

**UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA
"JOSÉ SIMEÓN CAÑAS"**

**"CULPABILIDAD RELIGIOSA
EN UN BARRIO POPULAR"**

TESIS

Preparada para la Facultad de Ciencias
del Hombre y de la Naturaleza

PARA OPTAR AL GRADO DE

LICENCIADO EN PSICOLOGIA

presentada por

IGNACIO MARTIN-BARO

San Salvador, El Salvador.

Enero de 1975

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

**UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA
"JOSE SIMEON CAÑAS"**

**"CULPABILIDAD RELIGIOSA
EN UN BARRIO POPULAR"**

TESIS

Preparada para la Facultad de Ciencias
del Hombre y de la Naturaleza

para optar al grado de

LICENCIADO EN PSICOLOGIA

presentada por

IGNACIO MARTIN BARD

San Salvador, El Salvador.

Enero de 1975

UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA
" JOSÉ SIMEÓN CAÑAS "

Inq. Sonia Mayorga Quiñe.
Rector en Funciones.

Lic. José María Godra.
Secretario General.

FACULTAD DE CIENCIAS DEL HOMBRE Y DE LA NATURALEZA

Lic. Segundo Montes.
Decano.

Lic. Joaquín López y López.
Secretario.

Dr. Jesús Arroyo Lasa.
Asesor.

MI agradecimiento más sincero
al Dr. Jesús Arroyo Lasa,
profesor y amigo,
quien me enseñó el camino
de una psicología comprometida
con la historia de nuestros pueblos.

I...E...R...I...C...E

| | <u>Pág.</u> |
|---|-------------|
| 1.-LA RELIGIOSIDAD Y LA CULPA (estudio teórico y revisión bibliográfica). | |
| 1.1. Actitudes. | 1 |
| 1.1.1 Actitud religiosa y carácter moral. | 3 |
| 1.1.2 La religiosidad popular latinoamericana. | 6 |
| 1.4. La culpa como componente de la actitud religiosa. . | 15 |
| 1.4.1. Teología de la culpa. | 18 |
| 1.4.2. Psicología de la culpa. | 25 |
| 1.4.2.1. Teorías del grupo social. | 25 |
| 1.4.2.2. Teorías cognoscitivas. | 29 |
| 1.4.2.3. Teorías del refuerzo. | 34 |
| 1.4.2.4. Teorías psicoanalíticas. | 39 |
| 1.4.2.5. Esquemas sobre psicología de la culpa. .. | 46 |
| 1.4.2.5.1. Dimensiones de la culpa. | 46 |
| a. Aspectos cognoscitivos de la culpa: | 47 |
| a.a. Sujeto de la culpa. | 47 |
| . Edad. | |
| . Inteligencia. | |
| . Sexo. | |
| . Personalidad. | |
| . Clase social. | |
| a.b. Objeto de la culpa. | 50 |
| a.c. Conocimiento de la culpa. | 51 |
| b. Aspecto afectivo en la culpa. | 52 |
| c. Tendencia a actuar en la culpa. .. | 53 |

| | |
|---|----|
| 1.4.2.3.2. Origen de la culpa. | 60 |
| 1.4.2.3.3. Generalidad de la culpa. | 64 |
| 1.4.2.3.4. Función de la culpa. | 66 |
| 1.4.2.6. Cuestionamiento final. | 67 |
| II. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA DEL TRABAJO. | |
| 2.1. Objetivos del trabajo. | 69 |
| 2.2. Sujetos de la investigación. | 71 |
| 2.2.1. Nivel socio-económico. | |
| 2.2.2. Estructura familiar. | |
| 2.2.3. Religión. | |
| 2.2.4. Escolaridad. | |
| 2.2.5. Edad. | |
| 2.2.6. Sexo. | |
| 2.2.7. Conocimientos religiosos. | |
| 2.2.8. Grado de urbanización. | |
| 2.3. Instrumentos de la investigación. | 73 |
| 2.3.1. Instrumentos empleados. | 75 |
| 2.3.2. Las encuestas. | 76 |
| 2.3.2.1. Elaboración de las encuestas. | 76 |
| 2.3.2.2. Contenido de las encuestas. | 80 |
| 2.3.2.3. Fiabilidad de las encuestas. | 82 |
| 2.3.2.4. Validez de las encuestas. | 83 |
| 2.3.3. La escala de culpabilidad. | 85 |
| 2.4. Diseño de la investigación. | 87 |
| III. RESULTADOS ESTADÍSTICOS. | |
| 3.1. Resultados de la primera encuesta en porcentajes . | 90 |
| 3.2. Resultados de la segunda encuesta en porcentajes por curvas. | 93 |
| 3.3. Resultados de la segunda encuesta en porcentajes por edades. | 95 |

| | |
|---|-----|
| 1.4. Resultados en la escala de culpabilidad. | 98 |
| 1.5. Resumen del análisis de varianzas. | 98 |
| IV. ANALISIS DE LOS RESULTADOS. | |
| 4.1. La religiosidad en este barrio popular. | 99 |
| 4.1.1. Rasgos característicos de la religiosidad. .. | 99 |
| 4.1.2. Funciones de la religiosidad (interpretación).. | 104 |
| 4.1.2.1. Función de significación. | 104 |
| 4.1.2.2. Función de sujeción. | 108 |
| 4.1.2.3. Función de entroncamiento. | 109 |
| 4.2. Culpabilidad religiosa del grupo escolar popular. . | 111 |
| 4.2.1. Algunos rasgos de la culpabilidad. | 111 |
| 4.2.1.1. Culpabilidad en la muestra población y en el grupo escolar popular. | 112 |
| 4.2.1.2. Culpabilidad en el grupo escolar popular y el de clase elevada. | 113 |
| 4.2.1.2.1. Factores cognoscitivos. | 113 |
| 4.2.1.2.2. Factores afectivos. | 115 |
| 4.2.1.2.3. Tendencia a la acción. | 117 |
| a. Superación de la culpa por la con- fesión. | 118 |
| b. Superación de la culpa por despla- zamiento. | 120 |
| c. Superación de la culpa por reparación. 121 | |
| 4.2.2. Comentarios finales sobre la culpabilidad del = grupo escolar popular. | 124 |
| 4.3. Conclusiones finales. | 128 |
| V. BIBLIOGRAFIA. | 133 |
| VI. APENDICES. | |
| 6.1. Primera encuesta. | 150 |
| 6.2. Segunda encuesta. | 152 |

I. LA RELIGIOSIDAD Y LA CULPA (estudio teórico y revisión bibliográfica).

1.1. DEFINICIONES.

En psicología social, el concepto de actitud se ha ido convirtiendo en una especie de eje central, alrededor del cual giran un porcentaje mayoritario de investigaciones y a partir del cual se tienden lazos y puentes que ligan la psicología con otras ciencias sociales, como la antropología, la sociología, la política o la economía. Este es nuestro caso, en el que tratamos de estudiar ciertas características del comportamiento religioso en un estrato de nuestra población. Por ello, debemos brevemente señalar los presupuestos teóricos que delimitan nuestra comprensión de lo que es una actitud religiosa y una actitud moral.

Según Berkowitz (1972), pueden distinguirse tres empleos básicos del término actitud:

a. La actitud como una reacción evaluativa frente a un objeto o suceso. Esta reacción se caracteriza, por tanto, por su aspecto afectivo, sea de signo favorable o desfavorable. Berkowitz opta por este tipo de definición (pág. 47).

b. La actitud como una disposición (readiness) a responder de determinada manera frente a un objeto.

c. La actitud como una constelación de factores cognoscitivos, afectivos y conativos. Como señala Katz (1960), los factores cognoscitivos se ocupan de las creencias o incorrencias de un sujeto respecto a un determinado objeto; los factores afectivos engloban los sentimientos de atracción o repulsión del sujeto para con el objeto y los factores conativos señalan la disposición mayor o menor del sujeto a reaccionar frente a ese objeto. En este

tipo de empleo, podemos incluir la definición que de actitud da Sokolch (citado por Hellander, 1971), como una organización aprendida y relativamente duradera de presencias aceras de un objeto o de una situación, que predispone a un individuo a dar una respuesta preferida.

No es del caso discutir aquí los pros y contras de cada uno de estos tres usos, entre otras cosas porque no son necesariamente contradictorios. Si optamos por el tercero de estos usos, es en la medida en que explicita los factores constitutivos de toda actitud.

Uno de los problemas más complejos que presenta esta definición de actitud es el de aclarar las relaciones que hay entre actitud y acción concreta y los factores que determinan el paso de la predisposición a la acción. Como ha señalado en otro lugar (Martín-Baró, 1973), la actitud no se identifica con una acción y ni siquiera con un tipo concreto de actos, que sería lo peculiar de un "hábito". "Mientras el hábito se agota en un esquema fijo de comportamiento, que se repite una y otra vez, la actitud -una misma actitud- puede manifestarse en los actos más diversos. Actitud quiere decir predisposición a actuar de determinada manera, pero no a repetir el mismo acto" (pág. 478). En este aspecto nos apartaríamos del primer tipo de definición, aunque el mismo Berkowitz reconoce que no hay por qué identificar actitud con acto (pero se aclara suficientemente la separación). También nos apartaríamos, con ello, de la definición de Sokolch, que reduce la conexión actitudinal a una respuesta preferida. Para explicar la diversidad de actos ante un mismo objeto, Sokolch acude al expediente de postular dos actitudes para cada comportamiento: una, la actitud hacia el objeto mismo; otra, la actitud hacia la situación concreta. Así, serían la conexión de estas dos actitudes las

| | |
|---|-----|
| 3.4. Resultados en la escala de culpabilidad. | 98 |
| 3.5. Resumen del análisis de varianzas. | 98 |
| IV. ANALISIS DE LOS RESULTADOS. | |
| 4.1. La religiosidad en este barrio popular. | 99 |
| 4.1.1. Rasgos característicos de la religiosidad. .. | 99 |
| 4.1.2. Funciones de la religiosidad (interpretación).. | 104 |
| 4.1.2.1. Función de significación. | 104 |
| 4.1.2.2. Función de sujeción. | 108 |
| 4.1.2.3. Función de entrecamamiento. | 109 |
| 4.2. Culpabilidad religiosa del grupo escolar popular. . | 111 |
| 4.2.1. Algunos rasgos de la culpabilidad. | 111 |
| 4.2.1.1. Culpabilidad en la muestra población y en el grupo escolar popular. | 112 |
| 4.2.1.2. Culpabilidad en el grupo escolar popular y el de clase elevada. | 113 |
| 4.2.1.2.1. Factores cognoscitivos. | 113 |
| 4.2.1.2.2. Factores afectivos. | 115 |
| 4.2.1.2.3. Tendencia a la acción. | 117 |
| a. Superación de la culpa por la con- fesión. | 118 |
| b. Superación de la culpa por despla- zamiento. | 120 |
| c. Superación de la culpa por reparación. | 123 |
| 4.2.1.3. Comentarios finales sobre la culpabilidad del grupo escolar popular. | 124 |
| 4.3. Conclusiones finales. | 128 |
| V. BIBLIOGRAFIA. | 133 |
| VI. APENDICES. | |
| 6.1. Primera encuesta. | 139 |
| 6.2. Segunda encuesta. | 152 |

1. LA RELIGIOSIDAD Y LA CULPA (estudio teórico y revisión bibliográfica).

1.1. ACTITUDES.

En psicología social, el concepto de actitud se ha ido convirtiendo en una especie de quince central, alrededor del cual se han he desarrollado mayoritario de investigaciones y a partir del cual se tienden lazos y puentes que ligan la psicología con otras ciencias sociales, como la antropología, la sociología, la política o la economía. Este es nuestro caso, en el que tratamos de estudiar ciertas características del comportamiento religioso en un estrato de nuestra población. Por ello, debemos brevemente señalar los presupuestos teóricos que delimitan nuestra comprensión de lo que es una actitud religiosa y una actitud moral.

Según Berkowitz (1971), pueden distinguirse tres empleos básicos del término actitud:

a. La actitud como una reacción evaluativa frente a un objeto o suceso. Esta reacción se caracteriza, por tanto, por su aspecto afectivo, sea de signo favorable o desfavorable. Berkowitz opta por este tipo de definición (pág. 47).

b. La actitud como una disposición (readiness) a responder de determinada manera frente a un objeto.

c. La actitud como una constelación de factores cognoscitivos, afectivos y conativos. Como señala Katz (1963), los factores cognoscitivos se ocupan de las creencias o increencias de un sujeto respecto a un determinado objeto; los factores afectivos se focalizan los sentimientos de atracción o repulsión del sujeto para con el objeto y los factores conativos señalan la disposición mayor o menor del sujeto a reaccionar frente a ese objeto. En este

tipo de empleo, podemos incluir la definición que de actitud de Sokatch (citado por Hollander, 1971), como una organización aprendida y relativamente duradera de creencias acerca de un objeto o de una situación, que predispone a un individuo a dar una respuesta preferida.

No es del caso discutir aquí los pros y contras de cada uno de estos tres usos, entre otras cosas porque no son necesariamente contradictorios. Si optamos por el tercero de estos usos, es en la medida en que explicita los factores constitutivos de toda actitud.

Uno de los problemas más complejos que presenta esta definición de actitud es el de aclarar las relaciones que hay entre actitud y acción concreta y los factores que determinan el paso de la predisposición a la acción. Como he señalado en otro lugar (Martín-Baró, 1973), la actitud no se identifica con una acción y ni siquiera con un tipo concreto de actos, que sería lo peculiar de un "hábito". "Mientras el hábito se agota en un esquema fijo de comportamiento, que se repite una y otra vez, la actitud -una misma actitud- puede manifestarse en los actos más diversos. Actitud quiere decir predisposición a actuar de determinada manera, pero se a repetir el mismo acto" (pág. 476). En este aspecto nos apartaríamos del primer tipo de definición, aunque el mismo Berkowitz reconoce que no hay por qué identificar actitud con acto (pero no aclara suficientemente la separación). También nos apartaríamos, con ello, de la definición de Sokatch, que reduce la conexión actitudinal a una respuesta preferida. Para explicar la diversidad de actos ante un mismo objeto, Sokatch acude al expediente de postular dos actitudes para cada comportamiento: una, la actitud hacia el objeto mismo; otra, la actitud hacia la situación concreta. Así, sería la conexión de estas dos actitudes la

que explicarían en cada caso el porqué de una conducta. Para nosotros, la variable situacional queda incluida sin necesidad de postular una nueva actitud, ya que la actitud no se identifica con un acto, sino con una significación. A través de actos muy diversos, un sujeto puede estar expresando una misma actitud (creencia y valoración) hacia un objeto. La identidad no está, pues, en el acto mismo, cuanto en la significación que relaciona al sujeto con el objeto, el sentido valorativo que expresa. Precisamente, dada la variabilidad de las circunstancias, para que un sentido pueda permanecer constante tiene que variar el acto concreto. "Lo que permanece, pues, no son los elementos constitutivos de la acción; lo que permanece constante es la actitud en su sentido, su estructura de significación. A través de los actos más diversos, el sujeto expresa una valoración idéntica del objeto, establece con él una misma relación de sentido" (Martín-Baró, 1973, pág. 476. Ver, también Duijker, 1967).

Las actitudes son estructuras de significación aprendidas, lo que remite del individuo al contexto social y cultural en el que se ha formado y a las circunstancias históricas concretas que han ido determinando sus aprendizajes. Los valores reales de un grupo social se hacen operativos en las estructuras actitudinales de los individuos, estructuras no siempre conscientes, lo que explica su frecuente inconsistencia, y abre una puerta al cambio de actitudes, como han subrayado todas las teorías del desbalance inspiradas por Heider, y que han encontrado su expresión más aguda en la teoría de la disonancia cognoscitiva, elaborada por Leo Festinger (1957).

1.2. ACTITUD RELIGIOSA Y ACTITUD SOCIAL

Las reflexiones anteriores nos llevan a postular la existencia de una actitud religiosa, sin que este postulado implique (al menos aquí) más que un sistema hipotético de referencia, que

deberá explicar coherentemente los diversos datos que las investigaciones vayan ofreciendo. No es nuestro objetivo, pues, hablar sobre la actitud religiosa de un determinado grupo. Presuponemos su existencia, pero nada afirmamos sobre su concreción y características. Lo que nos interesa es examinar más de cerca uno de los posibles ingredientes de esa actitud. Será objeto de otros trabajos examinar el mismo y otros ingredientes y relacionarlos todos ellos en una estructura de significación (actitud).

¿Que exista una actitud religiosa lo deducimos de la comprobación cotidiana (tanto a nivel de observación ingenua como de ésta científica) de una serie de comportamientos referidos a un objeto, Dios, así como a una serie de objetos y sucesos más o menos identificados o ligados con ese objeto central que es Dios: imágenes o lugares sagrados, instituciones religiosas, personas y tiempos consagrados, etc. Estos comportamientos pueden abarcar la gama más variada de expresividad motora (desde la quietud con templanza hasta la larga caminata del peregrino o el batallar fogoso del cruzado), de intensidad afectiva (del fanatismo a la serenidad) y de amplitud o estrechez cognoscitiva (desde la "fe del carbonero" hasta la complejidad del teólogo).

Precisamente, uno de los elementos que dificulta el análisis de la actitud o actitudes religiosas es la "inobjetividad" de su objeto primordial, Dios, que no es susceptible al control experimental, y al que, según los casos y circunstancias, se le atribuyen las características más diversas. Teóricamente, la religión pretende re-ligar al individuo con Dios, y esto mediante una serie de comportamientos más o menos prescritos, más o menos ritualizados. Ahora bien, la realidad o irrealdad del objeto-Dios, su objetividad o subjetividad, no quita nada a la realidad y objetividad comprobable de los comportamientos religiosos. En cuanto

todos estos comportamientos son referidos por el sujeto al mismo contexto relacional, es perfectamente lógico hablar de una actitud religiosa o, para el caso, de un conjunto más o menos coherente de actitudes religiosas.

Junto a los comportamientos específicamente religiosos, se encuentra una serie de comportamientos calificados de morales o de inmorales. Ahora bien, como señala Wright (1971) cualquier acto puede ser considerado moral, en la medida en que todo acto puede ser puesto en relación con una regla moral, es decir, con un criterio social sobre lo que es bueno y lo que es malo. De ahí que el mismo Wright defina la conducta moral como "todas aquellas cosas que hace la gente en posesión con las reglas morales" (1971, pág. 15). La estructura significativa para dar razón de los diversos comportamientos morales de un individuo sería, no una actitud, sino lo que se ha solido llamar el "carácter", aunque las actitudes podrían ser consideradas como subsistemas del carácter (Martín-Baró, 1972b). En este sentido, perfectamente se puede distinguir la actitud religiosa de un individuo de su carácter moral, sin que exista ninguna correlación demostrada entre una y otra, en el sentido de que quienes se confiesan más creyentes y muestran mayor práctica religiosa sean más morales en su comportamiento (Wright, 1967), aunque sí parece que los diversos tipos de religión (cristiana o otra) inclinan o favorecen determinadas formas caracterológicas (Wright, 1971).

Si hacemos referencia aquí al comportamiento moral es debido a que, en la práctica, concretamente en la práctica de muchos grupos cristianos y, más en concreto, de cristianos latinoamericanos, lo religioso y lo moral se encuentra estrechamente ligado. En la predicación y acción pastoral de no pocos jerarcas y ministros cristianos, el cristianismo no pasa de ser un sistema moral

[Desde el siglo XIX, casi plenamente identificado con el sistema moral de una clase social: la burguesía -ver Aranguren, 1970: 1872]. Es indudable que la misma dimensión del cristianismo lleva al individuo a actualizar su fe en realizaciones históricas concretas y que, por consiguiente, todo su quehacer puede ser valorado en función de los requerimientos de la fe. Sin embargo, la raigambre necesariamente histórica de esta fe se desliza continuamente a la moralización preceptiva de sus demandas, terminando por ideologizarse, con lo que se hace sino bautizar como cristigmas las demandas morales del sistema establecido. El creyente, medido entonces por la moralidad social, se siente juzgado "sociológicamente" por Dios y entiende que Dios le pide lo que no es sino una demanda estrictamente social. Así, cualquier conducta moral (en cuanto medida por normas morales) pasa a ser conducta agradable o desagradable a Dios, acto virtuoso o pecado. Es importante señalar esto, ya que entonces el ámbito de lo religioso se extiende inmediatamente al ámbito de lo moral (y, en muchos casos, también a la inversa, es decir, la religiosidad de un sujeto es juzgada moralmente). En la actitud religiosa se encuentran profundamente intrincados elementos de fe con prescripciones típicamente sociales (y hasta clasistas), sin que normalmente el individuo perciba su diferente origen ni pueda valorarlos a la luz de criterios distintos.

1.3. La religiosidad eclesial latinoamericana.

En una primera aproximación podemos definir la religiosidad popular latinoamericana como "todos aquellos gestos modelados de tipo sacral, asumidos por los pueblos de América Latina, como canales espontáneos de sus vivencias y experiencias religiosas" (Múntig, 1973, pág. 131). Esta definición nos permite discernir tres elementos que configurarían esta religiosidad popular lati-

comunicadas:

a. Gestos de tipo sagrado, es decir, estructuras expresivas (verbales y/o motoras) con las cuales se pretende establecer el contacto con el objeto sagrado. Por lo general estos gestos se hallan fuertemente estructurados, es decir, sometidos a unas reglas muy precisas, dejando relativamente poco espacio a la improvisación, la innovación e, incluso, a la espontaneidad. Además, muchos de estos gestos se encuentran enmarcados en un patrón componental de mayor o menor amplitud, también estereotipado: el rito. Entre estos gestos y ritos existen no pocos a los que las iglesias (principalmente, la Iglesia católica) no conceden su aprobación ni reconocen como propios. Por lo general, estos gestos oficialmente rechazados tienen su origen en las culturas indígenas precolombinas o -en el caso de aquellos sectores con fuerte porcentaje de raza negra- en las culturas africanas. Otros gestos y ritos manifiestan un carácter mixto, cuando no híbrido, y, finalmente, otros manifiestan su esquema puramente romano-europeo. Subrayemos ésto, por lo general, las jerarquías eclesiásticas sólo reconocen como auténticamente cristianos aquellos gestos de pura raíz europea incluidos en los rituales y consagrados por la tradición occidental. Este ritualismo estrecho suele ir de la mano de una concepción sacramentalista de la religión cristiana.

b. Vivencias y experiencias religiosas, es decir configuraciones ideó-afectivas de contacto más o menos estrecho con Dios u otros objetos afines: La Virgen, los santos, las ánimas de los difuntos, etc. Se supone que estas vivencias y experiencias están a la base de los gestos sagrados, sin que se lleguen a identificar con ellos.

6. Los gestos sirven de pasajes espontáneos a las vivencias y experiencias religiosas. En otras palabras, los contactos con Dios se producirían a través de las estructuras comportamentales expresivas que son los gestos y ritos sagrados.

Es evidente que, si definieramos la religiosidad, se está estableciendo una marcada diferencia entre religión y moral, lo que nos llevaría a distinguir, también, entre religiosidad y actitud religiosa. Porque, como hemos visto, la actitud religiosa no se reduce de hecho a los gestos sacrales, sino que impacta el quehacer cotidiano, a través de los valores mediante los cuales norma moralmente las diversas conductas de los individuos. Esta normación o modelación religioso-moral de los actos de la vida muchas veces no se experimenta sino negativamente, es decir, al tener lugar la transgresión del precepto. Estrictamente tomada, la religiosidad sería una forma de relacionarse con Dios no cristiana (aunque no anticristiana). En este sentido estrecho -gestos sacrales- la religiosidad no nos interesa sino secundariamente. Pero si aceptamos que las vivencias religiosas o impartidas por la religión desbordan el terreno de los gestos e invaden el campo de la cotidianidad, es decir, si aceptamos la realidad de la actitud religiosa, de la que los gestos sacrales no serían sino un elemento (teológicamente, no esencial en el cristianismo), entonces la religiosidad adquiere un sentido mucho más amplio (como más amplio es el campo de las vivencias y experiencias religiosas que el de los simples gestos sacrales), y nos ofrece un contexto necesario para nuestra investigación. Cuando, a partir de ahora, hablemos de religiosidad, la estaremos entendiendo en este sentido, equivalente al de actitud religiosa. De hecho, los diversos autores dedicados al estudio de la religiosidad latinoamericana realizan esta misma identificación (Buntig, 1973; IPLA, 1969). Si esto es acertado o no, no nos compete ahora a nosotros.

ya que la actitud religiosa no es el objeto de nuestro trabajo, sino un punto hipotético al cual habremos de remitir los datos obtenidos.

Hablar de una religiosidad popular latinoamericana supone generalizar tres dimensiones, sin duda alguna no uniformes: los comportamientos religiosos, la popularidad de los diversos grupos (pueblos) y la latinoamericanidad de las varias naciones que componen el mosaico de la América Latina.

Por comenzar por este último aspecto, es innegable la divergencia de las naciones latinoamericanas. Siguiendo la tipología de Darcy Ribeiro (1972), podemos distinguir tres tipos de naciones, de acuerdo con sus rasgos étnicos, históricos y culturales: los pueblos testimonio, los pueblos nuevos y los pueblos trasplantados. Los pueblos testimonio, "pueblos despojados de la historia", están constituidos por "los sobrevivientes de altas civilizaciones autónomas que sufrieron el impacto de la expansión europea" (pág. 81). Serían pueblos testimonio los mesoamericanos (principalmente México y Guatemala) y los andinos (Bolivia, Perú y Ecuador). Los pueblos nuevos son aquellos "surcidos de la confluencia, deculturación y fusión de matrices étnicas africanas, europeas e indígenas" (pág. 84). Pueblos nuevos serían Brasil, Chile, Venezuela, Colombia y los pueblos antillenses. Finalmente, pueblos trasplantados son aquellas "naciones modernas creadas por la migración de poblaciones europeas hacia los nuevos espacios mundiales, donde procuraron reconstruir formas de vida idénticas en lo esencial a las de origen" (pág. 84). Pueblos trasplantados serían los angloamericanos y los rioplatenses, principalmente la Argentina y el Uruguay.

A pesar de estas diferencias, es indudable que hay factores que permiten hablar de una comunidad latinoamericana: ante todo,

un grado no pequeño de identidad en cuanto a los orígenes históricos inmediatos (conquista, período colonial, independencia, neocolonialismo...); en segundo lugar, la identidad medular de los problemas estructurales a los que se ven afrontados, principalmente en su situación de subdesarrollo, constituida por un estado de marginación y dependencia económica, política y cultural respecto a las grandes metrópolis "imperialistas" actuales; y, finalmente, por la creciente conciencia de que un futuro autónomo exige como condición una identidad peculiar de destinos, es decir, que la autonomía latinoamericana exige la elaboración de una identidad cultural latinoamericana (ver Kibeiro, 1972; Guzmán, 1972b, 1973a).

En segundo lugar, es muy osado generalizar el alcance de "lo popular", entre otras cosas porque pueblo es un término empleado en los contextos y con las significaciones más disímiles y porque, indudablemente, la posible realidad pueblo no es si puede ser unívoca. La diversidad política, cultural y económica determinan diferencias notables en lo que puede ser considerado como estrato popular en cada país latinoamericano. Sin embargo, una vez más, podemos encontrar ciertas características generales, que serían las que, en profundidad, determinarían lo que es pueblo y lo que no lo es, y en lo cual sí se encuentra una coincidencia todo a lo largo de los países latinoamericanos. Esta nota más profunda es la actitud de apertura, tanto en el plano histórico (disponibilidad para un futuro nuevo) como en el plano socio-económico (apertura igualitaria al otro y, por consiguiente, a la comunidad) y en el plano político (apertura al diálogo y a la solidaridad en el destino). "Pueblo niega socio-económicamente la visibilidad del individualismo competitivo; políticamente, la autosuficiencia egoísta; históricamente, el acabamiento absolutizador del estado actual. Pueblo es, en definitiva, quien, en una determinada situación histórica, se halla abierto al otro y a lo otro, a fin

de devenir otro' (Martín-Baró, 1974, pág. 19).

«Con respecto a la generalización de los comportamientos religiosos, ya hemos indicado antes cómo existen formas peculiares, de acuerdo con los diversos influjos culturales propios de cada región, originados principalmente en los diferentes aluviones étnicos. Sin embargo, la rígida disciplina católico-romana, impuesta a través de innumerables formas coercitivas (desde la Inquisición y la excomunión, hasta el desprestigio público, o los modelamientos de las grandes figuras nacionales), ha propiciado una unificación de los "rasgos espontáneos" que han ido siendo "asumidos por los pueblos de América Latina" -según la expresión de Búntiq-.

Con la conciencia de que esta unidad lo es en una diversidad no pequeña, consideramos que el hablar de una religiosidad popular latinoamericana puede ser iluminador, a fin de ir obteniendo las constantes más profundas de este tipo de comportamientos. Nuestra investigación -muy limitada, como luego veremos, en su objetivo y en sus alcances- habrá que ubicarla en este contexto genérico de la religiosidad popular, contexto que precisamente ha de ir siendo definido a partir de estudios concretos. Pero sería un error el que los pequeños árboles nos impidieran ver el bosque.

Se suele valorar de muy distinta manera la religiosidad popular latinoamericana, lo que, por supuesto, implica una distinta valoración psicosocial y etnociológica, es decir, concepciones antropológicas, sociológicas y etnociológicas muy diferentes. Por otro lado, es un hecho que la mayor parte de estas valoraciones se fundamentan más en un conocimiento superficial y, en todo caso, no metódico, que en un conocimiento experimental y científicamente estructurado. Búntiq (1973) sintetiza en tres las posibles valoraciones de la religiosidad popular latinoamericana:

a) Actitud elitista o europeizante: "Considera que la mayor parte de dichos gestos (de tipo sacral) están plagados de supersticiones y son expresión inequívoca de un cristianismo masificado y alienante" (pág. 133). Evidentemente, esta consideración comporta un juicio francamente negativo, que lleva al rechazo o al abandono de esta religiosidad popular. El rechazo se puede fundar tanto en una consideración de orden "cristiano" como en una consideración de orden "marxista". En el primer caso, se considera la religiosidad popular como supersticiosa, es decir, profana de elementos ajenos a la fe cristiana; en el segundo caso, se la juzga como una superestructura que enajena al pueblo, justificando su estado de opresión, desviando su atención de las causas de sus problemas y de los objetivos de su existencia, es decir, se la juzga como un opio del pueblo. En todo caso, sea el punto de partida cristiano o sea marxista, el resultado es el mismo: se rechaza de una manera global e indiscriminada toda forma de religiosidad popular, y se justifica este rechazo en que se trata de una estructura negativa frente a lo que se juzga que debe llegar a ser la persona y la sociedad.

b) Actitud popular ingenua: Considera que "como esta religión inculcada es lo único, prácticamente, que el pueblo vive y siente y todo lo que surge del pueblo es bueno, allí no hay que tocar nada o muy poco respetando fírmemente los procesos populares" (pág. 134). Esta postura es paralela a la anterior, aunque se sitúa en el extremo opuesto: acepta la religiosidad popular latinoamericana también de un modo global e indiscriminado, sobre la base de que esta religiosidad es algo propio del "pueblo", y laraigambre popular de un comportamiento es el criterio definidor de lo que es bueno y es malo. Ahora bien, es obvio que el concepto de pueblo que se utiliza es notoriamente ambiguo (la misma ambigüedad que se encuentra en todos los movimientos llamados populistas y que, por lo general, más habría que denominar

movimientos "caudillescos"). Por otro lado, en muchos casos gran parte de estas formas religiosas, de esta religiosidad, no es privativa de las clases "populares", sino también de ciertas "élites" socio-económicas, sin que se identifiquen con ella, esta actitud suele ser el agarradero ideológico al que acuden los sectores más tradicionalistas e integristas de la iglesia católica latinoamericana a fin de conservar el "status quo".

