

CONSENSUS

Volumen 22
N° 2

Revista de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón
Centro de Investigación
Lima - Perú

ISSN N° 1680 3817

Julio-Diciembre 2017



UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

AUTORIDADES

RECTORA

Dra. Carmela Alarcón Revilla, rscj.

VICERRECTORA ACADÉMICA

Dra. Rosario Alarcón Alarcón

VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN

Dra. Victoria García García

DECANOS

Dr. Arq. Víctor Julio César Zenteno Begazo

Decano de la Facultad de Arquitectura

Mg. María Rosaura Peralta Lino

Decana de la Facultad de Ciencias de la Educación

Abog. Mario Romero Antola

Decano a.i. de la Facultad de Derecho

Dra. Marinalva Santos Bandy

Decana de la Facultad de Ingeniería, Nutrición y Administración

Dr. Luis Alberto Chan Bazalar

Decano de la Facultad de Psicología y Humanidades

Mg. Rosa Dodobara Sadamori

Decana de la Facultad de Traducción, Interpretación y
Ciencias de la Comunicación

Dr. Juan Manuel Fernández Chavesta

Director de la Escuela de Posgrado

CONSENSUS

REVISTA INSTITUCIONAL DE LA UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN CENTRO DE INVESTIGACIÓN

VOLUMEN 22 – N.º 2
JULIO - DICIEMBRE 2017
ISSN N.º 1680 – 3817

Consensus es una revista científica, multidisciplinaria, que ofrece una variedad de artículos relevantes para el desarrollo del conocimiento y la cultura, elaborados por prestigiosos investigadores nacionales y extranjeros.

EDITORA

Dra. Rosa Sonia Carrasco Ligarda
Centro de Investigación – UNIFÉ

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Rosa Sonia Carrasco Ligarda
Directora del Centro de Investigación - UNIFÉ

Dr. Julio Flor Bernuy
Corrector de estilo

COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Victoria García García
Vicerrectora de Investigación - UNIFÉ

Dra. Rosario Alarcón Alarcón
Vicerrectora Académica - UNIFÉ

COMITÉ CONSULTIVO

Mg. María del Pilar Remy Simatovic
Directora del Departamento Académico de
Educación

Rafael Ojeda
Investigador
Docente - UTP

Lic. Marco Aurelio Ferrell Ramírez
Investigador

Mg. Waldo Pérez Momba
Docente – UNIFÉ

Dra. Lidia Neyra Huamaní
Docente – UCV

Iveth Lira
Psicóloga

Mg. Dennis Arias Chávez
Docente – UTP (Arequipa)

Dr. Carlos Arrizabalaga
Docente – UDP

Alvaro del Carpio León
Docente – USA

Mg. Yony Cárdenas Cornelio
Docente - UNMSM

Luis Rodríguez Cobos
Arquitecto
Mg. Antropología

Jorge Flores Morales
Docente - UNIFÉ

CARÁTULA
Moraima Sotomayor
Cabala

TRADUCCIÓN
Facultad de Traducción,
Interpretación y Ciencias de
la Comunicación

ASISTENTE
María Angélica Gago
Cáceres

DIRECCIÓN

Av. Los Frutales N.º 954
Urb. Sta. Magdalena Sofía - La Molina
Teléfonos: (51)1 – 4364641 / 4341885 – Anexo 248
FAX: (51)1 436-3247 / 435-0853
Depósito Legal N.º 1995-1541

Impreso en Lima - Perú 2017-17
consensus_unife@unife.edu.pe
cinv@unife.edu.pe

IMPRESIÓN Y DIAGRAMACIÓN

Grafimag S.R.L.

Revista indizada en base de datos LATINDEX y EBSCO
Distribución por donación o canje.

Se necesita autorización de la UNIFÉ para reproducir los artículos o partes de esta revista.
El contenido de cada artículo es de responsabilidad exclusiva de su autor o autores y no compromete la opinión de la revista.

Revista arbitrada
LIMA - PERÚ

CONSENSUS 22 (2) 2017

CONTENIDO

EDITORIAL	7
ARTÍCULOS	
Urbanismo y sociedades en tránsito La ciudad como representación de una crisis crónica <i>Urban development and societies in transit</i> <i>The City as a representation of a chronic crisis</i> Rafael Ojeda	9
Museo Nacional Amazónico: Una deuda pendiente <i>Amazonian National Museum: an outstanding debt</i> Ana María Lebrún Aspillaga	19
¿Lo racional del ser humano es una entelequia? Las emociones y el aprendizaje <i>Is the rational thought of humanity an entelechy?</i> <i>Emotions and learning</i> Olga Gonzalez Sarmiento.....	33
Ambiente, valores y percepción del futuro de los niños, niñas y adolescentes en situación de calle en la provincia de Lima <i>Environment, values and perception of the future of street children and adolescents in the province of Lima</i> Mariana Benavente Flores	43
Confesión sacramental y psicoterapia Una aproximación teleoanalítico-transaccional acerca de la fe cristiana, el pecado, el secreto y la reconciliación <i>Sacramental confession and psychotherapy</i> <i>Teleoanalytical-transactional approach to the Christian faith, sin, secret and reconciliation</i> Iván Maurial Chávez	57
Gobernanza en el contexto contemporáneo: un análisis crítico de la perspectiva liberal <i>Governance in a contemporary context: a critical analysis of the liberal view</i> Daniel Javier de la Garza Montemayor Daniel Barredo Ibáñez	87
Los fundamentos ideológico-políticos de la intelectualidad nacionalista del Instituto Santo Tomás de Aquino (Córdoba, Argentina 1932-1945) <i>Political and ideological foundations of the Catholic nationalist intelligentsia of St. Thomas Aquinas Institute (Cordoba, Argentina 1932-1945)</i> Antonio Sillau Pérez	97
COLABORADORES DE ESTE NÚMERO	115
BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS	118

EDITORIAL

Consensus, revista institucional de consulta y análisis, presenta diversos artículos de interés, fruto de investigaciones.

Museo Nacional Amazónico, de la arquitecta Ana María Lebrún, tiene como objetivo difundir el conocimiento sobre este espacio cultural público de la región, que servirá como espacio de convergencia de las comunidades indígenas, la población local y los turistas, así como los visitantes en general.

Rafael Ojeda aborda el tema de la ciudad como representación de una crisis crónica en **Urbanismo y sociedades en tránsito**. Las sociedades más desarrolladas del planeta estarían marchando hacia una dispersión mientras que de manera inversa, en los países del tercer mundo, las zonas urbanas distantes crecen hasta unificarse con los centros.

Una primera aproximación a la población de menores de edad en situación de calle es presentada por Mariana Benavente Flores: **Ambiente, valores y percepción del futuro de los niños, niñas y adolescentes en situación de calle en la provincia de Lima**. Los resultados de esta investigación están divididos en cinco temas principales, familia, colegio, la calle, el sentido de pertenencia y las expectativas de futuro.

Olga Gonzalez Sarmiento, profundiza en la relación explorada por la Neurociencia sobre el tema de las emociones y su relación con el aprendizaje humano: **¿Lo racional del ser humano es una entelequia? Las emociones y el aprendizaje**. Nuestro cerebro se adapta o readapta constantemente, se ajusta a nuevas realidades, se enriquece cada vez que decidimos explorar nuevos campos de conocimiento, se estimula cuando aprendemos algo que le significa novedad o le emocione.

El artículo siguiente trata sobre las observaciones que realiza Iván Maurial Chávez desde la Psicología y la Psicoterapia sobre temas de fe, Dios, demonio, culpa, pecado, arrepentimiento, conversión y perdón. Se titula: **Confesión sacramental y psicoterapia, una aproximación teleanalítico-transaccional acerca de la fe cristiana, el pecado, el secreto y la reconciliación**.

Se encuentran dos artículos de colaboradores extranjeros, el de México y Colombia: **Gobernanza en el contexto contemporáneo: un análisis crítico de la perspectiva liberal**. Los autores analizan cómo la implementación de los constructos de principios del pensamiento neoliberal y el concepto de gobernanza, en la práctica no ha sido una experiencia exitosa.

El de Argentina, consiste en un análisis de los fundamentos ideológicos de la propuesta política de un sector de la intelectualidad nacionalista católica argentina, entre 1932 y 1945. Plantea una relectura de las diversas fuentes de la intelectualidad del **Instituto Santo Tomás de Aquino** (Córdoba, Argentina)

Felicitemos y agradecemos a la doctora Rosa Carrasco Ligarda, directora del Centro de Investigación, por su acertada orientación en el trabajo en conjunto con el Comité Editorial, el Comité Científico y el Comité Consultivo, para presentar esta revista de calidad académica y científica.

Hermana Carmela Alarcón Revilla
Rectora

Urbanismo y sociedades en tránsito

La ciudad como representación de una crisis crónica

Urban development and societies in transit
The City as a representation of a chronic crisis

Rafael Ojeda¹

RESUMEN

El presente artículo, desde una revisión histórica y urbana, estudia las transformaciones experimentadas por la ciudad en los últimos cincuenta años, en los que los complejos urbanos han empezado a ser afectados por un constante proceso de aglomeración y una emergente y contradictoria tendencia hacia la desaglomeración urbana y social. Un proceso en el que suburbia es canibalizada por el crecimiento constante de las metrópolis, que al fagocitarlas, se van transformando en megalópolis expansivas, caóticas y desbordadas, desde tendencias enfrentadas, si evaluamos la situación de las ciudades de los centros del mundo frente a las ciudades de las periferias.

Palabras clave

Ciudad, urbanismo, arquitectura, paisajismo, fragmentación territorial, crisis urbana, hiperpoblación, gentrificación, ciudad moderna, ciudad posmoderna.

ABSTRACT

This paper studied, from a historical and urban perspective, the transformations occurred in the cities in the last fifty years, in which a continuing process of agglomeration and an emerging and contradicting trend towards urban and social disagglomeration began to affect urban complexes. During this process, suburbia are cannibalized by the constant growth of metropolis, which are then transformed into expansive, chaotic and overwhelmed megalopolis, from counteracting trends, if we evaluate the situation of the world's central cities compared to the suburban cities.

Keywords

City, urban development, architecture, landscape architecture, territorial fragmentation, urban crisis, overpopulation, gentrification, modern city, postmodern city.

Hay en el espacio urbano, una noción de estructura, funcional en términos de eficacia y eficiencia, pero que, debido a los cambios que ha experimentado la ciudad en las últimas décadas, parece haber colapsado. Es decir, un proceso de racionalización vía el análisis de la relación individuo-sociedad, sustentada en las estructuras predeterminadas por el diseño urbano, con el fin de optimizar una distribución conveniente de los espacios privados y públicos, según su eficacia en términos de operatividad,

tiempo y automatismo, que parecen haber quedado desfasadas. Por lo que trasciende la idea de que atravesamos un período de turbulencias marcado por una profunda crisis urbana, que nos ha llevado a considerar múltiples causas, como el centralismo que ha abigarrado demográfica, cultural y socialmente a la ciudad, la hiperpoblación producida de las migraciones, los conflictos sociales y culturales producto del crecimiento caótico de las periferias metropolitanas, y

¹ Investigador, escritor, ensayista. Ha publicado textos colectivos e individuales. Ha participado en diversos congresos y eventos nacionales e internacionales. Ha sido galardonado por sus investigaciones tanto en el Perú como en el extranjero.

las fracturas o distancias sociales que han producido infranqueables brechas económicas entre los sectores pudientes y pobres de la ciudad, además de los agudizados procesos de insalubridad, inseguridad y hacinamiento, presentados como las causas concretas de la crisis urbana.

Sociológica y formalmente podemos definir la ciudad como espacio geográfico urbanizado, foco de poder político y eje de la vida económica, social y religiosa, pero como centro dinámico y lugar de las innovaciones tecnológicas, científicas y filosóficas. Por lo que, considerar a la ciudad como una entidad concreta sumida en un proceso de evolución constante, explica por qué estas, que surgieron para dar solución a los problemas específicos de la época en las que fueron concebidas, con el paso de los años y con los cambios económicos, sociales y territoriales, además del aumento de la densidad poblacional, ya no puedan responder a las novísimas exigencias de la vida económica y social contemporánea. Pues el crecimiento caótico de las periferias de las grandes urbes, producto de las múltiples oleadas migratorias, está planteando nuevos desafíos que las ciudades modernas no pueden resolver.

En este sentido, los continuos cambios de configuración, debido a la sobreextensión y la precarización de los espacios tradicionales de la ciudad y su incidencia en la autoconciencia poblacional, han hecho que proyectar un estudio que pretenda abarcar toda la complejidad urbana, nos remita a un esfuerzo interdisciplinario que procure copar todo el sistema de representaciones de la ciudad, a partir de conceptos provenientes de la arquitectura, el urbanismo, la sociología, la economía, la psicología social, la antropología urbana, además de otras ramas disciplinares sustentadas en las ciencias sociales.

