, Total desacuerdo = 4), por lo que fueron analizados con pruebas paramétricas. Así, a menor puntaje CMR, el sujeto presenta un mayor nivel de creencias mágico-religiosas.

2.4.3 Confiabilidad y validez

En primer lugar, se procedió a calcular la confiabilidad y la validez de la escala CMR. Para ello se administraron los 29 ítems de creencias mágico-religiosas a una muestra de conveniencia de 30 sujetos (15 hombres y 15 mujeres), adultos (entre 21 y 45 años) de la comunidad de Boyá, a los cuales se les aplicó la escala en sus hogares. La administración de la misma estuvo a cargo de los

asistentes, quienes impartieron las instrucciones correspondientes a cada uno de los sujetos independientemente. Los ítems fueron formulados según un orden preestablecido y las respuestas fueron grabadas y clasificadas de conformidad con las categorías de respuesta (véase instrumento en el anexo).

El puntaje de la escala CMR fue el promedio de todos los ítems contestados por cada sujeto. Para evaluar la confiabilidad de la escala, se calculó el índice Alfa de Cronbach para el total de la misma. Para determinar la validez concurrente, se les dieron los ítems a dos jueces que debían observar a los sujetos y emitir un juicio por consenso sobre cada ítem para cada sujeto.

2.4.4 Procedimiento

El Cuestionario de las disciplinas básicas se administró a las madres de los sujetos seleccionados para la muestra definitiva (50 madres). Los padres no fueron cuestionados porque su papel en la educación infantil está reducido al mínimo. Por estar predominantemente ocupados en los trabajos agrícolas, por cierta indiferencia con respecto a este tipo de quehaceres, y, lo que es más importante aún, por tener muchas veces más de una familia, los padres están ausentes o tienen una participación poco significativa en la aplicación de las disciplinas infantiles básicas.

La administración de este cuestionario estuvo a cargo de nuestros asistentes, quienes fueron debidamente instruidos sobre el contenido de cada pregunta y sobre la forma en que debían interrogar a las madres. Después de dar las instrucciones preliminares, procedieron a cuestionar a cada una de las madres independientemente, siguiendo un orden de preguntas uniforme, preestablecido, tal y como aparece en el cuestionario. Las preguntas fueron formuladas a las madres en sus hogares; y las respuestas fueron grabadas y, finalmente, clasificadas.

La Escala de las creencias mágico-religiosas, confiable y válida, fue aplicada a 50 sujetos adultos (25 hombres y 25 mujeres),

seleccionados para integrar la muestra definitiva. Su administración también estuvo a cargo de los asistentes. La escala fue administrada, después de impartidas las instrucciones correspondientes, a cada uno de los sujetos independientemente, en su propio hogar. Los ítems fueron formulados según un orden preestablecido, tal y como aparecen en el modelo escrito. Las respuestas fueron grabadas y luego clasificadas, de conformidad con categorías de respuesta (véase anexo).

Los entrevistadores seleccionaron los hogares al azar y visitaron a los seleccionados para entrevistar a las madres y a los hijos e hijas adultos de entre 21 y 45 años de edad. Para la prueba de hipótesis se usó la escala CMR, así como una muestra de conveniencia de 100 sujetos –50 madres y 50 hijos (25 varones y 25 hembras)– de la localidad mencionada. A las madres les fueron administrados los ítems sobre disciplinas básicas, y a los hijos, la escala CMR.

2.4.5 Análisis

Ya reportamos que la confiabilidad de la escala CMR se analizó con el índice Alfa. La validez concurrente fue obtenida haciendo una correlación bivariada de Pearson entre el total de la escala CMR y el puntaje asignado por los jueces. En la prueba de hipótesis, se repitió el análisis de confiabilidad de la escala CMR, también con el índice Alfa. Asimismo, se analizó la confiabilidad del conjunto de ítems sobre las disciplinas básicas.

Para relacionar las creencias mágicas y las disciplinas básicas, se planificaron análisis de varianza de una vía para cada disciplina, tomando como variable dependiente el puntaje obtenido en la escala CMR, es decir, el promedio de todos los ítems. Sin embargo, como se verá en los resultados, encontramos una diferencia significativa en las creencias debido al sexo de los entrevistados, por lo cual incluimos la variable sexo como independiente. Los análisis de varianza se realizaron con dos factores (sexo x disciplina), usando el procedimiento del Modelo Lineal General Univariado del SPSS.

2.5 Resultados

2.5.1 *Confiabilidad y validez de la escala CMR*

El índice de confiabilidad de la escala CMR fue muy alto (Alfa = .97), por lo cual no hubo necesidad de eliminar ningún ítem, pues todos estaban íntimamente relacionados entre sí. La validez concurrente de la escala resultó también muy alta, pues la correlación de Pearson entre ella y el juicio de los observadores llegó a .92, con una significación estadística muy alta ($p = 000$). Esta escala demostró ser perfectamente utilizable por su alta confiabilidad y validez.

2.5.2 *Prueba de hipótesis de la escala CMR y las disciplinas básicas*

Para determinar si se podían utilizar como una escala, recurrimos al análisis de confiabilidad del total de los ítems sobre disciplinas básicas. Sin embargo, en este caso la confiabilidad solo resultó moderada (Alfa = .61); por lo cual, para la prueba de hipótesis, analizamos cada ítem de disciplina por separado.

2.5.3 *Relación entre creencias mágico-religiosas (CMR) y disciplinas básicas*

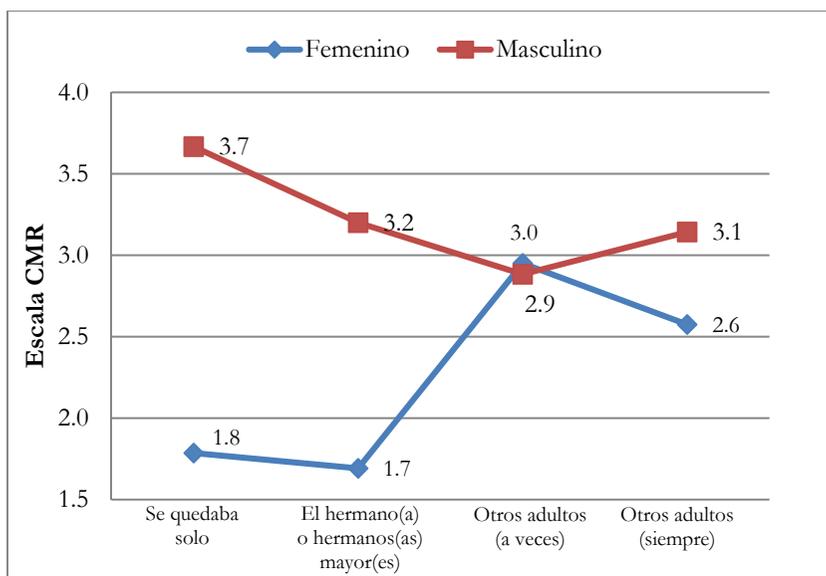
SEXO COMO VARIABLE INDEPENDIENTE

Al observar los datos, vimos que era aparente una diferencia en los puntajes CMR entre ambos sexos. Sistemáticamente, las mujeres obtuvieron puntajes menores que los hombres, indicando que estas presentaban un mayor nivel de creencias mágico-religiosas. Esta diferencia resultó altamente significativa en una prueba t bilateral para muestras independientes, $t(48) = 5.978$, $p = .000$. Por esta razón, incluimos el sexo como una variable independiente en los análisis de varianza siguientes.