«Actitud popular crítica: En su valoración de la religiosidad popular latinoamericana, parte de un análisis social, en el que el pueblo lo constituye, particularmente, "aquellos grupos humanos que no son, ni opresores, ni cómplices de la opresión, en nuestro sistema social marcado por la contradicción fundamental entre opresores y oprimidos" (pág. 134), definición todavía un tanto negativa, pero que se aproxima a la que nosotros hemos ofrecido más arriba. Lógicamente, esta definición de pueblo lleva a realizar distinciones en los comportamientos religiosos de los estratos populares. Esta distinción, opera con el presupuesto implícito (analizado en el concepto de "alienación" religiosa) de que muchos comportamientos populares (religiosos o no) son impuestos o, como dice Freire (1970) "prescritos" al pueblo por los estratos de la población dominantes. Así, hay que distinguir en la religiosidad popular aquello que implica valores estrictamente populares -es decir, propios y favorables a la liberación y realización del pueblo oprimido-, de aquello que sirve para mantener al pueblo en su estado de opresión -antivalores o "valores" antipopulares, se capa de valores "naturalmente" cristianos-.

La actitud popular crítica se esfuerza, pues, por discernir los diversos elementos y comportamientos que constituyen la religiosidad popular latinoamericana, precisamente a partir de una visión histórica que arranca de la realidad social y se pone como

horizonte la realización en la libertad de los pueblos latinoamericanos, como destino histórico autónomo. No se trata, por consiguiente, de una consideración estética, sino de una actitud dinámica y crítica, que considere al pueblo en su marcha histórica hacia un futuro de libertad que debe ir forjando paso a paso. La religiosidad, en este sentido, puede ser tanto un motor como una cámara para este proceso y, de hecho, se considera que en la religiosidad popular latinoamericana se encierran elementos "liberadores" y elementos "opresivos". Estos diversos elementos no pueden determinarse, evidentemente, a partir de ideas preconcebidas. Sería incurrir, de nuevo, en una actitud de tipo elitista.

Un somero examen a la situación actual de los pueblos latinoamericanos nos muestra, por un lado, la tensión y agitación existentes en el seno de la iglesia (católica, principalmente) respecto a las formas religiosas y a su valoración, también polarizada entre un sector considerado como tradicionalista y otro sector considerado como progresista. Por otro lado, esta misma tensión y polarización se manifiesta en el papel que los cristianos -como cristianos- están jugando en el ámbito de la política: los unos, inspirando movimientos integristas, derechistas a ultranza y defensores violentos del "status quo"; los otros, más o menos incorporados a los grupos de oposición y aun abiertamente revolucionarios, izquierdistas declarados y propugnadores de cambios políticos radicales. Si a partir de una misma religiosidad se puede evolucionar en sentidos tan diferentes, significa que posiblemente existen en ella tanto elementos que justifican y fortalecen la inmovilidad social (resultados hasta el paroxismo en ciertos movimientos integristas del tipo de "familia, patria y propiedad", "orden", etc. y, en un tono menor, en ciertas formas de pastecostalismo) como elementos que justifican e impulsan hacia el cambio (de relieve, sobre todo, en movimientos al estilo de

"sacerdotes del tercer mundo", "cristianos para el socialismo", etc.). Esta posible dualidad de elementos presentes en la religión popular -reflejo y concusa de otros elementos sociales, económicos y culturales- explicaría adecuadamente la actual situación de los cristianos latinoamericanos en el contexto socio-político actual.

Si, como es obvio, nos inclinamos por la postura de examen crítico, es importantísimo partir de la realidad tal como es, y no tal como se ve desde Europa, desde documentos oficiales (emanados de Roma o de asépticos despachos) o desde los propios juicios y deseos. Necesitamos estudios que examinen objetivamente los diversos comportamientos religiosos populares, que traten de analizar sus componentes y sus determinantes de todo tipo. Sólo entonces se podrá dictaminar qué elementos favorecen en la religiosidad popular un proceso de liberación latinoamericana y cuáles propician el mantenimiento del actual estado de dependencia.

El problema no sólo tiene importancia en el ámbito religioso, sino también en el ámbito de lo político. Con razón se afirma en la actualidad que, en Latinoamérica, secularización quiere de sig politización. La psicología puede y debe aportar una visión correcta que ayude a desenmascarar la ideología hecha comportamiento en los diversos ámbitos del quehacer humano de nuestras sociedades, y así ayudar no sólo a la toma de conciencia, sino también al proceso de educación dialogante (que es creación de cultura en comunidad) que ha de llevar a los pueblos oprimidos a su libertad y plenitud histórica (teológicamente, signo y comienzo de realización de aquella libertad y plenitud prometidas a los hombres en Jesucristo).

1.4. La religión como comportamiento de la entidad religiosa.

Ya dentro de los comportamientos que pueden ser incluidos o

referidos a la actividad religiosa, se puede identificar un buen grupo de ellos que dicen relación inmediata o indirecta a la culpa. Más adelante, trataremos de dar una definición de la culpa, tanto desde el punto de vista teológico como, sobre todo, desde el punto de vista psicológico (que es el que aquí nos interesa). Sin embargo, desde ahora podemos afirmar la existencia de una serie de conocimientos, sentimientos y comportamientos "culpables", es decir, directamente referidos a la culpa. Más aún, difícilmente se puede encontrar algún comportamiento religioso que no diga una referencia, positiva o negativa, a la culpa. Y es que, precisamente, la religión cristiana (única a la que hacemos referencia en este trabajo) parte del reconocimiento, por parte del hombre, de su necesidad de salvación y eso a causa de su estado de pecado (estado culpable). Así, pues, la culpa es uno de los elementos fundamentales en la comprensión de los comportamientos religiosos.

En la práctica, es importante determinar la presencia o ausencia de la culpa, su intensidad, su contenido, su génesis e influjo, su expresión y su resolución. De hecho, la culpa, al expresar la conciencia (poco importa si objetiva o no) de una distorsión o fallo en los comportamientos observados, expresa negativamente aquello que al individuo o los grupos experimentan como criterios de valor y como medidas e ideales de su conducta. En este sentido, la culpa puede indicarnos cuáles son los valores existencialmente vividos, más allá de aquellos teóricamente predicados o legalmente exigidos. En otras palabras, la culpa puede enseñarnos mucho sobre el esquema de referencia de los individuos y grupos y, por tanto, las metas que, en cierto modo, el individuo y los grupos se ponen como objetivo de sus vidas.

Por otro lado, la culpa -en mayor o menor grado, según sea

su realidad y su intensidad- puede ser uno de los resortes más profundos de la motivación del individuo frente al futuro, y esto en dos sentidos posibles, totalmente diferentes. En unos casos, la culpa hace retroceder al individuo a la búsqueda de un mítico pasado "puro", esclavizándolo en un presente de continuo recordamiento y empujándolo a un tras-mundo paradisíaco, fuera de la historia (Castilla del Pino, 1973). En otros, la culpa sirve de acicate para reparar los malos efectos del mal producido por el propio comportamiento, es decir, la culpa motiva a transformar la realidad, a crear una realidad nueva, como signo y posibilidad histórica de la utopía ambicionada. Única capaz de medir los hechos actuales. Por tanto, la culpa puede volcar al individuo hacia su propio pasado, en una especie de proyecto (hecho conducta) de "desandadora" vital, o bien puede impulsarlo hacia el futuro, en una dialéctica comportamental de transformación.Cuál de estos dos influjos motivadores ejerza, dependerá de la estructura y sentido de la culpa.

Por ello es muy importante preguntarse sobre la repercusión comportamental que en los sectores populares tiene la culpa originada y alimentada por el esquema religioso. Es importante, ante todo, saber su presencia y su intensidad; pero es importante, también, captar sus contenidos y sus efectos, a fin de apreciar si es un elemento que inhibe los comportamientos creativos de los individuos y grupos, es decir, si los aliena respecto a su situación, si los abstrae de su tarea intramundana e interhumana, si los ubica en una privatización ignorante de las dimensiones socio-históricas de la existencia, si incluso contribuye a su paralización frente a todo posible cambio ("opio del pueblo"), o bien si motiva y refuerza sus comportamientos de cambio, si potencia la búsqueda de la transformación humana, social, intrahistórica.

Teológicamente, podríamos decir que se trata de saber si la culpa, en cuanto ingrediente de la religiosidad popular, hunde al individuo bajo el peso del pecado (la muerte) o bien si le impulsa a buscar y generar una nueva vida (resurrección) a través de la vida nueva en una sociedad históricamente nueva (Reino de Cristo).

Evidentemente, el problema es muy complejo y conviene deslindar al máximo los diversos aspectos de la culpa. Por ello, antes de entrar en el planteamiento que ha guiado nuestro estudio, revisemos brevemente lo que, tanto teológica como psicológicamente, es la culpa.

1.4.1. Teología de la culpa.

Culpa no es un término que designe simplemente un objeto o una conducta determinada. Se trata, más bien, de un término simbólico, propio del lenguaje religioso concerniente a la confesión. En este ámbito, el simbolismo más arcaico lo constituye la idea del mal concebido como suciedad o mancha, es decir, como una especie de borrón que contamina al sujeto desde fuera (Ricoeur, 1970). Una segunda etapa semántica la constituye ya la idea de pecado, concebido no como una simple mancha objetiva y externa, sino con un marcado matiz interior, puesto que apunta simultáneamente a un cierto vacío en el hombre. Este vacío (la "vanitas" del hombre) constituye una estructura real, algo así como una dimensión ontológica de la existencia humana y, por lo tanto, se da aunque el hombre no lo sepa. Evidentemente, el vocabulario sobre el pecado presenta una progresiva evolución interiorizadora. De tal manera que, sin perder el cariz de contaminación externa (mancha maligna), empieza a designar una variada gama de matices interiores (para el vocabulario bíblico del pecado, ver Schoonenberg, 1968). Final

mente, la idea de culpa constituye el tercer momento de esta evolución semiótica, momento de máxima interiorización y subjetivación. Culpa ya no es sólo vacío; es conciencia de un peso, de un recordamiento interior que desgarra al propio sujeto desde dentro. Es poder, pero poder interno. Es mancha, pero es sobre todo condena, conciencia de sentirse juzgado y condenado desde el tribunal supremamente escrutador de uno mismo.

En el concepto de culpa se reúnen, por tanto, varios elementos significativos: 1. presencia, como contagio externo, de una mancha; 2. esta mancha es algo objetivo, real (poder que domina al hombre); 3. afecta a la existencia hasta sus capas más profundas (realidad ontológica); 4. señala el juicio y la condena del sujeto por sí mismo (conciencia moral); y, finalmente, 5. corroe e inquieta (genera malestar y angustia).

Se puede aducir que este análisis semiótico no diferencia suficientemente entre lo ético y lo religioso. Sin embargo, la diferencia entre culpa meramente ética y culpa religiosa hay que situarla, no tanto en el dato objetivo, es decir, en la realización del mal, cuanto en su proyección (Ricoeur, 1970). El mal sólo tiene sentido como mal en la medida en que es obra de la libertad. Ahora bien, la fe lleva a pensar la libertad bajo la luz de la esperanza, como apertura a lo radicalmente nuevo. En este sentido, el mismo mal se reinsera al movimiento de la promesa, se abre a la esperanza ("felix culpa"), se convierte en la semilla (por tanto, que ha de morir) de una nueva creación.

Esta breve aclaración semiótica, nos introduce de lleno en la comprensión de lo que, desde el punto de vista de la teología (y, para el caso, de la teología católica), constituye la culpa. Rahner señala una serie de características que, según él, defi-

nes lo que es y lo que no es culpa (1970). Resumamos, brevemente, su punto de vista.

1. Ante todo, culpa es un concepto teológico fundamental, ya que la revelación cristiana considera al hombre como pecador y rg dímido por Dios. Es obvio que toda pretensión de redención o salvación carecería de sentido si no se reconociera la existencia previa (no tanto temporal u ónticamente, cuanto ontológicamente) del pecado (la culpa).

1.1. Ahora bien, culpa no es una simple superestructura ideológica, es decir, una reinterpretación teológica de la enfermedad. La culpa es una realidad, algo existente. Se trata de un hecho intencional, cuyo momento constitutivo interno es la verdad o falsedad, la rectitud o falta de rectitud moral.

1.2. La culpa no es la transgresión de simples reglas sociales ni de una acción socialmente defectuosa; se trata de una acción (acción "mala") ante Dios. Este punto es capital, y constituye la principal distinción que todos los autores establecen entre la culpa religiosa y la culpa "simplemente humana", sin que esto implique necesariamente contraposición entre una y otra (Schoonenberg, 1968; 1970; Beirneert, 1956; Bourassa, 1969; Dupont, 1969; Castilla del Pino, 1971a; Kohler, 1970; Segundo, 1971).

1.3. Sólo puede existir culpa cuando se peca a sabiendas y contra Dios. No puede haber culpas cometidas sin conocimiento o sin libertad. En otros términos, la culpa es un acto personal contra Dios.

2. Culpa y pecado son, originariamente, acción, suceso, no estado. Claro está que, cuando el hombre reflexiona, se descubre a sí mismo como alguien que ya ha tomado una decisión, es decir, como alguien que ya se encuentra en un estado moral (de gracia, en unos casos, de pecado, en otros).

3. Existe una relación dialéctica entre la culpa en sí y el material sobre el que actúa al realizarse el acto culpable. Así, la acción material es signo constitutivo de la culpa. Signo, por que ninguna estructura comportamental se identifica de por sí con la culpa: la misma acción que sirve de signo puede ser realizada en ciertos casos sin culpa de la persona y, por tanto, no ser "acción culpable". Pero es signo constitutivo, ya que la culpa personal sólo se puede realizar en una acción (tomado el término acción en sentido muy amplio), sea ésta o cualquier otra concreción material análoga.

4. El dolor (la pasión concomitante a la culpa) es signo constitutivo de la acción pecaminosa en el medio, ya que el medio tiene sus estructuras apriorísticas que la acción pecaminosa que branta (añadamos, de nuestra parte, que estas "estructuras apriorísticas" no tienen por qué concebirse como algo estático, como una especie de "naturalidad" previa, aunque esto no está claro en Rahner). En todo caso, el dolor (la pasión) no es lo mismo que la culpa, y no siempre su presencia en un sujeto es expresión de una culpa personal.

5. Estrictamente, sólo Dios puede liberar de la culpa. La conversión por parte del hombre es necesaria, pero no suficiente, dada la estructura dialéctica de la culpa. Asunto distinto es la superación intramundana de la enfermedad, es decir, la curación: la psicoterapia puede (y, en muchos casos, debe) acompañar a la

liberación de la culpa, pero en manera alguna puede reemplazarla.

Eliminar el sentimiento de culpa no es lo mismo que borrar la culpa. Por ello, no hay que confundir curación con conversión (sin que, una vez más, haya contradicción entre ambas). Uno de los primeros pasos de toda psicoterapia lo constituye una cierta "toma de conciencia" (sea de los dinámicos profundos y reprimidos, en las terapias de orientación analítica, sea de los estímulos controladores de la conducta y sus contingencias reforzantes, en las terapias de orientación conductista). Algo análogo sucede respecto a la culpa religiosa. Ahora bien, puesto que el pecado se distingue del simple error humano a causa de su referencia explícita a Dios (*Inversio a Deo*), reconocer el propio acto como pecaminoso es ya un efecto de la obra salvífica de Cristo y -por parte del hombre- el primer tiempo de su conversión (Pohier, 1963). La moderna investigación exegética ha mostrado cómo los relatos bíblicos sobre la creación y primera caída del hombre surgieron en el contexto de una creciente conciencia histórica por parte del pueblo judío acerca de su alianza con Dios. Cristianamente, la caridad va a ser el dinamismo fundamental de la vivencia de pecado, en cuanto "dolor" por la infidelidad al Dios amoroso (recuérdense toda la simbología conyugal veterotestamentaria y el reiterado empleo de la metáfora sobre la prostitución por parte de los profetas).

Ahora bien, Pohier (1963) insiste en que la caridad se manifiesta en un primer momento como temor: temor existencial respecto a uno mismo en cuanto referido al amor de Dios (ver, también, Salmelaert, 1954). Por ello, la penitencia es la virtud cristiana que tratará de reestructurar la relación que el pecado ha destruido o, al menos, dañado (Schaller, 1966). Su función consistirá en satisfacer, no tanto en el sentido de pagar una deuda, cuanto en el de corregir el daño causado. Por ello, la satisfacción

exige asumir responsablemente la libertad cristiana en su totalidad. Ahí es donde, según Fohler, entra en juego el sentimiento de culpabilidad, que representa el llamado a reestructurar la afectividad humana en la libertad de Cristo, aceptando su participación personal en el pecado, pero aceptando también la viabilidad de su salvación (sin evadirse en posturas masoquistas o elusivas).

La experiencia cristiana de culpabilidad está centrada en Dios, en cuanto que es El (su Palabra) quien ilumina el quebranto producido por el pecado. Ahora bien, una cosa es la captación de esta realidad relacional o dialógica de la culpa, y otra muy distinta (aunque aparentemente similar) la proyección sobre Dios de simples angustias y temores subjetivos. Aquí radica, precisamente, la diferencia entre un sentimiento de culpabilidad auténticamente cristiano y un sentimiento de culpabilidad simplemente neurótico. De ahí que, para Fohler, la auténtica experiencia cristiana de culpabilidad se distinga por cuatro criterios:

- a. Es abierta: hace referencia a otro, que no es el propio yo.
- b. Es profundizadora: comporta una esperanza de salvación y de perdón.
- c. Es impotente en sí misma: sólo Dios salva del pecado.
- d. Exige al sujeto asumir la responsabilidad de la acción salvífica de Dios frente a los efectos de su propio pecado, a fin de reestructurar los efectos de la culpa.

Por eso, Fohler resume su punto de vista identificando la

experiencia cristiana de la culpabilidad con el concepto bíblico de conversión (ver, también, Dupont, 1949).

Sin embargo, no es tan clara la diferencia entre culpabilidad cristiana y culpabilidad neurótica, no ya a nivel teórico, sino a nivel práctico. Incluso en el plano de la teoría no se pueden establecer distinciones demasiado tajantes, dada la ambigüedad de los criterios determinantes de lo que es y de lo que no es neurótico. Es cierto que, en muchos casos, el individuo no ha ce sino bautizar con un nombre cristiano lo que no pasa de ser una simple vivencia de culpabilidad patológica, de modo análogo, por ejemplo, a como la clase burguesa santificó como cristianas aquellas virtudes que le servían para su promoción y consolidación social (Aranjuez, 1972). Sin embargo, eso es posible que, al menos en ciertos casos, la relación con Dios -y, por consiguiente, también la culpa- se viva a través de estructuras ideoaffectivas más o menos patológicas? Freud percibió claramente este fenómeno, pero lo valoró reductivamente. Parece difícil sostener que toda vivencia de culpabilidad auténticamente cristiana carezca de rasgos neuróticos o, dicho de otra manera, que no se pueda vivenciar una culpa cristiana con ciertos rasgos neuróticos. Cuando el mismo Freud (1932g) interpreta la religión como "la neurosis obsesiva de la selectividad humana" y, sin embargo, no se atreve a pronunciarse absolutamente sobre su veracidad o falsedad (pág. 171), está intuyendo la posibilidad de una relación "trascendente" (para él, absurda e inexistente), precisamente a través del neuroticismo humano -por otro lado, consecuencia necesaria, según él, de su realidad histórica y cultural (Freud, 1973). La distinción antes señalada que Rahner establece entre la culpa y su signo, el "dolor", parece apuntar a esta posibilidad (Rahner, 1961). En todo caso, el problema de la diferenciación entre culpa cristiana y culpa simplemente neurótica nos introduce ya de lleno en las consideraciones de orden psicológico.

1.4.3. Psicología de la culpa

No hay un acuerdo entre los psicólogos respecto a la explicación de lo que es el comportamiento, y mucho menos respecto a aquellos comportamientos que entran en la categoría de religiosos. Si, a efectos de clarificación teórica (y de acuerdo con la reflexión anterior págs. 4 y 5), subsumimos los comportamientos religiosos en la categoría, evidentemente más amplia, de comportamiento moral, podemos entonces distinguir cuatro posibles enfoques psicológicos que tratan de explicar sistemáticamente estos comportamientos y, por consiguiente, que ofrecen una explicación peculiar de lo que psicológicamente es la culpa. Algunos de estos enfoques ofrecen puntos contrapuestos y, en general, su perspectiva constituye un sistema con su propia coherencia interna, que enfatiza unos elementos dejando otros en la penumbra. Estos cuatro sistemas son: las teorías del grupo social (también llamadas teorías del rol); las teorías cognoscitivas; las teorías del refuerzo (también llamadas teorías del aprendizaje social); y, finalmente, las teorías psicoanalíticas (ver Wright, 1971, págs. 34-49). Trataremos de examinar brevemente estos cuatro enfoques, sin pretender con ello -ni mucho menos- dar una visión exhaustiva.

1.4.3.1. Teorías del grupo social.

Este enfoque es de carácter abiertamente sociológico y, por eso, pretende explicar la conducta del individuo a partir de los grupos sociales que ofrecen el contexto y el terreno para su que hacer (Shibutani, 1972). La conducta no es un fenómeno individual, sino que es un proceso relacional, resultado de los influjos ejercidos en un determinado momento por un determinado grupo. De ahí la importancia concedida por estos autores a la realidad, estructura y función de los diversos grupos, no tanto a su nivel

explícito, cuanto a su nivel práctico. Uno de los principales representantes de esta orientación, E. Goffman, llega a analizar la estructura de un establecimiento social con un enfoque que él llama "dramático" (a distinguir del enfoque "dramático" de Politzer), en el que la conducta de los individuos aparece como una especie de representación, como un juego de impresiones y expresiones entre actuantes y espectadores (Goffman, 1971). Obviamente, la conducta no interesa en cuanto manifestación de un individuo, sino en cuanto que los individuos adoptan patrones de conducta más o menos flexibles, prescritos por los grupos sociales.

Tres son los conceptos básicos para la comprensión de lo que, según este enfoque, constituye la conducta moral: norma, rol y grupo de referencia.

Por norma se entiende toda forma de comportamiento (entendido en su sentido más amplio) relativamente uniforme entre los miembros de un determinado grupo social. Una norma constituye, por consiguiente, una pauta de conducta para los individuos, una especie de presión a actuar así y no de otra manera, aunque esta pauta no esté especificada ni formalizada en una regulación explícita o legal. Por consiguiente, toda norma conlleva una cierta exigibilidad para el individuo, exigibilidad sólo puesta de manifiesto en muchos casos cuando tiene lugar la violación o transgresión de la norma.

Un rol (rol social) es el conjunto de normas o pautas de conducta ligadas a una determinada posición del individuo en el grupo (status). Todo rol implica una especie de promulgación de los derechos y deberes sociales del individuo llamado a desempeñar dicho rol, es decir, define las expectativas que los demás miembros del grupo tienen respecto a su comportamiento en las diversas situaciones.

Finalmente, un grupo de referencia es aquel conjunto de individuos, aquella "sociedad" respecto a la cual se mide el individuo, es decir, aquel grupo cuyas normas y expectativas constituyen las fuerzas reales que determinan su comportamiento. Evidentemente, el grupo de referencia real de un determinado individuo no tiene por qué ser el grupo en el que de hecho se mueva, ya que la referencia puede hacerse al grupo al que se desea, aspira o lucha por pertenecer. En esos casos, el conformismo generado por la normatividad proviene del grupo de referencia y no del "grupo de vida". El grupo de referencia indica, pues, la verdadera afiliación psicológica de un individuo. Claro está que es muy posible que, para un determinado sujeto, varíen los grupos de referencia, de acuerdo con el tipo de conducta implicado en cada caso.

La moralidad de una conducta viene dictada por su conformidad a las normas que rigen en el grupo de referencia. Esto quiere decir que un individuo se comporta "moralmente" en la medida en que desarrolla sus roles de acuerdo con las normas requeridas por el grupo, y se comporta "inmoralmente" cuando se aparta o desvía de esas normas (aunque el concepto de grupo de referencia abre la puerta a la "independencia" moral del individuo, ya que puede ir variando esa referencia de acuerdo con sus propias opciones). Una conducta inmoral es, por tanto, un cierto tipo de conducta desviada (desviada respecto a la norma grupal). Esto no quiere decir que toda conducta desviada sea considerada inmoral. Como señala Scheff (1973), "la cultura del grupo ofrece un vocabulario cuyos términos clasifican muchas violaciones a las normas: crimen, perversión, ebriedad y mala educación son ejemplos congeitados. Cada uno de estos términos deriva del tipo de norma infringida y, por último, del tipo de conducta implicada" (pág. 37). Por consiguiente, conducta inmoral es aquella que quebranta las normas morales, es decir, aquellas que determinan lo que es bue-

se y lo que es malo hacer. En cierto modo, volvemos a encontrar aquí la definición operativa suministrada por Wright para la con ducta moral.

Si la moralidad o inmoralidad de la conducta es determinada por los influjos y las relaciones sociales, es decir, por la fidelidad o infidelidad a los roles tal como quedan definidos por los grupos de referencia de un determinado individuo, culpa será la presión socio-génica sentida por el individuo tras la transgresión de algunas de esas normas que le impulsan hacia el conformismo. Diríamos que la culpa es un resultado de la presión hacia el conformismo ejercida sobre el individuo por el grupo de referencia. En otras palabras, culpa sería el efecto negativo operado por la fuerza de las normas impuestas al individuo tras su transgresión. En la teoría del grupo social hay un presupuesto más o menos implícito: la tendencia del individuo a conformarse con "su" grupo y así lograr una especie de equilibrio relacional, y esto como una de las tendencias más fundamentales de la existencia humana. Por tanto, la culpa es el sentimiento generado cuando, tras la transgresión de una norma, se rompe ese equilibrio.

No es del caso entrar en un juicio detallado sobre estas teorías, entre otras cosas porque haría falta explicitar mucho más sus puntos de vista y todas las diversas matizaciones ofrecidas. En nuestra opinión, su mayor valor estriba en el énfasis que hacen sobre la socio-génesis de la moralidad, con toda la variedad que la diversidad de los grupos va a generar en la moral de los individuos, y en la fuerza -no siempre suficientemente va lorada- de la presión grupal sobre los sujetos. Sin embargo, este énfasis deja un tanto en la penumbra el carácter más propiamente psicológico del fenómeno del sentimiento moral, en cuanto vivencia individual, así como la inmensa gama de matices que puede

presentar la moralidad de un mismo acto, con diferencias de una sutileza que difícilmente pueden explicarse a partir de los simples contextos sociales. Esta observación adquiere todavía más fuerza con respecto a la consideración de la culpa, que es una vivencia independiente del conocimiento de los demás (lo que no niega su carácter sociogénico).

1.4.2.3. Teorías cognoscitivas.

Las teorías cognoscitivas se caracterizan por enfatizar el papel desempeñado en la moralidad por la actividad intelectual. En otras palabras, la moralidad es una característica de la conducta interpersonal, mediada por la actividad cognoscitiva y, por tanto, condicionada por el desarrollo y capacidad intelectual del individuo. Al hablar aquí de capacidad intelectual no estamos afirmando que la moral depende del mayor o menor grado de inteligencia del individuo (defínase como se quiera la inteligencia o la conducta inteligente), lo que sería algo así como afirmar que a mayor inteligencia mayor moralidad. Lo que estas teorías pretenden establecer es que la moralidad, la manera propia de ser moral o inmoral, depende muy fundamentalmente de las características de la inteligencia del individuo. En este sentido, la moralidad es un carácter de la conducta correlativo al grado de desarrollo intelectual del individuo y, según estas teorías, consecuencia de él (al menos en gran parte).

Sin duda ninguna, es Piaget el autor más representativo de esta corriente y el que más ha influido con sus ideas e investigaciones (1938, 1964, 1967a, 1967b). Piaget concibe fundamentalmente el comportamiento desde un punto de vista biológico, lo que, llevado al terreno de la psicología, significa concebir la conducta como un proceso de adaptación entre el individuo y su me-

dic. Esta adaptación o re-adaptación continua presupone (como en el caso de las teorías del rol) un modelo de equilibrio, en el que los mutuos influjos (del individuo sobre el medio: asimilación; y del medio sobre el individuo: acomodación) se van compensando. Este intercambio entre el individuo y su medio transforma el medio, pero transforma también al individuo, quien va desarrollando así las estructuras intelectuales. En este proceso de desarrollo, los esquemas sensoriomotores (las acciones externas) van haciendo posibles los esquemas mentales, en una progresiva capacidad de interiorizar las acciones, hasta llegar a la estructura superior del pensamiento operatorio, así llamado precisamente por el convencimiento de Piaget de que "pensar es actuar" ("penser c'est opérer"). Pueden distinguirse dos grandes períodos en el proceso de desarrollo intelectual del individuo considerado globalmente (es decir, prescindiendo de los diversos estadios que, según Piaget, jalocarían ambos períodos): el preoperatorio y el operatorio.

Posiblemente el rasgo más característico del período preoperatorio sea lo que Piaget llama el "egocentrismo", que en manera alguna es un calificativo moral, sino una manera de nombrar la incapacidad del individuo durante este período para descentrar su comprensión de la realidad respecto a su propio punto de vista. En términos más comunes, el egocentrismo piagetiano equivaldría a la ausencia de socialización en el comportamiento individual. Por el contrario, la característica más propia del período operatorio sería precisamente la capacidad del individuo para descentrar su comprensión de la propia perspectiva (lo que posibilita el pensamiento abstracto) y la consiguiente socialización de su conducta frente a la realidad.

De la misma manera que la inteligencia se va configurando a

partir de los contactos del individuo con el medio ambiente, ta
mbin la moral va surgiendo de los intercambios con el medio huma
no, es decir, de los intercambios o relaciones interpersonales.
Las estructuras intelectuales possibilitan un tipo de relaciones
humanas y ese tipo de relaciones determinará a su vez las caracte
rísticas de la moral del individuo. Por consiguiente, así como
se distinguen dos grandes períodos en el desarrollo intelectual
de la persona, se pueden distinguir también dos tipos de moral:
la una heterónoma (Piaget la llama en ciertos casos de "realismo
moral"), la otra autónoma. Paralelamente, la moral heterónoma
corresponde al período egocéntrico del individuo: se funda en una
relación unilateral de respeto del niño para con el adulto, relig
ción de presión que genera como sentimiento fundamental el del
deber e identifica lo bueno con lo mandado por los adultos. Por
el contrario, la relación que funda la moral autónoma (también
llamada por Piaget moral de cooperación o de reciprocidad) es
una relación de respeto mutuo entre individuos que se consideran
iguales y cooperan entre sí, lo que presupone ya un grado eleva
do de socialización (descentramiento intelectual) y da pie al
sentimiento fundamental del bien. En un caso, moralmente bueno
es "lo debido" (el deber es obedecer a lo que mandan los adul
tos); en el otro, "lo concordado" (lo determinado por el grupo).
Evidentemente, la responsabilidad generada por el comportamiento
en la moral heterónoma estriba más en la objetividad del hecho
que en la intención del sujeto, a diferencia de la responsabili
dad de la moral autónoma, que pone el énfasis en la subjetividad
del individuo. Finalmente, la moral heterónoma se rige por una
justicia vertical, autoritaria, y se apoya en sanciones que exi
gen la expiación más o menos arbitraria de la culpa, mientras
que la moral autónoma se rige por una justicia solidaria y no
requiere otra sanción que la del mantenimiento de las relaciones
interpersonales, mediante una satisfacción a la persona o perso
nas perjudicadas.