Arquitectura, urbanismo y ciencias sociales

Un estudio de las estructuras de las metrópolis más importantes del mundo, separando este del factor demográfico, hace inevitable sectorizarlas en tres planos distintos y complementarios: el del urbanismo, el de la

arquitectura y el del paisajismo; disciplinas ineludibles que constituyen, debido a su carácter público, el foco de interés que debería tener todo habitante por su ciudad. Elemento que hace imposible no tener una impresión, aunque sea ingenua del espacio social y físico en el que se habita, una mirada crítica que implique un acercamiento racionalizado a las estructuras arquitectónicas de los edificios, al esquema de los parques y zonas libres o a los elementos formales del diseño urbano; es decir, el diseño combinado y racionalizado, en términos de operatividad y funcionamiento, de construcciones y espacios abiertos, de zonas públicas y privadas que, a pesar de tener antiguos referentes constructivos, debido a los cambios que ha venido experimentando la ciudad, obedecen más bien al ideal contemporáneo de habilitación y reconstrucción generalizada.

En este sentido, aunque los conceptos y límites entre campos disciplinares constructivos resultan ser un tanto maleables; son los arquitectos los que suelen diseñar habitaciones, casas o rascacielos, mientras las ciudades son planificadas por los urbanistas, quienes establecen la disposición, formas y distribución de los edificios, además del ordenamiento de los espacios públicos; en tanto, los espacios libres no intervenidos por la arquitectura ni diseñados por los urbanistas, son explorados y desarrollados por el paisajismo, que con sus aportes eminentemente plásticos, vía el planeamiento natural, ha logrado obras maestras de la jardinería, que podrían estar inscritas en el terreno del *land art* o arte térreo. Algo que se hace evidente, sobre todo si pensamos en Brasilia, ciudad modernista edificada de la nada para constituirse en la nueva capital de Brasil, y que hacia 1960, geopolíticamente reemplazará a Río de Janeiro como centro político para articular el plan de penetración brasileña hacia occidente.

Brasilia, una de las ciudades inspiradas por la *Carta de Atenas* [1943], de Le Corbusier y el CIAM, tendrá en la figura del brasileño Roberto Burle Marx al tercero en disputa. Un paisajista cuyos trabajos, tras una mirada aérea, podrían parecer extraídos de algunos óleos de Miró, con las sinuosidades y el color obedeciendo

a la manipulación de flores, plantas, baldosas entre otros materiales ornamentales que han reforzado la pictoricidad de sus obras. Él será el diseñador de los jardines y parques de aquella ciudad planificada por el urbanista brasileño Lucio Costa, en sus trazados metropolitanos, ejes viales y monumentales, y por el también brasileño Oscar Niemeyer, responsable del planeamiento y edificación de sus principales estructuras arquitectónicas.

Cuando hablamos de ciudades modernas, al igual que Brasilia, existen otras ciudades-capitales planificadas y construidas en su totalidad, y de no tan antigua edificación, como Islamabad en Pakistán, Canberra en Australia, Abuja en Nigeria, Putrajaya en Malasia y Naipyidó en Birmania; en tanto, cuando hablamos de ciudades históricas que han venido experimentando procesos de pauperización, reconstrucción y modernización, encontramos ejemplos notables de ello, en capitales latinoamericanas como Ciudad de México, Buenos Aires, Lima o Río de Janeiro, complejos urbanos en cuyos centros históricos prevaleció el modelo racionalizado y regular en forma de damero cuadrangular, con calles cortadas en línea recta, delimitando una serie de manzanas rectangulares. Diseño romano, románico o neolatino, traído por los españoles tras la conquista de América –seguido también por los portugueses–, cuya distribución cuadrangular permitía una mejor orientación, sobre todo si la comparamos con el esquema de algunas antiguas ciudades europeas, cuyo trazado, de herencia medieval, la conformaban o siguen conformando, calles irregulares y manzanas trapezoidales, donde, en algunos casos, algún edificio importante, como una catedral o un palacio, era el elemento primordial alrededor del cual se fueron trazando avenidas y ubicaron grupos residenciales.

Ciudades históricas y estéticas

En la historia, las ciudades se han instituido como centro de poder político, económico, cultural y militar de las civilizaciones, en una larga marcha evolutiva que ha ido desde las antiguas nociones de ciudades-Estado griegas, hacia la de Estados-nacionales modernos.

Algo que en Occidente alcanzó a consolidarse recién en el siglo XVII, con el advenimiento del Estado-nación, a partir del acuerdo de Westfalia, de 1648, tratado que significó el fin de la Guerra de los Treinta años y el origen de un proyecto sociopolítico nacional único y uniformizante, en la figura del moderno Estado-nación; pero que a la vez se convirtió en represor de aquella tendencia natural hacia la diversidad cultural, producida por aquella multiplicidad antropológica desplegada en las inmensas extensiones geográficas que comprenden los Estados-nacionales.

En la ciudad, las diferentes escuelas constructivas suelen sucederse hasta brindarnos, cada una de ellas, su particular poética, extendiendo sus equivalencias estéticas hacia otras artes, como con el gótico, desplazado luego por el renacentista, a su vez reemplazado por el barroco, y seguido por el neoclásico, hasta experimentar, en pleno siglo XX y XXI, una profusión de vanguardias arquitectónicas, simultáneas y sucesivas, sustentadas en aplicaciones eminentemente funcionales, que han derivado en la construcción de viviendas, edificios y conjuntos habitacionales. En este sentido, cualquier modificación en la orientación del conocimiento ha implicado una transformación de las tipologías urbanas. Por lo que, la arquitectura, como disciplina y manifestación estética, como el arte de construir y decorar conforme a reglas determinadas, es también el reflejo del pensamiento y vivencias de una época, un período que va resignificando los patrones de diseño y construcción de edificios y viviendas que constituirán la imagen visible de la ciudad.

Así, en la historia se han dado una serie de sustituciones, fusiones y confrontación de tendencias constructivas, que, según la fuerza con la que eclosiona una forma de hacer arquitectura y de construir la ciudad hasta hacerse hegemónica, va difundiendo hasta saturarse y perder el interés de sus seguidores y probables gestores. Algo que fue actuando y alterando también en los modelos de referencia preexistentes en las estructuras urbanas. A partir de proyectos de modernización sustentados en la intervención de áreas centrales y colaterales,

en muchos casos determinados por su forma cuadrangular, para poder abrir y superponer un sistema de avenidas diagonales u oblicuas, y paralelas sobrepuestas al tejido tradicional de la ciudad, para dar paso a mallas romboidales y superpuestas al trazado en forma de damero original, con el fin de descomprimir el área central de la ciudad, y generar situaciones espaciales irregulares, a partir de la introducción de vías diagonales convergentes y concéntricas, para vincular así, plazas, parques, encrucijadas y edificios públicos.

En este sentido, ante la complejidad alcanzada por las urbes contemporáneas a lo largo de la historia, podríamos asumir que son en sus líneas estructurales y su trazado donde residen las pautas para una clasificación más o menos estricta de la ciudad, y su ubicación en el interior del paradigma constructivo en el que esta fue concebida. Sobre todo si asumimos, que, por un lado, el factor socio-económico-cultural resulta fundamental para este análisis; mientras, por el otro, el factor teórico-técnico-histórico con el que se ha enfocado el estudio de los complejos metropolitanos resulta trascendental para un diagnóstico y la ubicación de la ciudad en la historia. Desde un estudio racionalizado que tiende a ocuparse del análisis de las estructuras y su distribución en las urbes, asumiendo el rol trascendental y referencial de estas, cabe preguntarse si se puede hablar de ciudades modernas, considerando zonas de alta densidad demográfica y actualidad arquitectónica cuyo diseño urbano fue concebido en el siglo XVII, lo que ha permitido esbozar clasificaciones historicistas de los complejos urbanos. Pues es en las estructuras urbanas de la ciudad, donde permanece latente el sello y la mentalidad de la época y el paradigma dentro del cual la ciudad fue edificada. Lo que ha hecho que, con el paso del tiempo, estas ya no respondan a las novísimas exigencias de la vida contemporánea.

Así, en términos urbanos, sería el diseño el que indicaría si estructuralmente una ciudad es moderna o antigua. Por lo que hablar de procesos de modernización nos puede dar algunas pautas para entender estos cambios

urbanos a lo largo de la historia, producidos por la extensión y densificación de los espacios metropolitanos. De ahí que en las cartografías de las ciudades contemporáneas, aún coexistan sectores históricamente tradicionales y sectores modernizados que van reforzando la complejidad de la ciudad actual. Lo que nos dice que las ciudades contemporáneas son una confluencia de estructuras urbanas y arquitectónicas pertenecientes a diferentes períodos de evolución social y a diversos estilos constructivos. Por lo que cabe preguntarse también si se les debe llamar a París, Roma, Berlín, Pekín o New York, ciudades antiguas o ciudades modernas; y tendríamos que recurrir a discriminar los factores socio-económicos-culturales-técnicos-históricos, que estas ciudades cobijan para dar una respuesta sensata; pues, no obstante que ninguna de estas ciudades corresponde al siglo XVIII y XX, en muchos sentidos se les suele conocer como sociedades modernas.

En este sentido, cabe mencionar lo que Saskia Sassen (1999) ha denominado ciudades globales, al estudiar y denominar de esta forma a New York, Londres y Tokio, ciudades que han desarrollado plazas de mercados mundiales, integradas o interconectadas tecnológicamente, que serían los nuevos centros de concentración económica y de control financiero, vía operaciones globales, con injerencia en la organización, administración y gestión de la economía mundial, ciudades a las que quizá también se podría agregar Berlín o París. O lo que Edward W. Soja (2008) ha llamado "postmetrópolis", para él relacionadas a una noción posmoderna de la ciudad, ciudades en las que convergen, al mismo tiempo, procesos de desterritorialización y reterritorialización social, dándose una suerte de fragmentación integradora, en la ciudad, porque a la vez que las realidades urbanas preexistentes van extendiéndose, se va debilitando la idea de territorialidad de las comunidades sociales; por lo que lo urbano se va integrando con lo no urbano, haciendo que los límites entre el interior y el exterior se vayan difuminando, y donde conceptos como "ciudad", "suburbio", "campo" y "metrópoli" van perdiendo sentido.

La ciudad como centro de esencialismos

Las grandes ciudades son esencialmente ejes de las clases medias. Sus estructuras o trazado urbano, por lo general, han sido realizados en torno a una plaza principal, un templo y un centro de control político-administrativo, modelo desde donde sus líneas de composición, como parámetros y núcleos de comprensión constructiva, tienden a extenderse, desde el centro hacia los márgenes. Esquema que tiende a repetirse y/o a descender fractalmente –sobre todo si consideramos las ciudades medianas, las pequeñas, además de otros pueblos o asentamientos minúsculos interiores o alejados, que tratan de mantener una misma estructura, como principio administrativo o de autoridad– hacia otras escalas geográfico-poblacionales, desde lo urbano hacia lo suburbano. En un entramado geopolítico asumido como redes de distribución de poder, que no solo tienen incidencias geográficas sino también histórico-territoriales, que pueden ir desde las parroquias, los municipios, condados, reinos, corregimientos, provincias, comarcas, departamentos, Estados, organizaciones pluriestatales, etcétera, entendidas como formas de delimitar el reparto o distribución geográfica del poder desde niveles macro hacia escalas microurbanas.

En este sentido, existe una suerte de reproducción “fractal” de modelos y jerarquías urbanas, que tiende a repetirse en sus múltiples niveles geopolíticos, como líneas de autoridad o estructuras de poder que se van repitiendo y manifestándose en un entramado que va de lo nacional hacia lo local, de lo metropolitano hacia lo suburbial, en un orden que ha ido determinando que en las grandes ciudades –las capitales de los distintos países– residan los poderes nacionales, en las medianas, los poderes provinciales y que en las pequeñas solo se ubique un control local. Y cuando esta escala se reduce bastante, puede ser común encontrar en las zonas distantes y alejadas de los diversos países, minúsculos poblados

en medio de extensos ambientes rurales o desérticos, con las mencionadas características estructurales, hasta hallar lugares cuyo centro está dominado por un templo o iglesia y una minúscula plaza o un campo deportivo².

La extensión o modelo cuadrículado o radial de la ciudad, según sea el caso, se complementa con otra forma de habitación o habilitación urbana de grupos o colectivos humanos, que fueron instalándose a lo largo del trecho de una autopista, bordeándola, teniendo como eje aglutinante y de crecimiento urbano a la carretera misma, hasta adquirir una disposición lineal que las va asemejando a la Ciudad lineal (1886), de Arturo Soria-Mata; pero, a diferencia de los proyectos de Soria-Mata o el proyecto de *Roadtown* (1910) de Edgar Chambless, que obedecían a un orden teórico de interconexión racional (Dupuy, 1998), estos poblados, que se van extendiendo aleatoriamente, vienen a ser espontáneas aglomeraciones, que obedecen más bien a una necesidad práctica, muchas veces comercial o únicamente como punto de enlace entre ciudades, desarrollándose sin mediar ningún plan urbanístico en su concreción, hasta integrar ciudades enteras en su interior.