1. ¿Tenía a alguien que le cuidara al niño o a la niña cuando usted no estaba en casa o estaba ocupada?

En esta disciplina básica aplicada por las madres, encontramos una interacción significativa entre el nivel de creencias mágicas de sus hijos e hijas y el sexo de los mismos en el análisis de varianza, $F(3/42) = 3.67$, $p = .02$. El tamaño de este efecto fue mediano ($\eta^2 = .21$) y la potencia del análisis fue alta (.76). En otras palabras, las mujeres entrevistadas siempre mostraron un mayor nivel de creencias mágico-religiosas que los hombres, excepto en la categoría “Algunas veces se quedaban con adultos”, en la cual ambos sexos mostraron el mismo puntaje CMR. Por otra parte, los varones que se quedaban solos y los que se quedaban con hermanos o hermanas mostraron mayores puntajes de CMR y menos creencias mágico-religiosas. Mientras, las mujeres que se quedaban solas y las que se quedaban con hermanos o hermanas presentaron menores puntajes CMR y más creencias mágico-religiosas. Esta interacción se muestra gráficamente en la figura N.º 1.

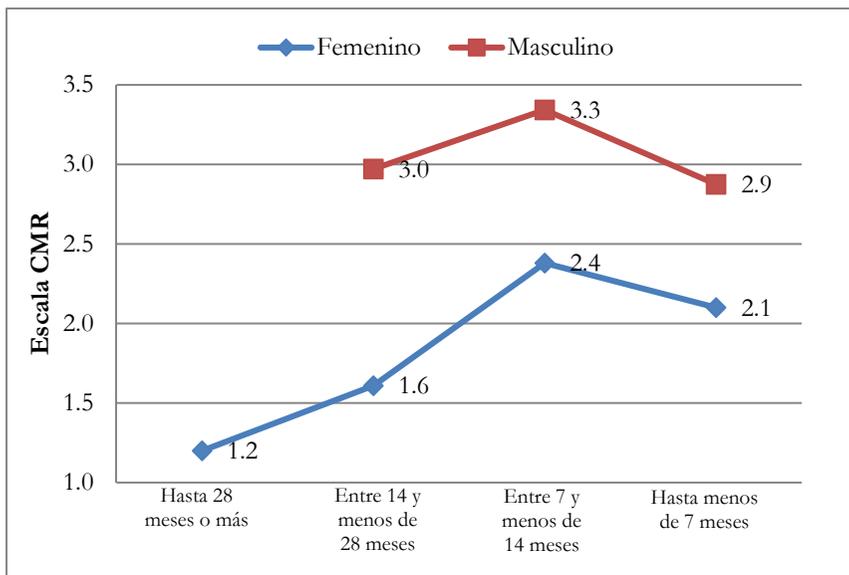
Figura N.º 1
Medias en la escala CMR, según cuidador y sexo



2. ¿Hasta qué edad le dio usted el seno a su hijo o hija?

Esta disciplina sí mostró una relación significativa con las creencias mágico-religiosas, $F(3/43) = 2.95$, $p = .04$, el tamaño del efecto resultó pequeño ($\text{Eta}^2 = .17$) y la potencia de la prueba bastante alta (.66). No obstante, el efecto del sexo resultó mayor, $F(1/43) = 21.4$, $p = .000$, con un tamaño del efecto grande ($\text{Eta}^2 = .33$) y una potencia perfecta (1). Esto quiere decir que mientras más tarde las madres se mantenían dándole el seno al niño, menor resultó el puntaje CMR de sus hijos; por lo tanto, su nivel de creencias mágico-religiosas era mayor que el de aquellos hijos o hijas que disfrutaron de la lactancia por menos tiempo. Sin embargo, esta relación se puede comprobar entre las mujeres, pero no entre los hombres, puesto que no hubo hombres entre quienes recibieron el seno por 28 meses o más. Entre las mujeres, las creencias mágico-religiosas siempre fueron más fuertes que entre los hombres. Esta relación se presenta gráficamente en la figura N.º 2.

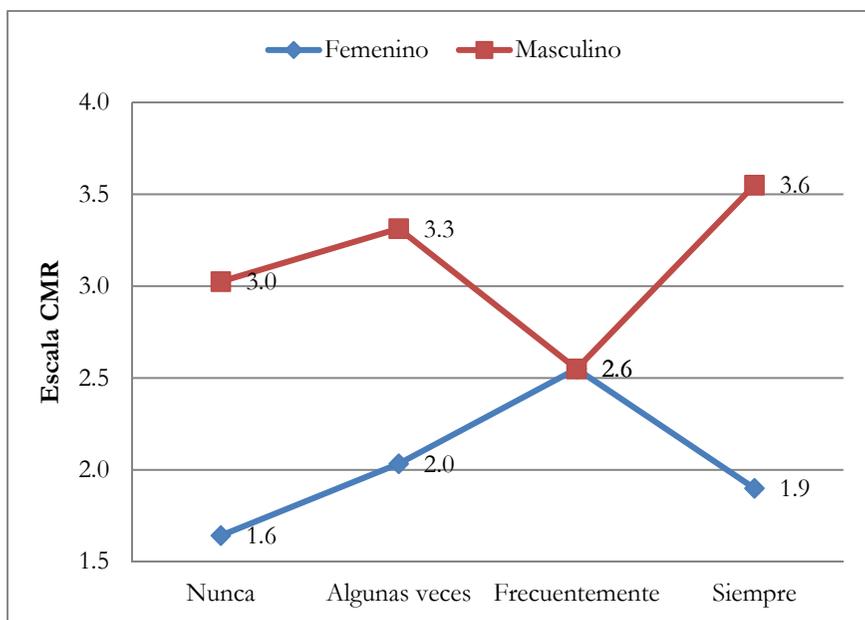
Figura N.º 2
Medias en la Escala CMR, según edad del destete y sexo



3. Antes de usted prohibir algo a su hijo o hija, ¿le explicaba el motivo?

La explicación de las prohibiciones por parte de las madres no presentó una relación significativa con el nivel de CMR de sus hijos, $F(3/42) = .633$, ns, pero el sexo siguió mostrando una diferencia significativa, $F(1/42) = 13.63$, $p = .001$, con un tamaño del efecto mediano ($\eta^2 = .25$) y una potencia muy alta (.95). Como se constata en la figura N.º 3, las mujeres siempre presentaron un puntaje CMR menor que los hombres en todas las categorías de frecuencia, excepto en “Frecuentemente”. En otras palabras, las mujeres casi siempre expresaron un mayor nivel de creencias mágico-religiosas que los hombres.