Estos dos tipos de moral no se presentan necesariamente en formas puras, sino que existe una gradación en cada uno de ellos y un paulatino pasar de la moral heterónoma a la autónoma, lo que no quiere decir que ésta se alcance siempre ni unívocamente.

La culpa será vivida de una manera muy distinta en ambas morales. En un caso, culpa será todo acto de "desobediencia"; en el otro, todo acto de "traición". En el adulto, el sentimiento de culpa oscilará desde una conciencia de haber quebrantado una ley o norma establecida, hasta la conciencia de haber perjudicado aquello que conviene a la sociedad y, por tanto, haber afectado la solidaridad del grupo social. Obviamente, la culpa heterónoma conlleva un mayor grado de absolutismo (no es racional de por sí); mientras que la culpa autónoma está sujeta al relativismo (es más racional); la una está vuelta al pasado, la otra se encamina más al futuro. Sin embargo, en la vivencia cotidiana es difícil afirmar que estos sentimientos se presenten de una manera nítida, y más bien suelen ofrecer mezclas y matices, a los que no son indiferentes en modo alguno los diversos objetos concretos de la culpa (y no solamente su estructura formal).

Es sabido el desarrollo que Kohlberg ha dado a esta teoría de la moral (1971). Según Kohlberg, pueden distinguirse tres niveles en la evolución moral del individuo, en cada uno de los cuales se presentarían dos estadios.

1. Nivel preconvencional o premoral: en un primer estadio, moral es aquella conducta que evita el castigo, mientras que, en un segundo estadio, moral es todo aquello que satisface las propias necesidades, independientemente de los demás.

2. Nivel convencional o conformista: en el tercer estadio,

moral es aquello que responde a las expectativas de los demás, mientras que, en el cuarto estadio, moral es lo que se conforma a los mandatos de la autoridad social y religiosa.

3. Nivel postconvencional o personal: en el quinto estadio, moral es aquello que responde a los derechos y deberes democráticamente establecidos y, en el sexto estadio, moral es aquello que responde a los propios principios internos e individuales, aunque se oponga a las expectativas de los otros y/o de las autoridades.

Hay que subrayar que, según Kohlberg, existe una tendencia en el individuo a integrar todos los tipos de conducta moral bajo el control de la inteligencia y de la razón, lo que sólo se consigue adecuadamente en el sexto estadio.

Una vez más, cada uno de estos niveles y estadios, al propiciar una estructura moral peculiar, propician un tipo diferente de inmoralidad y, consiguientemente, de culpa. No es ni puede ser la misma la vivencia de culpa en quien se encuentra en el estadio hedonista que la de quien se encuentra en el estadio del conformismo, ni la de éste a la de quien ha alcanzado ya el último estadio de interiorización moral.

Las teorías cognoscitivas tienen el valor de subrayar el papel que la inteligencia juega en la moralidad y cómo la culpa no puede sencillamente identificarse con un sentimiento ni con una conducta concreta, sino que implica una estructura cognoscitiva, captadora de valores o disvalores que se realizan en los diversos comportamientos. Si estos valores son absolutamente relativos y arbitrarios o no, es algo que no nos compete examinar aquí. Ahg ra bien, estas teorías no explican adecuadamente los elementos afectivos que impregnan la culpa y que mueven a actuar al individuo, incluso sin que éste calza muchas veces en la cuenta de las

causas de su malestar ni de su comportamiento.

1.4.2.3. Teorías del refuerzo.

Los propugnadores de estas teorías son los modernos representantes del neo-conductismo. Su énfasis, por tanto, se cifra en eliminar todos aquellos elementos psicológicos que rezuman exceso de aire filosófico, aquellos elementos que no puedan ser objetivamente comprobables, medibles y controlables, para centrarse con preferencia en el análisis de las conductas expresas y manifiestas. Con ello se están eliminando -como pretendió Watson en la "psicología" conductista- los procesos mediadores, del tipo de la imágenes mentales, los pensamientos y, en general, los diversos procesos simbólicos. Más bien tratan de analizarlos en sus expresiones controlables, como son las manifestaciones verbales, sus contingencias desencadenantes y sus consecuencias expresas. Es importante tener esto en cuenta cuando el objeto central de nuestro análisis es un fenómeno que pudiera tener resonancias tan poco "científicas" como lo es el de la culpabilidad.

Quizás el principio fundamental de las teorías del refuerzo lo constituya la afirmación de que toda conducta y, por tanto, también la conducta moral, es (al menos en sus elementos básicos) aprendida. El aprendizaje moral se produce en circunstancias señalizables y puede explicarse mediante los mismos principios que rigen el aprendizaje de toda conducta. Así, el punto central consiste en descubrir cuáles son los estímulos y las contingencias estimulantes que determinan la aparición e incidencia de una determinada conducta y, para el caso, de la conducta moral (Bandura, 1969).

Existen dos tipos fundamentales de control: el control positivo y el control aversivo. El control positivo indica que la

posibilidad de que se presente una determinada conducta depende de los refuerzos positivos o "premios" que esa conducta haya recibido en ocasiones anteriores (tanto la aparición de consecuencias satisfactorias como la desaparición de estimulaciones desagradables). El control aversivo representa el proceso opuesto: la posibilidad de que se produzca una determinada conducta disminuye en la medida en que genera consecuencias desagradables o "castigos" (tanto la aparición de consecuencias desagradables como la desaparición de estímulos satisfactorios).

Junto a estos mecanismos de control, existe una amplia gama de procesos que intervienen en el aprendizaje y que tiene una importancia muy grande, sobre todo en lo concerniente a la conducta moral: estos son los procesos de aprendizaje vicario o por modelamiento, así como los procesos de control simbólico y de auto-regulación conductual.

Según Bandura (1969), existen tres grandes sistemas que regulan tanto la adquisición como el mantenimiento de los diversos tipos de conducta:

En primer lugar, numerosas conductas se encuentran fundamentalmente bajo el control de estímulos externos, más o menos fácilmente identificables.

En segundo lugar, otras conductas se encuentran bajo el control de las consecuencias que ellas mismas acarreas y que refuerzan en forma de retroalimentación (feedback) su ocurrencia. Estas consecuencias pueden abarcar una amplísima gama, que va desde experiencias sensoriales hasta efectos externos y tangibles, y aquellos otros efectos más sutiles, pero no menos efectivos, que vienen dados por la evaluación que el propio sujeto hace de su conducta.

En tercero y último lugar, existe una gran cantidad de conductas que se encuentran bajo el control de procesos simbólicos, mediados por el sistema nervioso central. Según Bandura, bajo muchos aspectos este sistema regulador es el más influyente, ya que los efectos peculiares de los diversos estímulos y refuerzos dependen en gran parte de la codificación, organización y configuración hipotética (hipótesis anticipatorias) que reciben en cada individuo.

Frente a lo que se suele afirmar, "en este esquema conceptual no se considera al hombre... como un sistema que reacciona pasivamente a la estimulación externa", sino que considera que "el funcionamiento psicológico implica una interacción recíproca entre la conducta y el ambiente que la controla" (Bandura, 1969, pág. 83).

Así, pues, la conducta moral se aprende de acuerdo con las diversas estimulaciones, refuerzos y modelamientos que cada ambiente vaya ofreciendo al individuo. Es curioso verificar cómo las teorías del refuerzo han ido redescubriendo experimentalmente muchos de los principios implícitos en los sistemas educativos más tradicionales: desde un principio, la importancia de premios y castigos, y, más recientemente, la fuerza configuradora del ejemplo y del modelamiento. Un no pequeño número de conductas se aprenden vicariamente, contemplanado su ejecución en otros, sin necesidad de que el sujeto las practique personalmente. Esto parece ser el caso de las conductas agresivas (Berthowitz, 1972). Si el volumen e intensidad de las conductas agresivas aumenta de día en día en nuestro mundo, eso se debe -según algunos teóricos del aprendizaje social- a los continuos y exitosos modelos violentos que ofrecen los medios de comunicación social (aprendizaje y condicionamiento vicario), así como al

inequívoco refuerzo positivo ofrecido a los más diversos tipos de conducta agresiva por los grupos sociales ya desde el mismo seno familiar.

Es obvio que los teóricos del refuerzo no están especialmente interesados en definir qué sea una conducta moral, pues la moralidad o inmoralidad vendrán determinadas por los estándares de cada sociedad o grupo social (ver, sin embargo, Skinner, 1971). Pero sí ofrecen un abundante material de evidencia experimental sobre las condiciones y circunstancias que determinan la aparición o desaparición de lo que cada sociedad considera como moral o inmoral. En este sentido, sus aportes son de una importancia invaluable.

¿Qué es la culpa para estos teóricos? En primer lugar, en modo alguno niegan su existencia (como podría temerse), aunque la identifican con un sentimiento de angustia que, a través de procesos de condicionamiento, ha quedado asociado a la realización de conductas que el sujeto ha llegado a pensar como "malas acciones" (acción mala-pensamiento de haber obrado mal - sentimiento de ansiedad). Esta consecuencia aversiva desencadena a su vez las conductas "culpables", encaminadas a reducir o eliminar este sentimiento de angustia. Normalmente, este condicionamiento es producido mediante un proceso de control aversivo, es decir, mediante el empleo del castigo. Ahora bien, no todo castigo ni aplicado de cualquier manera produce el sentimiento de culpa. Así, por ejemplo, parece que si el castigo se aplica consistentemente antes de la acción "mala", el individuo quedará fuertemente inhibido frente a esa posible conducta, pero su ejecución se le producirá mucha culpabilidad (angustia); por el contrario, si el castigo se aplica consistentemente tras la ejecución de la acción "mala", parece que su realización generará mucha culpabilidad (Solomon, Turner and Lesser, 1968).

Ahora bien, ¿cómo explican estos teóricos aquellas conductas "masoquistas", en las que el individuo redime su "culpa" buscando su propio castigo? Porque es comprensible que la culpa o angustia lleve al individuo a reparar su falta de una manera real o simbólica a fin de eliminar ese sentimiento negativo, pero ¿cómo justificar la búsqueda de una conducta que llevaría a la aparición de consecuencias negativas? ¿Cómo explicar la búsqueda voluntaria del castigo por parte del sujeto? ¿No es esto contrario a los presupuestos teóricos del aprendizaje?

Unger (1964) ha ofrecido una explicación al respecto que no deja de presentar interés. Según él, cuando el niño realiza un acto malo es castigado. Con ello, el conocimiento de su transgresión se convierte en una señal que anticipa las consecuencias negativas, es decir, desencadena una angustia anticipatoria (sentimiento de culpa). Por el contrario, la realización del mismo castigo, aunque constituye una estimulación negativa, pone fin a la angustia. Así, el individuo puede llegar a buscar por sí mismo el castigo, a fin de poner término a su culpa o angustia anticipatoria. Si el castigo usualmente empleado ha sido la reprimenda verbal, es posible que el niño se riña a sí mismo (autorreprimenda) a fin de eliminar su angustia. Por tanto, la respuesta explicatoria a las conductas de auto-expiación estaría, según Unger, en la distinción entre el sentimiento de ansiedad anticipatoria y el sentimiento de ansiedad terminal.

Evidentemente, es un mérito de las teorías del refuerzo mostrar los aspectos desencadenantes, inhibidores y controladores de la conducta moral y, más en concreto, la fuerza reactiva de la culpa. Sin embargo, tanto el aspecto cognoscitivo como el aspecto sentimental quedan en ellas notablemente opacados, con lo que su explicación de una realidad tan compleja como es el fenómeno de la culpa aparece demasiado simplificada. Es cierta medi-

ta, su punto de vista representa el reverso de la explicación psicoanalítica.

1.4.3.4. Teorías psicoanalíticas.

La explicación psicoanalítica sobre el comportamiento moral y la culpa sigue fundamentalmente anclada en los conceptos expuestos por Freud, sin que se pueda afirmar que se hayan introducido variaciones de importancia en su esquema conceptual (Freud, 1973a; 1973b; 1973; Fenichel, 1966; Srinberg, 1971; Selmaert, 1970).

Para Freud, la conducta es moral cuando el yo actúa guiado por la presión del superyó, tratando de que la satisfacción del ello se acomode a sus demandas (bien sea disminuyendo sus exigencias, aplazándolas, modificándolas o, sencillamente, eliminándolas). Ello, yo y superyó constituyen, como es sabido, las tres instancias hipotéticas, mediante las cuales Freud pretende explicar el funcionamiento psíquico del ser humano.

El ello es aquella estructura hipotética que representa la energía instintiva, es decir, es la fuente dinámica de la personalidad. Para Freud, los instintos son aquellas fuerzas somáticas que buscan su satisfacción, guiadas por el principio del placer.

El yo constituye aquella estructura hipotética que se origina del contacto del ello con la realidad. La función primordial del yo, que se guía en su actuación por el principio de la realidad, es precisamente la de percibir el mundo ambiente y adaptar las exigencias del ello a esa realidad. Por eso, si el ello se compone fundamentalmente de los instintos, el yo se estructura

a partir de sensaciones y percepciones, a fin de poder satisfacer los reclamos del ello. En este sentido, el principio de la realidad yoico sería una especie de forma socializada del principio - del placer elloico.

Finalmente, la estructura hipotética más importante respecto al comportamiento moral en el esquema freudiano es el superyó. Consiste en una superestructura que surge del yo cuando éste se ve forzado a mediar entre las exigencias de la realidad y los reclamos del ello. Tiene el superyó dos funciones: una negativa, la de conciencia moral; otra positiva, la de ideal del yo. En cuanto ideal del yo, el superyó ofrece al individuo aquellos modelos y esquemas de acuerdo con los cuales debe conformar su conducta y su desarrollo. En cuanto conciencia moral, el superyó prohíbe, inhibe y censura todas aquellas tendencias que podrían contrariar las normas de comportamiento socialmente aceptadas, así como desencadena la angustia, la recriminación y la tendencia a la reparación cuando el sujeto quebranta esas normas.

La conciencia moral es, pues, en palabras del propio Freud, "la percepción interna de la repulsa de determinados deseos. Pero su particular característica es que esta repulsa no tiene necesidad de invocar razones ninguna y posee una plena seguridad de sí misma. Este carácter resalta con más claridad aún en la conciencia de la culpabilidad, esto es, en la percepción y la condena de actos que hemos llevado a cabo bajo la influencia de determinados deseos" (1972b, pág. 94). Por ello, el sentimiento de culpabilidad es algo así como la angustia que desencadena en el yo el "mal humor" del superyó.

Es sabido que la conciencia moral surge fundamentalmente con la resolución del complejo de Edipo. En Totem y Tabú, Freud elaboró el relato de una especie de "pecado original" humano, cuando,

en la herda primitiva, los hijos oprimidos se habrían rebelado contra el padre tiránico, lo habrían matado y luego devorado su cadáver. Es obvio que este relato no debe ser interpretado literalmente, sino que constituye una especie de mito simbólico para expresar el origen del sentimiento ambivalente que todo ser humano abraza frente a la figura paterna, simultáneamente amada y odiada, que implanta la ley en el psiquismo filial, pero le ofrece un modelo con el cual identificarse. Precisamente la identificación con el padre en cuanto agresor (ley coactiva) y su introyección psíquica explican la aparición del superyó en cuanto conciencia moral. En este sentido, no es la conciencia moral la que da origen al sentimiento de culpabilidad, sino que es el sentimiento de culpabilidad el que origina el superyó y la conciencia moral (Reigmsert, 1973). "Efectivamente, no es decisivo si hemos matado al padre o si nos abstuviéramos del hecho; en ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte. Este conflicto se resuelve en cuanto el hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad" (Freud, 1973, pág. 74).

En resumen, el acceso a la cultura (socialización) impone la necesidad de reprimir numerosas tendencias instintivas; esta situación conflictiva entre el querer y el no querer conduce a un sentimiento de culpabilidad que toma "cuerpo" como conciencia moral y que, ante las transgresiones, se manifiesta como culpa vindicativa, es decir, como necesidad de castigo.

Es interesante subrayar cómo, según el psicoanálisis, la culpa es un ingrediente psíquico fundamental en la construcción de la sociedad humana y que su origen conflictivo expresa muy bien la doble posibilidad de la culpa, como mecanismo inhibitorio

de progreso o como fuerza impulsora del crecimiento cultural. Por eso, acertadamente señala Minnicott (1962) que "el sentimiento de culpa, aun en el caso de ser inconsciente y, en apariencia, irracional, implica un cierto grado de crecimiento emocional, salud del yo, y esperanza" (pág. 21).

Añadamos que, según el mismo Freud, la religión, calificada por él como una ilusión, como "la neurosis obsesiva de la colectividad humana" (1922g, pág. 181), llama pecado al sentimiento de culpabilidad y trata de liberar de él a toda la humanidad (1921, pág. 77). Esa es la razón (teórica, claro está) de que Freud se resignara a aceptar la religión como una posible etapa en el camino del hombre a la plenitud de la cultura... plenitud utópica sobre la que cada vez pareció mostrarse más pesimista.

Dentro del marco conceptual psicoanalítico, uno de los enriquecimientos más interesantes para la comprensión del fenómeno de la culpa ha sido el aportado por el llamado psicoanálisis existencial. Lo que no es de extrañar si se tiene en cuenta la filigrana que ha alimentado este movimiento. Subrayan estos autores el aspecto dinámicamente positivo de la culpa, en la medida en que la culpa obliga al individuo a revisar aquellas de sus opciones profundas que limitan y reducen el campo de valores que puede realizar, así como aquellos de sus comportamientos concretos que niegan el proyecto fundamental de la existencia humana y quebrantan los valores profesados (Häfner, 1961).

Quizá la aportación más interesante a este respecto sea la de Viktor Frankl (1966; 1970). Según Frankl, el verdadero ser del hombre comienza allí donde termina su impulsividad: la autenticidad del ser humano está precisamente en la dimensión en la que el hombre es dueño y responsable de sí mismo, es decir, en

su dimensión "espiritual" (dimensión no ética, sino ontológica, y entendida antropológica, no religiosamente). El hombre es, fundamentalmente, un ser responsable; pero la responsabilidad es para algo y ante alguien (responsabilidad, insiste Frankl, viene de responder). El hombre no sólo está llamado a liberarse-de sus determinismos psicobiológicos, sino, muy principalmente, está llamado a liberarse-para realizar en su existencia finita una serie de valores que le den sentido. Ahora bien, según el mismo Frankl, la dimensión espiritual existencial es radicalmente inconsciente, ya que no se puede "reflejar", sino sólo ejecutar. Por eso las grandes decisiones auténticas se realizan inconscientemente. Precisamente la logoterapia propuesta por Frankl trata de ayudar al hombre a descubrir ese "logos inconsciente", es decir, ese llamado profundo que hay en la persona humana a realizar se como ser valioso. Más aún, en esa espiritualidad inconsciente Frankl llega a señalar la presencia de una religiosidad inconsciente, "es el sentido de una inconsciente relación con Dios, una relación hacia lo trascendente, al parecer inmanente en el hombre, aun cuando suela quedar latente. Así, pues, mientras que, con el descubrimiento de la espiritualidad inconsciente, se vislumbró detrás del ello (lo inconsciente) el yo (lo espiritual), con el descubrimiento de la religiosidad inconsciente pudo percibirse, detrás del yo inmanente, el TÚ trascendente" al que Frankl llama "Dios inconsciente" (1988, págs. 74-75).

Bajo esta óptica, la culpa puede significar la conciencia sentida de una represión de lo espiritual en el hombre, una negación del para-qué (los valores) al que todo hombre está llamado en su existencia. La culpa llama al hombre a redescubrir esos valores reprimidos, a reencontrar el sentido profundo de su vida, su responsabilidad frente a la finitud histórica de su existencia y, en última instancia, frente al TÚ de Dios.

En la actualidad, son no pocos los psicoanalistas que, bajo el impacto de diversos hechos y teorías contemporáneas, pero, sobre todo, bajo el impacto de la teoría marxista y una nueva conciencia de las realidades sociales, se esfuerzan por realizar una especie de freudomarxismo, que integre los aportes de ambas concepciones, conjugando la des-alienación psicológica con la des-alienación social. No es del caso entrar a juzgar aquí las posibilidades y bloqueos, los aciertos y desaciertos de este intento que, por lo demás, merece nuestro máximo interés. Sin embargo, nos parece sumamente importante el estudio que, bajo esta perspectiva, Carlos Castilla del Pino ha consagrado al fenómeno de la culpa [1973a].

Castilla del Pino parte del presupuesto de que toda realidad, y en ella el hombre, es dialéctica, lo que significa que todos los aspectos de la realidad se co-implican dinámicamente en un proceso histórico y continuo de mutuas transformaciones. Por otro lado, el sentido no es algo que venga dado con la existencia, sino que es el hombre concreto el que va confiriendo sentido a su existencia, en una determinada situación histórica. Así, cada hombre, en la medida en que es auténtico, realiza un proyecto de vida eficaz, es decir, un proyecto que va abriendo las posibilidades del hacer en cada situación.

La culpa es un fenómeno complejo y multivectorial, que según Castilla del Pino no puede ser reducido a consideraciones eclécticas, como la religiosa, la jurídica o la psicológica. Ante todo, la culpa es una vivencia y no un simple sentimiento: es "la conciencia del sentimiento que acompaña el cometido de una acción indebida" (pág. 57), conciencia que modifica la totalidad de la vida psíquica del sujeto, ya que le señala las consecuencias de sus actos. El objeto de la culpa es el valor en

cuanto quebrantado por la acción del sujeto. Ahora bien, los valores no son entidades absolutas, sino "las normas de las relaciones interpersonales, hechas objetivas" (pág. 83). La culpa señala, pues, la ruptura de esas normas. Pero esas normas provienen de los grupos sociales y el individuo las acepta como propias mediante el proceso de socialización. Por ello, la culpa se origina en ese mismo proceso de socialización (Castilla dice "socialización"), que no es sino el tomar en cuenta a los otros respecto a la propia vida, es decir, aceptar el principio de realidad. Así, pues, tanto los valores como la culpa frente a la transgresión de esos valores son de origen social y conllevan el condicionamiento de la cultura y de la clase social a la que pertenece cada individuo.

La culpa cumple la función de "crear en la persona culpable una situación tal que por sí misma la haga intolerable y exija su urgente superación" (pág. 187), es decir, le lleva a corregir la transformación errónea de la realidad operada por la acción culpable mediante una nueva praxis. En ese sentido, el mero arrepentimiento no basta para superar la culpa: "el arrepentimiento auténtico es solo un momento, que precede a la negación de la culpa mediante la acción reparadora de los efectos perniciosos" (pág. 200).

Posiblemente el análisis de Castilla del Píno sobre la culpa sea el más completo y acertado de todos los presentados en esta revisión. Sin embargo, es susceptible de casi todas las críticas que se suelen hacer a las concepciones psicoanalíticas, principalmente la de la imposibilidad de probar experimentalmente la verdad o falsedad de la mayoría de sus interpretaciones.

1.4.2.3. Esquema sobre psicología de la culpa.

Como una visión de conjunto, intentaremos presentar aquí los principales aspectos que definen lo que es la culpa desde el punto de vista psicológico. No todos ellos tienen el mismo grado de claridad ni están respaldados por la misma cantidad de pruebas experimentales; tampoco se pretende ofrecer una teoría nueva que trate de juntar todos estos elementos. Más bien se pretende ofrecer una visión rápida del estado actual de la cuestión, lo que nos permitirá vislumbrar con más claridad aquellos aspectos que, en el futuro, podrán y deberán ser investigados para un avance positivo en este reducida área del conocimiento psicológico.

Cuatro son los aspectos en los que nos vamos a fijar: las dimensiones de la culpa, su origen, su generalidad y su función.

1.4.2.3.1. Dimensiones de la culpa.

Desde un principio hemos indicado que la culpa no es sino un aspecto o componente de la actitud religiosa y, en un contexto más amplio, un componente del carácter moral (estructura hipotética que trata de dar un sentido unitario a todos los comportamientos morales o relativos a normas morales). Como componente actitudinal, podemos distinguir en él aquellas mismas tres dimensiones que la mayoría de los autores señalan en las actitudes y que, como hemos visto, corresponden en una u otra manera a los diversos puntos enfatizados por las teorías explicativas de la conducta moral y de la culpa: las teorías cognoscitivas resaltan el componente cognoscitivo, las teorías psicoanalíticas el componente afectivo y las teorías del refuerzo el componente reactivo. Veamos, pues, esquemáticamente, lo concerniente a estas tres posibles dimensiones de la culpa.

a. Aspecto cognoscitivo en la culpa.

Lo constituyen aquellas factores que determinan el conocimiento de que algo considerado como malo ha sido hecho por el propio sujeto. Por tanto, tres son los factores que determinan el aspecto cognoscitivo en la culpa: el sujeto cognoscente, el objeto conocido (la acción en cuanto culpable) y el conocimiento de la acción como mala y como propia, es decir, la conciencia de la culpa.

a.a. Sujeto de la culpa.

En principio, todo individuo puede ser sujeto de culpa e, incluso, según las teorías psicoanalíticas, esa es una "capacidad" inherente al carácter socio-cultural del ser humano. Ahora bien, existen diferencias notables en cuanto a esa capacidad en los sujetos. ¿Qué elementos determinan esa variabilidad?

-Edad. De acuerdo con las teorías cognoscitivas, el tipo de moral y, por consiguiente, el tipo de culpa varía parcialmente con la edad. Así, se espera que los niños manifiesten una culpa más heterónoma que autónoma. Piaget (1935) ha mostrado que la culpa en los niños tiene características muy distintas que en los adolescentes, por ejemplo en lo que respecta a un acto como el mentir: decir que un perro es del tamaño de un elefante sería para un niño pequeño una mentira mayor ("peor") que decir que él no ha roto el cristal de la ventana. Ahora bien, si es obvio que la edad modifica el tipo de culpa experimentada, no es claro que influya en cuanto a la capacidad de tenerla o no. En este sentido, es interesante la observación psicoanalítica de que los orígenes de la culpa se encuentran, fundamentalmente, en las experiencias infantiles, mientras que las teorías del desarrollo cognoscitivo

parecerían indicar que a mayor desarrollo mayor capacidad de experimentar culpa ante un mayor número de objetos, precisamente por la capacidad creciente de comprensión y de responsabilidad frente a los propios actos (Ivar Eshlberg, 1964).

- Inteligencia. Lo dicho en el apartado anterior respecto a la edad a partir de las teorías cognitivas obviamente se refiere de una manera muy especial a las variaciones en los concernientes a la inteligencia. Pasa de ello, "hay poca evidencia sobre la relación entre la inteligencia y la culpa, pero la existencia es posible que... no existe asociación entre ellas" (Wright, 1971, pág. 116, haciendo referencia a varios estudios de Allinmith, Aronfreed, Hoffman and Saltstein y Graham).

- Sexo. Existe la creencia general a creer en la mayor tendencia del sexo femenino a experimentar culpabilidad (y muy especialmente en el ámbito de lo religioso), aunque existe poca evidencia experimental de que esta diferencia pueda ser considerada suficientemente significativa (Maggió, 1969; London, Schulman and Black, 1964; McMichael and Grinder, 1968; Peretti, 1969). Es cierto que el sexo femenino frecuenta mucho más el sacramento cristiano de la confesión que el sexo masculino (como es mucho más asiduo a todo tipo de prácticas religiosas), así como es mucho más proclive a comunicar sus propios errores a otras personas (sacerdote, madre, hermanas, amigas), e incluso a aceptar sus faltas antes las personas a las que haya podido ofender. Sin embargo, todo esto no sería sino un indicio muy indirecto y poco fiable de que las mujeres experimenten sentimientos de culpabilidad mayores que los hombres. Es muy posible que estas manifestaciones de confesión culpable puedan ser sencillamente debidas a una diferencia puramente conductual de tipo cultural (caballero so-machista?), que valora y refuerza este tipo de comportamiento en la mujer, pero no en el hombre.

- Personalidad. Los diferentes sistemas suelen señalar tipos de personalidad o de temperamento que serían más propensos al sentimiento de culpa. Así, por ejemplo, el introvertido lo sería más que el extrovertido (Jung, Eysenck), el secundario más que el primario (escuela caracterológica francesa), el cerebrotónico más que el somatotónico o el viscerotónico (Kheiden). Sin embargo, no tenemos investigaciones experimentales que estudien directamente la relación existente entre personalidad y culpa, fuera de que en este tipo de estudios se corre el peligro de presuponer en cierto modo lo que hay que probar. Es obvio que los diversos tipos de comportamiento moral y, por consiguiente, de vivencia de culpabilidad hacen posible la clasificación de las personas en diversos tipos de carácter moral; podría ser entonces redundante estudiar la correlación entre carácter y culpabilidad, puesto que la diferencia comprobada habría ya contribuido a determinar la clasificación. Sin embargo, sería interesante analizar, por ejemplo, los diversos tipos y grados de culpabilidad en la tipología caracterológica (moral) avanzada por Wright (1971), como intento de síntesis "informal y especulativa" a partir del ingente material experimental y teórico por él revisado (ver, sobre todo, págs. 202-228).

- Clase social. Existen numerosas razones que nos inclinan a pensar que existen variables importantes en cuanto a la culpa en las diversas clases sociales. Los diversos contextos socio-económicos, los distintos niveles culturales y valores, el distinto grado de acceso a la escolaridad, los diversos métodos educativos, el distinto grado de frustración... todo ello nos lleva a pensar que la culpa ha de ser vivida de manera y con contenidos muy diferentes en las diversas clases sociales. Sin embargo, no tenemos estudios experimentales que examinen directamente este problema. Existen, eso sí, evidencias indirectas, que permiten indu-

cir la importancia de este "factor", sobre todo cuando se comprende la relación entre la culpa y la conducta desviada, que en unos casos será calificada como extravagancia, en otros como enfermedad mental y, en otros, como maldad o perversión moral (ver, por ejemplo, el estudio clásico de Hollingshead y Medlich, 1958, la obra de Scheff, 1973, y, en general, las implicaciones que respecto a esta relación entre clase social y culpa pueden tener los análisis del movimiento de la antipsiquiatría). Algunas de las variables dependientes de la clase social (tipo de educación, de familia y de integración grupal) y su influjo sobre la culpabilidad, las encontramos al hablar del origen de la culpa. En todo caso, este es uno de los aspectos que más nos ha preocupado al tratar de comprender el sentimiento de culpabilidad en el contexto de la religiosidad popular latinoamericana y a él habremos de volver.

a.b. Origen de la culpa:

Ya hemos visto cómo Wright definía la conducta moral como aquella referida a normas morales. Ahora bien, las normas morales vienen dictadas por los diversos valores mantenidos por cada sociedad -explícita e implícitamente- y que se pretenden realizar mediante el quehacer de los grupos e individuos. Culpable será aquel comportamiento que quebrante o contradiga los valores profesados (la teoría del grupo social diría: los valores del grupo de referencia).

Evidentemente, esto induce una grandísima variedad en cuanto a los sujetos posibles de culpa, ya que los valores no sólo cambian de una a otra sociedad, sino que varían en las diversas épocas de una misma sociedad y hasta un mismo grupo puede ir modificando sus valores con el trascurso del tiempo y la alteración de las circunstancias. Esto no significa pronunciarse sobre si el valor es o no una realidad absoluta, ya que aquí no nos interesa

el valor "en sí", sino el valor en cuanto profesado o perseguido por los grupos sociales, es decir, el valor desde el punto de vista de su vivencia psicológica.