Funcionalismo y fragmentación

Al hablar de la ciudad como lugar de referencia política, encontramos que la tradición germánica y latina nos ha dejado la acepción “burgo” para referirnos a poblaciones pequeñas dependientes de otra principal, vocablo del que se deriva el cargo burgomaestre referido al gobierno de las ciudades. En este sentido, las ciudades satélites son conjuntos urbanos que dependen de una ciudad central, desarrollados en los alrededores de una ciudad oficial, y a veces separados por grandes espacios sin urbanizar, luego circundados e integrados por el caótico crecimiento de los cinturones de pobreza o villas miseria³, que caracterizan a las principales ciudades del Tercer Mundo, determinando así su complicada y a veces colapsada geografía urbana.

² Sobre todo asentamientos urbanos ligados a cierto tipo de protestantismo, que poseen un templo, como eje central y al costado un campo de basquetbol integrado a uno de fútbol.

³ De esto hay muchos ejemplos, desde los suburbios de África, Arabia hasta las favelas brasileñas, entre otros guetos miserables o “villas miseria” de América Latina y el mundo.

La revolución industrial y el avance tecnológico ocasionaron cambios profundos en la constitución y configuración de las ciudades hasta entonces preindustriales y con un ritmo de desplazamiento lento, pues la aparición de tranvías y otros vehículos motorizados forzaron a la transformación de las calles hasta el momento planificadas solo para la circulación de peatones y vehículos halados por caballos, para convertirse en pistas y carreteras. Así, el crecimiento demográfico, la irrupción de las industrias y las grandes masas de obreros conmocionaron la ciudad, imponiéndole retos que los tradicionales arquitectos, estancados en el pasado debido a su esteticismo aristocrático, no podían resolver. Profundos cambios habían desencadenado obsolescencias en la concepción urbana e ineficacia en las construcciones habitacionales e industriales, poco funcionales ante las novísimas exigencias que imponía el nuevo contexto. Problema que solo pudo ser resuelto por la acción e irrupción de los ingenieros, quienes, conocedores del hierro, del acero, del vidrio y el concreto armado, fueron acercando la tecnología al arte constructivo, abriendo nuevos caminos para la arquitectura contemporánea.

Una muestra de ello será el Palacio de cristal, construido por el constructor de hibernaderos Joseph Paxton, en 1851 y la celeberrima torre construida por el ingeniero Gustave Eiffel entre 1887 y 1889. Lo que hizo que aquella célebre división escolástica que existía entre los arquitectos e ingenieros, fuese disuelta y saldada por la denominación “constructores” que fue incluyéndolos a ambos.

Las nuevas técnicas de construcción, las maquinarias, la gran variedad de materiales y elementos de los que disponen actualmente los constructores, fueron brindando posibilidades extraordinarias que produjeron también un cambio de mentalidad en el desarrollo y aplicación del urbanismo. Una corriente racionalista gestada en el período de entre guerras, que trataba de conciliar aquellas

teorías funcionalistas, debidas a las novísimas necesidades pragmáticas y económicas del nuevo contexto industrial, con las tradicionales exigencias urbano-artísticas, cimentadas en las emociones colectivas de la sociedad. Un período en el que los sistemas constructivos empezaron también a renovarse, a partir de circuitos comprometidos con las artes, con Walter Gropius, Mies Van Der Rohe y Theo Van Doesburg, que destacaron desde renovadoras escuelas, como el neoplasticismo, la Bauhaus y el constructivismo ruso. Para posteriormente hablarse de movimientos constructivos no tan definidos, como los de arquitectura radical, arquitectura orgánica, ecléctica, cosmológica y posmoderna.

Con todo esto, la arquitectura funcional⁴, cuyo advenimiento había hecho que los muros fueran perdiendo su habitual protagonismo en las construcciones, hasta perder totalmente su cualidad de elemento sustentante para darle mayor importancia a las estructuras, modelo constructivo tendiente a la estandarización, en sus formas rígidas y geométricas, repetitivas y minimalistas, entrará en boga en las principales capitales del mundo, aplicándose también en importantes ciudades latinoamericanas como Bogotá, Buenos Aires, Lima, Santiago, Montevideo, además de otras, en las que, bajo estos preceptos, se construyeron edificios, unidades vecinales y ciudades satélites; proyectos habitacionales con los que se buscaba contrarrestar el desorden demográfico creando zonas de alta densidad poblacional, instaladas en infraestructuras superpuestas que ordenadamente permitían albergar, en múltiples departamentos, a una mayor cantidad de familias.

Todo esto hizo que la ciudad, hasta entonces unitaria, debido a la lenta evolución civilizatoria, vista como un todo orgánico labrado por el paso de los siglos y los diferentes registros artísticos que fueron otorgándole ese carácter distintivo y coherente que todavía se puede encontrar en algunos focos históricos de las antiguas urbes,

⁴ Las nuevas edificaciones le daban mayor importancia a las estructuras, que a manera de esqueleto o soportes de carga -armazones, pilares, vigas de acero y hormigón armado- hacían que las paredes sean elementos que podían ser prescindibles, además de permitir construcciones colosales e insólitas, aunque carentes de la retorcida belleza de las construcciones clásicas.

se vea fragmentada. Haciéndose heterogénea debido a la expansión de los asentamientos industriales, a la exacerbación de las diferencias sociales y a la pobreza que tiende a ocupar las periferias urbanas. Lo que, ante las distancias producidas por la sobreextensión urbana, y la evolución del transporte, produjo la necesidad de construir carreteras que fueron haciendo pedazos a la antigua configuración de la ciudad.

Pauperización y gentrificación

Las metrópolis modernas tienden a desarrollarse verticalmente debido al incremento demográfico de su burguesía que suele ubicarse en edificios colosales y modernos, edificios presentados como una solución a la falta de espacio para viviendas unifamiliares en la ciudad. En tanto, los complejos urbanos pauperizados y periféricos de las zonas “marginales”, ante su densificación, se expanden horizontalmente, vía construcciones no planificadas, improvisadas, antifuncionales y –en el mejor de los casos– de una estética comunitaria transportada desde el campo hacia la ciudad, por sus nuevos pobladores migrantes, cuando se trata de habilitar y habitar los márgenes; migrantes que suelen hacerse cargo de construir ciudades nuevas en las periferias urbanas, o rehacer las tradicionales ciudades colapsadas, y abandonadas por las clases medias altas y altas, tras la crisis espacial que los obligó a migrar de los antiguos ejes históricos pauperizados.

En este sentido, para el reordenamiento y planificación urbano-demográfica, la solución del espacio y de la vida urbana opone un proceso de densificación intraurbana, que ocasionaría un mayor crecimiento vertical de las ciudades, lo cual concentraría más los flujos económicos y sociales, nucleando a sus habitantes; frente a uno de expansión urbana, que al extender la ciudad horizontalmente, está ocasionando el desborde de sus periferias,

extendiendo la ciudad y desconcentrando, con ello, sus flujos económicos, demográficos y sociales, ocasionando pérdidas en términos de tiempo y dinero, debido a las distancias a recorrer al movilizarse desde un punto hacia otro, y a un ineficaz o colapsado sistema de transportes que cubren las ciudades populosas.

De ahí que también se está dando otro proceso, pero para nada espontáneo, debido a las motivaciones económico-inmobiliarias que las están cifrando en la mayoría de capitales y ciudades importantes del mundo, como París, Londres, Amsterdam, Nueva York, Barcelona, además de las distintas ciudades importantes de América Latina; en lo que la británica Ruth Glass, hacia 1964, ha denominado gentrificación, como un proceso que implica la llegada de nuevos habitantes de clase media alta, a barrios populares antiguos y deteriorados, del centro de la ciudad, transformando el hábitat y elevando el nivel de vida, vía la reconfiguración del espacio público y de los comercios, a través de políticas culturales que la propician, lo que produce la renovación y revaloración de estos centros urbanos –anteriormente depreciados debido a la desatención de las autoridades–, produciendo el desplazamiento o migración inversa de las clases más humildes, que no pudieron hacer frente a este proceso de aburguesamiento inmobiliario⁵. Es lo que para algunos representa la recuperación de los espacios históricos y/o tradicionales y su puesta en valor, mientras para otros esto implica la “segregación” de sus habitantes pobres, que tienden a perder sus viviendas.

Representación final

El inconcluso debate entre *modernidad* y *posmodernidad*, ha dejado un amargo sabor de imprecisión generalizada. Pues a los primeros textos de Jean-François Lyotard (1990) y de Jürgen Habermas (1988), polémicos entre sí, le han seguido múltiples lecturas que

⁵ Neil Smith ha definido esto de la siguiente manera: “La gentrificación es el proceso por el que los barrios pobres y proletarios, ubicados en el centro de la ciudad, reformados a partir de la entrada del capital privado y de compradores de viviendas e inquilinos de clase media —barrios que previamente habían sufrido una falta de inversión y el éxodo de la propia clase media—. Los barrios más humildes de clase trabajadora están en proceso de reconstrucción; el capital y la alta burguesía están volviendo a casa, y para algunos de los que se encuentran a su paso, no se trata precisamente de algo agradable” (2012, 74).

han ido esbozando intentos de elucidación conceptual en pos de desentrañar la esencia de los cambios contemporáneos, ensayándose rótulos como *segunda modernidad* (Beck 2000), *sobremodernidad* (Augé, 1993), *transmodernidad* (Dussel, 2005), *modernidad líquida* (Bauman, 1999) o *hipermodernidad* (Lipovetsky, 2006). Aquí, llámesele como quiera, eso no tiene mucha importancia. Los cambios impuestos por el fin de la modernidad han difundido mucho la palabra crisis, crisis que parece reproducirse y diseminarse en todas las esferas de la sociedad, afectando incluso los espacios cotidianos de la vida privada. Manifestándose no solo como una moda intelectual negativa, sino como un conjunto de sintomatologías generalizadas de las que ni siquiera la ciudad, como sistema de interrelaciones sociales, ha podido escapar.

Hasta ahora, la ciudad había venido siendo un gran centro territorial de concentración de individuos, un foco de desarrollo cuya función básica –en cercanía– era facilitar la mayor cantidad de comunicación posible, el mayor flujo de información, intercambio comercial, aprovechamiento efectivo de los

recursos locales, circulación y desplazamientos a un costo mínimo en términos de tiempo y dinero. Pero con la globalización y los avances tecnológicos, que han ido reduciendo las distancias, brindando nuevas posibilidades de asociación y disociación social, las nociones clásicas que definían a los complejos urbanos como un todo orgánico están cambiando; y la esencia que produjo a las grandes ciudades está siendo violentada.

Entonces, ante esta tendencia hacia la desaglomeración territorial en las sociedades más desarrolladas y tecnologizadas del planeta, los complejos urbanos marcharían hacia una dispersión, disgregación o desaparición por baja densidad; mientras, de manera inversa, en los países del Tercer Mundo, América Latina entre ellos, las zonas urbanas distantes crecen hasta unificarse con los centros, con una población que aumenta con gran rapidez, producto de los desplazamientos debidos a la pobreza y exclusión rural, condenando a las ciudades hacia el colapso, en este orden global de desigualdades. De allí que se puede asumir que la ciudad sigue siendo el lugar de la utopía, pero de una utopía que está aún por rediseñar.

REFERENCIAS

- Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, Arjun (2001) *La modernidad desbocada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Auge, Marc (1993) *Los "no lugares": espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (1999) *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich (2000) *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Dupuy, Gabriel (1998) *Urbanismo de las redes. Teorías y métodos*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Dussel, Enrique (2005) Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. En Lander, Edgar (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Unesco, Ciccus, Clacso.
- Habermas, Jürgen (1988) La modernidad, un proyecto incompleto, en Foster, Hal (ed.) *La posmodernidad*. México, Editorial Kairós.
- Klein, Naomi (2002) *Nologo. El poder de las marcas*. Barcelona: Paidós.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Le Corbusier [1943] (1999) *Principios de urbanismo. (La Carta de Atenas)*. Barcelona: Ariel.
- Lipovetsky, Gilles; Sebastien, Charles (2006) *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Liotard, Jean François (1990) *La condición posmoderna*, México: REI.
Observatorio Metropolitano de Madrid (ed.) (2015) *El mercado contra la ciudad. Sobre globalización, gentrificación y políticas urbanas*. Madrid: Traficante de sueños.
- Ojeda, Rafael (2011) Ciudades fracturadas, en revista *Quehacer* N.º 184. Lima, 2011. pp. 60-67.
- Ojeda, Rafael (2015) Miradas sobre el espacio urbano. La ciudad como centro de esencialismos en crisis, en revista *Campo Letrado*, año 4, N.º 5. Lima, 2015. pp. 52-64.
- Ojeda, Rafael (2016) Síntomas limeños: Heterotopias, desfases y riesgos de la capital peruana, en revista *Concensus*, N.º 2. Volumen 21. Lima, julio-diciembre 2016. pp. 71-83.
- Rodríguez Magda, Rosa María (1989) *Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos.
- Sassen, Saskia (1999) *La ciudad global. Nueva York, Londres, Tokio*. Buenos Aires: Editorial EUDEBA.
- Servier, Jean (1969) *Historia de la utopía*. Caracas: Monte Ávila editores.
- Smith, Neil (2012) *La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Madrid: Traficante de sueños.