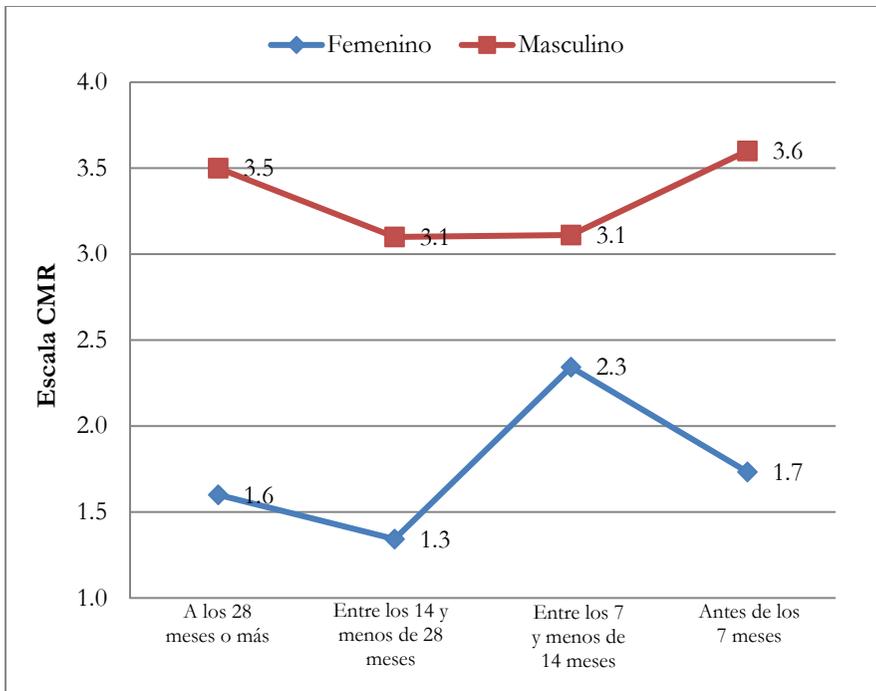
Figura N.º 3
Medias en la Escala CMR,
según frecuencia de explicación de prohibiciones y sexo



4. ¿A qué edad empezó usted a corregir a su hijo o hija para que hiciera sus necesidades en el lugar apropiado?

La edad en que las madres empezaron a hacer el entrenamiento de esfínteres no presentó una relación estadística significativa con el puntaje de CMR de los hijos e hijas, $F(3/42) = .23$, ns. De nuevo, el sexo mostró una diferencia significativa, $F(1/42) = 26.41$, $p = .000$, con un tamaño del efecto grande ($\text{Eta}^2 = .25$) y una potencia perfecta (1). En la figura N.º 4, podemos apreciar que, en todas las categorías de respuesta, las mujeres presentaron medias de CMR menores que las de los hombres. Es decir, el nivel de creencias mágico-religiosas de estas era siempre mayor que el de los hombres.

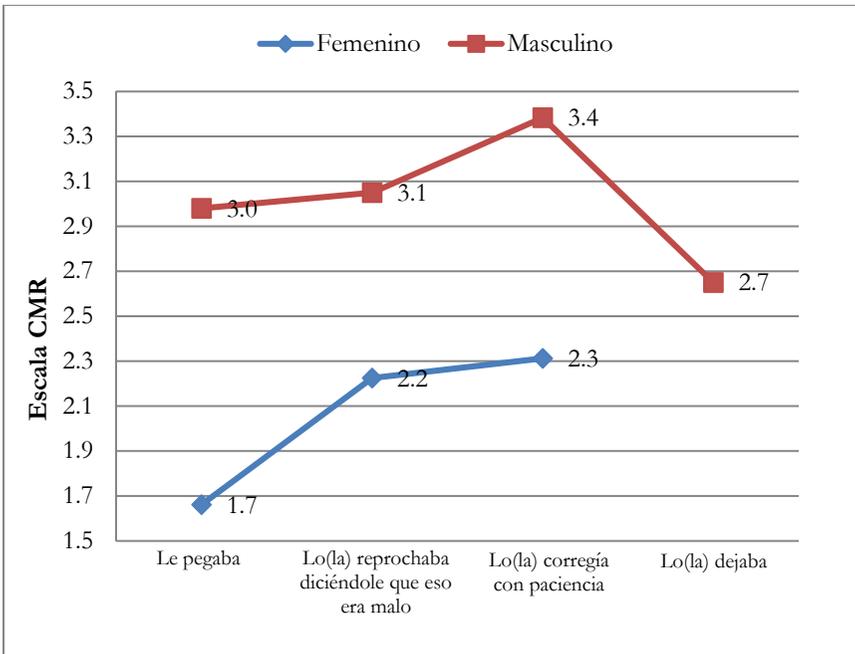
Figura N.º 4
Medias en la Escala CMR,
según inicio del entrenamiento de esfínteres y el sexo



5. ¿Qué hacía usted cuando su hijo o hija se ponía a jugar con su “partecita”?

Entre la conducta de las madres frente a la masturbación infantil y el nivel de CMR de sus hijos e hijas no apareció una relación estadísticamente significativa, $F(3/43) = 2.02$, ns, pero aquí también se encontró el efecto diferencial del sexo, $F(1/43) = 23.97$, con un tamaño del efecto grande ($\eta^2 = .36$) y una potencia casi perfecta (.998). Es decir, las mujeres siempre mostraron más creencias mágico-religiosas que los hombres, excepto en la categoría de respuesta “Lo dejaba”, en la cual no se encontraron mujeres, tal y como puede verse en la figura N.º 5.