Todas las teorías están de acuerdo en este punto, aunque discrepen en su definición de lo que es y de lo que no es valor (si es que llegan a entrar a discutirlo). No es lo mismo considerar que el sentido (los valores) preceden a la existencia social e individual o que, más bien, son las sociedades y los individuos los que dan sentido a la existencia, es decir, que son los sujetos los que "crean" los valores. Pero cualquiera que sea la opción teórica que se adopte al respecto, es indudable que la culpa sólo se dará allí donde se perciba que un acto posea en jué un valor, afirmándolo o negándolo.

a.c. Conocimiento de la culpa:

Sarano (1966) establece una serie de distinciones que pueden sernos útiles respecto al conocimiento por parte del sujeto del objeto de su culpa. En primer lugar, Sarano distingue entre una culpabilidad objetiva, que estaría constituida por el acto culpable, con independencia del sujeto, y una culpabilidad subjetiva, que sería el mismo acto culpable pero en cuanto referido al sujeto. Ahora bien, "la culpabilidad subjetiva puede designar al sujeto en dos sentidos bien diferentes: en tanto que es culpabilidad de un sujeto (y se habla de ella referida a la moral); o en tanto que es culpabilidad vivida por un sujeto (y se habla de ella referida a la psicología)" (págs. 25-26). Aquí nos referimos no al primer sentido ni al segundo (la "imputabilidad" moral de un acto, es decir, la responsabilidad), cuanto al tercer sentido, es decir, a la culpabilidad subjetiva en cuanto vivida por un sujeto.

Para que se dé una vivencia de culpabilidad hace falta que el sujeto sepa de su trasgresión, es decir, tenga conciencia (sea co-sabedor) de que su acto o su omisión ha sido antivalioso. Psicológicamente, no existe vivencia de culpabilidad mientras no exista conciencia de la trasgresión y del sentimiento que acompaña a esa trasgresión. Como dice Castilla del Pino (1973a), "cuando el sentimiento que a la culpa acompaña no llega a ser consciente no puede hablarse en propiedad de vivencia de culpa, porque entonces la culpa no es, aunque sea pasajeramente, experimentada como tal" (pág. 37).

¿Qué decir, entonces, de la "culpa inconsciente", a la que tan de seguido apelan los autores psicoanalistas, incluido el propio Castilla del Pino? ¿No son contradictorios desde el punto de vista psicológico estos dos términos: culpa e inconsciencia? Una primera respuesta sería la de que no es lo mismo culpa que vivencia de culpa; se puede tener culpa, pero vivirla de muchas maneras. Así -dirían los psicoanalistas- la culpa puede derivar en muchas direcciones comportamentales y afectivas; puede recordarse tras un acto de amor o uno de odio, tras una muestra de generosidad o de tacañería, tras una alegría o tras una tristeza. Una segunda respuesta sería que la inconsciencia no es un no-conocimiento, sino más bien un conocimiento reprimido. Pero, evidentemente, con este entramado cada vez más en el terreno de la especulación sobre los datos clínicos, a la que los partidarios de otras teorías niegan toda validez científica (disputa en la que aquí no vamos a entrar).

b. Aspecto afectivo en la culpa.

Lo constituyen aquellos factores que determinan el sentimiento o emocionalidad que acompaña en el sujeto al conocimiento de

su transgresión, alterando su estado de calma.

Existe un acuerdo generalizado entre todos los autores, no sólo sobre la existencia real de este sentimiento, sino también sobre su calidad perturbadora y desagradable. Aunque, como ya hemos dicho, no es lo mismo culpa que sentimiento de culpa, el sentimiento que vivencia, es indudable que el sentimiento juega un papel central en la configuración de la culpabilidad. En la culpa se da un sentimiento desagradable, un sentimiento aversivo (en la terminología del aprendizaje social), que rompe el estado de calma del organismo, creando un desequilibrio vivido somáticamente. Este malestar desequilibrante constituye, como en seguida veremos, un estado motivacional que impulsa a la resolución del estado de culpa.

Para Freud (1973), el sentimiento de culpabilidad "no es, en el fondo, sino una variante topográfica de la angustia" (pág. 78), y tiene un carácter claramente dinámico. Sin embargo, Castilla del Pino (1973g) piensa que el sentimiento más propio de la culpa no es la angustia, sino la pesadumbre: se siente pesar por lo hecho, es decir, se siente el "peso" de la culpa. Este sentimiento de pesar no es, pero, propiamente angustia, aunque presenta siempre ingredientes angustiosos, como manifestación de la impotencia para deshacer lo hecho, como intento fallido de aliviar el pesar. Por eso, como en el "efecto Esigarnik", la pesadumbre ante la culpa vuelve una y otra vez, preocupando y recordando al sujeto, y modificando así su vivencia del tiempo en una prolongación del presente y, en casos de fuerte pesadumbre, dilatando el mismo pasado: "si hubiera..." (ver págs. 66-67).

c. Tendencia a actuar en la culpa.

La culpa es un estado desequilibrante que mueve al individuo

a su superación (aspecto motivador de la culpa). Las conductas a las que puede conducir son muchas y muy variadas. Intentaremos analizar aquí las más características.

En su aspecto motivacional, es decir, como dinámica de la conducta de superación de la culpa, se pueden señalar dos aspectos en el estado de desequilibrio creado por la transgresión: una disonancia cognoscitiva y una disonancia afectiva.

La disonancia cognoscitiva (Festinger, 1957) consiste en la presencia simultánea en un sujeto de dos conocimientos inconsistentes entre sí. Dos conocimientos son inconsistentes cuando la afirmación de uno implica la negación del otro. A mayor incongruencia entre dos conocimientos, mayor disonancia y, por tanto, mayor tendencia a modificar la situación. Entre los elementos cognoscitivos expresamente citados por Festinger se encuentra "la conducta de uno mismo" y no deja de ser muy significativo que la gran mayoría de casos experimentalmente estudiados con respecto a esta teoría implique la realización de conductas con trarias a los principios morales de los individuos. Algunos autores afirman que la disonancia entre los elementos cognoscitivos es de carácter lógico; Brown (1972) opina, por el contrario, que la disonancia no es de carácter lógico sino de expectativas psicológicas (fundamentalmente, lo que cada sujeto espera de sí mismo). En todo caso, la ejecución de un acto considerado como malo conlleva la aparición de una disonancia cognoscitiva: por un lado, el criterio moral (el valor); por otro, la acción u omisión inmorales (antivaliosas).

Los experimentos llevados a cabo acerca de los efectos de la disonancia cognoscitiva muestran, entre otras cosas, que el desequilibrio se puede resolver de varias maneras, pero todas ellas exigen la modificación o reevaluación de alguno de los el

mentos cognoscitivos disonantes -sea teóricos o sea prácticamente, es decir, sea mediante nuevas creencias o mediante nuevos comportamientos. Por ejemplo, en un experimento en el que los sujetos se encuentran en una situación en la que se venían obligados a suministrar descargas eléctricas a otras personas -lo que, obviamente, sabían que no estaba bien-, se producía una disonancia, que unas veces era resuelta rebajando el valor de las víctimas (es el típico expediente para justificar los comportamientos represivos y policiales), y otras veces propiciando en los sujetos una inclinación a favorecer y compensar posteriormente a sus víctimas por el mal que les habían ocasionado (Carlsmith and Gross, 1969; Merscheid, Boys and Walster, 1969).

Una de las predicciones de la teoría de la disonancia cognoscitiva más interesantes y de más valor psicológico, pues predice en contra del sentido común, es la de que, cuanto menor sea la justificación y mayor el esfuerzo que exija realizar un determinado acto contra los propios criterios, mayor será la disonancia generada y mayor la motivación para justificar posteriormente ese acto (para resolver la disonancia cognoscitiva). En cierto sentido, este predice que la conciencia moral se desarrollará más en un régimen de castigos suaves que en uno de castigos severos, predicción confirmada desde otros puntos de vista teóricos por numerosas observaciones y experimentos.

La disonancia afectiva es el desequilibrio expresado en el sentimiento de pesadumbre. Ahora bien, el carácter motivacional de la disonancia afectiva producida por la transgresión (y que, sin duda ninguna, es incluida por los teóricos de la disonancia cognoscitiva en la estructura de este desequilibrio, pues la simple justificación racional no bastaría por lo general para eliminar el malestar culpable), se expresa adecuadamente en el arrepent-

imiento.

Arrepentirse es un verbo que se deriva del latín tardío "repentitare", proveniente a su vez del latín clásico "paenitere", hacer penitencia (Coromina, 1967). "El arrepentimiento -dice Castilla del Pino- es uno de los estados que en el sujeto aparece tras la consideración de los efectos de la acción mala; a saber, el que se deriva del sentir haber hecho o dejado de hacer, y la conciencia de lo indebido de la acción o de la omisión" (1973g, pág. 257). Se trata, por tanto, de un estado afectivo motivacional, que impulsa al sujeto a la superación.

El arrepentimiento puede llevar, como la disonancia cognoscitiva, a una doble resolución del desequilibrio generado. Puede buscar, por un lado, "suscitar ante los demás (o ante Dios) la compasión experimentada, para así provocar compasión, comprensión y, finalmente, perdón. Si nosotros somos conscientes de que nuestro arrepentimiento expresado es eficaz ante los otros, es decir, que se nos ha perdonado, porque se nos compadece de antemano, experimentamos el alivio de la virtual anulación de la acción previamente hecha" (Castilla del Pino, 1973g, pág. 257). Esta sería una resolución de tipo imaduro, en cuanto que deja intacto el mal producido por la acción; sin embargo, es una salida muy generalizada y no pocas veces estimulada por ciertas formas de confesión religiosa o ciertos tipos de consejería y psicoterapia.

Otra forma de resolver el arrepentimiento o disonancia afectiva, es pasar a la acción reparadora de los efectos producidos por la falta. Para Castilla del Pino, sólo el arrepentimiento que lleva a la praxis reparadora puede considerarse auténtico. "El mero arrepentimiento es la última trampa que el sujeto culpa

ble se tiende y nos tiende para que se le perdona, sin que tenga que hacer de otra manera a como hizo" (pág. 250). Un arrepentimiento que no lleve a la reparación implica una concienciación inadecuada de las dimensiones objetivas de la falta, es decir, de los efectos perjudiciales producidos en los demás.

El estado de desequilibrio -cognoscitivo y afectivo- impulsa, pues, a la acción, es decir, es motivador. Tres son los tipos principales de acción a los que la culpa suele inducir: la reparación, el desplazamiento y el autocastigo.

La reparación consiste, sencillamente, en tratar de contrarrestar los efectos perjudiciales producidos por la transgresión mediante una praxis nueva y de sentido diferente. La reparación es, psicológicamente, el medio más completo para restablecer el equilibrio roto con la falta, ya que no sólo manifiesta la verdad del arrepentimiento (aspecto expresivo ante los demás), sino que genera una situación nueva que posibilita una mejoría en las relaciones interpersonales y, como retroalimentación (feedback), la evaluación satisfactoria tanto propia como ajena. En este sentido, la reparación, a pesar de lo costosa que puede ser en muchos casos, suele contener una fuerte dosis de refuerzos positivos (aparición de elementos gratos y desaparición de elementos aversivos).

La tendencia a reparar no sólo se observa cotidianamente, sino que ha podido ser comprobada experimentalmente en el laboratorio (Herachaid, Boye and Walster, 1967; Darlington and Macken, 1966; Freedman, Wallington and Bless, 1967). Ahora bien, es importante resaltar que, para que se produzca la reparación, el individuo tiene que percibir su posibilidad, disponer de los elementos necesarios para poderla ejecutar, y sentirse como adecuada al

perjuicio cometido, lo que, en términos de aprendizaje, sería semejante a la necesidad de posibilitar alternativas conductuales, a fin de eliminar las respuestas indeseables.

El psicoanálisis ha insistido, en repetidas ocasiones, en que la culpa puede llevar al auto-castigo, como una manera de satisfacer el odio del superyó por la transgresión cometida. "La necesidad de castigo -dice Freud- es una manifestación instintiva del yo que se ha tornado masoquista bajo la influencia del superyó punitivo; en otros términos, es una parte del impulso a la destrucción interna que posee el yo y que utiliza para establecer un vínculo erótico con el superyó" (1973, pág. 77-78).

Experimentalmente, Wallace y Sadalla (1966) trataron de comprobar si la transgresión producía alguna forma de tendencia al auto-castigo como consecuencia del "arrepentimiento". El experimento mostró que la transgresión sólo conducía al auto-castigo en el caso de que interviniera la variable del conocimiento de los daños, es decir, los sujetos sólo se sometían a una experiencia penosa en plan de compensación por su falta en el caso de que ésta hubiera sido conocida. Los autores llegaron a la conclusión de que convenía distinguir entre aquel auto-castigo que deriva de una vivencia verdadera de culpabilidad, de aquel otro que sólo persigue una función "expresiva" respecto a los daños, es decir, aquellos casos en que se accede al auto-castigo para "dar gusto", o apaciguar a los daños, pero no porque se experimente la culpa.

Aunque toda reparación tiene cierto carácter auto-positivo, sobre todo en sus posibles elementos humillantes y molestos, experimentalmente no se ha demostrado todavía con tal claridad "que una necesidad de auto-castigo siga a la transgresión (lo que no quiere decir que no se dé este motivo)" (Wright, 1971, pág.

113). Sin embargo, la evidencia clínica es a este respecto demasiado abundante como para que parezca posible poner en cuestión la realidad de los comportamientos de tipo masoquista como consecuencia de las vivencias de culpabilidad. Recordemos, también, a este respecto la explicación ofrecida por Degeer desde el punto de vista del aprendizaje social (1964).

Finalmente, una tercera forma de conducta motivada por la tendencia a superar la culpa puede englobarse bajo el calificativo de desplazamiento de la culpa. Sarnes (1963) más que de desplazamiento habla de formas de descargo de la culpa (lo que es un término un poco más amplio), que constituirían maneras de eludir la responsabilidad a la que el sujeto se siente llamado por la culpa frente a los valores quebrantados. En descargo la culpa equivaliendo de alguna manera su vivencia o su significado fundamental (pág. 41). Existen formas colectivas y formas individuales de descargo. La forma más sencilla es, desde el punto de vista del psicoanálisis existencial de Sarnes, la represión, lo que implica, por lo general, una disociación entre el acto cometido y la conciencia y el sentimiento de su devalor: ciertas formaciones ideológicas ayudarían a esta disociación. Otras formas serían: la "falsa localización", señalada por Igor Caruso, la "pega" somática o fobia, la técnica del buco emisario o "cabera de torco" (forma típica de descargo colectivo mediada por los prejuicios y los estereotipos), la negación de la imputabilidad personal (la propia responsabilidad) mediante una explicación fatalista o arquetípica y, finalmente, todas aquellas formas rituales de consecramiento (infantilización y ceremonias mágicas.)

La técnica desplazatoria del buco emisario, considerada por Anna Freud (1963) como un mecanismo de defensa del yo, adquiere frecuentemente la forma de intransigencia moral, que sería "una

respuesta refleja de condena agresiva a los demás cuando quebrantan de alguna manera el código moral. Es el mismo tipo de intolerancia que, dirigida hacia uno mismo, llamamos culpa. Por tanto, hay que distinguirla del simple reconocimiento o desaprobación de una ofensa ajena, de la rabia reactiva cuando se es víctima de las malas acciones de los demás y de la rabia empática con otras víctimas' (Wright, 1973, pág. 103). Es muy posible que muchos de los comportamientos de intransigencia moral denoten una culpa, explicada psicoanalíticamente por el deseo reprimido por parte del sujeto de ejecutar ese mismo acto que se reprueba y condena. Ciertos procesos de condicionamiento y aprendizaje vicarios podrían representar la explicación de las teorías del aprendizaje social para el mismo fenómeno.

1.4.2.3.3. Origen de la culpa.

Existe un acuerdo total a este respecto: la culpa tiene un origen social, es decir, es la sociedad o, mejor, los grupos sociales concretos los que transmiten al individuo el código moral y, por tanto, las características del acto culpable e incluso las formas aceptadas de vivir y de resolver la culpa. Que este origen circunstancial implique la realización óptica de lo que sería una dimensión ontológica del ser humano, necesidad de "redención" (como parecen indicar, desde diversos puntos de vista, el cristianismo, el marxismo y el psicoanálisis), es un problema de tipo filosófico e incluso teológico que no nos compete aquí. Lo que aquí nos importa subrayar es la relatividad y la inmensa variedad en los tipos de culpa que su origen social va a implicar, como ya señalamos al hablar del objeto de la culpa.

Es obvio que si la culpa se origina socialmente, la familia, como grupo sociogénico por excelencia, tendrá un influjo primor-

dial en la propensión a la culpabilidad de los individuos. Existen una gran abundancia de estudios experimentales acerca de las condiciones familiares que producen en los individuos una fuerte tendencia a experimentar culpabilidad (ver, por ejemplo, Allin-smith and Greening, 1935; Kohlberg, 1964; Nabin and Goldman, 1966; Stephenson, 1964; Ungeer, 1962g), fuera del insabordable material clínico existente al respecto. En conjunto, parece existir en este punto una coincidencia notable. Wright (1971) resume así las características de la familia generadora de una fuerte propensión a la culpa: "Tiene que haber unos lazos unitivos relativamente intensos y exclusivos entre padres e hijo. Las sanciones deben ser psicológicas y expresar más la insatisfacción y el cese del cariño que la rabia, e ir acompañadas por una fuerte desaprobación del niño y de su comportamiento" (Págs. 113-119).

De aquí se pueden seguir una serie de consecuencias que pueden tener una gran importancia para los efectos de nuestro estudio, ya que expresan diferencias que se suelen dar entre los diversos estratos o clases sociales.

En primer lugar, es muy posible que las familias grandes generen lazos de menor dependencia que las familias pequeñas, donde necesariamente las relaciones interpersonales son más íntimas e inmediatas. Cabría esperar, entonces, que cuanto mayor sea el número de miembros de una familia, menor será su tendencia a experimentar culpabilidad.

Ahora bien, el énfasis no se debe cifrar tanto en el tamaño de la familia, cuanto en las relaciones interpersonales vividas. Una familia grande puede generar fuertes lazos entre padres e hijos si sus relaciones, debido a diversos factores, son muy íntimas. Esto, por ejemplo, puede suceder cuando el espacio familiar, el hogar en el que los miembros de la familia tienen que convivir es sumamente estrecho, como sucede en la gran mayoría

de las viviendas populares. Evidentemente, esta variable puede afectar la correlación señalada antes.

Así, no es propiamente el número de miembros de la familia (no es solo), sino la cantidad e intensidad de intercambios entre ellos lo que cabe suponer como variable independiente respecto a la formación de una mayor o menor propensión a la culpabilidad en los hijos. Esos intercambios serán determinados, de una manera muy principal, tanto por el número de miembros de la familia como por el espacio familiar disponible. Pero quizá también por otros factores, como el lugar y horas de trabajo (que determina la presencia en la casa de los padres junto a los hijos), o la disponibilidad y accesibilidad de centros sociales cercanos a la vivienda, como escuelas, parques, etc. (lo que determina la presencia en la casa de los hijos).

En segundo lugar, parece que una educación moral es la que predomina el castigo físico sobre el castigo psicológico, y el castigo físico severo sobre el suave, producirá una inclinación menor a la culpabilidad en los hijos. Mientras la sanción sea externa (física), la moral tenderá a mantener una estructura heterónoma (Piaget), lo que, más que una propensión a la culpabilidad, genera la tendencia a evitar el que las transgresiones sean conocidas (ver el estudio antes citado de Wallace and Sadalla, 1966). Los teóricos del refuerzo afirman que el castigo físico tiende a generar respuestas agresivas más que angustia (Bandura, 1969), todo lo contrario de los castigos psicológicos. El psicoanálisis explica este hecho refiriéndolo al proceso de formación del superyó a través de la identificación, dificultada o facilitada respectivamente en una u otra situación.

Otro aspecto de la educación familiar que influye es la pro-

propensión a la culpabilidad inculcada a los hijos lo constituye la mediación cognoscitiva de la moral, lograda a través de la verticalidad u horizontalidad de las prescripciones, de su racionalidad o irracionalidad, de su heteronomía o autonomía. Como se deduce de los planteamientos de Piaget (1933: 1947b), en la moral heterónoma la culpa se encuentra dissociada del juicio, mientras que en la moral autónoma la culpa viene mediada por el propio juicio. Es evidente que, en el primer caso, la culpabilidad tendrá características más angustiosas y compulsivas que en el segundo, lo que, unido a una situación en la que existan intensas relaciones interpersonales y en la que se utilice principalmente el castigo psicológico, va a generar en el individuo una propensión a la culpabilidad con rasgos fuertemente patológicos.

Un último aspecto que produce variaciones en la inclinación a la culpabilidad a partir de su origen social lo constituye la mayor o menor integración del individuo al propio grupo, y de ese grupo particular por su lado a la sociedad. Es obvio que, si se toma como punto de referencia la moral convencional propugnada en las legislaciones, los individuos pertenecientes a las clases sociales marginadas o a las "subculturas" étnicas, religiosas y políticas van a manifestar muy poca propensión a la culpabilidad cuando quebrantan las normas de esa moral oficial. Esta es una consecuencia de la realidad de la afiliación psicológica, designada por la teoría del rol como "grupo de referencia", y que sirve para explicar a los teóricos del aprendizaje los refuerzos positivos que reciben los delincuentes a sus conductas desviadas. Por otro lado, es indudable que el modelamiento y el aprendizaje vicarios a través del ejemplo de los individuos del propio grupo determinan en gran manera la culpabilidad o la ausencia de culpabilidad que el individuo ha de experimentar frente a las normas y criterios morales propugnados. No hay que olvidar tampoco que

mucho de lo que se considera como culpabilidad o como conducta reparadora no es sino expresión del miedo a la desaprobación pública, a la devaluación de la propia imagen, y del deseo de aparcar la posible animadversión de los demás. Pero si estos son los únicos motivos de una determinada conducta, no se puede hablar propiamente de culpa.

1.4.2.3.3. Generalidad de la culpa.

Todo lo visto hasta ahora no nos deja ninguna duda acerca de la variedad en la propensión de los individuos a experimentar culpabilidad y acerca de los diversos tipos y formas que puede adoptar la culpabilidad. Sin embargo, cabe preguntarse si la propensión a la culpabilidad es generalizada, es decir, si existe una correlación positiva entre la intensidad de la culpa experimentada hacia diversos objetos. En otras palabras, si aquel individuo que experimenta un fuerte sentimiento de culpabilidad ante un objeto (la transgresión de un determinado valor) tenderá también a sentirse más culpable ante otros objetos (la transgresión de todo lo que él considere como valioso).

Ciertos datos parecen apuntar a una respuesta positiva (Black and London, 1966; Mosher, 1964; 1965), lo que indicaría la existencia de algo así como un factor general en la vivencia de culpa. La misma teoría psicoanalítica, al atribuir la vivencia de culpabilidad a la estructura superyoica más que a contenidos concretos, ya debería inclinarse también a dar una respuesta positiva. En la misma dirección se encontraría la repetida observación de Castilla del Pino (1973g), quien insiste que "una vez que la función estatiativa es inducida, cualquier contenido puede a su vez ser inducido" (pág. 108), y esto se aplica de una manera muy primordial a la vivencia de culpa.

Sin embargo, existen también opiniones en contra de la generalidad del sentimiento de culpa. Así, por ejemplo, Allis-Smith trató de medir la culpa experimentada por ciento doce adolescentes respecto a diferentes tipos de inmoralidad, mediante el procedimiento de completar relatos, llegando a la conclusión de que, de acuerdo con los datos obtenidos, "la persona que tiene una conciencia verdaderamente generalizada, tanto "punitiva" como "psicopática", es una rareza estadística... Es necesario hablar de "culpas" en vez de "culpa", y apreciar las complejidades del aprendizaje moral" (citado por Brown, 1972, pág. 418).

Creemos que ambos puntos de vista no son contradictorios. Evidentemente, la estructura o tendencia a experimentar culpabilidad es uno de los factores primordiales respecto a la vivencia concreta de culpa. Pero también es evidente -y muchos de los estudios hasta aquí citados así lo comprueban- que la diversidad de valores profesados, las distintas escalas de valores y grupos de referencia posibilitan una variedad no sólo interindividual, sino también intraindividual, de tal manera que no es raro encontrar el caso de individuos de una gran estrechez de "conciencia" frente a algunos aspectos de la vida, y de gran laxitud en otros. Este es el caso, hoy más que nunca puesto de relieve, de la así llamada "moral burguesa" e individualista, sumamente estrecha y "culposa" frente a, por ejemplo, los más leves pensamientos o faltas contra la castidad, pero insensible a la injusticia salarial; supersensible a los atentados contra la propiedad privada, pero insensible al atentado estructural contra la vida de las clases marginadas. Por supuesto, todo ello apunta a una diferenciación en cuanto a los valores sentidos. Pero, una vez más, eso implica que no basta con la simple estructura formal para explicar la inclinación a experimentar culpa, sino que hace falta tomar como dato muy primario los valores concretos. Precisamente el no tener

en cuenta esta diferenciación conduce a la intransigencia y al dogmatismo.

1.4.3.3.4. Función de la culpa.

Indudablemente, la función que se atribuye a la culpa dependerá del contexto teórico en el que uno se ubique. En última instancia, el valor y juego que se le asigne, se seguirá del papel asignado a la moral en la vida social, así como a la relación entre la culpa y la moral. Una vez más, se puede atribuir a la culpa una doble función: negativa, por un lado, en cuanto defensora de las reglas morales establecidas; positiva, por otro lado, en cuanto impulsadora del progreso y la mejora en las relaciones humanas. En este sentido, no está de más insistir en la observación de Castilla del Pino (1979a) de que "la función de la culpa estriba precisamente en crear en la persona culpable una situación tal que por sí misma la haga intolerable y exija su urgente superación" (pág. 163). Por ello, "se es culpable y se sufre por ello, única y exclusivamente con la finalidad de crear la necesidad de dejar de serlo" (pág. 189).

Dejar de ser culpable quiere decir transformar la realidad perjudicada por nuestra acción transgresora. Lo cual no es sólo propio de la culpa experimentada a partir de la simple convivencia social, sino también de la culpa experimentada frente a Dios. Como insiste la actual teología de la liberación, la historia de la salvación debe ser una salvación en y de la historia y por tanto, el pecado ante Dios constituye una culpa que hay que redimir históricamente. Valga esta colestilla teológica como punto final a esta introducción teórica y como camino de confluencia entre teología y psicología.

1.4.3.6. Cuestionamiento final.

Hasta aquí, una síntesis apretada de lo que la psicología actual nos ofrece para comprender el fenómeno de la culpa. Más allá de los datos experimentales expuestos, nos interesa ver en qué medida nos ayudan a comprender el fenómeno de la culpa en el contexto de la religiosidad popular latinoamericana. Por ello, son tres los puntos que nos inquietaban a la hora de comenzar nuestro trabajo: las dimensiones de la culpabilidad religiosas, su origen y, muy especialmente, su función.

Respecto a las dimensiones de la culpa, hemos retenido fundamentalmente su aspecto diferencial en cuanto a las edades así como el interrogante de la variación según la clase social. Por otro lado, hemos considerado el fenómeno de la disonancia (cognoscitiva y afectiva) en la culpa, como posible motor de cambio o de evasión.

El origen de la culpa nos parece uno de los problemas más fundamentales, ya que la realidad social latinoamericana es bien distinta de la de aquellas poblaciones que han servido como marco de referencia para las investigaciones de que hemos hablado. En este sentido, nuestro convencimiento sobre la sociogénesis de la culpa nos ha llevado a una continua pregunta sobre los factores concretos que desencadenan la culpa en el medio popular latinoamericano.

Finalmente, el problema de la función de la culpa nos parece quizá el más importante, desde el punto de vista psicosocial. ¿Es realmente la culpa y, más en concreto, la culpa religiosa, uno de los grandes lastres para el cambio social en América Latina? ¿Es la culpabilidad religiosa uno de los mecanismos ideológicos mediante los cuales la ideología dominante se psicologiza

en los individuos?

El examen concreto de estos tres puntos, esenciales para la comprensión de la psicología de la culpa, ha sido el motor de nuestro trabajo de investigación.

II. OBJETIVOS Y METODOLOGIA DEL TRABAJO.

2.1. Objetivos del trabajo.

El objetivo inicial y fundamental de este trabajo consistía en una aproximación al fenómeno de la culpa y su repercusión en la vida de los habitantes de un barrio popular de una ciudad latinoamericana (Medellín, Colombia), dentro del contexto de la religiosidad popular. En otras palabras, se trataba de observar la presencia y el papel de la culpabilidad en la religiosidad de un grupo popular.

En principio, podría parecer que bastaría con controlar adecuadamente dos variables independientes -"clase social" y "religiosidad"- y observar las variaciones en la variable dependiente -"culpabilidad"- . Pero este planteamiento es simplista e irrealizable. Ante todo, porque tanto clase social como religiosidad son conceptos muy amplios, que designan realidades muy complejas y multifacéticas. En segundo lugar, porque el fenómeno de la culpa no es menos complejo -como acabamos de ver- y puede ser arbitrario y hasta engañoso designar algún tipo de comportamiento observable y controlable como indicativo seguro de culpabilidad. En tercer lugar, son tantas y tan diversas las variables intervinientes, que resulta poco menos que absurdo pretender establecer algún tipo de control sobre ellas, a no ser en un trabajo de magnitudes gigantescas, que requeriría un equipo de investigación muy grande y una dedicación temporal muy prolongada. Todo esto, evidentemente, fue marcando límites a las posibilidades de nuestro trabajo.

Pero hubo una cuarta razón que fue la que, finalmente, marcó los objetivos de nuestro trabajo: la experiencia inmediata. Efectivamente, los primeros datos que fuimos obteniendo el

conocimiento paulatino del medio popular en que nos movíamos nos convenció de que teníamos que desdiseñar los objetivos pretendidos y conformarnos con un trabajo de dimensiones mucho más modestas, pero que permitiera un avance en el conocimiento de la religiosidad popular así como del papel de la culpabilidad.

Así, pues, el trabajo de investigación se fijó tres objetivos:

- a) Exploración inicial sobre la religiosidad de toda la población contemplada. Se trataría de encontrar los tipos de creencias, vivencias religiosas, etc., incluyendo, evidentemente, los elementos de culpabilidad.
- b) Exploración sobre los componentes de la culpabilidad en un grupo determinado de esa población. El grupo elegido fue el de muchachas de 3o. y 4o. de bachillerato de la escuela existente en el barrio. Los componentes explorados fueron: cognoscitivos, afectivos y reactivos.
- c) Comparación de los resultados obtenidos en (b) con una exploración equivalente en un grupo con idénticas características, pero de un nivel socio económico elevado, a fin de verificar el posible influjo de los elementos de clase social en la culpabilidad.

Respecto al objetivo (c) la variable "clase social" se identificó con nivel socio-económico (en el caso del grupo de comparación: aquel nivel necesario para poder pagar la elevada colegiatura exigida en el colegio al que asisten), sin especificar todos los posibles factores que pueden influir en ese nivel: ambiente familiar, frustración, estabilidad, hábitat, calidad de la enseñanza

za, atención religiosa, etc.

La hipótesis con la que se trabajó en el objetivo (c) fue la siguiente: Las personas de distintos niveles socio-económicos presentan una diferencia significativa en cuanto a los componentes de su culpabilidad.

2.3. Sujetos de la investigación.

Los sujetos de la investigación del objetivo (a) lo constituyeron los habitantes de un barrio popular de Medellín (Colombia), cuyas características principales describiremos a continuación. Trataremos de especificar el grupo que constituyó el sujeto de la exploración concerniente al objetivo (b) y, finalmente, señalaremos la variación respecto al grupo de comparación investigado para el objetivo (c).