Soja, Edward W. (2008) *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de sueños.

Venturi, Robert; Scott Brown, Denise (1971) *Aprendiendo de todas las cosas*. Barcelona: Editorial Tusquets.

Venturi, Robert, et al. Denise (2000) *Aprendiendo de Las Vegas. El simbolismo olvidado de la forma arquitectónica*. Barcelona: Gustavo Gili S.A.

Von Eckardt, W. (1982) *Live the good life*. American Council for the Arts.

Fecha de recepción: 15-08-17

Fecha de aceptación: 20-09-17

Museo Nacional Amazónico: una deuda pendiente

Amazonian National Museum: an outstanding debt

Ana María Lebrún Aspíllaga¹

RESUMEN

El Museo Nacional Amazónico se plantea como un espacio cultural público de la región y como un referente para el conocimiento y comprensión de la Amazonía, de los recursos naturales, la geografía, las expresiones culturales propias de cada comunidad amazónica, la historia y de sus ciudades.

El museo promueve la investigación, conservación, educación, exhibición y difusión de patrimonio natural y cultural, material e inmaterial, en su contexto original. Se concibe como una institución de carácter nacional y repercusión internacional.

Este espacio cultural será un espacio dedicado a la gran riqueza y diversidad natural y cultural de la Amazonía Peruana. La colección se compone de bienes arqueológicos, históricos, de ciencias naturales, etnográficos, artísticos, fotográficos, documentales, entre otros, los mismos que contarán con un proceso de conservación preventiva, tanto de origen orgánico como inorgánico y un programa de conservación y restauración para todos los tipos de piezas.

Un aspecto de especial relevancia es generar una estrecha relación con las instituciones educativas, desde un enfoque pedagógico e intercultural, teniendo en cuenta que este llegue a ser un apoyo para el profesor en la tarea educativa. Los programas deben ser dirigidos, estructurados y, en concordancia con los diseños curriculares de las instituciones educativas, que facilite el aprendizaje formal, siendo la exposición el canal conductor para reforzar o apoyar los conocimientos adquiridos en clase.

Palabras clave

Museo Nacional Amazónico, Amazonía, Interculturalidad, Diversidad Cultural, Educación Museo Nacional Amazónico.

ABSTRACT

The Amazonian National Museum was intended to be a public cultural space in the region and a reference spot for the knowledge and understanding of the Amazonia, the natural resources, geography, and cultural expressions specific to each Amazonian community, their history and cities.

The museum promoted the research, conservation, education, exhibition and dissemination of tangible and intangible, natural and cultural heritage in their original context. It was designed as an institution of national level and international relevance.

This cultural space was devoted to the great natural and cultural richness and diversity of the Peruvian Amazonia. The collection comprised archeological, historic, natural, ethnographic, artistic, photographic, documentary items, among others. All of them would

¹ Arquitecta. Magíster en Museología. Directora de la carrera de Arquitectura y Diseño de Interiores de la Universidad Privada del Norte – Sede Comas. Past Directora de Museos y Gestión del Patrimonio Histórico del Instituto Nacional de Cultura y del Museo Postal y Filatélico del Perú. Gerente General de RUTA 4 SAC Planificación y Acción Cultural. Vicepresidenta y Directora de Proyectos Nacionales e Internacionales de Instituto RUTA 4 Investigación y Proyectos.

be subject to preventive preservation measures, both organic and non-organic, and would be included in a preservation and restoration program for all kind of pieces.

Another aspect of particular relevance was the generation of a strong bond with the educational institutions under an intercultural and pedagogical approach, so that the Museum could be a supporting resource for the teacher during the educational process. The programs should be structured and aligned with the curriculum design of the educational institution so as to facilitate formal learning, with the exhibition being the canal to reinforce or support the knowledge gained in class.

Keywords

The Amazonian National Museum, Amazon, Interculturality, Cultural Diversity, Education The Amazonian National Museum (Education).

Introducción

El Museo Nacional Amazónico² es un espacio cultural contemporáneo que se presenta como un lugar para la convergencia de pobladores locales, así como de turistas nacionales y extranjeros de todas las edades, en un ambiente que propicia la interculturalidad y que promueve la sensibilización respecto a la protección de las expresiones culturales propias de ese ámbito. En este sentido, la apuesta por la difusión del conocimiento y la investigación científica son ejes fundamentales en el funcionamiento de este museo.

El Museo Nacional Amazónico se presenta como el más importante espacio cultural público de la región y como un referente para el conocimiento y comprensión de la Amazonía, de los recursos naturales, de la geografía, de las expresiones culturales propias de cada comunidad amazónica, de la historia y de sus ciudades. Al mismo tiempo, se presenta como un espacio para la apropiación y fortalecimiento de identidades locales y para la reivindicación de los diferentes y diversos grupos culturales de la Amazonía peruana, de manera que estos puedan sentirse no solamente representados en el museo sino también puedan percibirlo como un espacio propio desde el cual se difunden sus manifestaciones artísticas.

El museo tiene una tarea importante de cara a la sociedad en general, debido a que es mediado entre el público y las obras que se presentan, permitiendo explicar y difundir el valor de las manifestaciones artísticas, culturales, ambientales, entre otras que en muchos casos no son abordados en las escuelas y/o instituciones educativas. Igualmente, el Museo Nacional Amazónico, como espacio contemporáneo se proyecta al futuro, y se plantea como un espacio versátil, factible de transformación, dedicado al ser humano, además a la exhibición de bienes materiales, a la difusión del patrimonio inmaterial y de la cultura viva de toda la región. Esta proyección implica también el futuro crecimiento del museo en términos de infraestructura, colección, personal, usuarios y servicios.

El objetivo general del Museo Nacional Amazónico es adquirir, conservar, estudiar, exponer y difundir el patrimonio material e inmaterial de la Amazonía peruana con fines de estudio, educación y recreo, a través de un enfoque intercultural y pedagógico, alentando el desarrollo de la diversidad cultural, la didáctica y la interacción. Asimismo, se velará por un trabajo transdisciplinario para la preservación del medio ambiente y de las comunidades nativas, dentro del contexto de globalización e intercambio cultural mundial.

² La propuesta del Museo Nacional Amazónico ha sido realizada por un equipo de profesionales integrados por: Mg. Virgilio Freddy Cabanillas Delgadillo, Arq. Elena Molina Cerpa, Lic. Teresa Arias Rojas, Hist. María Belén Soria Casaverde, Arqueol. Julio Abanto Llaque, Lic. Jessica Morote Guevara, Lic. Mónica Villanueva Galdós, Lic. Alex Criado Dávila, Lic. Victoria Ávalos Carrillo y Mg. Ana María Lebrún Aspíllaga.

Conceptualización del Museo Nacional Amazónico

La Amazonía es para el mundo la reserva más importante para el futuro, porque en ella se encuentra la mayor diversidad natural y cultural de todo el planeta. En el Perú, esta región representa más del 62 % de nuestro territorio y en ella existen numerosas comunidades indígenas de diferente raíz cultural. La región amazónica cuenta con una diversidad de riqueza, potencial turístico y cultural única en el mundo; además, demanda la necesidad mundial de protección, de ser un destino importante para la investigación que propicie su conocimiento, conservación y difusión, en una dimensión coherente con la magnitud de la importancia que representa su conservación para nuestro país y para el mundo.

El Museo Nacional Amazónico, como espacio físico integrado a su entorno paisajístico natural y cultural, servirá como espacio de convergencia de las comunidades indígenas, la población local y los turistas, así como los visitantes en general, promoviendo la convivencia entre personas y demás especies vivas en un entorno de diversidad.

Es un museo que promueve la investigación, conservación, educación, exhibición y difusión de patrimonio natural y cultural, material e inmaterial en su contexto original.

No es posible encasillar el museo en una sola tipología de museo, conociendo la complejidad de todos los aspectos que involucra su conceptualización. Se trata de una institución de carácter nacional con repercusión internacional que a su vez debe mantener una presencia importante en la comunidad local hasta lograr un grado de apropiación que lo constituya en un espacio comunitario de integración nacional. Además, al mismo tiempo se aborda la temática cultural, natural y biológica, así como la preservación y difusión del patrimonio histórico y la difusión de la cultura viva, del patrimonio tangible e intangible, incorporando en su discurso y contenidos a las comunidades nativas y a las zonas urbanas. Por lo tanto, se puede decir que el museo se plantea de la siguiente manera:

- Según su temática y su colección es un museo regional.
- Según el impacto proyectado es un museo nacional e internacional.
- Según su manejo y propuesta operativa es un museo sostenible (social, medio ambiental económico y cultural).
- Según sus líneas estratégicas es un museo comunitario y participativo.
- Según los recursos museográficos planteados es un museo dinámico e interactivo.
- Según su arquitectura es un museo contemporáneo y contextualista.

El mandato del Museo Nacional Amazónico es la arqueología, las ciencias naturales y la historia de los habitantes de la Amazonía, desde los inicios de su ocupación hasta nuestros días.

El Museo Nacional Amazónico se proyecta como una institución museística dinámica, con un predominante papel social e intercultural para integrar a sus habitantes, con una actitud crítica potenciando la comunicación, ya que el público dejará de ser el espectador para ser el actor principal, existirá un diálogo entre el público y el museo.

El público objetivo del Museo Nacional Amazónico será variable, asimismo el público potencial del museo es una sumatoria del público potencial escolar, familiar y turístico, es decir todo segmento de la población local, regional, nacional e internacional.

Los beneficiarios directos del Museo Nacional Amazónico serán los pobladores de Iquitos, las comunidades indígenas y los turistas nacionales y extranjeros. Asimismo, los beneficiarios indirectos estarán conformados por la población de la Amazonía en general, donde se considera a la población urbana y nativa, y los investigadores nacionales y extranjeros.

Las líneas temáticas planteadas por el MINCUL (2013) se encuentra basado en umbrales y

acontecimientos, los umbrales cuentan con tres temáticas que son: el origen de la Amazonía, diversidad ambiental y cultural en la Amazonía andina y los procesos históricos; asimismo los acontecimientos están basados en: el cambio climático, redes de intercambio, relación andes-Amazonía, cuenca del Amazonas, Iquitos, el extractivismo, la diáspora del pueblo kukamakamiria y etnocencia o conocimiento tradicional.

El Museo Nacional Amazónico se plantea como un espacio dedicado a la gran riqueza y diversidad natural y cultural de la Amazonía Peruana, para ello, la colección del museo se compone por bienes arqueológicos, históricos, de ciencias naturales, etnográficos, artísticos, fotográficos, documentales, entre otros, los mismos que contarán con un proceso de conservación preventiva, tanto de origen orgánico como inorgánico y un programa de conservación y restauración para todos los tipos de piezas. Igualmente, los depósitos contarán con los controles respectivos de humedad relativa y temperatura que serán implementados con la más reciente tecnología.

Asimismo, cabe precisar que el Ministerio de Cultura debe apoyar al artista local y de la Amazonía en general para que puedan exponer sus obras en las instalaciones del museo.

Plan de adquisiciones de material cultural

El Museo Nacional Amazónico manejará un plan de adquisiciones acorde con las colecciones conformadas y la proyección de la creación de nuevas colecciones. Este plan se basará principalmente en planificar el incremento de las colecciones en base a las siguientes propuestas:

- Compra directa.
- Buenas prácticas orientadas hacia la población en general para que entreguen de manera voluntaria material cultural que posean.
- Alentar las donaciones de los poseedores de bienes culturales de la nación.

- Legado de material cultural.
- Búsqueda de patrocinadores para adquirir colecciones existentes y que no quieran ser donadas voluntariamente.
- El depósito de material cultural, fruto de un contrato en el que uno de los contratantes recibe del otro un bien mueble con obligación de conservarlo, custodiarlo o restituirlo cuando le sea reclamado.
- El intercambio o permuta, en el cual cada uno de los contratantes se obliga a dar una cosa para recibir otra, y se perfila con más interés de cara al futuro, debido a que en la actualidad apenas lo utiliza. Para este caso, tendría que existir una ley que lo contemple.
- Creación de un comité especial con personal del museo para que se encargue de solicitar fondos de carácter social para la adquisición de bienes para el museo.
- Producción de fondos propios obtenidos a partir de metas didácticas o como apoyo a una exposición, o destinados al centro de documentación del museo, entre otras.
- Otras formas de adquisición son: las prospecciones etnológicas, prospecciones arqueológicas, excavaciones arqueológicas, hallazgos casuales, recolección, decomiso, dación, expropiación, premios, entre otros.