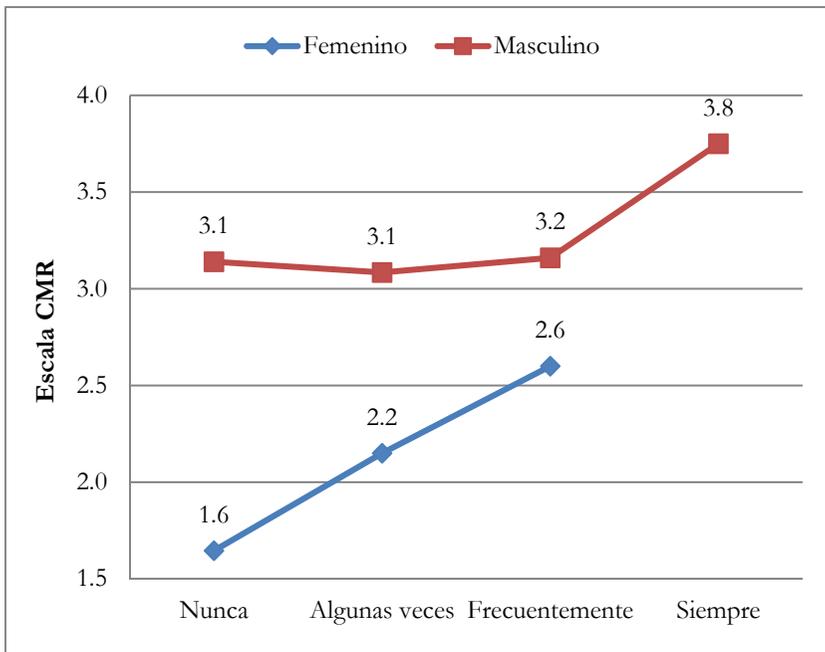
Figura N.º 5
Medias en la Escala CMR
según conducta frente a la masturbación infantil y el sexo



6. ¿Recompensaba usted a su hijo o hija cuando cumplía con sus mandatos?

El uso de la recompensa por parte de las madres para premiar el buen comportamiento de sus hijos e hijas no estuvo relacionado significativamente con el nivel de CMR de estos últimos, $F(3/43) = 1.41$, ns. Sin embargo, el sexo siguió marcando una diferencia en el nivel de creencias mágico-religiosas, $F(1/43) = 20.31$, $p = .000$, con un tamaño del efecto grande ($\eta^2 = .32$) y una potencia muy alta (.99). En la figura N.º 6 podemos apreciar que las mujeres siempre mostraron un puntaje menor de CMR, es decir, mayores creencias mágico-religiosas que los hombres, excepto en la categoría de respuesta “Siempre”, en la que no se encontraron mujeres.

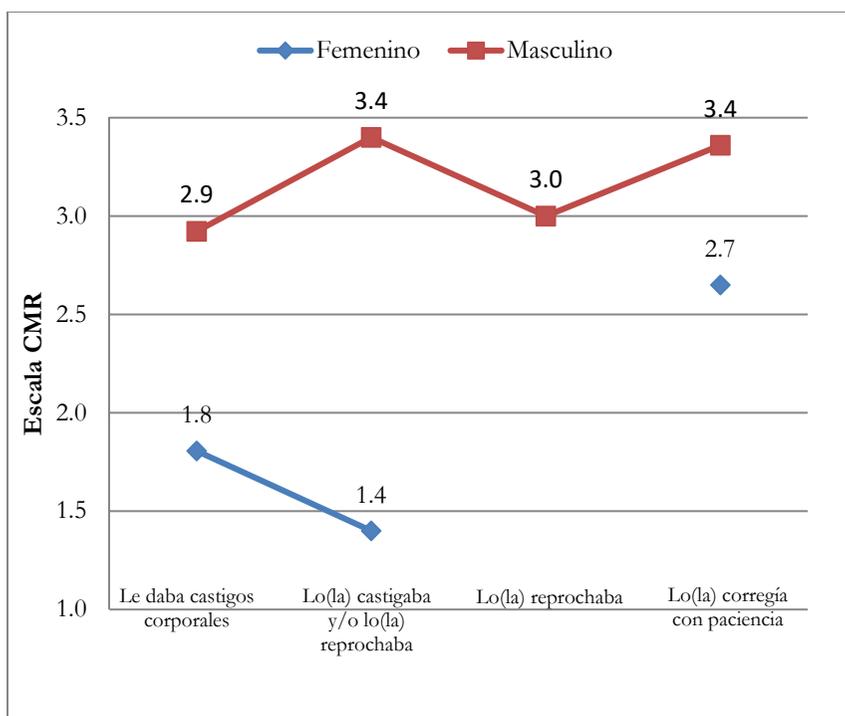
Figura N.º 6
Medias en la Escala CMR
según el uso de recompensas y el sexo



7. ¿Cómo trataba usted a su hijo o hija cuando se comportaba mal o la desobedecía?

El tipo de castigo estuvo relacionado de manera significativa con el nivel de CMR, $F(3/43) = 3.15$, $p = .034$, con un tamaño del efecto pequeño ($\text{Eta}^2 = .18$) y una potencia bastante alta (.69). Sin embargo, el sexo tuvo un efecto mayor, $F(1/43) = 29.92$, $p = .000$, con un tamaño del efecto grande ($\text{Eta}^2 = .41$) y una potencia perfecta (1). Es decir, siempre las mujeres presentaron menores puntajes de CMR, lo cual significa un mayor nivel de creencias mágico-religiosas que los hombres.

Figura N.º 7
Medias en la Escala CMR, según el tipo de castigo y sexo



Las alternativas de respuesta a esta pregunta se diferencian en el nivel de represión o permisividad que representan. Así, las diferencias estadísticas se encontraron entre los dos extremos de castigo. Los hijos e hijas de las madres que usaban más castigos corporales, que eran más represivas, presentaron una media de CMR menor (2.2) –más creencias mágico-religiosas– que los hijos e hijas de aquellas que corregían con paciencia (3.1) –menos creencias mágico-religiosas–. Esta diferencia fue confirmada en las comparaciones múltiples usando la corrección Bonferroni ($p < .05$). La relación entre tipo de castigo, sexo y creencias mágico-religiosas se puede apreciar gráficamente en la figura N.º 7.

2.6 Discusión de los resultados

La Escala de creencias mágico-religiosas, como resultado del análisis de confiabilidad y de la determinación de la validez concurrente, demostró ser perfectamente utilizable para poner a prueba nuestras hipótesis.

Como destacamos en el análisis de los resultados, solo la “edad del destete” y “el uso del castigo por mal comportamiento” mostraron una asociación estadística significativa con el nivel de creencias mágico-religiosas de los sujetos de la muestra. Por otra parte, se constató que entre las mujeres existe un nivel de creencias mágico-religiosas significativamente mayor que el de los hombres.

Creemos que, por ser la edad del destete significativamente más tardía entre las niñas, la simbiosis madre-hija es más intensa, lo que aumenta la dependencia y reduce la autonomía de la niña. En consecuencia, cuando estas son dejadas solas, sin la presencia de un cuidador, experimentan un mayor desamparo, lo que las predispone a recurrir más a las creencias mágico-religiosas durante su adultez.

Por el contrario, por ser la edad del destete significativamente más temprana entre los niños, la simbiosis madre-hijo es menos intensa, lo que disminuye la dependencia e incrementa la autonomía del niño. En consecuencia, cuando estos son dejados solos, sin la

presencia de un cuidador, experimentan menos desamparo, lo que los predispone a recurrir menos a las creencias mágico-religiosas durante su adultez. En ese sentido, las creencias animistas serían representaciones simbólicas colectivas que servirían como un modo de regulación “excéntrico” (Collomb, 1965: 41) de la conducta y de la incertidumbre de la vida cotidiana, sobre todo entre las mujeres.