2.3.1. Nivel socio-económico.

El barrio escogido se originó de un movimiento "caritativo" de algunos grupos de cristianos ricos, quienes quisieron patentar de alguna manera su preocupación social con motivo de la visita de Pablo VI a Colombia en 1968, ofreciendo una vivienda digna y barata a un buen grupo de familias, principalmente aquellas que vivían en champas o ranchos miserables. El tipo de familia que se vieron beneficiadas con este proyecto (llamado "Pablo VI") fue seleccionado por un comité especial que, entre otras cosas, tuvo muy en cuenta sus ingresos económicos. Según los datos obtenidos por el CENDE (1974), el salario promedio oscila alrededor de los 700 pesos colombianos por mes (unos 27 dólares americanos, aproximadamente). Bajo este punto de vista económico, se trata evidentemente de clase muy pobre. Este nivel se aplica tanto a la población del objetivo (a) como al grupo escolar del objetivo (b).

2.2.3. Religión.

El 97% de los habitantes del barrio se declaran católicos, y el mismo porcentaje manifiesta asistir eventualmente a los servicios religiosos. Ciertamente, los habitantes del barrio expresan de muchas maneras una religiosidad muy intensa, tanto en sus prácticas como en sus conversaciones y en los adornos de sus hogares. Pero, obviamente, esto no niega las diferencias existentes, ni la manera concreta de vivir la religión ni la culpa. Hay que tener también en cuenta que el origen del barrio tuvo relación con factores religiosos (lo que afecta a la población del objetivo "a"), así como la escuela a la que asiste el grupo del objetivo (b) es de religiosas, para los que la religión tiene una gran importancia.

2.2.4. Escolaridad.

Es importante, ante todo, no confundir escolaridad con educación, que es un concepto muchísimo más amplio. La escolaridad apunta simplemente al tiempo que se ha asistido a la escuela y el nivel alcanzado en ella. En la población del barrio existe una gran variedad en cuanto al grado de escolaridad, sobre todo en los estratos jóvenes de la población. El porcentaje total de analfabetismo no es muy elevado, en parte debido al predominio de la población infantil y juvenil que, en su mayoría, puede o ha podido asistir a la escuela, al menos el tiempo suficiente como para aprender a leer y escribir. Sin embargo, el porcentaje de lo que se ha llamado analfabetismo funcional, es decir, aquél que incluye a las personas que apenas pueden escribir y leer con mucha dificultad y cuya vida es nada diferente al respecto de los analfabetos totales, es algo mayor. El grado de escolaridad de la población contemplada en (a) es muy diverso. El grado de escolaridad del grupo contemplado en el objetivo (b) es relativamente muy elevado: se

optó por aplicar la investigación a alumnos de 3o. y 4o. curso de bachillerato, que apenas constituyen un 2 % de la población total, aunque con tendencia a aumentar. La razón fundamental para esta elección fue de orden práctico, ya que la escolaridad permitiría obtener un grupo notablemente uniforme dentro de la población general, grupo que, por otro lado, podía ser fácilmente pareado con un grupo equivalente de superior nivel socio-económico, a fin de responder al objetivo (c).

3.2.5. Edad.

En 2.2.2. señalamos la pirámide cronológica de la población. En nuestra exploración de la población (a) excluimos a personas menores de 14 años, con lo que nos limitamos al 88.84 de la población. La razón de esta exclusión se debe a que nos interesaba encontrar, en la medida de lo posible, una culpabilidad ya formada, y no en formación (lo que representa nuevas variables). Respecto al grupo seleccionado para el objetivo (b) su edad oscila entre los 13 y 20 años, aunque el análisis se redujo a las personas incluidas entre 14 y 17 años, principalmente por causa del número y con el fin de parrear el grupo con el grupo de clase alta en el objetivo (c). Una de las razones fundamentales para esta elección es que la juventud constituye el porcentaje mayoritario de la población latinoamericana y, por tanto, el núcleo de la posible evolución en los próximos años.

3.2.6. Sexo.

En la población del objetivo (a) se tomó en cuenta a los dos sexos. Con respecto al objetivo (b) se examinó sólo a jóvenes de sexo femenino, ya que no se encontró una población masculina en número suficiente que reuniera las mismas condiciones de escolarización. Esto se debe, al menos parcialmente, al hecho de que no

existe en el barrio examinado ni en su proximidad inmediata una escuela secundaria para varones; apenas empieza a ofrecerse por parte de la Acción Comunal un incipiente servicio de escuela nocturna. Otra razón para la inexistencia de un grupo equivalente puede ser la presión sobre los jóvenes para que empiecen a contribuir económicamente al presupuesto familiar. Sea lo que fuere, el caso es que no existía un grupo de jóvenes en el barrio con ese grado de escolarización y, por consiguiente, hubo que limitarse al sexo femenino.

3.2.7. Conocimientos religiosos.

Respecto a la población del objetivo (a) el nivel de conocimientos religiosos es una de las posibles variables intervencionales y, en cierto modo, fue explorado como uno de los elementos constitutivos de la religiosidad. Ahora bien, respecto al grupo del objetivo (b), por parte de la escolaridad queda asegurado un nivel equivalente de conocimiento, así cuando se por parte de otras fuentes (Iglesia, familia, etc).

3.2.8. Grado de urbanización.

Este es uno de los aspectos más difíciles de controlar, ya que existe una gran variedad en cuanto al tiempo que las personas del barrio, procedentes en su mayoría del campo, llevan residiendo en la ciudad. Existe, sí, una uniformidad en cuanto al tiempo que llevan residiendo en el mismo barrio, que de promedio alcanza a los 3 años (CEBSO, 1974). El grado de urbanización permaneció por tanto como una posible variable de importancia, incluso en el grupo del objetivo (b), aunque cabe suponer una todavía mayor uniformidad en él (por causa de su edad y de la escolarización). Ciertamente, las características psicosociales del barrio dan a

su población es aire todavía algo campesino, aunque cada vez más urbano.

En cuanto al grupo tomado como punto de comparación para el objetivo (a), reunía las siguientes características: igual edad, sexo, escolaridad (y escuela religiosa), estructura familiar y religión que el grupo de (b), variando fundamentalmente el nivel socio-económico (y lo que este nivel implica).

3.3. Instrumentos de la investigación.

3.3.1. Instrumentos empleados.

Para nuestra investigación, encontramos tres posibles instrumentos: los informes, las técnicas proyectivas y la observación.

En primer lugar, los informes. Se pueden obtener informes bien sea a través de cuentas, bien sea a través de entrevistas personales (una variante de este último método son las entrevistas no personales sino con terceras personas). Los informes tienen la característica de controlar más las disposiciones generales que las conductas concretas y, en nuestro caso, la disposición o propensión general a sentir culpabilidad que las vivencias y conductas culpables concretas, lo que tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Por otro lado, los informes sobre la culpabilidad obtenidos en este caso a través de las entrevistas personales sólo de una manera secundaria podían tenerse en cuenta, ya que podía temerse el influjo personal del entrevistador sobre los entrevistados, dada su condición sacerdotal, de todos conocida.

Un segundo instrumento posible lo constituyen las técnicas proyectivas. Ha sido uno de los instrumentos más empleados, sobre todo mediante el método de inducir a terminar historias incomple-

tas sobre diversos actos de transgresión (en clínica se suele emplear más bien el T.A.T. u otras pruebas similares). Ahora bien, este instrumento parte del presupuesto de que los sujetos reales se identifican con los sujetos de las historietas y que en ellas proyectan lo que sería su propia conducta, presupuesto difícilmente verificable (al menos, respecto a un grupo de sujetos algo numérico). Por otro lado, la validación requerida por las técnicas proyectivas -mediante una serie concordante de juicios de expertos- no era posible en este caso, y se corría el peligro de interpretar arbitrariamente los datos obtenidos, suministrando así, no las vivencias de los sujetos experimentales, sino las del interpretador. Por ello se optó por no utilizar este instrumento, es el que se había pensado al principio.

Finalmente, el tercer instrumento posible es el de la observación. La observación puede ser tanto experimental o de laboratorio, como participante. Decidimos no utilizar el tipo de observación experimental porque, independientemente de las razones éticas que podían hacerla desaconsejable, el tipo de datos que se suelen obtener de esta manera tienden a ser ínfimos, y preferimos tratar de hacer una exploración más global, que suministrara un primer acopio de datos más amplio. Evidentemente, nos hubiera sido muy sencillo diseñar con una pequeña muestra de escolares una situación experimental y observar, por ejemplo, las señales de disturbio emocional o las reacciones comportamentales producidas tras una determinada transgresión. Sin embargo, creemos que este tipo de experimento no nos hubiera hecho avanzar gran cosa en nuestro conocimiento, puesto que hubiera tenido que partir de presupuestos puramente teóricos, desconocedores del contexto psicosocial. Pensamos que, sólo cuando exista un cierto acopio de datos de observación de campo, las observaciones de laboratorio podrán tener una orientación y un sentido. En todo

ness, optamos por no utilizar tampoco este instrumento de exploración de laboratorio.

En definitiva, optamos por emplear únicamente la observación participante y la encuesta personal. Con la observación pretendíamos, por un lado, ir verificando todos los tipos de conducta desplegadas por la población que tuvieran relación expresa con la religión y todos aquellos que, directa o indirectamente, pudieran expresar la presencia de una vivencia de culpabilidad. Por otro lado, con esta observación tratamos de ir controlando la veracidad y validez de los datos que nos fueran suministrando las encuestas, con lo que la observación se introducía en cierto modo como criterio de validación para las encuestas. Nuestra condición sacerdotal, por otra parte, nos daba fácil acceso, no sólo a cierto tipo de intimidad espiritual de las personas, sino la posibilidad institucionalizada de verificar sus expresiones de culpabilidad moral y religiosa. Es obvio que este aspecto de la observación para nada ha sido empleado en la exploración (tanto por razones de ética profesional como para evitar posibles errores metodológicos); sin embargo, nos ha servido para orientar las encuestas, para depurar la obtención de informes y para comprobar la fiabilidad y validez de algunos aspectos de los datos obtenidos.

Optamos por la encuesta como instrumento de exploración porque, fuera de especulaciones y análisis más o menos teóricos, no disponíamos de datos significativos acerca del papel de la culpa en la religiosidad popular y queríamos hacer una primera exploración que desbrozara algo el terreno. En circunstancias como estas, la encuesta suele ser uno de los instrumentos más indicados (Campbell y Katona, 1973). De hecho, nuestra exploración ha ido desmoronando algunas de las ideas previas con las que iniciamos nuestro trabajo.

2.3.2. Las encuestas.

Para la exploración, se emplearon dos encuestas (Ver Anexo). Cuatro puntos nos interesa resaltar en ellas: su elaboración, su contenido, su fiabilidad y su validez.

2.3.2.1. Elaboración de las encuestas.

El primer problema que hubo que resolver fue el de encontrar un vocabulario que fuera plenamente comprensible para la población. En este sentido, durante los tres primeros meses de observación participante fuimos tomando nota de los términos y expresiones más comunes y de fácil comprensión en el ámbito religioso y moral. Todavía, una vez elaboradas las encuestas, las aplicamos tentativamente (pretest) que, obviamente, no ha entrado en el cómputo final y tratamos de controlar todos aquellos términos y expresiones que podían inducir a confusión. Con ello aseguramos una buena comprensión lingüística.

El segundo problema que había que evitar en la encuesta era el que, desde un famoso escrito de Cronbach en 1946, se conoce como la disposición a responder afirmativamente a todas las proposiciones de una encuesta, independientemente de su contenido. Como en la elaboración de las encuestas había que eludir además proposiciones de tipo negativo, que crean confusión en la respuesta, se trató de eliminar el peligro de la disposición a la respuesta de asentimiento, formulando numerosas proposiciones en forma afirmativa, pero con contenido negativo. Así mismo, se trató de evitar el efecto de contaminación, es decir, el influjo de unas respuestas en otras con contenido relacionado, para lo cual se separaron los ítems concernientes a un mismo aspecto.

Otro problema que hubo que afrontar en la elaboración de las encuestas era la dificultad de las personas del barrio para concentrar su atención en las proposiciones. Esta dificultad resultaba por lo general invencible cuando se trataba de proposiciones a las cuales había que responder eligiendo entre más de dos (tres o más) alternativas, sobre todo en la administración oral. Pudimos observar esta confusión de la gente (que optaba por responder con la última opción enunciada o un tanto al azar) en un cuestionario del censo oficial colombiano en el que, a manera de entrenamiento, ejercitamos como encuestador. Por tanto, optamos por un cuestionario que resolviera las proposiciones con la simple alternativa de sí o no. Evidentemente, esto ha limitado un poco la matricación cuantitativa en la elaboración estadística de nuestros datos, e incluso puede ser considerado como un error metodológico, si se tiene en cuenta que la población en la que se centraron las encuestas para los objetivos (b) y (c) tenía un alto grado de escolaridad y, por consiguiente, una capacidad más que suficiente para responder a cuestionarios actitudinales del tipo Thurstone, Likert o cualquier otro. Desdichadamente, cuando caímos en la cuenta de este error, ya no disponíamos de tiempo para modificar las encuestas, fuera de que -como ya se habían pasado las primeras formas- podía correr el peligro de obtener resultados alterados, por el efecto originado en la ejecución de las encuestas anteriores.

Otro problema que hubo que tener muy en cuenta era el de la longitud de las encuestas, que obviamente debían tratar de obtener un máximo de datos con un mínimo de longitud. Es sabido que existe una longitud óptima para las encuestas, de acuerdo con la población que se desea examinar (Campbell y Katona, 1972, pág. 43). Varios intentos, incluido el cuestionario ya citado del censo oficial, nos señalaron que las encuestas no debían emplear un tiempo superior a los veinte minutos aproximadamente -media hora

máximo-, lo que de hecho resultó ser el promedio de tiempo necesario para su aplicación (tanto la oral, a la población general, como la escrita, a la población escolar). Sin embargo, también aquí podría hacerse el mismo tipo de observación que en el párrafo anterior con respecto a la población escolar, que hubiera podido responder a una encuesta más larga (aunque no mucho más).

2.3.2.3. Contenido de las encuestas.

La primera encuesta trató de abarcar tres aspectos fundamen- tales: una serie de enunciados correspondientes a creencias y sen- timientos religiosos; una serie de enunciados correspondientes a creencias y sentimientos morales; y, finalmente, una serie de enun- ciados sobre posibles sentimientos de culpa (o conductas que pudie- ran implicarlos).

En los enunciados del apartado religioso, se formularon unos items correspondientes a una religiosidad cristiana considerada como tradicional y otros correspondientes a una religiosidad con- siderada más actual. Los items correspondientes al primer tipo son los siguientes: 9, 14, 16, 19, 20, 22, 28, 40 y 50.

Los items correspondientes a la religiosidad más actual son: 1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 11, 13, 24, 25, 26, 27. Los items están or- ganizados por "temas": Dios (1, 3, 10), Jesús (2, 10, 13), el Evangelio (3, 11, 20), el pecado (4, 12, 31), la Virgen (5, 14, 22), el infierno (6, 15, 24), el clero (7, 16, 25) y la salvación (8, 17, 28).

Aunque algunos de estos items implican ya opiniones morales, se introdujeron otros items que exploraran la moralidad, debido a la unión (señalada en la parte teórica) entre religiosidad y moral. La moral se entendió en la línea de las implicaciones de lo

religioso respecto a la vida humana. Items al respecto: 28, 30, 34, 35, 38, 41, 44, 46, 47, 49 y 50.

Finalmente, una serie de items trataron de medir, directa o indirectamente, la posible presencia de sentimientos de culpabilidad. Los items al respecto son: 29, 31, 33, 36, 37, 39, 42, 45, 48 y 51.

En la segunda encuesta se trató de explorar directamente los posibles componentes de la culpabilidad: conocimientos, sentimientos y tendencias a reaccionar.

En primer lugar, se trataron de localizar los aspectos cognoscitivos de la culpabilidad. Presencia de la culpa (3, 13, 16, 28, 36 y 44), dependencia social de la moral (8 y 32) o dependencia de Dios (23 y 40).

En segundo lugar, se trataron de medir los factores afectivos en la culpa, tanto desde un punto de vista general (items 4, 14, 19, 24, 37 y 41) como desde un punto de vista más concreto (items 9, 29, 33).

Finalmente, se trataron de medir los posibles aspectos reactivos de la culpa: la confesión (5, 10, 34), el desplazamiento en diversas formas (15, 20, 25 y 43) y la reparación (30, 38 y el mismo 34).

Fuera de estos aspectos diferenciados de la culpabilidad, la segunda encuesta contemplaba una serie de items para medir el ambiente hogareño y familiar (7, 12, 17, 22 y 27) así como unos items de retest, respecto a la primera encuesta (6, 11, 18, 31, 26, 31, 35, 39, 43 y 45).

2.3.2.2. Fiabilidad de las encuestas.

Tratamos de controlar la fiabilidad de las encuestas de dos modos: mediante la introducción dentro de la misma encuesta de ítems esencialmente relacionados entre sí y, en segundo lugar, mediante la introducción del mismo ítem en las dos encuestas, según que con leves cambios en su formulación.

Por ejemplo, la primera encuesta presentaba las dos proposiciones siguientes: "Un acto malo hecho con buena intención es peccado"; "Robar es siempre pecado". Ambas proposiciones presentan el mismo sentido moral (importancia moral de la intención subjetiva): la primera enuncia el principio general, la segunda una aplicación concreta. A la primera, el 81.1 % de las encuestadas respondió negativamente, mientras que a la segunda el porcentaje de respuesta negativa fue del 66.7%, lo que manifiesta una correlación casi total. Esta misma proposición se planteó en la segunda encuesta, formulada de la siguiente manera: "Robar con buena intención es pecado". En este caso, la respuesta negativa fue del 64.8%, lo que una vez más confirmaba la confiabilidad de las respuestas dadas.

De la misma manera, en la primera encuesta se formularon las dos proposiciones siguientes: "Sólo los ricos pueden cumplir con la religión"; "Los ricos se pueden salvar más fácilmente que los pobres". Ambas preguntas contenían un cierto sentido "clerical" de la religión. Las respuestas dadas fueron negativas en un 36.8% a la primera, y en un 34.3% a la segunda. En la segunda encuesta, se planteó la misma proposición de la siguiente forma: "Para cumplir con la religión hay que ser rico". La respuesta fue negativa en un 33.8% de los casos.

Es interesante, por ejemplo, la consistencia entre la respues

ta afirmativa dada a la proposición de la primera encuesta, "Jesús fue muy respetuoso con todas las autoridades" (82.7% afirmativa; téngase en cuenta que el adjetivo "respetuoso" es entendido por esta población principalmente en el sentido de obediente, y se suele referir a la relación de los hijos con los padres y personas de más edad), y negativa en la proposición correlativa de la segunda encuesta, "Jesús desobedeció frecuentemente a las autoridades" (79.34 negativa).

La correspondencia más débil dentro de los ítems de "re-test" correspondió a las proposiciones sobre la bondad de Dios y la duración del infierno (primera encuesta: "Dios es tan bueno que el infierno sólo durará un tiempo"; segunda encuesta: "La bondad de Dios hará que el infierno se acabe en poco tiempo"); la respuesta fue negativa en un 72.6% en la primera encuesta, y sólo en un 47.7% en la segunda. Sin embargo, hay que tener en cuenta el posible contexto de la segunda encuesta, que movilizaba más los sentimientos y vivencias de culpa, lo que podía inclinar a mostrarse más "benigno"...

En conjunto las encuestas manifestaron un elevado grado de fiabilidad.

3.3.2.3. Validez de las encuestas.

Con respecto a la validez de los datos obtenidos con las en que stas se emplearon tres criterios: la coherencia interna en las respuestas dadas, las entrevistas mantenidas con ciertos grupos de personas encuestadas y, finalmente, la consistencia de los da tos ob t en id os por las en que stas con los af re ci do s por la ob se r va ci o n part ic i p a n t e s de los en que st a d os.

En lo que toca a la coherencia interna de las respuestas, criterio empleado para obtener la fiabilidad de los resultados, apunta también a su validez, ya que muestra que son realmente los conocimientos, sentimientos y conductas basados los que producen esa consistencia ante proposiciones cuyo único lazo, en este caso concreto, lo constituye la vivencia religiosa o la vivencia de culpabilidad. Por ejemplo: en la segunda encuesta, a la proposición "si Dios no existiera, haría muchas cosas que me provocan", sólo un 75.74 respondió afirmativamente; a la proposición "Dios puede determinar que cualquier acto sea malo y pecaminoso", un 17% dió una respuesta negativa. Es obvia la coherencia interna y la consistencia que manifiestan estas dos respuestas, ya que la respuesta a la primera indica que, si un 75.84 dice que no varía su comportamiento aunque Dios no existiera, es porque considera que la moralidad de esos comportamientos no depende directamente (o arbitrariamente) de Dios; y es prácticamente el mismo porcentaje (75%) el que abiertamente indica que la moralidad de los actos no depende de una decisión directa (arbitraria) de Dios.

Todavía otro ejemplo de coherencia interna, Índice de validez. A la proposición de la segunda encuesta, "Frecuentemente me reprocho a mí mismo por lo que hago", un 69.74 responde afirmativamente, y un 66.34 responde también afirmativamente a la proposición "A menudo siento fuertes recordamientos". Parece claro que auto-reproche y recordamiento están ligados por una vivencia de culpabilidad, de haber actuado mal.

El segundo criterio de validez empleado fue el de las entravistas con las personas encuestadas. Las encuestas despertaron no sólo la natural curiosidad sobre el trabajo y sus objetivos, sino que produjeron numerosos cuestionamientos, principalmente centrados en los siguientes temas: a) la moral, b) la valoración

concreta de los diversos comportamientos, c) la dependencia o la dependencia (heteronomía o autonomía) de los juicios morales, y d) el valor del sacramento de la confesión. Incluso ciertas entrevistas en grupo derivaron en consultas más personales sobre algunos sentimientos de culpa. Todo ello es indicio de que las encuestas sí habían llegado a cuestionar precisamente el tipo de elementos buscados (conocimientos, sentimientos y comportamientos referidos a la culpabilidad), es decir, que eran válidas.

Finalmente, el tercer criterio fue el de la verificación externa de los datos obtenidos. Este criterio ha sido por un lado el más importante, pero, por otro, se corre con él el peligro de caer en la apreciación o valoración subjetiva, de acuerdo con las propias expectativas. En este sentido, ironsa poniendo de manifiesto las coincidencias observadas a fin de que puedan ser sometidas a verificación en otros contextos y por otros observadores.

3.3.3. La escala de culpabilidad.

Para cumplir con el objetivo (c), además de una comparación cualitativa de las respuestas dadas a las encuestas por ambos grupos, pareció oportuno establecer algún tipo de cuantificación, que permitiera una cierta elaboración estadística para conseguir algún grado de significación. Con este fin, se extrajeron de la segunda encuesta los veinte ítems que parecieron más significativos respecto a la presencia de culpabilidad (o alguno de sus elementos constitutivos) para con ellos formar una escala. Los veinte ítems seleccionados fueron los siguientes:

(3) Me horroriza que mis padres puedan saber las cosas que pienso.

- (4) Frecuentemente me reprocho a mí mismo por lo que hago.
- (5) Después de pecar, deseo confesarme lo antes posible.
- (10) Si no me confieso de vez en cuando, me siento mal.
- (12) Me da vergüenza desear ciertas cosas prohibidas.
- (14) Me siento muy pecador.
- (15) Me molestan mucho los errores y los malos actos de los demás.
- (18) Siento que mis padres son mucho más buenos que yo.
- (19) Cuando he hecho algún pecado, me cuesta más dormir.
- (20) Me enfado bastante cuando mis hermanos molestan y son desobedientes.
- (23) Si Dios no existiera, haría muchas cosas que me provocan.
- (24) Me odio a mí mismo por lo mal que me porto.
- (25) Me irrita mucho que la gente se equivoque.
- (28) A veces me gustaría no pensar para poder hacer ciertas cosas.
- (30) Me preocupa poco reparar los daños cometidos por mí.
- (36) Hay ciertos pecados que no siento perdonar.
- (37) A menudo siento fuertes remordimientos.
- (38) Prefiero cumplir un castigo molesto a sentirme culpable.
- (41) Me inquieta mucho pensar en mis pecados.
- (44) La religión impide que uno disfrute la vida.

Cada uno de estos ítems recibió un valor de 5 puntos o de 0 puntos, según la respuesta indicara la presencia o la ausencia de elementos posibles de culpabilidad. Con excepción del ítem marcado con el número 30, la respuesta valorada con 5 puntos fue el "sí". El máximo de puntos posible es de 180; el mínimo, 0. Por tanto, en una distribución normal, la mediana sería 50 puntos y señalaría la separación entre quienes presentan un bajo o un elevado nivel de culpabilidad.

La obtención de esta escala nos permite establecer una compa

ración total y discriminada entre el grupo de nivel socio-económico bajo (grupo de población popular) y la de nivel socio-económico elevado (grupo de clase social alta). Para este análisis comparativo se retuvieron sólo aquellos casos comprendidos entre los 14 y los 17 años, ya que eran los únicos que presentaban suficientes referencias en ambos niveles.

2.4. Etapas de la investigación.

2.4.1. Observación (a):

Observación participante continua durante siete meses como vecino de la comunidad, pero también como sacerdote (a la obligación institucional, pero con ejercicio eventual). Esta observación se completó con numerosas visitas a diversos hogares y conversaciones continuas con diversas familias (tomando tres de ellas como referencia explícita para una mayor profundización) y respuestas diversas de la comunidad (maestros, sacerdotes y directivos de la Acción comunal).

Administración de la primera encuesta a una muestra aleatoria de la población general. El número de encuestas pasadas (80 en total, de las que hubo que descartar posteriormente una), constituye un 4.7% de la población total del barrio tomada en cuenta (mayores de 14 años), y un 7.4% del bloque principal de familias del barrio (el que constituyó el núcleo original y más amplio de familias beneficiadas con el proyecto Pablo VI). Para evitar el influjo en las entrevistas de la presencia sacerdotal, las encuestas fueron administradas por personas laicas del mismo barrio.

3.4.2. Objetivos (b):

Administración de la primera encuesta a las alumnas de 3o. y 4o. cursos de bachillerato de la única escuela de secundaria ubicada junto al barrio. La encuesta se administró a la totalidad de las alumnas de dichos cursos (83 encuestas en 3o., 14 en 4o., 87 en total).

Administración de la segunda encuesta a las mismas alumnas de 3o. y 4o. (87 encuestas en 3o., 11 en 4o., 88 en total).

Entrevistas con grupos pequeños de estos cursos, acerca de temas relacionados directa o indirectamente con las encuestas.

Entrevistas con las profesoras de estos cursos.

3.4.3. Objetivo (c):

Administración de la segunda encuesta a las alumnas de 3o. y 4o. cursos de bachillerato de una escuela de clase económica alta y media alta, también regentada por religiosas. La encuesta se administró a 38 alumnas de 3o. y a 72 de 4o. (110 en total). La razón de que se administrara a más alumnas en 4o. que de 3o. fue para conseguir un mínimo de nivelación con respecto a los grupos de edades de la escuela popular, donde, a igual curso, las alumnas son algo mayores.