Planes, programas, proyectos y actividades para la investigación, exposición y la gestión educativa

El Museo Nacional Amazónico contará con programas permanentes relacionados con la investigación, conservación y difusión de las colecciones, para ello se desarrollarán planes, programas de voluntariado con instituciones públicas y privadas; programas de investigación a través de convenios con universidades e instituciones de educación superior; programas de exposiciones permanentes, temporales e

itinerantes; programas educativos a través de convenios con colegios, institutos técnicos y universidades.

El Museo Nacional Amazónico promoverá la investigación en temas relacionados con la región amazónica, generando espacios propicios para este fin y facilitando la información y las condiciones adecuadas para investigadores nacionales e internacionales, teniendo en cuenta el Código de Deontología del ICOM para museos, institución que fomenta la investigación en los museos. Es así que el Museo Nacional Amazónico, como institución museística, deberá considerar necesariamente la investigación como una de sus actividades permanentes. Asimismo, se promoverá la publicación y difusión de las investigaciones realizadas para el conocimiento del público en general y para investigadores, tales como referencias bibliográficas de futuras investigaciones, generando con esto un ciclo permanente para la producción de conocimiento.

Para la realización de la investigación en el museo, se realizarán alianzas estratégicas con diversas instituciones que se encuentran ubicadas en la región Amazónica, asimismo con instituciones que realicen investigación en la Amazonía, tanto de carácter nacional e internacional, asimismo se realizarán trabajos en conjunto para la gestión de convenios interinstitucionales con diversas instituciones públicas y privadas de toda índole.

El Museo Nacional Amazónico propiciará el estudio de sus colecciones a través de diversos programas y convenios con instituciones educativas. El estudio de las piezas integrantes de la colección deberá ser permanente y deberá ir de la mano con los procesos de conservación preventiva, conservación y restauración, así como con los procesos de nuevas adquisiciones del museo.

La propuesta del Museo Nacional Amazónico plantea contar con una exposición permanente acorde con las áreas temáticas abordadas, las mismas que serán renovadas cada 5 a 8 años, tomándose en

consideración las evaluaciones periódicas que se realice como política del museo. También se contará con áreas de exposición temporal cuya programación será manejada por la administración y será coherente con la política del museo, estas deberán renovarse cada por semanas o meses de acuerdo con la programación anual del museo.

El museo contará igualmente con áreas de exposición al aire libre con diversas temáticas que tendrán una duración de acuerdo a la política del museo.

Finalmente, las exposiciones itinerantes se desarrollarán en diversas instituciones educativas de nivel primario, secundario, técnico y/o universitario, así como en instituciones públicas y privadas, gestionadas por el museo en concordancia con la política de fortalecimiento de la identidad cultural amazónica.

Se expondrá de manera didáctica el nivel de desarrollo alcanzado en la Amazonía y por las comunidades indígenas en sus aspectos de organización socio-política, tecnología, arte y cosmovisión.

El enfoque pedagógico e intercultural del Museo Nacional Amazónico de proyección hacia la sociedad permite incidir en la educación principalmente de los niños y adolescentes en edad escolar desarrollando las habilidades de los estudiantes y público en general para comprender y apreciar el arte, el patrimonio cultural y natural y la historia Amazónica, a partir de un enfoque pedagógico e intercultural. Esto implica un conocimiento de las teorías y concepciones del arte, y la habilidad tanto para reaccionar ante el arte como para crearlo. Además de incidir en la educación patrimonial y en la cultura visual.

La importancia que va a generar el proyecto en el museo permitirá que, los estudiantes de escuelas primarias y secundarias, estudiantes de instituciones técnicas y universidades, así como los adultos, adultos mayores y discapacitados se involucren con la región Amazónica, y con la diversidad

natural y cultural existente. Se logrará que, de esta manera, se sientan identificados con la cultura amazónica, sus historias, sus mitos y leyendas, entre otros; accedan a una oferta educativa dirigida a los adultos, a adultos mayores, a familias acompañadas por sus hijos, a grupos específicos o a “nuevo público”, tales como profesionales, miembros de asociaciones diversas, amas de casa, grupos juveniles, militares, grupos marginales, entre otros.

El impacto que va a generar a toda la región Amazónica será la de revalorar su cultura y hacerla conocida a todo el Perú y el mundo, debido al arraigo cultural de los pueblos indígenas que se desarrollaron en la Amazonía.

Programas educativos en el museo

La importancia y necesidad del museo es generar una estrecha relación con las instituciones educativas, desde un enfoque pedagógico e intercultural, teniendo en cuenta que llegue a ser un apoyo para el profesor en la tarea educativa. Los programas deben ser dirigidos, estructurados y en concordancia con los diseños curriculares de las instituciones educativas para facilitar el aprendizaje formal, y sea la exposición un canal conductor capaz de reforzar o apoyar los conocimientos adquiridos en clase.

Cada programa cultural se inicia por alguna razón determinada y se concibe para un público concreto, cuyas necesidades, intereses, destrezas y experiencias se conocen previamente para tenerlas en cuenta a la hora de definir los objetivos, contenidos, metodología, materiales didácticos, agente educativo, tipo de actividad, lugar de realización, tiempo, duración y frecuencia.

La educación no formal en el museo se centraliza en los programas públicos de acción cultural, en donde los visitantes participan voluntaria y libremente, de acuerdo con sus propios intereses y disponibilidad de tiempo

(García 2013, p. 12). Estos programas se dan debido a la necesidad de adaptar el discurso expositivo a determinados tipos de público o ampliarlo de acuerdo con lo que desean saber, dirigiéndose a segmentos determinados (dependiendo de los contenidos conceptuales en razón de lo que ofrece la exposición o por la dificultad que tienen de acceder a ellos).

Para implementar programas educativos en el ámbito de la educación formal en los museos, es necesario tener en cuenta lo siguiente:

- Conocimientos previos de los estudiantes a nivel curricular.
- Capacidades y habilidades procedimentales.
- Adaptación de los contenidos de las actividades propuestas a los contenidos curriculares de los diversos niveles educativos.
- Adaptación de las actividades al nivel del desarrollo cognitivo y a la capacidad de abstracción de los estudiantes.

Las principales actividades que se desarrollan dentro de la educación formal son las siguientes: recorridos didácticos, visitas teatralizadas, visitas-taller, entre otras.

El programa educativo para la educación no formal contempla un público más amplio, debido a que no solo se limita a los estudiantes sino se orientan a un segmento específico de público, donde estos van a los museos por propia voluntad en su tiempo libre y/o por diversos motivos como disfrutar de un ambiente especial, entre otras.

Las actividades más habituales que se desarrollan en relación con la educación no formal son las siguientes: visitas guiadas, visitas participativas, visitas singulares, visitas autogestionadas, visitas teatralizadas, visitas-taller, entre otras.

Guion pedagógico y contenidos educativos

CONTENIDO	PROPÓSITO	COMPETENCIAS			ACTIVIDADES EN EL MUSEO	RECURSOS EN EL MUSEO
		CONCEPTUAL	PROCEDIMENTAL	ACTITUDINAL		
PRIMER UMBRAL ORIGEN DE LA AMAZONÍA ANDINA	<p>Ser capaz de generar pensamiento crítico, reflexivo y creativo en torno al origen de la Amazonía andina.</p> <p>Desarrollar las habilidades de los niños, jóvenes, adultos y adulto mayor para comprender y apreciar el patrimonio natural amazónico entendiendo su origen y procesos de transformación.</p>	<p>Los estudiantes y público visitante del museo se familiarizan con los temas propuestos en el umbral.</p>	<p>Los estudiantes son capaces de expresarse e interpretar los distintos bienes culturales expuestos en la sala a partir del empleo de una serie de técnicas artísticas, lúdicas y pedagógicas.</p>	<p>Los estudiantes y público visitante del museo luego de conocer y reflexionar sobre el origen de la Amazonía valoran la diversidad natural y generan interés en protegerla.</p>	<p>Actividades que se desarrollan dentro de la educación formal: itinerarios específicos, visitas teatralizadas, monólogo, visitas – taller, desarrollo de fichas didácticas, entre otras.</p>	<p>Réplicas de los dinosaurios a escala natural, infografías y dioramas</p>
		<p>Los estudiantes y público visitante del museo luego de conocer los contenidos del umbral desarrollan la capacidad de ordenar, interpretar y relacionar sus conocimientos sobre el medio ambiente y el origen de la Amazonía andina.</p>	<p>Los estudiantes aprenden a emplear las distintas técnicas artísticas con la finalidad de expresar sus sentimientos e ideas a propósito de su relación con el origen de la Amazonía.</p>		<p>Actividades relacionadas con la educación no formal: visitas guiadas, visitas participativas, visitas singulares, visitas teatralizadas, así como talleres artísticos y culturales donde los alumnos aprenden a expresarse de forma lúdica y/o estética.</p>	

Guion pedagógico y contenidos educativos

CONTENIDO	PROPÓSITO	COMPETENCIAS			ACTIVIDADES EN EL MUSEO	RECURSOS EN EL MUSEO
		CONCEPTUAL	PROCEDIMENTAL	ACTITUDINAL		
SEGUNDO UMBRAL: DIVERSIDAD AMBIENTAL Y CULTURAL EN LA AMAZONÍA ANDINA	<p>Ser capaz de generar pensamiento crítico, reflexivo y creativo sobre la diversidad ambiental y cultural de la Amazonía andina.</p> <p>Desarrollar las habilidades de los niños y público en general para comprender y apreciar el patrimonio natural la cultura material e inmaterial de las diferentes comunidades amazónicas, generando conciencia ecológica, tolerancia, respeto y valoración de la diversidad cultural.</p>	<p>Los estudiantes y público visitante del museo aprenden sobre la importancia de la cosmovisión de los diferentes pueblos amazónicos y sus costumbres reflejadas en su arte y objetos culturales.</p>	<p>Los estudiantes son capaces de expresarse e interpretar los distintos objetos de la sala a partir del empleo de una serie de técnicas artísticas y pedagógicas</p>	<p>Los estudiantes y público visitante del museo luego de conocer y reflexionar sobre la riqueza cultural y biológica de la Amazonía valoran la diversidad cultural del Perú y se preocuparán por protegerla.</p>	<p>Actividades que se desarrollan dentro de la educación formal: recorridos didácticos, visitas teatralizadas, monólogo teatralizado, visitas-taller, entre otras.</p>	<p>Instalación interactiva: La Madre de la Floresta Mariposario Acuario. Mesa interactiva táctil</p>
		<p>Los estudiantes y público visitante del museo aprenden sobre la naturaleza de flora y fauna en el territorio amazónico.</p>	<p>Los estudiantes aprenden a emplear las distintas técnicas artísticas con la finalidad de expresar sus sentimientos e ideas a propósito de su relación con la Amazonía.</p>		<p>Actividades relacionadas con la educación no formal: visitas guiadas, visitas participativas, visitas singulares, visitas teatralizadas, así como talleres artísticos y culturales donde los alumnos aprenden a expresarse de forma lúdica y estética.</p>	

Guion pedagógico y contenidos educativos

CONTENIDO	PROPÓSITO	COMPETENCIAS			ACTIVIDADES EN EL MUSEO	RECURSOS EN EL MUSEO
		CONCEPTUAL	PROCEDIMENTAL	ACTITUDINAL		
TERCER UMBRAL: LOS PROCESOS HISTÓRICOS	Ser capaz de generar pensamiento crítico, reflexivo y creativo. Desarrollar las habilidades de los estudiantes y público en general para comprender y apreciar los procesos históricos de la Amazonía. Esto implica el conocimiento de los personajes, el largo proceso de interculturalidad.	Los estudiantes y público visitante del museo se familiarizan con los ejes temáticos: la irrupción de la cruz y la irrupción de la espada, la época del caucho, el crecimiento urbano.	Los estudiantes y público visitante del museo son capaces de expresarse e interpretar los distintos objetos de la sala a partir del empleo de una serie de técnicas artísticas y pedagógicas estructuradas a partir de 4 grupos etéreos: educación infantil, primaria, secundaria, técnico y universitario, así como adultos y adulto mayor.	Los estudiantes y público visitante del museo luego de conocer y reflexionar sobre los procesos históricos de la Amazonía andina tendrán mayor interés por investigar su pasado, respeto y sentido de justicia hacia las comunidades amazónicas.	Actividades que se desarrollan dentro de la educación formal : recorridos didácticos, visitas teatralizadas, monólogo teatralizado, visitas-taller, entre otras.	Réplicas de bienes culturales, infografías, instalaciones, mesa interactiva táctil. Sensaciones a través de sonidos, olores. Instalación la Madre de la Floresta.
		Los estudiantes y público visitante del museo luego de conocer los contenidos del umbral desarrollan la capacidad de ordenar, interpretar y relacionar sus conocimientos con aquellos propuestos en los distintos umbrales.	Los estudiantes y público visitante aprenden a emplear las distintas técnicas artísticas con la finalidad de expresar sus sentimientos e ideas a propósito de su relación con la Amazonía.		Actividades relacionadas con la educación no formal: visitas guiadas, visitas participativas, visitas singulares, visitas teatralizadas, así como talleres artísticos y culturales donde los alumnos aprenden a expresarse de forma lúdica y estética.	Réplicas de bienes culturales, materiales didácticos (escritos, audiovisuales o informáticos). Instalación la Madre de la Floresta.