Muchos psicoanalistas han asociado el destete con el pensamiento mágico y sugieren que la prolongación del mismo puede fomentar creencias y actitudes mágico-religiosas. Además, estudios realizados indican que las personas formadas en un ambiente familiar caracterizado por la tendencia al castigo son más supersticiosas (Jahoda, 1996: 173).

Por otra parte, el “uso del castigo por mal comportamiento” es una disciplina básica que se asoció significativamente con el nivel de creencias mágico-religiosas de los sujetos de la muestra. Los hijos e hijas cuyas madres recurrieron más a los castigos corporales mostraron en su adultez más creencias mágico-religiosas.

Ahora bien, para comprender por qué el nivel de creencias mágico-religiosas aumenta entre quienes tuvieron madres más represivas, conviene tener en cuenta que esa disciplina básica –el “uso del castigo por mal comportamiento”–, a diferencia de las dos anteriores –“edad del destete” y “tipo de cuidador para el niño o la niña”–, no pertenece al registro oral, sino al registro anal.

Mientras la oralidad se corresponde con el período que precede al logro de la marcha, la etapa anal comienza con lo que Mahler denominó el “período de entrenamiento”, que se inicia con el logro de la deambulación erecta y termina a los 18 meses. Al poder caminar, tanto el niño como la niña descubren el goce narcisista que resulta de la exploración del entorno, lo que obliga a la madre a convertirse en un agente socializador. Esa madre genera un tipo de ambivalencia caracterizada por los sentimientos de amor y odio; diferente a la ambivalencia oral, caracterizada por sentimientos de amparo y desamparo.

Durante la etapa anal, los castigos corporales de la madre provocan el sentimiento de odio tanto en el niño como en la niña, el cual, al reprimirse, disocia al sujeto, quien proyectará su temor en las potencias numinosas y aumentará en la adultez el nivel de creencias mágico-religiosas. Si, por el contrario, la madre corrige al niño con paciencia, el nivel de creencias mágico-religiosas se reducirá durante la adultez, tanto en los hombres como en las mujeres, porque durante la infancia se redujo la ambivalencia anal (amor/odio) hacia la madre; y, en consecuencia, se reprimió menos el odio. Si la represión de la agresividad se reduce, la disociación del sujeto es menor y el temor ante las potencias numinosas disminuye, lo que determina un menor nivel de creencias mágico-religiosas durante la adultez.

Ahora bien, para comprender verdaderamente el sentido de los resultados hace falta situar la discusión en el contexto de la familia matrifocal de Boyá. La explicación psicodinámica no debe, por tanto, limitarse al análisis de la oralidad y de la analidad; y debe articularse con la consideración del contexto sociocultural, característico de la comunidad estudiada.

En Boyá, el sistema de relaciones de parentesco que asocia y organiza los personajes del grupo doméstico es esencialmente matrifocal. Las relaciones entre los miembros de la familia se focalizan más en la diada madre-hijo que en la relación de alianza, la cual no constituye el principio fundamental del dispositivo familiar. La madre es el lugar de convergencia de las relaciones familiares, mientras el padre siempre ocupa una posición periférica o relativamente periférica.

La familia de Boyá cuenta con una economía libidinal en la que el vínculo madre-hijo constituye la articulación esencial de las relaciones de parentesco. En el grupo doméstico, la educación del varón y de la hembra tiene por objeto crear una neta distinción entre los géneros, que se corresponde con los ideales de la cultura; y, por lo tanto, no se explica pura y simplemente por la decisión

individual de la madre. La cultura prevé que mientras el varón deberá orientar su conducta sexual afirmando su virilidad en el entorno social a través de la conquista, la hembra deberá orientar su conducta sexual desarrollando su feminidad para someterse transitoriamente al varón y, eventualmente, convertirse en el punto de convergencia de una familia que, a menudo, aglutina a tres generaciones de hembras en el mismo hogar.

La madre incita al hijo para que salga del espacio doméstico y para que participe en las actividades masculinas del entorno social. Ella está culturalmente condicionada para mantener una mayor distancia con respecto al hijo –al varón–, tratando de garantizar su virilidad en un medio en el que con frecuencia falta el reconocimiento, por parte del hijo, de la función paterna (Bogaert, 2014: 589-592). Por esa razón, la cultura predispone a la madre para que el destete del hijo ocurra más temprano que el destete de la hija, la cual, no solo estará más restringida con respecto a sus movimientos fuera del hogar y a sus opciones de vida, sino que será formada para ser la garante del dispositivo matrifocal y el eje central del grupo doméstico. De ahí que la simbiosis madre-hija se prolongue con un destete tardío, y que la casa materna constituya un verdadero espacio transicional por el que nunca dejan de transitar los descendientes de la madre, en especial las hijas.

3. Cultura y personalidad

La cultura dominicana integra rasgos africanos e hispánicos. Los rasgos de origen hispánico son una consecuencia de la dominación de España y de las poblaciones ibéricas durante la colonización. El Catolicismo implantado en las colonias españolas fue el catolicismo de la contrarreforma, que establecía, por oposición a la corriente protestante, el culto de los santos. En cuanto a los rasgos negroafricanos, no es siempre posible establecer si provienen directamente de África o de otros puntos de la región de las Antillas. Es probable que las dos explicaciones sean verdaderas.

La introducción de esclavos africanos se detiene en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII, razón por la cual resulta necesario intercambiar esclavos con las islas vecinas. En el curso del primer tercio del siglo XIX, el restablecimiento de la industria azucarera condujo a la búsqueda de mano de obra en Haití y en las Antillas Británicas. Las creencias de esos trabajadores negros influyeron en la conducta mágico-religiosa dominicana (Deive, 1975: 159-161).

La estructura de la familia de Boyá es esencialmente matrifocal. Aunque la explicación histórica de la familia matrifocal del Caribe reenvíe a la esclavitud y a la economía de la plantación, este enfoque no permite comprender cómo ese tipo de familia pudo sobrevivir a la situación que le dio origen. La resistencia al cambio de la familia matrifocal obliga a trascender un análisis puramente determinista.

La madre, sobre todo a partir del período del entrenamiento, se convierte en portavoz del discurso cultural, en tanto referente que media la relación madre-hijo. En Boyá, el padre es periférico y, por esa razón, el yo ideal es preponderante en la estructura de la personalidad. La madre, para preservar el dispositivo matrifocal, deberá promover la separación del hijo –del varón–, el cual se identificará como macho en el grupo de los compañeros de edad.