III. Resultados Específicos.

3.1

RESULTADOS DE LA PRIMERA ENCUESTA EN PORCENTAJES
(sólo el porcentaje mayoritario)

| pregunta número | <u>barrio</u> | | <u>escuela</u> <u>barrio</u> | | | | | |
|--------------------|---------------|------|------------------------------|------|------------|------|--------------|------|
| | sí | no | <u>3o.</u> | | <u>4o.</u> | | <u>total</u> | |
| | | | sí | no | sí | no | sí | no |
| 1 | | 89.8 | | 93.4 | | 79.3 | | 89.4 |
| 2 | | 83.7 | | 50.8 | | 54.2 | | 51.7 |
| 3 | | 73.3 | | 74.1 | | 70.8 | | 73.2 |
| 4 | | 83.7 | 87.3 | | 83.3 | | | 86.3 |
| 5 | | 91.8 | | 87.1 | | 91.6 | | 88.4 |
| 6 | | 88.7 | | 73. | | 56.5 | | 68.6 |
| 7 | | 64.6 | 68.9 | | 79.2 | | | 66.2 |
| 8 | | 77.6 | | 55.6 | | 66.7 | | 50.6 |
| 9 | | 83.7 | 82. | | 62.5 | | | 76.5 |
| 10 | | 79.6 | | 93.7 | | 98.8 | | 94.2 |
| 11 | | 69.4 | | 69.4 | | 58.3 | | 66.3 |
| 12 | | 73.3 | | 58.7 | | 52.2 | | 37. |
| 13 | | 65.3 | | 54. | | 83.3 | | 62.1 |
| 14 | | 64.6 | | 77.4 | | 66.7 | | 74.4 |
| 15 | | 62.3 | 76.2 | | 66.7 | | | 73.6 |
| 16 | | 61.2 | | 30.8 | | 38.3 | | 31.7 |
| 17 | | 65.3 | | 98.2 | | 91.6 | | 94.2 |
| 18 | | 87.8 | 71.4 | | 65.2 | | | 69.8 |
| 19 | | 69.6 | 62.3 | | 66.9 | | | 63.7 |
| 20 | | 79.6 | | 52.4 | | 62.5 | | 51.7 |
| 21 | | 75.6 | 73. | | 78.3 | | | 74.4 |
| 22 | | 55.1 | | 59.7 | | 66.7 | | 41.6 |
| 23 | | 83.7 | 83.9 | | 70.8 | | | 80.2 |
| 24 | | 68.8 | | 70.5 | | 78.3 | | 73.6 |
| 25 | | 67.3 | | 63.5 | | 66.7 | | 64.4 |

(continúa)

RESULTADOS DE LA PRIMERA ENCUESTA EN PORCENTAJES
(sólo el porcentaje mayoritario)

(continuación)

| pregunta número | barrio | | escuela barrio | | | | | |
|--------------------|--------|------|----------------|------|------|------|-------|------|
| | sí | no | sí | no | sí | no | total | |
| | | | | | | | sí | no |
| 26 | | 71.5 | 71.4 | | 54.2 | | | 67.4 |
| 27 | | 91.6 | | 77.6 | | 54.2 | | 71.3 |
| 28 | | 56.3 | | 92. | | 79.2 | | 80.5 |
| 29 | | 71.5 | 50.8 | | | 54.2 | | 50.6 |
| 30 | | 81.7 | | 96.6 | | 95.8 | | 96.6 |
| 31 | | 61.2 | | 63.5 | | 54.2 | | 60.9 |
| 32 | 87.8 | | 85.7 | | 83.5 | | | 86.2 |
| 33 | 83.7 | | 79.4 | | 75. | | | 78.1 |
| 34 | 89.6 | | 74.6 | | 68.7 | | | 72.4 |
| 35 | | 73.5 | | 88.9 | | 79. | | 85. |
| 36 | 81.6 | | 85.7 | | 79.2 | | | 81.9 |
| 37 | 91.7 | | 95.2 | | 87.5 | | | 91.1 |
| 38 | 79.6 | | | 63.5 | | 95.8 | | 72.4 |
| 39 | | 63.3 | 65.1 | | 62.5 | | | 64.4 |
| 40 | 79.2 | | 52.4 | | | 50.2 | | 50.6 |
| 41 | 69.4 | | | 58.7 | | 87.5 | | 66.7 |
| 42 | 53.1 | | 53.2 | | 62.5 | | | 55.6 |
| 43 | | 63.3 | | 85.5 | | 83.3 | | 84.9 |
| 44 | 59.2 | | 58.7 | | 62.5 | | | 52.9 |
| 45 | 73.5 | | 74.6 | | 54.2 | | | 70.1 |
| 46 | 85.4 | | | 73. | | 79.2 | | 74.7 |
| 47 | | 75.4 | | 93.7 | | 95.8 | | 94.2 |

(continúa)

RESULTADOS DE LA PRIMERA ENCUESTA EN PORCENTAJES
(sólo el porcentaje mayoritario)

| pregunta número | <u>barrio</u> | | <u>escuela</u> | | | | <u>barrio</u> | |
|--------------------|---------------|----|----------------|----|------------|----|---------------|----|
| | sí | no | <u>1o.</u> | | <u>2o.</u> | | <u>total</u> | |
| | | | sí | no | sí | no | sí | no |
| 48 | 93.9 | | 93.7 | | 91.6 | | 93.1 | |
| 49 | 91.0 | | 74.6 | | 75. | | 74.7 | |
| 50 | 91.7 | | 71.4 | | 75. | | 72.4 | |
| 51 | 95.9 | | 82.5 | | 79.9 | | 79.3 | |

N barrio = 49

N escuela: 1o. = 61

2o. = 24

total = 87

3.2

RESULTADOS DE LA SEGUNDA ENCUESTA EN PORCENTAJES POR CURSOS
(añlo al porcentaje mayoritario)

| prog. no. | escuela clase popular | | | | | | escuela clase elevada | | | | | |
|--------------|-----------------------|------|------|----|-------|------|-----------------------|------|------|------|-------|------|
| | 3o. | | 4o. | | Total | | 3o. | | 4o. | | Total | |
| | si | no | si | no | si | no | si | no | si | no | si | no |
| 3 | 50.7 | | 50. | | 50.0 | | 76.3 | | 75. | | 75.5 | |
| 4 | 70.1 | | 68.2 | | 69.7 | | 76.3 | | 59.2 | | 65.1 | |
| 5 | 69.6 | | 68.2 | | 77.5 | | 55.1 | | 61.1 | | 59.1 | |
| 6 | | 75.8 | | | 50.5 | 73.3 | | 76.3 | | 76.1 | | 76.1 |
| 7 | 71.6 | | | | 54.5 | 65.2 | | 66.8 | | 75. | | 82.7 |
| 8 | | 77.3 | | | 66.4 | 79.5 | | 78.9 | | 68.1 | | 71.0 |
| 9 | 76.1 | | 68.2 | | 74.2 | | 78.9 | | 81.9 | | 80.9 | |
| 10 | 62.7 | | 68.2 | | 64. | | 68.4 | | 72.2 | | 70.9 | |
| 11 | | 53. | | | 54.5 | 52.1 | | 61.1 | | 66.7 | | 71.0 |
| 12 | | 71.4 | | | 50. | 65.9 | | 69.2 | | 81.9 | | 84.4 |
| 13 | 71.6 | | | | 52.4 | 67. | | 52.6 | | 55.6 | | 54.5 |
| 14 | | 54.5 | | | 50. | 54. | | 83.8 | | 90.3 | | 88.1 |
| 15 | 71.6 | | | | 63.6 | 62.9 | | 60.5 | | 59.7 | | 60. |
| 16 | 69.4 | | 81.8 | | 67.5 | | 76.3 | | 64.7 | | 81.0 | |
| 17 | 75.8 | | 81.8 | | 77.3 | | 63.2 | | 54.2 | | 57.2 | |
| 18 | 85.1 | | 81.8 | | 84.3 | | 71.1 | | 70.8 | | 70.9 | |
| 19 | 77.6 | | 77.3 | | 77.5 | | 65.8 | | 61.4 | | 63. | |
| 20 | 89.1 | | 81.8 | | 84.3 | | 81.6 | | 79.2 | | 80. | |
| 21 | | 60.6 | | | 77.3 | 64.8 | | 76.2 | | 84.7 | | 81.0 |
| 22 | | 72.1 | | | 54.5 | 68.5 | | 78.9 | | 76.1 | | 77.1 |
| 23 | | 74.6 | | | 57.1 | 70.8 | | 84.2 | | 91.7 | | 89.4 |
| 24 | 60.7 | | | | 57.1 | 53.8 | | 68.4 | | 75. | | 72.7 |
| 25 | | 72.7 | | | 90.8 | 77.1 | | 71.1 | | 73.6 | | 72.7 |
| 26 | | 88.1 | | | 95.2 | 89.8 | | 97.4 | | 90.3 | | 92.7 |

(continúa)

RESULTADOS DE LA SEGUNDA ENCUESTA EN PORCENTAJES POR CURSOS
(sólo el porcentaje mayoritario)

(continuación)

| preg. no. | escuela clase popular | | | | | | escuela clase elevada | | | | | |
|--------------|-----------------------|------|------|------|-------|------|-----------------------|------|------|------|-------|------|
| | lo. | | do. | | total | | lo. | | do. | | total | |
| | si | no | si | no | si | no | si | no | si | no | si | no |
| 27 | 56.9 | | 63.6 | | 51.7 | | 84.2 | | 68.1 | | 73.6 | |
| 28 | 51.2 | | 72.7 | | 57.3 | | 63.2 | | 58.3 | | 60. | |
| 29 | 61.6 | | 57.1 | | 57.5 | | 73.7 | | 78.8 | | 71.8 | |
| 30 | 50.7 | | 50. | | 50.6 | | 78.9 | | 77.5 | | 78. | |
| 31 | | 95.5 | | 95.5 | | 95.5 | | 100 | | 100 | | 100 |
| 32 | 79.1 | | 57.1 | | 67.4 | | 71.7 | | 70.6 | | 71.6 | |
| 33 | 68.7 | | 50. | | 64. | | 60.5 | | 54.2 | | 56.4 | |
| 34 | | 55.2 | | 57.1 | | 56.2 | | 71.1 | | 74.6 | | 73.4 |
| 35 | | 89.2 | | 71.4 | | 84.9 | | 89.5 | | 93.2 | | 94.5 |
| 36 | | 67.2 | | 50. | | 62.9 | | 71.1 | | 78.2 | | 76.4 |
| 37 | 63.7 | | 68.2 | | 66.3 | | 64.9 | | 55.6 | | 58.7 | |
| 38 | 66.2 | | 57.1 | | 64.4 | | 71.1 | | 73.6 | | 72.7 | |
| 39 | 54.1 | | | 57.1 | | 52.5 | | 53.4 | | 57.7 | | 54.1 |
| 40 | 67.2 | | 50.9 | | 73. | | 73. | | 75. | | 74.3 | |
| 41 | 70.1 | | 68.2 | | 69.7 | | 50. | | 55.7 | | 59.7 | |
| 42 | 58.2 | | 50. | | 56.2 | | | 63.2 | | 67.6 | | 66.1 |
| 43 | | 77.6 | | 65.5 | | 82. | | 81.6 | | 77.1 | | 78.7 |
| 44 | | 89.2 | | 81.8 | | 86.4 | | 92.1 | | 93.1 | | 92.7 |
| 45 | 74.1 | | 54.5 | | 70.8 | | 50. | | 51.4 | | 50.9 | |

N escuela clase popular:

lo. = 63

do. = 14

total = 87

S escuela clase elevada:

lo. = 38

do. = 32

total = 110

RESULTADOS DE LA SEGUNDA ENCUESTA EN PORCENTAJES POR EDADES
(sobre el porcentaje mayoritario)

| categ. no. | escuela clase popular | | | | | | escuela clase elevada | | | | | | | |
|---------------|-----------------------|------|------|------|------|------|-----------------------|------|------|------|------|------|------|------|
| | 14 | | 15 | | 16 | | 17 | | 18 | | 19 | | 20 | |
| | af | no | af | no | af | no | af | no | af | no | af | no | af | no |
| 3 | 68.0 | 57.1 | 57.1 | 59.8 | 59.8 | 59.8 | 59.8 | 59.8 | 59.8 | 59.8 | 59.8 | 59.8 | 59.8 | 59.8 |
| 4 | 75. | 66.7 | 76.2 | 59.8 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 |
| 5 | 95. | 90.5 | 80.2 | 64.7 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 |
| 6 | 88.3 | 61.9 | 70.5 | 83.8 | 78.8 | 78.8 | 78.8 | 78.8 | 78.8 | 78.8 | 78.8 | 78.8 | 78.8 | 78.8 |
| 7 | 62.5 | 66.7 | 80.9 | 64.7 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 |
| 8 | 68.0 | 76.2 | 90. | 64.7 | 60.2 | 60.2 | 60.2 | 60.2 | 60.2 | 60.2 | 60.2 | 60.2 | 60.2 | 60.2 |
| 9 | 75. | 66.7 | 76.2 | 80.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 |
| 10 | 60. | 57.1 | 76.2 | 59.8 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 |
| 11 | 56.3 | 52.4 | 57.1 | 62.5 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 |
| 12 | 84.0 | 32.8 | 71.4 | 64.7 | 68.3 | 68.3 | 68.3 | 68.3 | 68.3 | 68.3 | 68.3 | 68.3 | 68.3 | 68.3 |
| 13 | 62.5 | 73.4 | 71.4 | 70.6 | 66.3 | 66.3 | 66.3 | 66.3 | 66.3 | 66.3 | 66.3 | 66.3 | 66.3 | 66.3 |
| 14 | 66.7 | 61.9 | 57.1 | 52.9 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 | 53.0 |
| 15 | 81.3 | 76.2 | 61.9 | 52.9 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 | 61.5 |
| 16 | 93.8 | 85.7 | 80.9 | 87.3 | 93.3 | 93.3 | 93.3 | 93.3 | 93.3 | 93.3 | 93.3 | 93.3 | 93.3 | 93.3 |
| 17 | 87.5 | 76.2 | 75. | 76.5 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 |
| 18 | 91.0 | 90.5 | 85.7 | 70.6 | 76.9 | 76.9 | 76.9 | 76.9 | 76.9 | 76.9 | 76.9 | 76.9 | 76.9 | 76.9 |
| 19 | 75. | 85.7 | 76.2 | 70.6 | 78.9 | 78.9 | 78.9 | 78.9 | 78.9 | 78.9 | 78.9 | 78.9 | 78.9 | 78.9 |
| 20 | 97.5 | 85.7 | 90.5 | 83.4 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 |
| 21 | 56.3 | 60. | 61.9 | 64.7 | 64.0 | 64.0 | 64.0 | 64.0 | 64.0 | 64.0 | 64.0 | 64.0 | 64.0 | 64.0 |
| 22 | 75. | 61.9 | 80.9 | 59.8 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 | 69.2 |

[continúa]

RESULTADOS DE LA SEGUNDA ENCUESTA EN FOCOS DE INTERES POR EDADES
(según el porcentaje mayoritario)

| preg. No. | escuela clase popular | | | | | | escuela clase elevada | | | | | |
|-----------|-----------------------|----------|----------|----------|----------|----------|-----------------------|----------|----------|----------|----------|----------|
| | 14 af | 15 no | 16 af | 17 no | 18 af | 19 no | 20 af | 21 no | 22 af | 23 no | 24 af | 25 no |
| 22 | 75. | 73.4 | 73.4 | 86.8 | 76.9 | 88.9 | 91.3 | 80.0 | 100 | | | |
| 23 | 56.3 | 53.4 | 53.9 | 53.0 | 53.0 | 71.0 | 65.2 | 76.9 | 61.9 | | | |
| 24 | 71. | 71.4 | 75. | 60.2 | 76.9 | 66.7 | 65.2 | 66.6 | 50.9 | | | |
| 25 | 100 | 95.2 | 85.7 | 82.4 | 84.6 | 92.6 | 93.5 | 92.3 | 81.8 | | | |
| 27 | 50. | 52.4 | 51.9 | 50. | 58.3 | 74.1 | 76.1 | 76.9 | 54.5 | | | |
| 28 | 56.3 | 43.9 | 57.1 | 52.9 | 61.5 | 74.1 | 58.7 | 50. | 54.5 | | | |
| 29 | 80. | 61.9 | 61.9 | 62.9 | 69.2 | 70.4 | 67.4 | 73.1 | 66.9 | | | |
| 30 | 56.3 | 53.4 | 57.1 | 52.9 | 53.0 | 59.6 | 71.9 | 74.9 | 66. | | | |
| 31 | 100. | 100. | 95.2 | 89.2 | 93.3 | 100. | 100. | 100. | 100. | | | |
| 32 | 61.3 | 52.4 | 66.7 | 62.4 | 61.5 | 66.7 | 79.3 | 76. | 54.5 | | | |
| 33 | 80. | 61.9 | 61.9 | 59.6 | 53.0 | 55.6 | 54.3 | 61.5 | 54.5 | | | |
| 34 | 87.5 | 86.7 | 57.1 | 53.9 | 61.3 | 81.5 | 62.2 | 60.0 | 83.0 | | | |
| 35 | 100. | 99.5 | 90.9 | 71.3 | 75. | 82.6 | 91.3 | 100. | 96.9 | | | |
| 36 | 87.5 | 57.1 | 61.9 | 82.4 | 53.4 | 83.5 | 73.9 | 84.6 | 54.5 | | | |
| 37 | 68.8 | 57.1 | 66.7 | 62.4 | 61.5 | 63. | 62.2 | 53.0 | 54.5 | | | |
| 38 | 51.3 | 71.4 | 75. | 50.0 | 61.9 | 71.0 | 76.1 | 61.5 | 52.7 | | | |
| 39 | 50. | 52.4 | 52.4 | 56.3 | 59.6 | 53.0 | 54.3 | 66.2 | 80. | | | |
| 40 | 68.8 | 66.7 | 76.3 | 70.6 | 92.3 | 66.7 | 66.6 | 64. | 81.9 | | | |

(Cont. línea)

RESULTADOS DE LA ENCUESTA ENCUESTA EN PORCENTAJES POR EDADES
(sobre el porcentaje mayoritario)

| preg. | escuela clase popular | | | | | | escuela clase elevada | | | | | |
|-------|-----------------------|------|------|------|------|------|-----------------------|------|------|------|------|------|
| | 14 | | 15 | | 16 | | 17 | | 18 | | 19 | |
| | af | no | af | no | af | no | af | no | af | no | af | no |
| 41 | 75. | 61.9 | 66.7 | 68.2 | 61.5 | 61.5 | 51.8 | 64.3 | 52. | 65.6 | 65.6 | 65.6 |
| 42 | 50. | 71.4 | 52.4 | 52.9 | 61.5 | 61.5 | 59.3 | 65.3 | 76.9 | 60. | 60. | 60. |
| 43 | 97.9 | 99.9 | 91.4 | 92.4 | 76.9 | 76.9 | 88.5 | 75.6 | 73.1 | 81.8 | 81.8 | 81.8 |
| 44 | 63.3 | 65.3 | 66.5 | 76.5 | 62.1 | 62.1 | 88.9 | 95.7 | 92.3 | 96.9 | 96.9 | 96.9 |
| 45 | 75. | 71.4 | 88.9 | 84.7 | 53.8 | 53.8 | 63. | 63. | 56. | 63.6 | 63.6 | 63.6 |

N escuela clase popular:

- 14 años = 16 (*)
- 15 años = 21
- 16 años = 21
- 17 años = 17
- 18 años = 13 (**)

(*) Se incluye un caso de 13 años.

(**) Se incluye un caso de 20 años y dos de 19.

N escuela clase elevada:

- 14 años = 27 (*)
- 15 años = 46
- 16 años = 26
- 17 años = 11 (**)

(*) Se incluyen siete casos de 13 años.

(**) Se incluye un caso de 19 años.

1.4

RESULTADOS EN LA ESCALA DE CULPABILIDAD

| escuela clase | edad | | | | |
|------------------|------|------|------|------|-----|
| | | 14 | 15 | 16 | 17 |
| popular | M | 15 | 21 | 31 | 17 |
| | M X | 850 | 1240 | 1250 | 935 |
| | M | 56.7 | 59 | 59.5 | 55 |
| elevada | M | 20 | 46 | 26 | 10 |
| | X X | 820 | 2345 | 1055 | 420 |
| | M | 41 | 48.8 | 40.6 | 43 |

3.3

RESUMEN DEL ANALISIS DE VARIANZA

| procedencia | SC | gl. | MS | F |
|-------------|--------|-----|-------|---------|
| Intergrupos | 9.349 | | | |
| clase soc. | 7.541 | 1 | 7.541 | 25.68 * |
| edad | 498 | 3 | 166 | 0.57 |
| clase x ed. | 1.310 | 3 | 436.7 | 1.49 |
| Intragrupos | 49.325 | 168 | 293.6 | |
| t o t a l | 58.674 | 173 | | |

* Pr. < 0.01

IV. ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS.

Nuestro análisis se va a limitar a poner de relieve aquellos aspectos que nos parecen más evidentes a partir de los datos suministrados tanto por la observación como por las encuestas. En este sentido, trataremos de presentar los datos relacionándolos con su posible significación, dejando bien claro cuándo se trata de interpretaciones no suficientemente claras. Dividiremos nuestro análisis en dos partes: la religiosidad (objetivo "a") y la culpabilidad religiosa (objetivos "b" y "c") en las jóvenes escolares de este barrio popular.

4.1. La religiosidad en este barrio escolar.

4.1.1. Rasgos característicos de la religiosidad

4.1.1.1. Todos los datos y observaciones coinciden en resaltar la importancia de los factores religiosos en la vida de este barrio. Como ya indicábamos antes, el 97% se declara católico y el mismo porcentaje declara asistir a misa eventualmente. Dada la presencia de ciertas familias protestantes en el barrio, se puede tener la certeza de que prácticamente la totalidad de sus moradores se consideran y confiesan religiosos. Independientemente del valor o la significación que esta profesión religiosa puede tener para las diversas personas y lo que en la práctica pueda implicar para ellos, es claro que, al menos conscientemente, aceptan el factor religioso como un factor de su vida.

La asistencia a la misa dominical, principal acto de culto público, puede calcularse (según apreciaciones estimativas) entre un 30 y 35 % de la población total del barrio, lo que, si se tiene en cuenta el número y asquibilidad de las celebraciones, es

un porcentaje muy elevado. Por otro lado, la observación permite apreciar que en este 10 a 10% de asistentes dominicales existe un elevado núcleo más o menos constante y una población de asistentes flotante. Estos datos vienen de apreciaciones no controladas, pero que pueden ofrecer una idea aproximada de la práctica pública.

Ahora bien, en las celebraciones extraordinarias, es las fiestas religiosas con más arraigo popular, así como en aquellos actos de mayor significación para la vida de los habitantes, la práctica religiosa pública invierte sus porcentajes, pudiéndose apreciar en un 70 a 80% la población participante. Así, por ejemplo, en la celebración de unas confirmaciones pudimos contar la presencia de aproximadamente mil personas en la iglesia. Con motivo de la Semana Santa, es rara la familia que no se acerca a la iglesia, y relativamente raro el individuo que no confiesa y comulga.

Es interesante subrayar la participación masiva del barrio en terro en la tradicional procesión del "Via Crucis", procesión que recorre pausadamente todos los sectores y que dura varias horas. En la encuesta (ítem 1.40) ^{1/} un 79.3 % de la muestra del barrio manifiesta gusto por las procesiones, porcentaje que disminuye al 49.4% en el grupo escolar encuestado.

^{1/} En las referencias a los resultados de las encuestas, el primer número identifica la encuesta y el segundo el ítem.

La importancia de la religión en la vida del barrio puede ser medida también por el rol desempeñado por el sacerdote, diara reminiscencia de una sociedad teocéntrica y que, bajo muchos aspectos, todavía es recibido como autoridad, juez y consejero.

El sacerdote, para bien o para mal, juega un papel de liderazgo en la comunidad, liderazgo reforzado por las leyes específicas que rigen la República de Colombia y que, en la práctica, le otorgan unos privilegios y prerrogativas que le hacen imprescindible a la hora de las decisiones comunitarias. Así, pues, tanto por la acogida que a lo religioso dispensa la población, como por su status social y aun legal, de hecho el sacerdote desempeña un rol muy importante en la vida de un barrio, sobre todo de un barrio popular como éste, escaso de recursos económicos y sociales.

Una tercera manera de apreciar la importancia que tiene lo religioso en la vida del barrio se puede medir a partir de los signos externos que sirven para adornar, pero también para identificar los hogares. En este sentido, todos los hogares visitados por el autor tienen al menos una imagen o cuadro de motivo religioso en la sala, y no pocas una verdadera profesión y variedad de ellos. La inferencia es obvia, aun cuando no fuera total.

Todos estos aspectos nos llevan a subrayar, como primera característica de la religión en este barrio, no sólo su presencia innegable, sino su importancia y su influjo tanto cuantitativo como cualitativo.

4.1.1.3. Una segunda característica de la religiosidad del barrio, ésta ya de orden intrínseco, es la presencia en el papel inmediato de Dios en la vida de los hombres. Esta creencia, parece estar más asentada en la población general que en el grupo escolar. Así, el ítem 1.9, "Dios sí interviene en los asuntos de los hombres", es

83.7% de la muestra poblacional responde afirmativamente, mientras que en el grupo escolar este porcentaje desciende al 74.8%, notándose una disminución todavía más notable en el grupo con un nivel mayor de escolaridad. A pesar de este decrecimiento, es evidente que los porcentajes son muy elevados y que la aceptación de la intervención de Dios en los asuntos de los hombres supone una creencia religiosa muy generalizada.

Confirma esta creencia la respuesta dada al ítem 1.18, "Dios todavía sigue haciendo milagros en el mundo". En la muestra poblacional, un 87.8% responde afirmativamente, mientras que el grupo escolar responde afirmativamente en un 69.8%. Notable disminución, que acentúa la diferencia ya señalada en el ítem 1.8, pero manteniéndose siempre un porcentaje muy elevado de respuestas afirmativas. Téngase en cuenta que el término milagro tiene una connotación semántica para esta gente de milagro físico-material palpable: curación, consecución de empleo, aparición de un familiar perdido, etc.

Como confirmación puramente incidental o anecdótica de esta característica religiosa, puede señalarse la importancia concedida por los habitantes del barrio a los curanderos y milagreros. Así, por ejemplo, existe en el barrio un curandero, Don Saña, hombre paralítico, algo mayor, quien atiende las demandas de la gente en su casa. Para entrar donde él y ser "inscrito", hay que pagar un peso. La sesión tiene lugar en una habitación medio oscura, en presencia de una imagen religiosa (cubierta de cartas, quizá como prenda del trabajo por realizar o realizado), e incluye un "achado", al menos simbólico, a las partes enfermas del cuerpo del paciente o a aquellas que pudieran representar sus problemas. A menudo Don Saña establece la comunicación a través de un vaso de agua del que bebe él y hace beber al "paciente". Posteriormente

te. Este tendrá que beber una serie de sorbos de agua a determinada hora, en el supuesto de que a esa hora el curandero estará restando por su salud o por su problema. La asistencia a la casa de Don Ramón es muy grande, formándose incluso cola en ciertas ocasiones.

Asimismo, se puede señalar el gran atractivo que ejerció en los pobladores del barrio la presentación en el estadio de la ciudad de un famoso milagrero, ligado a cierto movimiento de tipo pentecostalista, el "Hermano Suibal". Fuere no pocos los habitantes que, a pesar de la dificultad del desplazamiento, la hora, etc. acudieron a ver al famoso hermano.

El ítem 1.46 expresa, bajo otro punto de vista, algo de esta concepción religiosa en la que Dios interviene inmediatamente, así como la diferencia de la muestra escolar respecto a la muestra poblacional. El ítem dice que "la absolución de un sacerdote le lleva a uno al cielo", lo que parece indicar la eficacia milagrosa de un rito religioso, independientemente de lo que haya pasado por la vida de la persona afectada. Pues bien, la muestra poblacional responde afirmativamente en un 85.4% de los casos, mientras que la población escolar sólo responde afirmativamente en un 23.34, lo que no deja de señalar un cambio notable respecto a la confianza en el valor "mágico" de la confesión.

4.1.1.3. Una tercera característica de la religiosidad del barrio es la primariedad de la subjetividad e incluso de la "arbitrariedad" no objetiva respecto a las creencias.

La intencionalidad, por ejemplo, es el factor determinante en la constitución del pecado. Así, al ítem 1.23, "Un acto bueno hecho con mala intención es pecado", una gran mayoría responde

afirmativamente, tanto en la muestra poblacional (83.7%) como en el grupo escolar (80.2%). En el ítem complementario 1.13, "Un acto malo hecho con buena intención es pecado", el resultado muestra una notable diferencia en las respuestas de la muestra poblacional, afirmativa en un 65.3%, mientras que el grupo escolar sólo responde afirmativamente en un 37.9% de los casos, lo que implicaría una valoración menor del hecho en su objetividad. Es claro que la respuesta de la muestra poblacional se sale del ámbito de la intención. En cambio, el grupo escolar mantiene aquí el punto de vista subjetivo de la intención, ya expresado en el ítem 1.23.

El ítem 1.32 parece confirmar la importancia primordial que en esta concepción religiosa tiene la intención. En 87.8% de la muestra poblacional y en 86.2% del grupo escolar responden afirmativamente que "los malos pensamientos ofenden mucho a Dios". Obsérvese que la formulación es de carácter estrictamente religioso (relación hombre-Dios) e intimista (pensamientos), y que se pone énfasis en la gravedad de algo que, obviamente, no constituye un mal directo en el orden material ni social.

Esta inmediatez del pecado respecto a Dios, que connota de hecho una minusvaloración del factor histórico y de la importancia de la realidad objetiva en la apreciación cristiana de las acciones, es afirmada en el ítem 1.4, "El pecado es una ofensa directa contra Dios", al que responde afirmativamente un 81.7% de la muestra poblacional y un 86.2% del grupo escolar. A su vez se puede encontrar una correlación entre este ítem y el 1.9 ya mentado antes.

La inmediatez e intimismo de la concepción religiosa se pone más violentamente de manifiesto en el ítem 2.40, "Dios puede determinar que cualquier acto sea malo y pecaminoso". Ya no sólo se

sobraya la subjetividad de la religión, sino su arbitrariedad respecto a la realidad objetiva. No tenemos respuesta de la muestra poblacional, pero el grupo escolar responde afirmativamente en un 73% de los casos, dándose además un aumento notable en el volumen de respuestas afirmativas con la edad (del 68.8% a los 14 años, al 97.3% a los 18 ó más) lo que parece significar una conciencia, probablemente de tipo peyorativo, sobre la arbitrariedad de la concepción religiosa de pecado. Añadamos que la respuesta dada por el grupo escolar de clase social elevada a este ítem es prácticamente idéntica (74.3% afirmativa).

Finalmente, el carácter subjetivo-arbitrario de esta concepción religiosa queda indirectamente apuntado en el ítem 1.34, "Con la confesión se arreglan algunos problemas", al que responde afirmativamente un 89.8% de la muestra poblacional y un 72.4% del grupo escolar. Ya antes hacíamos mención al ítem 1.46, en el que se evidencia más abiertamente la división entre la muestra poblacional y el grupo escolar respecto al poder de un rito religioso de carácter fundamentalmente católico.

4.1.1.4. Tras lo dicho sobre el carácter subjetivo de la religión y la marginalidad de esta población fácilmente se puede pasar a su carácter marginal respecto a ciertos aspectos de la vida práctica, concretamente la vida política y la vida laboral.

Así, por ejemplo, el ítem 1.10, "A Jesús lo mataron por causas políticas", recibe un abierto rechazo: 77.8% de la muestra poblacional y un 1 96.8% del grupo escolar: No es de deseñar la respuesta negativa que el término "política" pueda tener en esta población, sobre todo en la infantil, que sólo ha tenido una experiencia mediatisada de ella, es decir, por medio de referencias; y la referencia obligada en este ambiente es a la "violencia política"

(gran parte de esta población tuvo que sufrir, hace todavía pocos años, el impacto devastador de una especie de guerra civil larvada, que en Colombia se conoció con el nombre de "la violencia").

Respecto a la ruptura de la religión con la vida práctica, no deja de ser llamativa la respuesta dada al ítem 1.36, "Ir a misa y rezar vale más para Dios que trabajar". La muestra poblacional respondió afirmativamente en un 79.64 de los casos, frente a un 27.64 del grupo escolar. La diferencia es notable, y no sorprende el porcentaje escolar sino el poblacional, lo que parece confirmar el rasgo "espiritualista" de la religiosidad vivida (o, al menos, la creída). Este rasgo resulta más sorprendente cuando se relaciona con el papel preponderante (en todos los órdenes y, por supuesto, el político) que de hecho la religión juega en la organización social de esta población, como hemos indicado más arriba. Significativamente se puede correlacionar el resultado de este ítem con el del ítem 1.3, "El Evangelio es muy lindo, pero sirve para muy poco", al que un 73.34 de la muestra poblacional responde afirmativamente, porcentaje que, en la escolar, desciende al 26.84.

4.1.2. Funciones de la religiosidad (interpretación)

Todos los datos recogidos nos permiten plantear un ensayo de interpretación sobre las funciones que la religiosidad desempeña en la población popular estudiada. Estas funciones serían tres: de significación, de sujeción y de entroncamiento. Veámoslas, brevemente.

4.1.2.1. Función de significación.

Fundamentalmente cumple esta función la religión desde su

sentido a ciertas situaciones y circunstancias de la vida de la población, que, de otra manera, resultarían opacas e incomprensibles. Veamos algunos indicios de esta función en las respuestas dadas a una serie de ítems.

Al ítem 1.20, "Dios quiere que siempre haya pobres", la muestra poblacional responde afirmativamente en un 79.6%, mientras que el grupo escolar sólo lo hace en un 51.7%. Este es un típico caso en el que la religión ofrece una significación a una situación no sólo inadmisibles, sino incomprensible de por sí.

Al ítem 1.30, "Cuanto más sufra uno, mayor será el cielo ganado", el 91.7% de la muestra poblacional responde afirmativamente, así como el 73.4% del grupo escolar. Obviamente, al ligar tan íntimamente sufrimiento y premio, padecimiento en esta vida y recompensa en la otra (el cielo), se está dando sentido al sin-sentido del sufrimiento y del dolor.

Al ítem 1.15, "El cielo o el infierno comienza en la tierra", el 62.3% de la muestra poblacional y el 71.6% del grupo escolar responden afirmativamente. Se trata de ítem cuyo sentido está intrínsecamente ligado al de los dos señalados anteriormente (el 1.20 y el 1.30), aunque invirtiendo quizá su función significativa (más religiosa en aquéllos, más secularizante en éste).

Finalmente, el ítem 1.48, "quisiera poderme confesar antes de morir", al que responde afirmativamente un 91.9% de la muestra poblacional y un 93.1% del grupo escolar, plantea indirectamente el sentido de la muerte, al que se le atribuye una dependencia de significación religiosa: si la casi totalidad de la población desea la confesión antes de la muerte es en la medida en que se considera que la muerte adquiere significación religiosa, como paso a la otra vida.

En resumen, la religión ofrece una significación para una serie de situaciones (pobreza, sufrimiento, muerte) negativamente opacas y, de por sí, inadmisibles e incomprensibles. Esta función explicativa suele conllevar un efecto apaciguador, lo que se podría explicar por la ausencia de conciencia crítica o, quizá más técnicamente, como una ausencia de discrepancia cognoscitiva que motivaría la búsqueda de una transformación. Esto nos introduce ya en la segunda función de la religiosidad.

4.1.3.2. Función de sujeción

La religiosidad, tal como se vivida en este barrio, cumple una función de sujeción social, en el sentido de explicar, justificar y propiciar el mantenimiento de la organización social (independientemente de desajustes pequeños, que más apuntarían a deficiencias de funcionamiento que a defectos estructurales). Con ello, la religión coopera a un apaciguamiento de las tensiones sociales, a un cierto bloqueo del sentido crítico, así como a una modalidad de conformismo más o menos fatalista.