Los instrumentos de acción didáctica que se emplearían en el Museo Nacional Amazónico deben hacer uso de los diferentes instrumentos de acción educativa, los cuales deben innovarse

cada año a fin de poder tener no solo una amplia oferta de recursos didácticos sino para estar al día con los cambios de la currícula educativa, de las nuevas exposiciones y las nuevas tecnologías.

Tabla 1
Instrumentos básicos de la acción didáctica.

Instrumentos básicos de la acción didáctica	
Acciones/actividades	Recursos
Acciones de mediación didáctica <ul style="list-style-type: none"> - Exposiciones (macro-acción): permanente, temporales, itinerantes - Visitas guiadas: audioguías - Talleres - Itinerarios 	Recursos organizativos <ul style="list-style-type: none"> - DEAC - Documentos institucionales de regulación de la acción didáctica (PEM)
Acciones de formación <ul style="list-style-type: none"> - Formación externa - Formación interna 	Recursos humanos <ul style="list-style-type: none"> - Educadores especializados, mediadores - Técnicos en elaboración y diseño de acciones y recursos didácticos - Maestros bilingües - Auxiliares
Acciones complementarias <ul style="list-style-type: none"> - Conciertos - Concursos y premios - Espectáculos: obras teatrales, dramatizaciones, etc. - 	Recursos funcionales <ul style="list-style-type: none"> - Espacios (biblioteca, talleres, laboratorios, auditorio, sala audiovisual, archivo, aulas didácticas)
Acciones derivadas de la función didáctica <ul style="list-style-type: none"> - Acuerdo con otras instituciones para el desarrollo de proyectos específicos - Convenios de desarrollo profesional - Colaboración en proyectos y subvenciones 	Recursos materiales <ul style="list-style-type: none"> - De información. Exposición y materiales educativos³ y didácticos

³ Materiales pedagógicos que permiten el aprendizaje de los estudiantes, siempre que estén elaborados con pertinencia cultural (conocimiento, tecnología, cosmovisión) y lingüística. Los materiales a desarrollarse (por parte del museo y en estrecha colaboración y asesoramiento del Ministerio de Educación), deben permitir que los estudiantes del mismo pueblo y de otros pueblos conozcan y valoren su cultura.

En el proceso de educación en el museo, los actores, todos hablantes de la lengua originaria y representantes de sus distintas variedades. Entre estos actores, tenemos a los siguientes:

- Dirigentes de organizaciones indígenas regionales y locales.
- Maestros bilingües.
- Representantes de comunidades y asociaciones de padres de familia.
- Lingüistas especializados en la lengua originaria.
- Especialistas de las Unidades de Gestión Educativa Local (UGEL), de las

Direcciones Regionales de Educación (DRE) y del MINEDU.

- Líderes indígenas.
- Jefes de las comunidades.
- Estudiantes de institutos superiores y/o universidades.
- Sabios y sabias.

Todos ellos intervendrán positivamente en los programas educativos del museo, los mismos que serán elegidos para exponer determinados temas relacionados con su lengua, su cultura o educación; otros serán intérpretes y traductores de los mensajes del español a la lengua originaria, a fin de que todos entiendan aquello de lo que se está hablando.

Programación arquitectónica

Para la programación arquitectónica del Museo Nacional Amazónico se han considerado nueve (9) zonas, siendo estas las siguientes:

Zonas	Áreas en m ²
Común	479.25
Exposición e interacción	9892.50
Administrativa	625.73
Investigación y publicaciones	378.68
Conservación, manejo de colecciones y depósitos	1735.43
Educativa - cultural	1277.10
Servicios complementarios	2236.28
Servicios generales	841.05
Estacionamiento	4,096.95

En general, todas las instalaciones propuestas para el Museo Nacional Amazónico que contemplan el cautiverio de animales con fines de educación, investigación y difusión se proyectarán en concordancia con los códigos deontológicos correspondientes, y tomando en consideración todas las condiciones físicas, naturales y biológicas para que se pueda generar un ecosistema que no perjudique el natural desarrollo de las especies a exhibirse. Los espacios serán amplios de acuerdo a los requerimientos de cada especie, y habrá un correcto control de la natalidad y la reproducción para garantizar la permanencia de las especies y contribuir además a la conservación de la diversidad biológica de la Amazonía.

1. Acuario

El río es el ecosistema que tiene mayor protagonismo en la selva peruana. Inclusive sus variaciones estacionales han marcado históricamente la configuración de sus centros poblados y le confieren a la Amazonía un carácter orgánico que lo hace único. Los ríos amazónicos albergan una flora y fauna muy rica y diversa, y son la fuente de recursos para la alimentación entre otros beneficios. Esta diversidad natural y biológica que albergan se pretende mostrar en un área amplia de acuarios que muestren las principales especies marinas, en concordancia con los principios de

conservación de los recursos naturales y los códigos de deontología respectivos a la tenencia de animales en cautiverio. El principal objetivo de esta exposición es generar una experiencia vivencial en el visitante al tiempo que conoce e identifica las principales especies típicas de agua dulce.

2. Mariposario

Las características físico geográficas de la Amazonía peruana han dado lugar a la presencia de una gran cantidad y variedad de mariposas, diversidad cuya conservación viene poniéndose en riesgo por el alto índice de explotación informal y descontrolada. Son más de 3,700 especies que se pueden identificar en el río Amazonas. El proyecto de mariposario tiene como objetivo mostrar esta variedad de especies en su entorno natural y permitir diseñar e implementar un plan de manejo para la protección y conservación de las especies, y a la par llevar a cabo una labor de investigación, registro y difusión de las mariposas locales.

3. Insectario

La diversidad biológica en la región amazónica incluye también una gran cantidad y diversidad de insectos que son parte fundamental del ecosistema amazónico. Por lo general, los insectos se encuentran en gran abundancia en todos los bosques tropicales del mundo, la selva Amazónica es uno de ellos, y alberga tal diversidad que no se puede asegurar la existencia de un registro final y fidedigno de la cantidad de especies de insectos que habitan la selva. Por otro lado, los insectos, por ser pequeños pocas veces se les brinda la importancia que les corresponde para la conservación y funcionamiento del ecosistema, y el rol que cumplen para lograr el equilibrio natural. Por ello, esta colección de insectos pretende posicionar el importante papel que tienen y cumplir un rol educativo y científico, difundiendo además su papel en la gastronomía regional.

4. Serpentario

Las serpientes en la región amazónica son representativas y presentan una gran variedad entre venenosas y no venenosas. Su vida en cautiverio debe estar orientada a la conservación y preservación, pues las serpientes son animales muy delicados. El serpentario tendrá como finalidad mostrar las especies predominantes de la selva amazónica y, de esta manera, evitar la caza indiscriminada con fines de turismo, presentando un espacio en el cual se las pueda apreciar y aprender de sus cualidades y características, y la importancia de ellas para las culturas amazónicas, no solo en cuanto a alimentación o uso de su piel, sino para la construcción de la memoria colectiva que se compone a partir de historias y mitos vinculados con estos animales.

El serpentario contendrá especies venenosas y no venenosas, con un control adecuado para evitar el envenenamiento y con una selección especializada de especies evitando afectar los ciclos de vida de cada una de ellas. Se priorizará la presencia de especies en riesgo para contribuir al repoblamiento en cautiverio.

5. Xiloteca (como jardín botánico – de plantas maderables más representativas) Se presentará un jardín botánico con presencia de los principales árboles maderables de la Amazonía peruana. La deforestación en la selva del Perú principalmente tiene lugar por los fines comerciales de la madera. La selva en ese sentido es una región depositaria de las especies vegetales más pedidas en el ámbito mercantil. Por ello, es de suma importancia dar a conocer a la comunidad el rol fundamental que tienen las especies maderables para la conservación del ecosistema y por lo tanto la importancia de su conservación y explotación controlada. Por otro lado, se busca mostrar la diversidad

y características de las especies asociadas además al conocimiento de las comunidades nativas para su identificación y su uso, como parte del rescate y conservación del patrimonio intangible de la Amazonía peruana.

6. Árbol del ecosistema (Aguaje)

El árbol del ecosistema es la reproducción de un árbol de aguaje en tamaño natural que buscará mostrar de manera didáctica todo el complejo sistema biológico que alberga y propicia un árbol como el aguaje, árbol típico de la selva peruana, tomando en cuenta los procesos de intercambio con otras especies vegetales y animales, y en general, la simbiosis que a manera de muestra tiene lugar en un árbol y también se replica a gran escala en toda la Amazonía.

El “árbol del ecosistema” es un recurso museográfico que pretende a partir de un elemento mostrar el complejo sistema ecológico que tiene lugar en la Amazonía y en donde intervienen diversas especies animales y vegetales y por supuesto los otros recursos que brinda la naturaleza (la tierra, el agua, etc.).

7. Criadero de paiche

El Museo Nacional Amazónico incluirá un criadero de paiche como espacio de investigación y conservación de una de las especies hidrográficas más

importantes de la selva peruana, como espacio en donde se muestren las tecnologías utilizadas en estos procesos y se difundan los procesos completos, desde los sistemas de producción, la nutrición y alimentación del paiche, su reproducción y genética, su salud, y el rol que tiene el paiche en la economía regional. Además, este espacio servirá para la capacitación tecnológica especializada.

En el criadero de paiche se podrá tener una experiencia vivencial, siempre contando con los controles respectivos para su conservación.

Conclusiones

Es necesario considerar que el Museo Nacional Amazónico, por la envergadura de la propuesta y sus dimensiones, se plantea que exista un centro de conservación y restauración del material cultural de la Amazonía, es decir que realice labores de custodia; inventario, registro y catalogación; conservación y restauración; e investigación.

El material cultural provendría de la Amazonía y del material que se encuentre en las diversas Direcciones Desconcentradas de Cultura del Perú, asimismo colecciones de particulares que deseen depositar su patrimonio en las instalaciones del museo y/o cualquier otro tipo de forma de adquisición de material.

REFERENCIAS

Barciela, S., Delgado, R., Demol, A., Lopez, R., Rodriguez, L., Villalobos, C. (2013) Propuesta de Plan Museológico Museo Marítimo de Málaga. Recuperado el 20 de diciembre de 2013 de http://issuu.com/soniasan1/docs/plan_museologico

Costa, J. (2007) *Diseñar para los ojos* (2ª Ed.). La Paz, Bolivia: Grupo Editorial Design.

Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural, Ministerio de Educación (2013) "Ahora, con estas letras vamos a andar". Sistematización del proceso de normalización de los alfabetos de las lenguas originarias del Perú. Lima. Perú.

Lord, B., Lord, G. (2005) *Manual de Gestión de Museos*. Barcelona, España: Ariel S.A.

Fernández, C. (1996) *Montaje y funciones del laboratorio de conservación y Restauración en museos de arqueología*. Recuperado el 10 de noviembre de 2013 de: <http://www.uam.es/otros/cupauam/pdf/Cupauam23/2301.pdf>

Fontal Merillas, Olaia (2004) *La educación patrimonial: Teoría y práctica en el aula, el museo e internet*. Ed. Trea. Barcelona. España.

Ministerio de Cultura, (2013) *Estudio de programación museológica y arquitectónica. Propuesta de perfil*. Lima. Perú: Ministerio de Cultura.

Ministerio de Cultura, (2012) *Lineamientos de Política Cultural 2013 – 2016*. Lima. Perú: Ministerio de Cultura.

Ministerio de Cultura (Colombia), Museo Nacional de Colombia (2002) *Manual básico de conservación preventiva*. Bogotá. Recuperado el 5 de abril del 2012 en: <http://www.ilam.org/viejo/ILAMDOC/sobi/Manual%20basico%20de%20Conservacion%20Preventiva-Cons.pdf>

Ministerio de Cultura (España), Subdirección General de Publicaciones, Información y Documentación (2006) *Criterios para la elaboración del Plan Museológico*. Madrid, España: Secretaría General Técnica.