Dada la importancia que tiene el destete entre los africanos y entre los dominicanos de Boyá, creemos conveniente comparar ambas culturas con respecto a esa disciplina básica. Por otra parte, con el objeto de acentuar la importancia del discurso cultural y de las representaciones colectivas en la determinación del sentido de las disciplinas básicas, consideraremos las diferencias que existen en África y en Boyá con respecto a la figura paterna.

Didier Michaux concede gran importancia a la relación madre-hijo durante el período comprendido entre el nacimiento y el destete. En el África tradicional, esa relación resulta privilegiada e intensa, no solo por los cuidados que se le ofrecen al niño y la

niña, sino por la significación atribuida a la maternidad. El destete coincide con el reinicio de las relaciones sexuales entre los padres, interrumpidas durante el amamantamiento. El destete supone el descentramiento radical del universo afectivo del niño y de la niña, los cuales deberán renunciar a la relación dual con la madre, lo que despierta en él o ella una profunda agresividad (Michaux, 1972: 17-57).

Sin embargo, la concepción del destete como un traumatismo ha sido cuestionada por otras investigaciones etnopsicológicas. En ese sentido, Zempléni-Rabain insiste en el hecho de que, si bien para el niño wolof la separación constituye un acontecimiento doloroso, lo más importante es el modo en que sus efectos son verbalizados y superados en el período siguiente al destete (Zempléni-Rabain, 1968: 297-310). La conducta de la madre está determinada por el código social y es impuesta por la tradición. El destete es un rito, más que una separación, que introduce al niño y a la niña en el grupo de hermanos.

En el África tradicional (Bogaert, 1992: 135-150), a medida que crece el niño, el rol educativo del padre adquiere más importancia. En las sociedades matrilineales, el tío materno es la máxima autoridad. Pero, independientemente del tipo de organización social, tanto el tío materno como el padre son representantes de la ley. Tanto en las sociedades matrilineales como patrilineales, la figura paterna ejerce control y suscita dependencia. Entre los wolof, la integración del niño con sus iguales ocurre entre los cinco y los seis años, período durante el cual los diálogos sugestivos y las relaciones lúdicas con el adulto son sustituidos por una comunicación autoritaria. Es en las situaciones cotidianas que el niño y la niña descubren los aspectos normativos del sistema social.

En el África tradicional, el sistema de parentesco confiere a la persona su identidad, en la medida en que la sitúa en la intersección de una descendencia y de un plan de alianza. El sujeto descubre su identidad al ubicarse en un lugar preciso de la trama social,

definido por la filiación y la alianza. La organización familiar del África tradicional es diferente a la del Caribe Afroamericano. En Boyá la familia es matrifocal y el padre ocupa una posición periférica. Si en Occidente la regulación del afecto depende del superyó, en el África tradicional la personalidad es excéntrica y la regulación del afecto depende de las normas comunitarias. A diferencia de Occidente y del África tradicional, la familia negroantillana es matrifocal y, entre los miembros del grupo doméstico, la regulación del afecto depende del yo ideal.

Si el superyó interiorizado marca en Occidente esa regulación del afecto que la represión garantiza gracias a la metáfora del Nombre-del-Padre, en Boyá los sujetos —sobre todo las mujeres— tienden a la proyección animista y al control de la conducta por la mediación de los tabúes y de las prohibiciones mágico-religiosas. Pero no se trata de una regulación excéntrica, como la ejercida por la religión de la costumbre en el África tradicional, ni tampoco de una culpabilidad interiorizada, como la provocada por la religión del credo. No obstante, las creencias mágico-religiosas de los habitantes de Boyá no son meros sistemas proyectivos, sino representaciones simbólicas colectivas.

La explicación sugerida por Michaux sobre el traumatismo del destete en el África tradicional tiene en común con la teoría de la personalidad básica de Kardiner que, en ambas, se ponen de manifiesto las limitaciones del enfoque culturalista. Tanto Michaux como Kardiner reducen los fenómenos que estudian, desde el momento en que el lenguaje causal de la Psicología les permite explicarlos exclusivamente en función del proceso de formación de la personalidad.

Independientemente del sentido más bien abstracto que tiene la noción de personalidad básica, la investigación realizada por Ortigues (1973) entre los *wolof*, los *lebú* y los *serere* de Senegal, confirma una hipótesis diferente. Lejos de ser el resultado de una simple proyección de los conflictos afectivos propios de cierto tipo

de personalidad, las creencias mágico-religiosas son representaciones simbólicas colectivas que no pueden explicarse solo como la expresión ritualista de la personalidad individual. No obstante, aun cuando la teoría de Kardiner es reduccionista por sus limitaciones culturalistas, y a pesar de que en la discusión de los resultados nos vimos obligados a recurrir a una interpretación etnopsicoanalítica diferente, el modelo de este autor nos sirvió como un marco de referencia que, al rediseñarse, nos permitió asociar nuestras variables y poner a prueba nuestras hipótesis.

4. Conclusión

Schore estudia el desarrollo neurofisiológico y psicoafectivo del niño y de la niña durante el período pregenital, que comprende la etapa oral y la anal que hemos analizado en la discusión de los resultados. Según este autor, la regulación del afecto durante el período pregenital depende del desarrollo de las regiones orbitofrontales del cerebro, áreas que constituyen el punto donde el lóbulo frontal se fusiona con el sistema límbico. La maduración orbitofrontal ocurre en función de las interacciones emocionales entre la madre y el niño.

La estimulación sensorial es un requisito para la maduración de los circuitos neuronales; y el rostro materno produce una excitación que activa el circuito límbico ventral tegmental. El objeto que troquela y estimula la producción de péptidos opiáceos en el cerebro del niño y de la niña y ese cambio media los procesos de apego.

La hiperactivación del componente mesocortical del circuito límbico dopaminérgico ventral tegmental parece sustentar el narcisismo que acompaña el logro de la marcha. Sin embargo, entre los 13 y los 17 meses, la figura materna normalmente comienza a inhibir la conducta del niño, lo que estimula el crecimiento de los circuitos noradrenérgicos, que son los que regulan la actividad del sistema nervioso parasimpático. Este cambio de actitud de la

madre —de figura tutelar a agente socializador— promueve la inhibición, lo que conlleva la producción de corticosteroides y la reducción tanto de los opiáceos como del factor liberador de corticotropina (Schoore 1994, 2003a, 2003b).

El resultado de lo anterior es la aparición del sentimiento de vergüenza. Se trata de una experiencia preverbal, de un afecto que conlleva una ruptura en la relación con el otro, producto de una pérdida de la reciprocidad escópica (Bogaert, 2013: 56-57). Cuando la cólera narcisística del hijo o de la hija, provocada por la vergüenza excesiva, genera altos niveles de excitación, determina la disociación del sujeto. La vergüenza afecta al yo ideal, cuyo surgimiento coincide con el predominio del narcisismo (Bogaert, 2013: 56-57).