Al ítem 1.18, "Jesús fue muy respetuoso con todas las autoridades" (respetuoso, como ya dijimos, tiene en esta población una inmediata connotación de obediente), un 89.6% de la muestra poblacional y un 89.7% del grupo escolar responde afirmativamente, lo que es un porcentaje elevadísimo si se tiene en cuenta que existen numerosos pasajes evangélicos en los que Jesús aparece distinguiendo, apartándose y claramente enfrentándose con las autoridades de su tiempo. Cabe entonces pensar, que no es la fundamentación objetiva la que determina esta respuesta, sino quizá lo que ha constituido de hecho la predicación religiosa al respecto y, por tanto, lo que vivencialmente siente la población respecto a la relación que debe ligar al individuo con las autoridades, religión considerada desde el punto de vista religioso.

Esta conclusión se encuentra reforzada por el ítem 1.49, "Los papás reciben su autoridad de Dios", al que un 91.8% de la muestra poblacional y un 74.7% del grupo escolar responde afirmativamente. La idea de que la autoridad viene de Dios (sea la autoridad familiar, civil o religiosa y, en última instancia, cualquier autoridad) suministra un respaldo religioso a la situación imperante, al orden social establecido, poniendo de hecho la autoridad de Dios tras la autoridad de los gobernantes (a todo nivel). No es de extrañar, por tanto, que la desobediencia a los padres desencadene una fuerte intranquilidad (ítem 2.8).

Por otro lado, la religión es separada de toda intromisión en lo político, al menos expresa (Ver ítems 1.10 y 1.35), lo que, como indicábamos antes, no deja de ser una afirmación sorprendente frente a los datos objetivos de la realidad socio-política colombiana.

Todo lo anterior nos lleva de la mano al ítem 1.8, "Desde que uno nace, su destino ya está escrito", que constituye una abierta e irritante formulación fatalista, y al que un 77.6% de la muestra poblacional y un 59.6% del grupo escolar responde afirmativamente. Estos porcentajes son elevadísimos bajo cualquier punto de vista, si se tiene en cuenta la brutalidad de la afirmación del ítem.

El fatalismo nos introduce en la tercera función de la religión en esta población, el entroncamiento.

4.1.2.3. Función de entroncamiento.

La religiosidad colabora con otras estructuras sociales a entroncar al individuo al pasado, es decir, a ligarle a su comuni-

dad, suministrándole una cierta identidad histórica. Esta función de entroncamiento se expresa por una continuidad en las tradiciones, en las creencias, en las costumbres, en todo lo cual la religión y la religiosidad juegan un papel de primordial importancia para esta población.

Ahora bien, hay una serie de factores que están incidiendo en la situación actual de una manera básica, alterando el esquema tradicional: paso de la vida campesina a la vida urbana, contacto con los avances técnicos, bombardeo informativo, aceleración y facilitación de las comunicaciones, etc. Todo esto se puede sintetizar en que la población debe enfrentar el paso de una sociedad de vida más o menos "cerrada" a una sociedad de vida "abierta", en el sentido expresado por diversos antropólogos y sociólogos. La población de nuestro estudio se encuentra en un momento intermedio, en el que todavía no se han abandonado del todo los esquemas tradicionales, pero ya han entrado en juego los factores nuevos que alteran la situación y la organización.

Bajo este punto de vista, la función entroncadora de la religiosidad pasa a tener una importancia mayor, sobre todo para los adultos, como uno de los últimos eslabones que lo ligan con su pasado y, en cierto modo, con su identidad. Pero, al mismo tiempo, esta función se hace más ambigua, en la medida que no responde ya a una realidad presente.

Esta ambigüedad de la religiosidad se hace patente en las fluctuaciones de la actitud religiosa de los jóvenes y, concretamente, del grupo escolar estudiado. Una y otra vez hemos podido comprobar los desniveles en sus respuestas a los diversos ítems con respecto a las respuestas dadas por la muestra poblacional. Este desnivel apunta en todos los casos a una menor afiliación

religiosa, a una menor asunción de sus esquemas, creencias y determinaciones. No parece estar lejano el día en que, de no variar algún dato fundamental, de la religión sólo queden en esta población ciertos vestigios rituales, pero ningún influjo práctico en la conducta cotidiana.

En resumen, la religiosidad parece desempeñar en esta población una función de significación vital, de sujeción social y de entroncamiento histórico que, ante la modificación fundamental de los patrones sociales, va perdiendo influjo e importancia en la vida de las personas.

4.3. Culpabilidad religiosa del GRUPO ESCOLAR POPULAR.

Sobre el fondo de la religiosidad popular, tal como la acaba mos de ver, el complejo fenómeno de la culpabilidad empieza a adquirir un contorno definido. Existen una serie de características (objetivo "b") que, con mayor o menor nitidez, definen lo que es y significa la culpabilidad religiosa en el grupo escolar popular estudiado, (tal que nos vamos a referir como GP) y que lo distingue con cierta claridad tanto de la muestra poblacional como del grupo escolar de clase elevada (tal que nos referimos como GE), tomado como punto de contraste (objetivo "c"). Comentemos, muy brevemente, los resultados obtenidos en las encuestas, aportando aquí y allí datos de la observación participante que puedan ayudar a una mejor comprensión.

4.3.1. Algunos rasgos de la culpabilidad.

En primer lugar, haremos una breve referencia a los resultados obtenidos en los ítems comunes a la muestra poblacional y al GP (primera encuesta). Pasaremos después a analizar comparativamente

te los ítems comunes al GP y al GE (segunda encuesta), siguiendo los aspectos diferenciales que pueden configurar una actitud: conocimiento, afectividad y dinamismo (tendencia a actuar).

4.3.1.1. Culpabilidad en la muestra poblacional y en el grupo escolar (GP).

El conjunto de respuestas obtenidas parece indicar que, de la misma manera que hay un menor grado de religiosidad en el GP que en la muestra poblacional, otro tanto sucede con la culpabilidad. Esto no quiere decir que no exista la culpabilidad en el GP,

Así, por ejemplo, al ítem 1.33, "Cuando riño con alguien me siento luego mal", un 83.7% de la muestra poblacional responde afirmativamente frente a un 78.1% del GP. De por sí, este ítem no implica un sentimiento que pueda ser calificado únicamente como culpabilidad; sin embargo, el malestar generado por las riñas sugiere frecuentemente abocar o ir acompañado de culpabilidad, que se constituye en materia de arrepentimiento religioso.

En el ítem 1.31, "A menudo me arrepiento de lo que hago", el 93.7% de la muestra poblacional, es decir, casi la totalidad, responde afirmativamente, porcentaje afirmativo que desciende en el GP al 79.1%. Subrayemos lo elevado del porcentaje, que parece apuntar a una conciencia relativamente frecuente de error práctico y, por consiguiente, señala una posible fuente de continua culpabilidad.

El ítem 1.36, "Se preocupa mucho conservar mi buena fama", trata de pulsar la conciencia de la población sobre la propia imagen externa, conciencia aperejada con la culpabilidad y sus raíces sociales. En la muestra poblacional, el 81.6% responde afirmativamente, mientras que en el GP lo hace el 83.9%. ¿Podría

interpretarse este resultado en el sentido de que las raíces sociales de la culpabilidad permanecen constantes, sin estar necesariamente ligadas a los factores religiosos? El ítem 1.29 puede ayudar algo a enfocar esta pregunta. El 49.4% del GP afirma que "a mí me importa bastante lo que los demás piensen de mí", porcentaje que disminuye en la muestra poblacional al 36.5%, lo que no deja de llamar la atención si se tiene en cuenta la fuerte interacción que suele existir en un barrio popular por razón de la misma situación de interdependencia.

Finalmente, el ítem 1.48, "quisiera poderme confesar antes de morir", al que ya hicimos alusión anteriormente, no se da una variación sensible de la muestra poblacional al GP, y sí una respuesta afirmativa casi total en ambos casos. De hecho, la posible culpabilidad religiosa se agudiza frente a la inmediatez de la muerte, y en este sentido es significativo el nivel de la respuesta.

En conclusión, parece que la culpabilidad en el GP es algo menor que en la muestra poblacional, aunque las raíces sociales -no religiosas- de ésta permanescan.

4.3.1.3. Culpabilidad en el grupo escolar popular y el de clase elevada.

4.3.1.3.1. Factores cognoscitivos

Se trata de indagar la conciencia existente sobre la presencia de la culpa (principalmente religiosa) o conocimientos que puedan ser "raíces" de culpabilidad en los sujetos. Los ítems no siempre son directos, aunque en el conjunto de la encuesta se ve vistas de un marcado sentido religioso.

Al ítem 2.3, "Me horroriza que mis padres puedan saber las cosas que pienso", un 50.84 del GP responde afirmativamente, porcentaje que en el GE desciende al 34.34. Ciertamente esta diferencia de relación de los jóvenes frente a sus padres puede significar dos cosas muy diversas: puede significar una mayor o menor confianza con ellos, independientemente de los "pensamientos" en cuestión, o bien puede significar que el GP tiene conciencia de "pensamientos" inadmisibles para sus padres en mayor grado que el GE (conciencia que, de por sí, no refleja un dato objetivo, sino una vivencia). Los resultados de este ítem se complementan con la respuesta dada al ítem 2.18, "Siento que mis padres son mucho más buenos que yo", al que responde afirmativamente un 84.14 del GP y un 70.94 del GE, porcentaje afirmativo que en GP muestra una disminución con la edad, mientras que en GE muestra un aumento. La valoración moral de las figuras paternas está en relación con la valoración de la propia persona así como con el grado de interiorización de las pautas morales. En este sentido, la sobrevaloración paterna en una relación filial puede ser índice de su "capacidad" para generar estados de culpa.

El ítem 2.11 es más explícito sobre la conciencia de culpa: "Me da vergüenza desear ciertas cosas prohibidas". Un 67 % del GP respondió afirmativamente, mientras que en el GE el porcentaje disminuye al 45.84, disminución correlativa al ítem 2.3.

Al ítem 2.20, "A veces me gustaría no pensar para poder hacer ciertas cosas", un 57.34 del GP y un 494 del GE responden afirmativamente. Una vez más, se mantiene la distinta proporción en las respuestas. El ítem implica claramente la presencia en los sujetos de inhibiciones morales sentidas como coartadoras. Estas inhibiciones muestran la existencia de tensiones, clara fuente de posibles culpas. Por otra parte, apunta al papel dinámico de los aspe-

tos cognoscitivos.

Los ítems 2.36, 2.44, 2.8, 2.33, 2.23, y 2.40 indagan otros posibles aspectos cognoscitivos en la culpa. El 2.40 ("Dios puede determinar que cualquier acto sea malo y pecaminoso"), al que ya antes aludimos, señala lo frecuente de la creencia en la arbitrariedad religiosa de los criterios morales, frecuencia igual en ambos grupos (GE, 73% afirmativo; GE, 74.3%). Es interesante este ítem en la medida en que parece mostrar la posibilidad de una culpa de origen estrictamente religioso, ya que la maldad o bondad de lo realizado vendría únicamente de la determinación "arbitraria" de Dios.

4.3.1.3.3. Factores afectivos.

Se trata de encontrar el impacto emocional de la culpa en los sujetos, es decir, la posible frecuencia e intensidad de estados afectivos debidos a la conciencia de la culpa. Es claro que la mayoría de las respuestas dadas a este tipo de ítems implican también el aspecto cognoscitivo, en la medida en que un sentimiento o estado emocional que puede ser definido por el sujeto como debido a la culpabilidad implica ya un conocimiento de la culpa.

Así, al ítem 2.4, "Frecuentemente me reprocho a mí mismo por lo que hago", responde afirmativamente un 62.7% del GP y un 63.1% del GE. Pero mientras en GP el porcentaje no sufre variación significativa con la edad, en GE se pasa de un 71.1% afirmativo a los 14 años a un 54.5% a los 17.

Resultados muy similares ofrecen las respuestas al ítem 1.37, "A menudo siento fuertes recordamientos". Un 44.3% del GP y un 50.7% del GE responden afirmativamente, dándose una vez más una

variación por edad en GE (del 63% a los 14 años al 45.5% a los 17), y ninguna significativa en GP. Ambas preguntas buscan la frecuencia del reproche o del recordamiento, vivencias que impli-
can la presencia de un estado afectivo culpable.

El ítem 2.14, "Me siento muy pecador", ofrece todavía un deg nivel mayor en las respuestas de ambos grupos. GP responde afirmativamente en un 46% de los casos (lo que, tenida cuenta del enunciado del ítem, es una respuesta muy elevada), mientras que GE tan sólo lo hace en un 11.9% de los casos. Todavía interesa añadir cómo en GP se da un ligero aumento en las respuestas afirmativas con respecto a la edad, mientras que en GE descienden hasta cero (a los 17 años).

Si relacionamos los ítems 2.4, 2.17 y 2.14, podemos observar cómo el reproche o el recordamiento frecuente no parece estar ng necesariamente ligado al sentimiento de "muy pecador". Esto puede significar o que ese grado superlativo de estado pecaminoso no se alcanzado por la frecuencia de las faltas o errores que se reprochan, o bien que no todo fallo percibido es un fallo sentido. Finalmente, puede significar que no todo fallo comportamental es sentido como pecaminoso a nivel religioso, lo que parecería apuntar a una separación entre lo adecuado prácticamente y lo bueno religiosamente. Es un hecho que numerosos comportamientos, que incluso son juzgados a nivel social, no reciben una interpretación religiosa, quizá por la estrechez de las categorías cognoscitivas con las que se califica lo que es y lo que no es religioso. De hecho, la observación apunta en muchos casos a esta disociación, a cómo sectores importantes de la vida personal y social quedan frecuentemente al margen de la vivencia religiosa. Pero esta disociación no sería peculiar del GP, aunque sí sus dimensiones.

El ítem 2.34, "Me odio a mí mismo por lo mal que me porto", ofrece resultados bastante similares a los de 2.14: GP 32.8 % afirmativo, GE 37.3 %.

En el ítem 2.41, que busca directamente el sentimiento de culpabilidad religiosa, "Me inquieta mucho pensar en mis pecados", las respuestas son equivalentes a las de 2.4 y 2.37: un 69.7% del GP y un 53.7% del GE responden afirmativamente. Ya en la posible inquietud típica de la culpabilidad, el ítem 2.19, "Cuando he hecho algún pecado, me cuesta más dormirme", parece confirmar el monto aproximado de la frecuencia: responde afirmativamente un 39.4% del GP y un 63% del GE. Es claro que hay una conexión íntima de sentido entre estos dos ítems, ya que la intensidad de la inquietud producida por la conciencia de los propios pecados desahoga, normalmente, en una cierta inhibición de un proceso tan conectado con las alteraciones emocionales como es el dormir.

Los ítems 2.9, 2.29 y 2.33 tratan de calibrar la incidencia de algunos posibles sentimientos de culpa en áreas típicamente conflictivas de la religiosidad juvenil: la obediencia a los padres y la sexualidad. Las respuestas obtenidas, aunque quizá no lo suficientemente significativas, parecen indicar que el área de las relaciones paterno-filiales genera más sentimientos de culpa que el de la sexualidad, lo que es ampliamente confirmado por la observación participante.

4.3.1.3.3. Tendencia a la acción.

La actitud, como veíamos en el estudio teórico, comporta una tendencia a plasmarse en actos. Aunque cuando la culpabilidad (el estado de culpa) no pudiera ser calificada estrictamente como una actitud, su estructura cognoscitivo-afectiva, bien por discrepancia con los valores del sujeto, bien por la fuerza motivacio-

mal de la emoción, suele dar origen a una tendencia a la acción con la cual se intenta superar la culpa. En esta tendencia la que trata de medir una serie de ítems. Ahora bien, puesto que todo motivo comporta no sólo un aspecto energético (pulsión), sino también una dirección (debida por lo general al aprendizaje), se han señalado tres posibles causas de la acción generada y superadora de la culpa, que expresan tres esquemas de significación muy diferentes: la confesión, el desplazamiento y la reparación.

a) Superación de la culpa por la confesión.

La confesión es posiblemente el sacramento cristiano (católi-
co) que, en la actualidad, ha adquirido la forma ritual más priva-
da e intimista, por lo menos en la práctica de la mayoría de los
fieles. De ahí que su impacto haya ido reduciéndose cada vez más
a un mero descargo de tipo catártico, sin influjo práctico en la
realidad objetiva, aunque con un poder enormemente tranquilizador
en la conciencia del creyente. En este sentido, una tendencia a
superar la culpa que se canalice preponderantemente por la conf-
esión puede significar tanto una intensa presencia de lo religioso
en la vida del sujeto, como un mecanismo causal-mágico para eludir
el enfrentamiento de la realidad.

Al ítem 1.3, "Después de pecar, deseo confesarme lo antes
posible", el GP responde afirmativamente en un 77.3% de los casos,
frente a un 40.9% del GE. La diferencia, bajo este aspecto, es
notable. De hecho, el porcentaje de quienes afirman desear conf-
esarse tras haber pecado disminuye en GP tanto con la escolaridad
(3o.: 80.8%; 4o.: 68.3%) como con la edad (14 años: 80%; 18 o más
61.5%). En GE disminuye levemente con la escolaridad, pero curio-
samente aumenta con la edad (14 años: 37%; 17, 54.5%). La dising-
ción parecería más lógica, ya que se entiende que, con el aumento
de edad y de escolaridad, se vuelva más soportable la culpa, se

produzca una disminución en la práctica religiosa y se valore en menos la eficacia de la confesión. Sea lo que sea de ello, lo que es cierto es que la respuesta total del GP es muy elevada, aunque el ítem no señala una práctica, sino simplemente un deseo, es decir, una tendencia, lo que es muy distinto. Es posible que, por razones diversas, el deseo no aboque a la praxis. Ahora bien, parece lógico que si el deseo es tan grande, pueda inducirse una ciega experiencia previa sobre el efecto recompensante de la confesión respecto a la culpa generada por el pecado, principalmente en sus aspectos anquistosos.

El ítem 2.12, "Si no me confieso de vez en cuando, me siento mal", trata de captar la fuerza de la tendencia a la confesión y, en cierto modo, la posible práctica real. El GP responde afirmativamente en un 64% de los casos, frente a un 39.14 del CE. Cabe preguntarse, por de pronto, cómo el nivel total de respuestas afirmativas desciende con respecto al ítem 2.3, lo que parece confirmar la separación entre deseo y realización, a causa quizá de la fuerza energizadora (psicológica) de la culpa, o quizá de la apreciación sobre el valor y viabilidad de la confesión como práctica de suplicación. En todo caso, la relación de este ítem con el 2.10 parece indicar que la no satisfacción de la tendencia a confesarse tras una mala acción no deja, en un buen porcentaje de casos, sentimientos aversivos. En la comparación relativa de respuestas afirmativas, el porcentaje del CE es todavía menor en la 2.10 respecto al GP que en la 2.3, lo que indicaría que esta separación entre deseo y no realización sin malestar es todavía mayor en CE que en GP.

Finalmente, al ítem 2.14, "Es más importante confesar un pecado que reparar su efectos", responde afirmativamente un 41.84 del CE. Aunque es mayoritario el porcentaje que responde negativamente,

no deja de llamar la atención el porcentaje de GP que responde afirmativamente, lo que implica un abierto religiosismo, por lo menos a nivel de expresión verbal.

Podemos concluir, respecto a la tendencia a superar la culpa mediante la confesión, que parece existir esa tendencia, en proporción mayoritaria en GP, minoritaria en GE: que esa tendencia no necesariamente parece abocar a la práctica concreta de la confesión y que ese desnivel entre deseo y práctica no parece crear malestar. Finalmente, que la mayoría parece aceptar con realismo que hay caminos más importantes (¿eficaces?) para superar la culpa que el rito de la confesión, aunque sea relativamente elevado el porcentaje que se pronuncia por la mayor importancia de la confesión.

b) Superación de la culpa por desplazamiento.

Podemos entender aquí por desplazamiento al proceso por el cual la energía o tensión generada por la culpa y, por tanto, la fuerza motivadora, es trasladada a un objeto o situación distinta a la originaria. Hemos señalado algunas formas de desplazamiento en el estudio teórico, entre las que ocupa un lugar muy importante la intransigencia moral. Así, en la encuesta, tratamos de compulsa la intransigencia bajo algunos aspectos; también dedicamos un ítem al posible desplazamiento de la culpa en el resto.

Al ítem 2.15, "Me molestan mucho los errores y los malos actos de los demás", que exprese una postura de implícita intransigencia, responde afirmativamente en 63.6% del GP y en 60% del GE. En GP se nota una marcada disminución de las respuestas afirmativas tanto entre los cursos (3o. 71.6% afirmativo; 4o. 36.4%) como entre las edades (de un 81.3% afirmativo a los 14 años a un 38.5% a los 18 ó más). Esta variación no se presenta en GE, como si ni

la edad ni la escolaridad modificaran su aceptación de los errores ajenos. Por otro lado, llama la atención que el porcentaje total afirmativo del GE, casi excepcionalmente, es aquí prácticamente idéntico al del GP.

El ítem 2.30, "Me enfado bastante cuando mis hermanos molestan y son desobedientes", ofrece unos resultados similares, aunque notablemente más elevados: 84.3% afirmativo en GP, 80% en GE. Una vez más, no encontramos una diferencia significativa entre los dos estratos sociales respecto al porcentaje total. Puede parecer que la respuesta a este ítem contradice algo la dada al 2.15, ya que la afectación intrasigiente es aquí más elevada. Sin embargo, este ítem ofrece una concreción muy importante, en cuanto que se pasa de "los demás", tomados genéricamente, a los propios hermanos. La diferencia de respuesta podría mostrar en cierto modo (que habría que verificar), la distinta afectación y valoración moral que rige respecto a la propia familia (en el propio hogar), con aquellas personas para con quienes los sujetos se sienten responsables, que respecto a las personas ajenas a la familia y al hogar, con quienes no se sienten ligados por ninguna responsabilidad. Pero puede también apuntar al hecho de que los errores cometidos por los propios hermanos afectan directamente el bienestar o malestar inmediato del sujeto, no así los ajenos. Posiblemente, y como parece confirmar la observación participante, ambas razones expliquen la diferencia de porcentajes en las respuestas a los ítems 2.15 y 2.30.

Finalmente, el ítem 2.25, "Me irrita mucho que la gente se equivoque", formulación abierta de una reacción intrasigiente, responde afirmativamente un 22.7% del GP y un 27.3% del GE. Parece lógico el descenso vertical del porcentaje afirmativo, ya que el ítem subraya una respuesta personal notablemente más fuerte

no es molestia, ni enfado, sino irritación; y "mucho" irritación) y este es objeto no ponderado (las "equivocaciones" de la gente). Nótese que el porcentaje del GE es aquí mayor que el del GP.

En resumen, respecto a la tendencia a superar la culpa mediante el desplazamiento, podemos señalar que la intransigencia no parece constituir una respuesta común, aunque en esto parece intervenir algo la mayor cercanía de las personas objetos de ese desplazamiento; puesto que el parentesco aumenta las posibilidades de identificación (y, por tanto, de proyección de la culpa), no es de extrañar que la intransigencia se relacione con el grado de cercanía familiar. Este punto nos parece muy interesante, y ameritaría por sí solo una cuidadosa investigación.

Hay que subrayar, también, cómo los resultados de los ítems correspondientes a este apartado sobre la intransigencia moral son de hecho los únicos en que coinciden los porcentajes de las respuestas de GP y GE. En otras palabras, en este aspecto no parece haber un influjo del factor "clase social".

Respecto al desplazamiento por el rezo, tan sólo disponemos de un ítem directo, el 2.42: "Cuando me siento en pecado, me pego a rezar", al que responde afirmativamente un 56.3% del GP y un 33.9% del GE. Los porcentajes, moderados (mayor en GP), parecen señalar el posible valor catártico-compulsivo del rezo (sin juzgar su valor religioso).

Sería arriesgado querer inducir de ello algún tipo de conclusión fuera de la comprobación de su presencia y, por consiguiente, de la unión entre sentimiento de pecado (culpabilidad religiosa) y rezo.

c) Superación de la culpa por reparación.

La reparación, como veíamos en la introducción, es posiblemente la única forma realista y objetiva de superar la culpa y, por tanto, la forma que consideramos más madura de comportarse frente a ella.

Sobre la reparación recordémosle la respuesta antes comentada al ítem 2.14, "Es más importante confesar un pecado que reparar sus efectos"; una mayoría de ambos grupos juzga que la reparación es más importante que la confesión (56.3% del GP y un 73.4% del GE). Téngase en cuenta que la contraposición establecida entre reparación y confesión implica, en cierto modo, que la confesión como rito religioso constituye un todo cerrado, un todo que empieza y acaba en el confesionario y que, frente a lo que se sabe por teoría, en la práctica no realiza la reparación sacramentalmente postulada por la doctrina cristiana.

Al ítem 2.15, "Me preocupa poco reparar los daños cometidos por mí", un 50.6% del GP responde afirmativamente, frente a un 12% del GE. La respuesta del GP puede resultar sorprendente. Sin embargo, es corroborada por la observación participante: repetidas veces pudimos comprobar la despreocupación de los moradores del barrio y, concretamente, de los jóvenes, frente a los daños producidos por su actividad (diversión, descuido, ira, etc.). Incluso el arrepentimiento más sincero se abocaba de por sí a la reparación, independientemente de la viabilidad práctica de ésta.

Al ítem 2.16, "Prefiero cumplir un castigo molesto a sentirme culpable", responde afirmativamente un 64.4% del GP y un 71.7% del GE. Una vez más, el porcentaje del GP, sin ser bajo, tampoco parece indicar la presencia de un sentimiento de culpabilidad tan

fuerza que compense arremeter en cualquier caso con una reparación molesta para librarse de él.

En resumen, no parece observarse en GP una tendencia marcada a superar la culpa mediante la reparación. Esto puede significar o que el sentimiento de culpabilidad no tiene suficiente capacidad motivadora, o que se prefieren otras vías para superar la culpa. Es muy posible que estemos en presencia de un rasgo ligado con el característico "conformismo" inculcado a esta población, hipótesis que recibe fuerza si tenemos en cuenta el papel conciliador que hemos creído descubrir en su religiosidad. En ese sentido, el conformismo se manifestaría como una no personalización de la falta, un no asumir la responsabilidad objetiva de los propios actos y, por lo tanto, una despreocupación respecto a sus efectos.

4.2.2. Comentarios finales sobre la culpabilidad del grupo.

4.2.2.1. La primera observación que cabe hacer acerca de la culpabilidad en el GP es su presencia. De acuerdo con los datos recogidos, tanto en las encuestas como a través de la observación participante y las entrevistas, se puede concluir con certeza que, en este grupo escolar, se da el fenómeno de la culpabilidad y, dentro de ella, la culpabilidad religiosa. En este sentido, la cuantificación obtenida mediante la "escala de culpabilidad" se nos hace bien representativa, ya que muestra numéricamente la presencia de la culpabilidad en este grupo. En efecto, todas las medias obtenidas por las diversas edades en los resultados de la escala superan el punto medio de la escala (50 puntos), que teóricamente marcaría el punto central en el grado de culpabilidad de una distribución supuestamente normal. Ahora bien, como este valor no es, bajo ningún punto de vista, absoluto, de aquí no se puede concluir que exista un elevado nivel de culpabilidad

en el GP. Por el contrario, los datos permiten apuntar más bien a la conclusión de que la presencia del fenómeno de la culpabilidad no representa un factor de peso en la vida de la población. En otras palabras, aun cuando las jóvenes escolares de este barrio popular cargan con el "peso" de la culpabilidad -religiosa o no-, este peso no es para ellas "aplastante". Se da la vivencia de culpa, pero dentro de unas dimensiones fundamentalmente soportables, a lo cual, ciertamente, contribuye la religiosidad.

4.1.2.2. Aun cuando las dimensiones de la culpabilidad no sean insoportables, ni mucho menos, sí parece evidente que el factor de clase social constituye una variable determinante en cuanto al grado de culpabilidad experimentado. El análisis de variación efectuado a partir de los datos de la "escala de culpabilidad" muestra claramente que el factor "clase social" es significativo. No así el factor "edad", aun cuando sea era fácilmente previsible, supuesto el estrecho margen de edades examinado.

El grado de culpabilidad parece, pues estar en función de la clase social. Cabe hacerse aquí dos preguntas. Por un lado, ¿qué aspectos de la clase social son más importantes o más determinantes respecto a este influjo en la culpabilidad? Por otro lado, el influjo ejercido es de orden meramente cuantitativo, o supone también una variación cualitativa? es decir, ¿varía sólo la intensidad de la culpabilidad o también sus modalidades?

La respuesta a estas interrogantes bien puede constituir el objeto de nuevos estudios. De nuestros datos parece seguirse que el factor de escolaridad quedaría excluido como variable de clase social determinante de la culpabilidad. Sin embargo, otros factores, como las relaciones familiares (la interacción en el hogar de que hablaremos en el siguiente apartado), parecen desempeñar un papel primordial. Y, lógicamente, el factor económico,

que parece uno de los principales en la configuración de una cig se social.

Respecto a la segunda pregunta, sobre si el influjo de lo social en la culpabilidad es únicamente cuantitativo o también es cualitativo, es difícil dar una respuesta satisfactoria a partir de los datos de que disponemos. Más bien estos datos nos permiten aventurar una hipótesis que habría que someter a verificación: en la medida en que el factor social determina un grado de culpabilidad que contribuya a estructurar unos esquemas actitudinales marcados por el conformismo, en esa misma medida el influjo no será meramente cuantitativo, sino también cualitativo. Aquí y allí hemos percibido las posibles conexiones entre las vivencias de culpabilidad, el tipo de respuestas generado por ellas y un sentido fatalista de la vida y de la configuración social. Si estas conexiones expresaran una causalidad y no una simple correlación, se trataría de un influjo cualitativo.

4.2.3.3. Decíamos en nuestro estudio teórico que parece existir una correlación entre las relaciones interpersonales vividas en el seno del hogar y de la familia y la propensión a la culpabilidad en sus miembros, principalmente en los hijos.

Ciertamente, un factor diferencial entre el GP y el GE es el grado de satisfacción respecto a su familia y hogar. Los ítems 2.7, 2.27, 2.12, 2.17 y 2.22 manifiestan un muy diverso estado de satisfacción de los grupos en las relaciones con sus familiares y en su aprecio del hogar, lo que no es de extrañar si se tienen en cuenta factores como el del espacio disponible en ambos tipos de hogares, el diverso grado de facilidades materiales y comodidades, etc. todo lo cual influye de una manera definitiva sobre las mismas relaciones. Así, mientras el 31.4% del GE afirma

que "en mi casa somos todos muy unidos" en el GP sólo lo hace el 31.7%; y mientras el 57.3% del GE indica que "a menudo reñimos y peleamos en casa", en el GP el porcentaje se eleva al 77.3%. En conjunto, tanto los datos de la encuesta como los de la observación participante indican que la situación en el hogar para las jóvenes escolares del barrio popular no es muy satisfactoria, y es frecuentemente conflictiva. Es posible entonces, como parecen apuntar los estudios antes señalados y el nuestro confirmar, que la propensión a experimentar un mayor grado de culpabilidad esté en relación directa con este tipo de relaciones interpersonales no satisfactorias en el hogar.

Nos parece importante subrayar esta posible conexión entre culpabilidad y vida familiar. Tanto en su origen, como en su vivencia y en su influjo reactivo la culpa se encuentra en estrecha relación con las personas del ámbito familiar; la imagen de los padres es un punto de referencia primordial en la valoración genuina de culpa; son los lazos paterno-filiales uno de los canales básicos por los que la culpa puede aparecer, así como las relaciones fraternas son uno de los principales terrenos en los que esa culpa se puede expresar o proyectar de alguna manera. Esto significa, sencillamente, que hay una unión entre familia y culpabilidad, y que las estructuras familiares determinan, de una manera muy básica en cada caso, el grado y calidad de culpabilidad experimentada por sus miembros, sobre todo por los hijos.