Santacana Mestre, Joan y Núria Serrat Antolí (Coords.) (2007) *Museografía didáctica*, Ed. Ariel, Barcelona. España.

WWF-Perú (2013) *10 años en el abanico del Pastaza. Naturaleza, culturas y retos en la Amazonía norte peruana*. Lima, Perú: Grambs Corporación gráfica.

Fecha de recepción: 25-09-17

Fecha de aceptación: 27-11-17

¿Lo racional del ser humano es una entelequia? Las emociones y el aprendizaje

*Is the rational thought of humanity an entelechy?
Emotions and learning*

Olga Gonzalez Sarmiento¹

RESUMEN

El presente artículo profundiza en la relación explorada por la neurociencia sobre el tema de las emociones y su relación con el aprendizaje humano. Se intenta dar una explicación sobre aquellos procesos que tienen lugar en el cerebro, específicamente, en el sistema límbico donde se generan todo tipo de emociones, tanto positivas como negativas que intervienen, sin a veces, ser tenidas en cuenta, de manera importante en el proceso educativo. Asimismo, se proponen algunos cambios y estrategias pequeños, pero significativos, que pueden coadyuvar al logro de mejores aprendizajes en nuestros estudiantes.

Palabras clave

Aprendizaje Humano, Emociones, Sistema Límbico, Neurociencia.

ABSTRACT

This paper studied in depth the relationship that had been explored by the Neuroscience between the emotions and human learning. It was an attempt to explain such processes originated specially on the limbic system, where all kind of positive and negative emotions are generated, without being sometimes taken into account in the educational process in a significant way. Moreover, some small but important, changes and strategies are proposed to contribute to the achievement of better learning in our students.

Keywords

Human learning, Emotions, Limbic system, Neuroscience.

Nuestro cerebro es un órgano hecho para modificarse en respuesta a las experiencias
Richard Davidson, 2010

Muchas veces hemos oído definir nuestra especie como “seres racionales”, sin embargo, según investigadores como Daniel Kahneman o Gerd Gigerenzer, la racionalidad no vendría a ser, precisamente, la forma básica en que acostumbramos actuar los seres humanos.

Kahneman, catedrático de psicología de la Universidad de Princeton, ha profundizado en la toma de decisiones en situaciones asociadas al riesgo y la incertidumbre. Para este investigador, quien obtuvo un Premio Nobel en Economía en el 2002, sin ser economista,

¹ La Dra. Olga González Sarmiento se formó en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y en la Pontificia Universidad Católica del Perú, actualmente centra sus intereses en temas asociados a la educación superior y al campo de la psicología clínica.

la definición de racionalidad: *Actitud del que actúa de acuerdo con la razón y no se deja llevar por sus impulsos*, no podría ser, en la mayoría de los casos, lo que nos defina.

Según Kahneman, cuando pensamos, podemos optar por dos vías bastante disímiles entre sí. Un primer sistema se caracteriza por ser muy intuitivo y emocional y, por supuesto, muy rápido, al ritmo de la emoción que lidera en ese momento a la persona; un segundo sistema, coincidiría más con la definición que citamos previamente: un pensamiento analítico, reflexivo y, por supuesto, *racional*.

Lo peculiar es que, según este estudioso de los comportamientos humanos, “no siempre reflexionamos sobre cuál de los dos sistemas ha tomado las riendas de nuestro comportamiento”, el de las conclusiones automáticas o el de las respuestas conscientes, en un determinado momento de nuestra vida.

Por otro lado, Gerd Gigerenzer, psicólogo y director del Instituto Max Planck de Desarrollo Humano en Berlín que ha profundizado por años en el estudio de la toma de decisiones, el ser humano piensa en base a heurísticos que subyacen a las intuiciones. Es decir, pensamos en función a una serie de reglas generales que hemos aprendido a través de la evolución, por lo tanto, tendemos a desechar información que consideramos “superflua” y nos dejamos llevar por la intuición para escoger un empleo nuevo, una determinada dirección en una ciudad nueva o, inclusive, al momento de elegir una pareja. En una entrevista, menciona que “la intuición nos lleva a tomar decisiones más rápida y acertadamente, en la mayoría de los casos, que si racionalizamos demasiado”.

Peter Gardenfors (2005) en su artículo “La intuición como conocimiento implícito” sostiene que las intuiciones humanas se basan, principalmente, “en conocimiento implícito que es difícil hacer explícito”. Es decir, sabemos algo, sin muchas veces, poder explicarnos cómo lo sabemos. Por tanto, se trata de un conocimiento que no ha seguido un camino racional en el proceso de su construcción, sino un conocimiento nacido de una comprensión

intuitiva que involucra, a su vez, una reacción repentina de tipo emotivo.

Cuando mencionamos a la emoción estamos adentrándonos en un campo que puede resultarnos bastante familiar y cotidiano; no ha sido gratuito el que los seres humanos hayamos sido catalogados como “seres en emoción”.

Pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de “emoción”?

L. Carretié (2011) define a la emoción como “un fenómeno mental omnipresente” que puede manifestarse de diferentes formas. Una de ellas como la reacción puntual a un evento, (el inicio de un movimiento sísmico, por ejemplo) o como la asociación de eventos o contextos a experiencias placenteras o displacenteras que nos hayan quedado “grabadas” emocionalmente.

La experiencia nos ha enseñado que cuando los seres humanos nos emocionamos, pueden ocurrir una serie de variaciones en nuestro comportamiento habitual; todas ellas debido a que las emociones son fenómenos que poseen carácter biológico y cognitivo a la vez. Es así que podemos considerar a las emociones como reacciones complejas. Algunos autores consideran que pueden ser descritas en función a tres elementos que les conforman: un estado mental específico, un cambio fisiológico (generalmente asociado al estado mental que se está experimentando) y un impulso a actuar. Si volvemos al ejemplo del sismo que anteriormente citamos, la emoción que se genera es la de miedo (el estado mental).

Al experimentar miedo es probable que los músculos de nuestro cuerpo se tiemplan, las retinas de nuestros ojos se agranden, los latidos de nuestro corazón se aceleren y la respiración se vuelva superficial (cambios fisiológicos), y ya que nuestro cuerpo está preparado para el enfrentamiento o la huida, decidimos huir a través de la salida más cercana (impulso a actuar).

También por propia experiencia sabemos que existen diferentes tipos de emoción y,

por supuesto, diferentes formas de responder frente a ellas. Por ejemplo, cuando la emoción está asociada a cualquier forma de placer, la reconocemos como positiva y nos sentimos felices o gozosos, es el caso cuando sentimos atracción por alguien y somos correspondidos. Todo lo contrario sucede cuando alguien abusa de nuestra confianza, o nos defrauda, puede que percibamos la situación-estímulo como una amenaza. Entonces, experimentamos, según sea el caso, tristeza, desilusión, cólera, etc.

Frente a tales situaciones, cada uno de nosotros va a responder de distinta manera, algunos lo harán de forma intensa; otros, no tanto. Lo que, al parecer, sí tenemos en común la mayoría de los seres humanos es que somos seres que estamos sujetos a la emoción a lo largo de nuestras vidas.

Goleman (1995), por otro lado, sostiene que “cuando estamos dominados por el anhelo y la furia, trastornados por el amor y retorcidos de temor, es allí cuando se puede decir que se está dominado por el cerebro límbico”.

El término ‘límbico’ fue acuñado en el año 1878 por el médico y científico francés Paul Broca, para designar un área relacionada con el aprendizaje, la memoria y las respuestas emocionales. Dicha zona está situada justo debajo de la corteza cerebral y está formada por el tálamo, el hipotálamo, la amígdala cerebral y el hipocampo.

El “cerebro límbico”, como lo denomina Goleman, o “sistema límbico” como lo denominan los neurocientíficos actuales, es un conjunto de estructuras del encéfalo, conformado por el cerebro, cerebelo y bulbo raquídeo, que están conectadas entre sí y cuya función tiene que ver con los estados emocionales de los seres humanos o con lo que denominamos “instintos”. Es así como rige nuestras emociones más primitivas, es decir, aquellas relacionadas a la supervivencia o al comportamiento sexual asociado a la reproducción.

Asimismo, es necesario precisar que, existe en el sistema límbico una estructura que podría

considerarse como la más importante; es la que se denomina *amígdala cerebral*. Esta región específica, con forma de una almendra, está compuesta por dos núcleos neuronales que se encuentran situados en la parte más profunda de los lóbulos temporales y se encarga de almacenar y manejar las emociones más primitivas del ser humano. Básicamente, podría decirse que la principal labor de la amígdala es la de integrar las emociones experimentadas por el sujeto, con aquellos patrones aprendidos durante toda su vida; provocando así cambios temporales en su fisiología o la preparación para emitir algún tipo de conducta en respuesta al estímulo registrado.

En este contexto, podría afirmarse que la función desempeñada por la amígdala presenta dos aspectos distintivos. El primero, la gestión de emociones que realiza nos permite responder a estímulos con acciones de defensa, ataque o huida, siempre con fines de supervivencia. En el segundo, la amígdala es la que se encarga de revivir aquellos aspectos traumáticos de nuestra infancia y nos prepara también para experimentar la ira y/o el miedo. Por lo antes dicho, la amígdala es reconocida como el principal núcleo de control de las emociones y sentimientos en el cerebro.

Los hallazgos realizados por la neurociencia en los últimos años nos permiten conocer un poco más sobre el proceso que sucede al interior del cerebro humano al generar una emoción. Todo se inicia cuando ingresa un estímulo a nuestros sentidos. La corteza cerebral informa a la amígdala y ella decide si el estímulo significa una amenaza o no, es decir, decide si debe responder enfrentándose (con agresividad) o huyendo (con miedo). Una vez que la amígdala ha escogido la emoción que ayudará a la supervivencia del sujeto, procede a enviar señales a otros lugares del cerebro, a fin de desencadenar la denominada emoción interna. Por otro lado, también desencadena la expresión de dicha emoción (emoción externa).

Pongamos un ejemplo: Un niño se encuentra pedaleando alegremente en su bicicleta cuando de pronto surge entre los matorrales de un jardín un perro grande que lo empieza

a perseguir a toda carrera. En el interior del cerebro, lo que ha sucedido es que la corteza visual del niño ha enviado la imagen del animal a la amígdala, esta ha decidido que representa una amenaza, por lo que, a su vez, ha enviado una orden al hipotálamo para que ponga en marcha todo el sistema de emergencia frente a un peligro. La amígdala decide entonces que es una amenaza de la que hay que huir. El cerebro del niño experimenta miedo (emoción interna), y su corazón empieza a latir rápidamente, la respiración se agita y se vuelve superficial, los vellos de su cuerpo se erizan y los músculos se tornan tensos. Es entonces que el niño aprieta la marcha y huye. En un momento dado, se da cuenta de que el animal ya no lo persigue, y siente una emoción de alivio, todos los signos de alarma van desapareciendo y su cuerpo recupera la homeostasis, lo que le permite continuar tranquilamente con su paseo.

La situación descrita previamente coincide con lo dicho por Holodynski (2009) quien define a la emoción como una configuración de cambios fisiológicos periféricos que tienen lugar en el cuerpo, así como formas de expresión y sentimientos subjetivos que dependen de la evaluación de la situación emocional evocada. Aparte de lo dicho, también es necesario precisar que el circuito de recompensa del cerebro, en especial, lo que se encuentra asociado con el placer y las adicciones, tiene su punto de partida en el sistema límbico del cerebro.

Debe mencionarse, por otro lado, que lo límbico en el ser humano no involucra exclusivamente lo que respecta a la motivación de consumo de sustancias psicoactivas, sino también a aquello que tiene que ver con la conducta compulsiva y las recaídas que experimenta una persona adicta en su búsqueda del placer.

Asimismo, debe tenerse en cuenta que, aunque dicho sistema esté probadamente asociado a las emociones humanas, también los científicos han descubierto que resulta de vital importancia para la motivación, el desarrollo de aprendizajes y la memoria. Por tanto, el sistema límbico no solo está asociado al control de las emociones y la búsqueda de

la supervivencia del individuo, también lo está a la motivación intrínseca, la iniciativa, los estados de alerta y la cognición.

Otro de los importantes hallazgos realizados por la neurociencia está relacionado con el aprendizaje humano. En este contexto, el aprender algo, el construir nuevos significados sobre hechos, experiencias y situaciones o el reflexionar sobre el propio mundo interior genera variaciones en las conexiones sinápticas existentes y con ellas cambios en nuestro cerebro, en otras palabras, un buen aprendizaje, literalmente, modifica nuestro cerebro.

En otras palabras, todo lo que constituya novedad enriquece nuestro cerebro, todo lo que signifique emoción, *cambia* nuestro cerebro. Visitar una exposición artística donde se utilicen técnicas desconocidas para nosotros, la lectura y profundización de un nuevo tema de interés, tener experiencias distintas a lo anteriormente vivido, desarrollar habilidades antes no exploradas (cantar, ensayar una danza, tocar un instrumento musical, aprender un nuevo idioma, etc.) resultan beneficiosas para nuestro cerebro.