En la población de Boyá, ciertas disciplinas básicas aplicadas a los individuos del grupo social durante la infancia y la personalidad básica resultante de la acción conjunta de esas disciplinas se asocian con el nivel de creencias mágico-religiosas de esos sujetos. La naturaleza relacional de la vida pulsional del ser humano posibilita el intercambio entre la dimensión biológica y la dimensión cultural de la existencia. La pulsión —vital y psíquica— es atravesada por el lenguaje; y las representaciones simbólicas, al penetrar en la vida pulsional, definen las modalidades existenciales del ser humano. De ese modo, los diferentes discursos culturales, al movilizar procesos específicos, imprimen dimensiones particulares a las figuras del psiquismo.

La separación creciente entre los deseos individuales y la ley, tal y como ocurre en las sociedades en vía de aculturación, se reduce por medio de la sumisión al orden moral. Sin embargo, es en el seno de una institución social que el sujeto se expresa. Las experiencias frustratorias de la infancia y aquellas que son promovidas por el sistema social se expresan siempre dentro de los límites impuestos por lo socialmente instituido.

La personalidad básica, tal y como la entendemos es la estructura fundamental que conforma al sujeto, la cual se constituye a partir de los mecanismos de regulación del afecto que se ponen en marcha durante los primeros cuatro años de vida. Esa estructura básica, pregenital, se asocia con el nivel de creencias mágico-religiosas que el sujeto comparte, en mayor o menor grado, con los demás miembros de su comunidad; creencias subjetivas que, sin embargo, existen objetivamente como una manifestación del discurso cultural de la sociedad.

En sentido general, creemos que la propensión hacia las creencias mágico-religiosas que existe en las comunidades rurales afroamericanas de la República Dominicana –y que el hombre occidental suele calificar como conducta supersticiosa– es el resultado de una educación infantil básica que orienta la conducta hacia valores esencialmente maternos (Vergote, 1973).

El hombre y la mujer, cuando experimentan inseguridad existencial, muestran su inclinación mágico-religiosa, por ser –la población rural– más dependiente del azar; por tener una personalidad más enraizada en una mentalidad de participación y menos afectada por la racionalización progresiva de la cultura occidental; por tener una vinculación más espontánea con la naturaleza, propia de las comunidades menos impregnadas por la técnica; y por su fe en la omnipotencia de los deseos que determina la influencia del narcisismo primario y de los valores afectivos que imprime la figura materna en el psiquismo infantil.

5. Anexos

5.1 Cuestionario de las disciplinas básicas

INSTRUCCIONES

“Voy a hacerle algunas preguntas acerca de la manera como usted crió a su hijo o hija. Usted deberá responder tal y como lo hizo. Lo importante es ver que usted recuerda bien lo que le voy a preguntar, tal y como sucedió en realidad”.

1. ¿Tenía a alguien que le cuidara al niño o la niña cuando usted no estaba en casa o estaba ocupada?
 - a) No tenía a nadie: el niño o la niña se quedaba solo o sola
 - b) El hermano o la hermana o hermanos o hermanas mayores
 - c) Otros adultos (a veces)
 - d) Otros adultos (siempre)
2. ¿Hasta qué edad le dio usted el seno a su hijo o hija?
 - a) Hasta 28 meses o más
 - b) Entre 14 y menos de 28 meses
 - c) Entre 7 y menos de 14 meses
 - d) Hasta menos de 7 meses
3. Antes de usted prohibir algo a su hijo o hija, ¿le explicaba el motivo?
 - a) Nunca
 - b) Algunas veces
 - c) Frecuentemente
 - d) Siempre

4. ¿A qué edad empezó usted a corregir a su hijo o hija para que hiciera sus necesidades en el lugar apropiado?
 - a) A los 28 meses o más
 - b) Entre los 14 y menos de 28 meses
 - c) Entre los 7 y menos de 14 meses
 - d) Antes de los 7 meses

5. ¿Qué hacía usted cuando su hijo o hija se ponía a jugar con su “partecita”?
 - a) Le pegaba
 - b) Le reprochaba diciéndole que eso era malo
 - c) Lo corregía o la corregía con paciencia
 - d) Lo dejaba o la dejaba

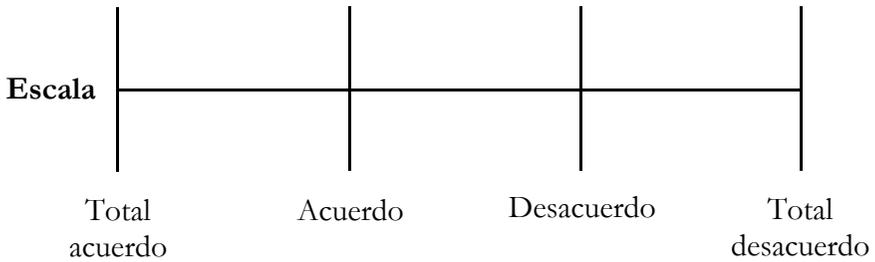
6. ¿Recompensaba usted a su hijo o hija cuando cumplía con sus mandatos?
 - a) Nunca
 - b) Algunas veces
 - c) Frecuentemente
 - d) Siempre

7. ¿Cómo trataba usted a su hijo o hija cuando se comportaba mal o la desobedecía?
 - a) Le daba castigos corporales
 - b) Lo castigaba o la castigaba y/o le reprochaba
 - c) Le reprochaba
 - d) Lo corregía o la corregía con paciencia

5.2 Escala de creencias mágico-religiosas

INSTRUCCIONES

“Voy a hacerle algunas preguntas y usted deberá responderlas según lo que crea. Algunas son ciertas para algunas personas, pero no para otras. Será ventajoso para usted que responda como realmente piensa, sin importarle cómo lo harían otras personas. Si alguna de las preguntas trata de algo que usted no entiende, pregunte hasta que sepa claramente qué es lo que se le pregunta”.



1. ¿Protege San Juan Bautista a los que sufren de desvelo y, si se le reza, pone a uno a dormir?
2. ¿Las mujeres primerizas benefician las cosechas con solo tocar las plantas?
3. ¿El quemar “cachos” de animales aleja los malos espíritus?
4. ¿El colocar los zapatos en cruz libra a uno de los muertos?
5. ¿Cree usted en seres llamados “bacá”, que avisan a su dueño antes de que le suceda alguna desgracia?
6. ¿Se pueden comprar los muertos con granos de ajo y dinero, siempre que estos se encuentren en cantidades nones?