4.3.2.4. Una consecuencia que se desprende de nuestro estudio y de la comparación entre los dos grupos escolares encuestados, es el deterioro de la propia imagen, mucho más marcado en las jóvenes del barrio popular que en las de clase social elevada (en las que aparece una auto-imagen positiva). En otras palabras, del análisis de sus respuestas se sigue que la imagen que las jóvenes escolares del barrio popular tienen de sí mismas es notablemente negativa. Ello conlleva una infravaloración de las propias capacidades.
Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

dades, con la consiguiente paralización y abortamiento de posibles realizaciones existenciales y sociales. La imagen de uno mismo está en relación con la experiencia de culpabilidad, lo que refuerza la idea de la conexión existente entre la calidad de la propia imagen y el grado de conformismo y fatalismo en las personas y grupos sociales.

4.3. Conclusiones finales.

Podemos resumir las conclusiones a que llegamos en nuestro trabajo con respecto a los tres objetivos señalados.

En el objetivo (a) nos preguntábamos acerca de la religiosidad popular latinoamericana. En la población examinada, y a nivel de observación inicial, nos encontramos con una religiosidad intensa, es decir, que la actitud religiosa constituye un elemento importante en la vida de las personas. Las características que nos parecen definir esta religiosidad son su verticalismo (papel inmediato de Dios en la vida de los hombres), su subjetivismo (la religión contempla la relación personal e íntima del hombre con Dios) y su marginalidad respecto a ciertos aspectos de la vida práctica. Entre el verticalismo y la marginalidad existe una indudable contradicción, agudizada por el innegable papel que, en la sociedad colombiana, juega todo lo concerniente a la religión y, en concreto, la Iglesia católica. Creemos que una adecuada comprensión psicológica de la religiosidad popular latinoamericana tiene que dar razón de esta contradicción que, lógicamente, no sólo produce numerosos comportamientos ambiguos, sino que constituye el núcleo de la ideologización (función ideológica) de la religión.

En un intento por comprender las funciones de la religiosidad, es decir, a qué necesidades responde en la realidad, hemos

tos (cuantitativo y cualitativo). Muy posiblemente estas diferencias se relacionan con los diversos ambientes familiares y el distinto tipo de relaciones interpersonales que su situación social fuerza y hace posible.

Justando los diversos resultados obtenidos, hay que llegar a la conclusión de que la religiosidad juega un papel importantísimo en esta población, y no sólo desde el punto de vista individual (funciones respecto a las personas mismas), sino desde el punto de vista social (función respecto a la sociedad, es decir, función ideológica). La culpabilidad, por su lado, parece reforzar la tendencia a aceptar los esquemas religiosos más tradicionales, es decir, aquellos esquemas que subrayan la verticalidad-fatalismo, el autoritarismo-sumisión, la dominación-conformismo. Así, la culpabilidad no sólo se reviste de rasgos típicamente religiosos, sino que favorece principalmente comportamientos de tipo intimista, como la confesión católica, paliando con ello la necesidad imperiosa de acciones que transformen la realidad objetiva.

Por ello, cabe afirmar que la culpabilidad religiosa, tal como se vivida en este medio popular, desempeña un papel históricamente negativo, por lo menos de dos maneras: una, propiciando un sentido intimista de la culpa, que desplaza el malestar de las personas a un ámbito socialmente improductivo y psicologiza el origen del desorden social; otra, enfatizando el papel de la confesión como medio de resolución de la culpa, lo que, de hecho, dada la ritualización privatista y formal que reviste en este medio la confesión, se convierte en un derivativo escapistista de un enfrentamiento más serio y objetivo de la realidad. De ahí que los elementos de culpa religiosa, tal como los percibimos en este medio popular, parecen estar contribuyendo a la configuración y perpetuación de ciertos esquemas actitudinales y comportamentales de corte fatalista y conformista.

Esto no quiere decir que la solución deba ser tratar de eliminar la religiosidad popular por todos los medios. De hecho la religiosidad popular (y la culpabilidad religiosa) están desempeñando un papel y una función que no se pueden suprimir sin más. Los esquemas contemporáneos de industrialización y urbanización ya están realizando esta tarea de erradicación religiosa, y sus efectos comprobables parecen ser únicamente una mayor enajenación de las personas que, no solamente permanecen en la misma o peor situación psico-social, sino que ni siquiera tienen el consenso de una estructura que les dé razón de su situación y sus sufrimientos.

Por ello, creemos que la solución no consiste en eliminar la religiosidad popular a como dé lugar, sino en transformarla, es decir, dar un sentido nuevo a sus funciones. Si esta función tiene una función de significación vital, esta función puede ser aplicada a una continua reinterpretación de los hechos históricos, a la luz de la utopía cristiana que llama a todos los hombres a construir un reino (sociedad) radicalmente nuevo, eliminando desde sus raíces todo aquello que implique el mal, la injusticia, la opresión (supresión del pecado). A la luz de esta reinterpretación religiosa, la función de sujeción se transforma en una función liberadora, ya que se trata precisamente de eliminar aquellas estructuras que impiden la aparición del Reino del Señor, así como la función de entroncamiento histórico se convierte en una labor de generación histórica: no se trata de recuperar el pasado, sino de realizar el futuro.

La experiencia religiosa que en la actualidad empiezan a registrar ciertas comunidades populares latinoamericanas, vivencia que se trata de expresar en la teología de la liberación, muestra que esta transformación de funciones no es ningún imposible y que,

en este sentido, la religión puede cumplir una labor psicológica
mente fundamental para el cambio de nuestras sociedades, ayudándog
las a tomar conciencia de sí mismas y estimulándolas a devenir
aquello que históricamente pueden y están llamadas a ser.

V. BIBLIOGRAFIA

AllanSmith, W. and Greening, T.C. Guilt over anger as predicted from parental discipline: a study of superego development. American Psychologist, 1955, vol. 10, p. 330 (abstract).

Aragó Mitjans, J.M. Psicología religiosa del niño. Barcelona: Editorial Herder, 1965.

Aranzuren, J. L. L. El marxismo como moral. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

Aranzuren, J.L.L. Erotismo y liberación de la mujer. Barcelona: Ediciones Ariel, 1973.

Bandura, A. Principles of behavior modification. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.

Beirnaert, L. Sentido cristiano del pecado y sentimiento de culpabilidad. En Varios. Pecado, confesión, psicoanálisis. Madrid: Decaló de Brower, 1956. 81-94.

Beirnaert, L. La teoría psicoanalítica y el mal moral. Concilium, 1970, 58, 364-375.

Berkowitz, L. The development of motives and values in the child. New York: Basic Books, Inc., 1964.

Berkowitz, L. Social Psychology. Glenview: Scott, Foresman and Co., 1972.

Berecheld, E. Boyd, D., and Webster, E. Retaliation as a means of restoring equity. Journal of Personality and Social Psychology, 1967, vol. 6,435-441.

Biaggio, A.-M.M. Internalized versus externalized guilt: a cross-cultural study. Journal of Social Psychology, 1969, vol. 78, 147-149.

Bissegner, E. Educación religiosa y trastornos de la personalidad. Traducción castellana. Alcoy: Editorial Narfii, S. A., 1969.

Bitter, M. (Comp.). Psicoterapia y experiencia religiosa. Traducción castellana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1967.

Bitter, M. (Comp.). El bien y el mal en psicoterapia. Traducción castellana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.

Black, M.S. and London, P. The dimensions of guilt, religion and personal ethics. Journal of Social Psychology, 1966 Vol. 69, 39-54.

Bourassa, F. El pecado, ofensa a Dios. Selecciones de Teología, 1969, 22, 86-89.

Brown, E. Psicología social. Trad. castellana. México: Siglo XXI, 1971.

Buntig, A.J. Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales. En Instituto Fe y Secularidad (Ed.), Fe cristiana y cambio social en América Latina. Salamanca: Ed. Sígueme, 1973, 129-150.

Campbell, A.A. y Katona, G. La encuesta por muestreo: una técnica para la investigación en ciencias sociales. En Festinger, L. y Katz, D. (Comp.), Los métodos de investigación en las ciencias sociales. Versión castellana. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1973. 19-66.

Carlsmith, J.M. and Gross, A.M. Some effects of guilt on compliance. Journal of Personality and Social Psychology. Vol. 3. 232-239. 1969.

Castilla del Pino, C. Sexualidad y represión. Madrid: Ed. Ayuso, 1972.

Castilla del Pino, C. Un estudio sobre la depresión. Fundamentos de antropología dialéctica. Barcelona: Ed. Península, 1972.

Castilla del Pino, C. La culpa. Madrid: Alianza Editorial, 1973. (a)

Castilla del Pino, C. Introducción al masoquismo. Madrid: Alianza Editorial, 1973. (b)

Centro de Estudios Superiores para el Desarrollo (CESDE). Aproximación al estudio de barrios marginados. Datos previos (ed. privada). Medellín, 1974.

Clark, W.B. The psychology of religion. An Introduction to religious experience and behavior. New York: The Macmillan Co., 1963.

Corominas, J. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Madrid: Ed. Gredos, S.A., 1967.

Cossa, F. La mala conciencia y los trastornos mentales. En Varios, Pecado, confesión, psicoanálisis. Madrid: Escuela de Brouwer, 1956, 111-125.

Darlington, E.B. and Mackler, C.E. Displacement of guilt-produced altruistic behavior. Journal of Personality and Social Psychology, 1966, Vol. 4, p. 442-441.

Delto, F. Cómo se crea en el niño una falsa culpabilidad. En Varios, Pecado, confesión, psicoanálisis. Madrid: Escuela de Brouwer, 1956, 95-110.

Dubourg, J.L. Manifestación e interpretación del mal moral en el arte cinematográfico contemporáneo. Concilium, 1970, 16, 443-455.

Guijter, H.C.J. Las actitudes y las relaciones interpersonales. En Frases y otros: Psicología de las actitudes. Buenos Aires: Ed. Protes, 1967.

Dupont, J. La conversión en los Hechos de los Apóstoles. Inserciones de Teología, 1969, 28, 101-108.

Gussel, E.D. América latina y conciencia cristiana. Quito: Cuadernos IPIA, No. 4, 1970, (a).

Gussel, E.D. Para una historia del catolicismo popular en Argentina. Buenos Aires: Ed. Bonum, 1970. (b)

Dussel, E. Caminos de liberación latinoamericana. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1972. (a)

Dussel, E.D. Historia de la Iglesia en América Latina. Barcoena: Nova Terra, 1972. (b)

Dussel, E.D. América Latina: dependencia y liberación. Astología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973. (a)

Dussel, E.D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I y II. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. (b)

Duval, E.L. Idéologie. Le Supplément (Paris), 1973, 106, 283-310.

Escudé, J. El pecado social, deformación de la actividad humana. Selecciones de Teología, 1969, 29, 133-139.

Fenichel, O. Teoría psicoanalítica de la neurosis. Traducción castellana. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1966.

Festinger, L. A Theory of cognitive dissonance. Evanston: Row, Peterson, 1957.

Festinger, L. y Katz, D. (Comp.). Los métodos de investigación en las ciencias sociales. Traduc. castellana. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1973.

Fraisse, Pauli. Oléron y otros. Psicología de las actitudes. Traducción castellana. Buenos Aires: Ed. Protes, 1967.

Frankl, V.E. El Dios inconsciente. Traducción castellana. Buenos Aires: Ed. Escuela, 1966.

Frankl, V.E. Psicoanálisis y existencialismo. Traducción castellana. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

Frances, P. Para una psicología de la gracia. Selecciones de Teología, 1967, 91-104.

Freedman, J.L., Mallington, S.A. and Bies, E. Compliance without pressure. Journal of Personality and Social Psychology, 1967, Vol. 7, 117-124.

Freire, P. Pedagogía del oprimido. Traducción castellana. Montevideo: Ed. Tierra Nueva, 1970.

Freud, S. El yo y los mecanismos de defensa. Traducción castellana. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1965.

Freud, S. Psicología de las masas. Más allá del principio del placer- El porvenir de una ilusión. Traducción castellana. Madrid: Alianza Editorial, 1973. (a)

Freud, S. Tótem y tabú. Traducción castellana. Madrid: Alianza Editorial, 1973. (b)

Freud, S. El malestar en la cultura. Traducción castellana. Madrid: Alianza Editorial, 1973.

Galilea, S. Análisis empírico de la religiosidad latinoamericana. En IFLA. Catolicismo popular. Quito: IFLA, 1969, 51-63.

Galilea, S. Reflexiones sobre la evangelización. (1a Edic. con el título de Evangelización en América Latina). Col. IPLA. No. 10. Quito: IPLA, 1970.

Galilea, S. (Comp.) La verdadera política de la pastoral. Quito: IPLA, 1970.

García, J. V. Actitudes religiosas. En J.V. García e I. E. Fraquero, Dos encuestas sobre actitudes. Predicación, Pgs. 11-234. México: Editorial Trillas, 1972.

Gehlen, A. Moral und Hypermoral - eine pluralistische Ethik. Frankfurt, 1969.

Goffman, E. La presentación de la persona en la vida cotidiana. Traducción castellana. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.

Gray, J.A. La psicología del miedo. Traducción castellana. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1971.

Greiff, E. de. ¿Está inscrita la moral en nuestro psiquismo? En Varios, Ecado, confesión, psicoanálisis. Madrid: Besside de Brouwer, 1956, 43-66.

Grinberg, L. Culpa y depresión. Estudio psicoanalítico. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1971.

Grinder, R.E. and McMichael, R.E. Cultural influence on conscience development, resistance to temptation and guilt among Samoans and American Caucasians. Journal of Abnormal and Social Psychology, 1943, Vol. 44, 351-367.

Maendler, G. Culpa y perdón en teología y psicología. En Ritter, M. (Comp.), El bien y el mal en psicoterapia. Traducción castellana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968, págs. 113-162.

Máñez, M. Vivencia de la culpa y conciencia. Traducción castellana. Barcelona: Ed. Herder, 1942.

Marck, E. Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie. Heidelberg, 1943.

Mollander, E. Principios y métodos de psicología social. Traducción castellana. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 1971.

Hollingshead, A.B. and Redlich, F.C. Social class and mental illness. New York: J. Wiley, 1958.

Instituto Fe y Secularidad. Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

IPLA (Ed.). Catolicismo popular. Colección IPLA, No. 3. Quito: IPLA, 1969.

Johnson, E.C., Ackerman, J.H. and Fran, H. Resistance to temptation, guilt following yielding, and psychopathology. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 1968, Vol. 32, 169-176.

Katz, G. The functional approach to the study of attitudes. Public Opinion Quarterly, 1960, 24, 163-204.

Ehliberg, L. Development of moral character and ideology. Review of Child Development Research, Vol. 1. New York: Russell Sage Foundation, 1964.

Ehliberg, L. Stages in the Development of Moral Thought and Action. New York, 1971.

Kerff, W. Aporías de una "moral sin culpa". Concilium, 1970, 38, 390-410.

Lebovici, S. Los sentimientos de culpabilidad chez l'enfant et chez l'adulte. Paris: Macheffe, 1971.

Lepargneur, F.B. El enfermo en la antropología cristiana. Selecciones de Teología, 1968, 286-290.

Loeblen, F., Schulman, R.E. and Black, M.B. Religion, guilt and ethical standards. Journal of Social Psychology, 1964, Vol. 61, 143-159.

Marsch, M.B. Conciencia de pecado como "falsa conciencia". Concilium, 1970, 38, 347-363.

Martín-Baró, I. Psicodiagnóstico de América Latina. San Salvador: U.C.A. "José Simeón Cañas", 1972. (a)

Martín-Baró, I. Presupuestos psicosociales de una caracterología para nuestros países. E.C.A., 1972, 290, 743-786. (b)

Martín-Baró, I. Psicología del campesino salvadoreño. E.C.A. 1973, 293-298, 474-483.

Martín-Baró, I. ¿Quién es pueblo? Reflexiones para una definición del concepto de pueblo. E.C.A., 1974, 101-104, 11-20.

Marsal, M. La religiosidad de la pobreza. En IPLA, Catolicismo popular. Quito: IPLA, 1969, 99-116.

Matthes, J. Introducción a la sociología de la religión. I: Religión y sociedad. II: Iglesia y sociedad. Traduc. castellana. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

McGuigan, F.J. Psicología experimental. Enfoque metodológico. Traducción castellana. México: Editorial Trillas, 1971.

Modura, W.J. The nature of attitudes and attitude change. En G. Lindzey and E. Aronson (Eds.), The handbook of social psychology. 2nd. edition. Vol. 3. Reading, Mass.: Addison-Wesley Pub. Co., 1969, Págs. 136-314.

McMichael, R.E. and Grinder, R.E. Guilt and resistance to temptation in Japanese- and White-Americans. Journal of Social Psychology, 1964, Vol. 64, 317-333.

McMichael, R.E., and Grinder, R.E. Children's guilt after transgression: combined affect of exposure to American culture and ethnic background. Child Development, 1966, Vol. 37, 433-434.

Mitscherlich, A. y M. Fundamentos del comportamiento colectivo. La incapacidad de sentir duelo. Traducción castellana. Madrid: Alianza Editorial, 1973.

Mosher, D.L. The development and multitrait-multimatrix analysis of measures of three aspects of guilt. Journal of Consulting Psychology, 1966, Vol. 30, 25-29.

Mosher, D.L. Measurement of guilt in females by self-report inventories. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 1968, Vol. 32, 890-899.

Nietzsche, F. La genealogía de la moral. Un escrito polémico. Traducción castellana. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

Oraison, M. Psychologie et sens de péché. Essai de Broquer, 1968.

Peretti, F.O. Guilt in moral development: a comparative study. Psychological Reports, 1969, Vol. 25, 719-726.

Piaget, J. El juicio moral en el niño. Trad. castellana. Madrid: Ed. Kailash, 1935.

Piaget, J. Psicología de la inteligencia. Trad. castellana. Buenos Aires: Ed. Psiqué, 1966.

Piaget, J. Seis estudios de psicología. Traducción castellana. Barcelona: Ed. Seis Barral, 1967. (a).

Piaget, J. Los procedimientos de la educación moral. En Piaget y otros. La nueva educación moral. Traducción castellana. Buenos Aires: Ed. Losada, 1967. (b)

Piaget, J. y otros. Tendencias de la investigación en las ciencias sociales. Traducción castellana. Madrid: Alianza Editorial, 1973.

Pittet, E.M. and Needlecola, G.. Measurement of moral values: a review and critique. Psychological Bulletin, 1966, Vol. 66, 22-35.

Flaek, A. Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral. München, 1967.

Flé, A. Freud et la religion. Les Éditions De Cerf, 1968.

Fohier, J.M. La pénitence, vertu de la culpabilité chrétienne. Supplément de la Vie Spirituelle. 1963, 15, 330-344.

Fohier, J.M. Psicología y teología. Traducción castellana. Barcelona: Editorial Herder, 1969.

Fohier, J.M. La hermenéutica del pecado ante la ciencia, la técnica y la ética. Concilium. 1970, 16, 411-424.

Foll, W. Psicología de la religión. Traducción castellana. Barcelona: Editorial Herder, 1969.

Rabin, A.I., and Goldman, H. The relationship of severity of guilt to intensity of identification in kibbutz and nonkibbutz children. Journal of Social Psychology. 1966, Vol. 69, 159-163.

Rabier, M. Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia. En Escritos de teología, II. Traducción castellana. Madrid: Taurus Ediciones, 1963, 275-293.

Ribeiro, D. Las Américas y la civilización. Traducción castellana. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1973.

Ricoeur, P. Culpabilidad trágica y culpabilidad bíblica. (1953) Traducción y extracto de Jesús Manuel Díaz Baileán. Escritos de teología. 1969, 22, 28-33.

Biscoeur, P. Culpa, ética y religión. Cocillium, 1970, 36, 123-146.

Riviera, A.L. Neurosis, conciencia y religión. Versión casta-
llana. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1963.

Rosenach, M. The open and closed mind: Investigations into
the nature of belief systems and personality systems. New York:
Basic Books, 1960.

Rosenach, M. Beliefs, attitudes and values. San Francisco:
Jossey-Bass, Inc., Publishers, 1968.

Soldán, A. La conciencia moral. Ensayo de ética diferencial
tipológica (psicología). Madrid: Editorial Nascimento y Pa. S.A.,
1966.

Suhle, G. El alma del niño proletario. Traducción castellana.
Buenos Aires: Editorial Psique, 1969.

Sunn, E.H. and Mosher, D.L. The relationship between moral
judgment and guilt in delinquent boys. Journal of Abnormal Psy-
chology, 1967, Vol. 72, 122-127.

Suske, H.G. Psicología de la incredulidad. Traducción caste-
llana. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohé, 1959.

Sereno, J. Fr. disolución y culpabilidad. Traducción castella-
na (La culpabilidad). Buenos Aires: Editorial Troquel, 1966.

Scheff, T. El rol de enfermo mental. Traducción castellana.
Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973.

Schiffers, H. El concepto teológico de culpa y la explicación del mal moral a la luz de la investigación de la conducta. Concilium, 1970, 34, 176-189.

Schoonenberg, F. El poder del pecado. Traducción castellana. Buenos Aires: Edic. Carlos Lohé, 1968.

Schoonenberg, F. El hombre en pecado. En Feiner y Lehrer (Comp.) Mysterium Salutis, Vol. II, Tomo II. Traducción castellana. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1970, 946-1042.

Schubler, B. Genese und Freiheit. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1964.

Secretariado General de "Concilium". La seducción y el seducido. Concilium, 1970, 34, 456-461.

Segundo, J.L. Acción Pastoral latinoamericana. Sus motivos unitarios. Buenos Aires: Ediciones Sígueme, 1972.

Segundo, J.L. Teología abierta para el laico adulto. 3: Expiación y culpa. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohé, 1972.

Shibutani, T. Sociedad y personalidad. Traducción castellana. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1972.

Silverman, I.W. Incidence of guilt reactions in children. Journal of Personality and Social Psychology, 1967, Vol. 7, 138-140.

Skinner, B.F. Beyond freedom and dignity. New York: Alfred A. Knopf, 1971.

Solomon, R.L., Turner, L.S. and Lessac, M.S. Some effects of delay of punishment on resistance to temptation in dogs. Journal of Personality and Social Psychology, 1968, Vol. 8, 233-238.

Stein, E.V. Guilt: Theory and Therapy. George Allen and Unwin, 1969.

Stephenson, G.M. The development of conscience. Routledge and Kegan Paul, 1964.

Estévez, A. Decisiones personales de la conciencia: su preparación. Selecciones de psicología, 1963, 281-286.

Ternes, A. Psicoanálisis y Dios. Bilbao: Mensajero, 1969.

Unger, S.M. Antecedents of personality differences in guilt reactivity. Psychological Reports, 1963, Vol. 10, 357-358. (a)

Unger, S.M. On the functioning of guilt potential in a conflict dilemma. Psychological Reports, 1963, Vol. 11, 681-683. (b)

Unger, S.M. A behavior approach to the emergence of guilt reactivity. Journal of Child Psychology and Psychiatry, 1964, Vol. 9, 85-101.

Van den Berg, J.H. Psicología y Fe. Traducción castellana. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohé, 1963.

Varice. Perdido, confesión, psicoanálisis. Traducción castellana. Madrid: Descolfe de Gruener, 1954.

Vergote, A. Psychologia religiosa. Bruxelles: Charles Desoart Ed., 1966.

Wallace, J. and Sadalla, E. Behavioral consequences of transgression: 1. The effects of social recognition. Journal of Experimental Research in Personality, 1966, Vol. 1, 187-194.

Winnicott, D-W. El psicoanálisis y el sentimiento de culpa, en J.D. Sutherland (comp.), El psicoanálisis y el pensamiento contemporáneo. Traducción castellana. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1962, 15-33.

Wright, D. Morality and religion: a review of empirical studies. Rationalist Annual, 1967, 26-36.

Wright, D. The psychology of moral behaviour. Penguin Books, 1971.

Zasini, G. Homo religiosus. Estudios sobre psicología de la religión. Traducción castellana. Buenos Aires: Eudeba, 1970.

VI. ANEXOS

ENCUESTA ANÓNIMA

| | | |
|-------------------------|-----------------------------|----------------------------|
| <u>Sexo:</u> Hombre { } | <u>Etnia:</u> 0-14 años { } | <u>Estado:</u> Soltero { } |
| Mujer { } | 15-20 años { } | Casado { } |
| | 21-30 años { } | Acopiado { } |
| | 31-50 años { } | Viudo { } |

Esta encuesta no es un examen: NO HAY RESPUESTAS BUENAS O MALAS. Lo importante es responder con toda sinceridad lo que uno piensa, siente o cree. Por ejemplo:

Todos los norteamericanos son malos. Sí () No ()
 Si yo sé que algunos norteamericanos no son malos, sino buenos, responderé que no, marcando con una (X) el lugar correspondiente.

Todos los norteamericanos son malos. Sí () No (X)

Otro ejemplo:

Me gusta rezar todos los días. Sí () No ()

Si a mí no me gusta rezar todos los días, responderé así:

Me gusta rezar todos los días. Sí () No (X)

RESPONDA CON TOTA SINCERIDAD

- | | |
|--|---------------|
| 1- Dios es demasiado exigente. | Sí () No () |
| 2- Jesús dió algunos disgustos a su madre, la Virgen. | Sí () No () |
| 3- El Evangelio es muy lindo, pero sirve para muy poco. | Sí () No () |
| 4- El pecado es una ofensa directa contra Dios. | Sí () No () |
| 5- La Virgen tuvo relaciones sexuales con San José. | Sí () No () |
| 6- El infierno es una invención de los sacerdotes. | Sí () No () |
| 7- El Papa también puede cometer pecados mortales. | Sí () No () |
| 8- Desde que uno nace, su destino ya está escrito. | Sí () No () |
| 9- Dios sí interviene en los asuntos de los hombres. | Sí () No () |
| 10- A Jesús lo mataron por causas políticas. | Sí () No () |
| 11- Habría que hacer más sencillo el Evangelio. | Sí () No () |
| 12- Todo pecado causa un perjuicio a otra persona. | Sí () No () |
| 13- Un acto malo hecho con buena intención es pecado. | Sí () No () |
| 14- La Virgen María es más bondadosa que Dios. | Sí () No () |
| 15- El cielo o el infierno comienzan en la tierra. | Sí () No () |
| 16- Aunque está en pecado mortal, un sacerdote puede confesar. Sí () No () | Sí () No () |

- 17- Para salvarse hay que oír misa todos los domingos. Sí () No ()
- 18- Dios todavía sigue haciendo milagros en el mundo. Sí () No ()
- 19- Jesús fue muy respetuoso con todas las autoridades. Sí () No ()
- 20- Dios quiere que siempre haya pobres. Sí () No ()
- 21- Algunos pecados son inofensivos para los demás hombres. Sí () No ()
- 22- La Virgen María ya ha resucitado. Sí () No ()
- 23- Un acto bueno hecho con mala intención es pecado. Sí () No ()
- 24- Dios es tan bueno que el infierno sólo durará un tiempo. Sí () No ()
- 25- Los sacerdotes oracionan, pero con mal ejemplo. Sí () No ()
- 26- Los que no creen en Dios (ateos) sí se pueden salvar. Sí () No ()
- 27- La religión es muy aburrida. Sí () No ()
- 28- Dios quiere que los pobres sufran. Sí () No ()
- 29- A mí me importa bastante lo que los demás piensen de mí. Sí () No ()
- 30- Sólo los ricos pueden cumplir con la religión. Sí () No ()
- 31- Frecuentemente tengo pesadillas (sueños desagradables). Sí () No ()
- 32- Los malos pensamientos ofenden mucho a Dios. Sí () No ()
- 33- Cuando riño con alguien me siento luego mal. Sí () No ()
- 34- Con la confesión se arreglan algunos problemas. Sí () No ()
- 35- La religión sí debe hablar de política. Sí () No ()
- 36- Me preocupa mucho conservar mi buena fama. Sí () No ()
- 37- Cuando voy en la misa me siento más tranquilo. Sí () No ()
- 38- Ir a misa y rezar vale más para Dios que trabajar. Sí () No ()
- 39- A veces siento deseos de castigar a los malos. Sí () No ()
- 40- Me gusta ir en procesiones. Sí () No ()
- 41- Robar es siempre pecado. Sí () No ()
- 42- A veces me despierto de noche con mucha angustia. Sí () No ()
- 43- A mí me gusta que se vean penas y penales a misa. Sí () No ()
- 44- Cada uno solo debe preocuparse de sus propios problemas. Sí () No ()
- 45- Siento miedo a la vejez. Sí () No ()
- 46- La absolución de un sacerdote te lleva a uno al cielo. Sí () No ()
- 47- Los ricos se pueden salvar más fácilmente que los pobres. Sí () No ()
- 48- Quisiera poderme confesar antes de morir. Sí () No ()
- 49- Los papás prohíben en autoridad de Dios. Sí () No ()
- 50- Cuanto más sufra uno, mayor será el cielo ganado. Sí () No ()
- 51- Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J." Universidad Centroamericana José Simeón Cañas No ()

- 10- Si no me confieso de vez en cuando, se siente mal. Sí () No
- 11- El Evangelio es muy poco práctico. Sí () No
- 12- Mis padres son poco cariñosos conmigo. Sí () No
- 13- Me da vergüenza desear ciertas cosas prohibidas. Sí () No
- 14- Me siento muy preado. Sí () No
- 15- Me molestan mucho los errores y los malos actos de los demás. Sí () No
- 16- Al pecar, ofendemos directamente a Dios. Sí () No
- 17- A menudo refino y pelicamos en casa. Sí () No
- 18- Siento que mis padres son mucho más buenos que yo. Sí () No
- 19- Cuando he hecho algún pecado, se cursta más consciente. Sí () No
- 20- Me enfado bastante cuando mis hermanos molestan y son desobedientes. Sí () No
- 21- Robar con buena intención es pecado. Sí () No
- 22- Prefiero estar en la calle que en mi casa. Sí () No
- 23- Si Dios no existiera, haría muchas cosas que se provecan. Sí () No
- 24- Me odio a mí mismo por lo mal que se porto. Sí () No
- 25- Me irrita mucho que la gente se equivoque. Sí () No
- 26- La Virgen María tuvo varios hijos además de Jesús. Sí () No
- 27- En mi casa somos todos muy unidos. Sí () No
- 28- A veces me gustaría no pensar para poder hacer ciertas cosas. Sí () No
- 29- Cuando tengo pensamientos sexuales se siento impuro. Sí () No
- 30- Me preocupa poco reparar los malos costumbres por mí. Sí () No
- 31- Para cumplir con la religión hay que ser rico. Sí () No
- 32- Ciertas actos son malos en un país y buenos en otro. Sí () No
- 33- Cuando se ríen mis padres se siento culpable. Sí () No
- 34- Es más importante confesar un pecado que reparar sus efectos. Sí () No
- 35- Dios quiere el sufrimiento de los pecadores. Sí () No
- 36- Hay ciertos pecados que no tienen perdón. Sí () No
- 37- A menudo siento fuertes remordimientos. Sí () No
- 38- Prefiero cumplir un castigo molesto a sentirme culpable. Sí () No
- 39- La bondad de Dios hará que el infierno se acabe en poco tiempo. Sí () No
- 40- Dios puede determinar que cualquier acto sea malo y pecaminoso. Sí () No
- 41- Me inquieto mucho pensar en mis pecados. Sí () No
- 42- Cuando me siento en pecado, me pongo a rezar. Sí () No
- 43- Para Dios es mejor la oración que el trabajo. Sí () No
- 44- La religión ayuda a ser feliz en la vida. Sí () No
- 45- Tener malos pensamientos es una ofensa a Dios. Sí () No