7. ¿Para una persona comunicarse con un difunto tiene que “llamarlo”?
8. ¿Hay brujas que salen de noche y que les gusta chuparles la sangre a los niños?
9. ¿Si alguien quiere defender a su hijo o hija del “mal de ojo”, debe engancharle un “azabache santiguado” en la ropa, en una cadena o en el cuello?
10. ¿Tienen los brujos un “ser” que les da poder y los protege?
11. ¿Es el Barón del Cementerio quien da el permiso para que los difuntos se comuniquen con los vivos?
12. ¿Si una persona se pone las manos sobre la cabeza, provoca la muerte de su madre?
13. ¿El viernes y el sábado santos la gente debe andar con cuidado y los muchachos no deben jugar en la calle, pues Cristo está muerto y el diablo anda suelto?
14. ¿El poner dos lámparas juntas puede provocar un velorio?
15. ¿Si una persona camina con un solo zapato se le muere la mamá?
16. ¿El poner a un niño un sombrero que no sea el de su papá, impide que aprenda a hablar?
17. Si uno se “para en cruz” en la puerta del frente de la casa, ¿se lo lleva la “mala hora”?
18. ¿Corresponde a cada persona una mariposa, de tal manera que, si uno mata alguna, su “dueño” también muere?
19. ¿Corresponde a cada persona una estrella, de tal manera que, si uno señala la suya, se muere?
20. ¿Abrir sombrillas dentro de una casa impide que se casen las señoritas que allí viven?

21. Si una persona bota los cabellos que le cortaron y las cigüas se lo llevan para hacer nidos, ¿la persona se vuelve loca?
22. Si una mujer en estado come chivo, ¿el muchacho le sale inquieto?
23. Si un hombre, con su mujer encinta, entra al cementerio, ¿su mujer pierde el niño?
24. ¿Barrer con la escoba del vecino, atrae los problemas ajenos?
25. Si las niñas orinan paradas, ¿la Virgen llora?
26. ¿Es malo caminar de espaldas porque así camina el diablo?
27. ¿Si uno barre hacia la calle, la suerte “se bota”?
28. ¿Cuándo uno va a un entierro debe volver a la casa del muerto, entrar por donde lo sacaron y salir por otra puerta, antes de ir a cualquier otra casa; porque, si no, se “lleva” al muerto?
29. ¿Dar flores a los niños trae “baquini”?

6. Referencias

- Balbernie, R. (2001). Circuits and circumstances: The neurobiological consequences of early relationship experiences and how they shape later behavior. *Journal of Child Psychotherapy*, 27(3), 237-255.
- Beebe, B. & Lachmann, F. M. (2002). *Infant Research and Adult Treatment*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Bogaert, H. (1992). *Enfermedad mental, psicoterapia y cultura*. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Bogaert, H. (2013). *Neurociencia y psicoanálisis*. Investigaciones y casos clínicos. Santo Domingo: INTEC.
- Bogaert, H. (2014). La violencia conyugal en la República Dominicana. *Ciencia y Sociedad*, 39(4), 573-600.
- Bokhorst, C. L., Bakermans-Kranenburg, M., Pearon, P. M., van IJzendoorn, M. H., Fonagy, P. & Schuengel, C. (2003). The importance of shared environment in mother-infant attachment security: A behavioral genetic study. *Child Development*, 74, 1769-1782.
- Bowlby, J. (1952). *Maternal Care and Mental Health*. Geneva: World Health Organization.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and Loss*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1988). *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. New York: Basic Books.
- Calnen, G. (2007). Paid maternity leave and its impact on breastfeeding in the United States: A historic, economic, political, and social perspective. *Breastfeeding Medicine*, 2(1), 34-44.
- Collomb, H. (1965). Assistance Psychiatrique en Afrique (expérience sénégalaise). *Psychopathologie Africaine*, (1), 11-84

- Deive, C. E. (1975). *Vodú y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Taller.
- Dewey, K. G. (2004). Impact of breastfeeding on maternal nutritional status. *Advances in Experimental Medicine and Biology*, 554, 91-100.
- Feldman, R. (2000). Parents' convergence on sharing and marital satisfaction, father involvement, and parent-child relationship at the transition to parenthood. *Infant Mental Health Journal*, 21(3), 176-191.
- Feldman, R. (2003). Infant-mother and infant-father synchrony: The coregulation of positive arousal. *Infant Mental Health Journal*, 24(1), 1-23.
- Freud, S. (1973). *Tótem y tabú*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1973). *Introducción al narcisismo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Jahoda, G. (1996). *Psicología de la superstición*. Barcelona: Editorial Herder.
- Jung, C. G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Jung, C. G. (1972a). *Psicología y religión*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Jung, C. G. (1972b). *Energética psíquica y esencia del sueño*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Kardiner, A. (1955). *Fronteras psicológicas de la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kardiner, A. (1975). *El individuo y su sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lemus, F. J. & Marty, R. (1975). La religiosidad popular en República Dominicana. *Revista de Estudios Sociales*, 8(30-31), 159-176.
- Michaux, D. (1972). La démarche thérapeutique du ndöp et sevrage. *Psychopathologie Africaine*, 8 (1), 17-57.
- Newton, R. P. (2008). *The Attachment Connection*. Oakland, CA: New Harbinger Publications.
- Odier, Ch. (1974). *La angustia y el pensamiento mágico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortigues, M. C. & Ortigues, E. (1973). *Oedipe africain*. Paris: UGE.
- Piaget, J. (1973). *La representación del mundo en el niño*. Madrid: Ediciones Morata.
- Schore, A. (1994). *Affect regulation and the origin of the self*. The neurobiology of emotional development. New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Schore, A. (2003a). *Affect dysregulation and disorders of the self*. New York: Norton.
- Schore, A. (2003b). *Affect regulation and the repair of the self*. New York: Norton.
- Schore, A. (2012). *The Science of the art of psychotherapy*. New York: Norton.
- Vergote, A. (1973). *Psicología religiosa*. Madrid: Editorial Taurus.
- Zempléni-Rabain, J. (1968). L'aliment et la stratégie de l'apprentissage de l'échange avec les frères chez l'enfant wolof. *Psychopathologie Africaine*, 8(2), 297-310.

Huberto Bogaert García

Huberto Bogaert García es psicólogo clínico. Tiene un doctorado en Psicología (Ph.D.) por la Universidad Católica de Lovaina y se formó como psicoanalista en la Escuela Belga de Psicoanálisis. Recibió el Diploma de Estudios Especializados en Psicoanálisis (D.E.A.) en la Universidad de París VIII, se graduó de licenciado en Filosofía en el Instituto Tomás Moro (Bélgica). Es egresado de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD).

En la actualidad, ejerce la psicología clínica en consulta privada, y además se desempeña como profesor universitario. Es autor de *Enfermedad mental, psicoterapia y cultura* (1992); *Los enigmas de la sexualidad femenina* (1993); *La transferencia. Una investigación clínica con el test de Rorschach* (1999); y coautor del libro *La neoprositución infantil en República Dominicana* (1994); ha publicado artículos sobre temas psicológicos en revistas nacionales y extranjeras.

E-mail: hubertobogaert@yahoo.com

Recibido: 01-12-2015

Aprobado: 31-05-2016