Lo que debemos considerar en el estudio del aprendizaje humano asociado al estudio de los hallazgos de la neurociencia es que, gracias a nuestro interés por aprender, nuestro cerebro se adapta y readapta constantemente. Se ajusta a nuevas realidades, se enriquece cada vez que decidimos explorar nuevos campos de conocimiento; en pocas palabras, se estimula cuando aprendemos algo que le significa novedad o le emocione.

Los datos que han recogido los numerosos estudios realizados sobre el cerebro que aprende, nos indican que el proceso inicia con lo que mencionábamos previamente, con un estímulo, de preferencia, novedoso. Así, se ha comprobado que nuestro cerebro *se activa*, cuando aprendemos temas sobre los que poseemos cierto conocimiento ya existente, pero, que *se activa mucho* más cuando el aprendizaje se refiere a un tema inexplorado por nosotros previamente.

Al respecto, Donald Hebb (1949) postuló en su *Teoría de la asamblea celular*, conocida como la Ley de Hebb, que el aprendizaje se produce cuando una célula requiere menos impulsos eléctricos de otra la siguiente vez que se activa. Sucede todo lo contrario cuando es la primera vez que se da una conexión entre ambas, en ese caso, la conexión es de alta intensidad; es decir, un aprendizaje nuevo, un estímulo novedoso trae consigo conexiones neuronales más fuertes.

Por lo antes dicho, podría afirmarse que la clave del aprendizaje radica en estar permanentemente aprendiendo algo nuevo, pues cuando lo hacemos, estamos cambiando la forma como nuestro cerebro se conecta, lo que ayuda a mantener su plasticidad. De esta manera, seremos capaces de continuar aprendiendo de manera efectiva durante toda la vida y, por ende, podremos continuar *esculpiendo* nuestro cerebro a través de la experiencia, pues, como aseguran los estudiosos de la materia, el aprendizaje se basa en la consolidación de sinapsis preexistentes.

Entonces, podríamos preguntarnos ¿de qué manera todos estos hallazgos de las neurociencias pueden ser utilizados por la educación para explotar el gran potencial de nuestro cerebro en favor del aprendizaje?

Como se ha mencionado previamente, al cerebro le estimulan los cambios, lo novedoso, la emoción; por tanto, es lógico concluir que ambientes de aprendizaje variados van a favorecer los aprendizajes, es decir, salidas de estudio, cambios de escenario de clase, actividades diferentes, innovación en la metodología, etc. son buenas ideas para empezar a establecer nuevas y fortalecidas redes neuronales.

Según Blakemore, y Frith, (2008) “Es un hecho científico que las áreas sensoriales del cerebro solo pueden desarrollarse cuando el entorno contiene diversos estímulos sensoriales: imágenes, texturas y sonidos; asimismo, para el desarrollo normal del cerebro son necesarias tanto la cultura como la naturaleza”.

De esta manera, se encuentre ligado a nuestro curso o no se encuentre estrechamente relacionado, el exhortar a nuestros estudiantes para que asistan a una velada cultural, o a una exposición de arte moderno o quizás a manifestaciones artísticas propias de nuestro legado, el comentarles que tal o cual pieza teatral, conferencia o exposición de interés se están dando, es una forma de contribuir a su desarrollo y a la consolidación de nuevos aprendizajes.

Inclusive, se ha comprobado que la música modifica favorablemente nuestra estructura encefálica, en especial, las vías corticoespinales, las vías piramidales y el cuerpo calloso. Además, se ha demostrado, a través de un experimento realizado con estudiantes universitarios, que al aprender, ayudados por una serie de movimientos acompañados por música, se generaba un aumento considerable de la conectividad estructural en la vía de materia blanca que une las regiones auditiva y motora en el hemisferio derecho del encéfalo.

Según un estudio del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), la actividad cerebral registrada durante una clase expositiva es similar a la hallada cuando vemos televisión, es decir, **prácticamente inexistente**. Lo que sucede es que, al parecer, nuestros estudiantes se “desconectan” cuando nos escuchan disertar por largos momentos o, buscan refugio en alguna novedad de la cual puedan enterarse a través de su smartphone, lo cual es muy preocupante para cualquier docente dedicado a la enseñanza. Al parecer, estamos recorriendo caminos antiguos que antes fueron muy transitados pero que ahora no nos conducen al destino a donde deseamos dirigirnos.

Según Kolb (1984) cuando el ser humano aprende, interactúan cuatro capacidades diferentes:

Capacidad de Experiencia Concreta (EC): ser capaz de involucrarse por completo en experiencias nuevas con fines de aprendizaje

Capacidad de Observación Reflexiva (OR): En base a una experiencia concreta, el estudiante

reflexiona sobre lo experimentado para obtener más información o profundizar su comprensión sobre el tema.

Capacidad de Conceptualización Abstracta (CA): Basado en la experiencia, el estudiante teoriza, clasifica o generaliza su experiencia, en un esfuerzo por generar nueva información.

Capacidad de Experimentación Activa (EA): Involucra el ser capaz de emplear estas teorías para tomar decisiones y solucionar problemas.

Como podemos apreciar, en cada etapa del ciclo experiencial de Kolb se produce un tipo específico de aprendizaje: el estudiante experimenta, reflexiona, piensa o hace, no permanece en ningún momento sentado, solo a la espera de que concluya el tiempo de clase.

En su libro, *El arte de cambiar el cerebro*, el Dr. James Zull (2014) sugirió cómo el famoso modelo de cuatro fases del ciclo de aprendizaje de David Kolb se puede mapear en cuatro grandes procesos cerebrales.



Tomado del libro *El arte de cambiar el Cerebro* de Dr. James Zull.
Modelo de cuatro fases de aprendizaje de David Kolb. p. 35.

Zull afirma que cada una de las fases de aprendizaje identificadas por Kolb corresponden, a su vez, a cuatro procesos que

se dan en nuestro cerebro. El primero tiene que ver con la recopilación de información a través de las cortezas sensoriales. Ellas son las que registran a través de los sentidos lo que vendría a ser la “*materia prima*” de una experiencia nueva vivida por el aprendiz.

El segundo proceso tiene que ver con la creación de significados mediante la reflexión de lo experimentado previamente. Si somos capaces de encontrar un significado en lo que estamos aprendiendo, la información nueva va a pasar el primer filtro del cerebro, hacia la memoria de trabajo.

El hecho de proporcionar a los estudiantes preguntas de reflexión o tareas integradoras puede ayudarlos a que aumenten sus posibilidades de formular reflexiones válidas sobre el tema explorado.

El tercer proceso involucra la corteza prefrontal, el raciocinio. Es en este momento que el estudiante está listo para establecer relaciones entre la información recogida a través de la experiencia y la ya almacenada en la memoria. Igualmente, se encuentra preparado para elaborar sus propias abstracciones, fruto de los significados que construyó previamente. Es así que se genera un nuevo conocimiento en el cerebro del aprendiz.

Respecto a la generación de un nuevo conocimiento, Richland, Bjork, Finley y Linn (2005), mencionan que “...hay que fomentar la creación de conocimiento en lugar del consumo pasivo de contenido, esto dará lugar a un aprendizaje más duradero”.

El cuarto proceso implica el uso de la corteza motora. Esta parte del cerebro humano convierte lo abstracto, en este caso, las ideas generadas por el aprendiz, en acciones que realizará luego de que su cerebro haya interpretado la experiencia mediante la reflexión y los significados construidos. James Zull (2014) denomina a este proceso el de las *pruebas activas*.

¿Cuáles pueden ser consideradas pruebas activas?

Aquí el tema tiene que ver con que el aprendiz “haga algo”, se “active”; por lo que una prueba de su actividad de aprendizaje puede ser la lectura de un material distinto, relacionado con la información recientemente aprendida.

También puede serlo el explicar o discutir lo aprendido con un compañero/a, indagar en nuevas fuentes, preguntar a personas que conozcan más sobre la temática y, sobre todo, poner en práctica lo aprendido. Si no hay trabajo aplicativo realizado, autorregulado y evaluado por el propio aprendiz, es probable que no llegue a consolidarse el nuevo aprendizaje.

Todos estos aportes de la neurociencia sobre la manera cómo aprende el cerebro humano nos brindan una explicación, probablemente, todavía incompleta sobre lo que ocurre en nuestro interior cuando aprendemos. Sin embargo, y aun cuando todavía quede mucho por explorar, estos hallazgos son valiosos y nos orientan a reflexionar sobre nuevas formas de concebir la enseñanza.

Por tal motivo, y con miras a aprovechar de una mejor manera las increíbles posibilidades que poseen los cerebros de nuestros estudiantes, tendríamos que cambiar la lógica de enseñanza que hemos venido utilizando desde hace muchos años atrás.

Es necesario, por ejemplo, pasar de lo lingüístico a lo visual. Sustituir el discurso teórico oral por una interacción educativa lo más vivencial posible, apoyada por imágenes, mapas conceptuales, mapas mentales, uves heurísticas, vídeos ad hoc, visitas de estudio y demás estrategias que estimulen al estudiante a aprender. Porque es sabido que frente a estímulos novedosos *se activa toda la corteza cerebral* y, al hacerlo, *se ve favorecida la integración del pensamiento, punto de partida para la construcción de nuevos aprendizajes.*

Por otro lado, y tal como se ha venido desarrollando en contenidos previos, la emoción está presente de forma permanente en el devenir humano y, además de presente, sabemos que se encuentra relacionada con la cognición, y a través de ella, con el aprendizaje.

Al respecto, la neurociencia ha identificado que el camino recorrido por la nueva información pasa, primeramente, por la parte emocional del cerebro; es decir, por el sistema límbico, de allí es enviada hacia la corteza prefrontal, a fin de que se consolide en ella el aprendizaje. Por lo tanto, en este proceso se pasa de lo emocional a lo analítico.

Sin embargo, es necesario tener en cuenta que las estructuras emocionales que poseemos pueden constituirse tanto en un elemento de ayuda, como en un obstáculo para aprender.

En este sentido, afirman diversos estudiosos del cerebro, toda aquella emoción experimentada por el estudiante al momento de iniciar un aprendizaje va a afectar su desempeño. De esta manera, si el clima de la clase es positivo, va a sentirse optimista, entusiasmado, motivado con respecto al estudio y hacia la experiencia de aprendizaje que se le propone.

Por lo contrario, la crítica o palabras hirientes de un docente, en el mismo contexto, pueden generar emociones de preocupación, ansiedad o frustración, lo que podría afectar su capacidad de comprensión y análisis, pues se encontraría influenciada por la emoción que experimenta la persona.

En este contexto, según lo hallado por la neurociencia, es importante acercarnos a la parte emocional del estudiante, ayudarlo a través de la motivación y la novedad de nuestra propuesta de enseñanza, de manera que la información que deseamos sea registrada permanezca, y el aprendizaje resulte eficaz. Por ejemplo, el recurso de relatar historias como parte de la enseñanza es una manera magnífica de activar estructuras subcorticales y aprender mejor.

Según Jensen (2004), citando a Le Doux (1994), las emociones dirigen la atención del ser humano, crean significados y generan sus propias vías de recuerdo. Al respecto, Jensen menciona que nuestro lado racional puede fijarse una meta de estudio o de trabajo, pero son las emociones las que nos van a dar la pasión para luchar por ese objetivo.

Por su parte Jack Mayer (2000) señala que “las emociones transmiten tanta información, como los datos o la lógica (...) tres descubrimientos han cambiado nuestro modo de pensar sobre ellas, en primer término, el de las vías físicas y prioridades de las emociones; en segundo término, los hallazgos sobre los componentes químicos del cerebro implicados en ellas; en tercer lugar, un vínculo entre estas vías y los componentes químicos con el aprendizaje y el recuerdo cotidianos”.

A su vez, Gerardo Casas Fernández (2003), menciona que “Los estudiantes que se sienten ansiosos, enfurecidos o deprimidos no aprenden; la gente que se ve atrapada en esos estados de ánimo no asimila la información de manera eficaz ni la maneja bien. Las emociones desagradables y poderosas (ira, ansiedad, tensión o tristeza) desvían la atención hacia sus propias ocupaciones interfiriendo el intento de concentración en otra cosa. Cuando las emociones entorpecen la concentración, lo que ocurre es que se paraliza la capacidad mental cognitiva que los científicos llaman “memoria activa”, la capacidad de retener en la mente toda la información que atañe a la tarea que estamos realizando”.

Si un estudiante se encuentra experimentando emociones desagradables va a generar un exceso de cortisol, que es una hormona asociada al estrés y, tal como señala, Gerardo Casas, serias dificultades para aprender.

Emociones, pensamientos y actitudes negativas son, además, relacionadas a enfermedades porque generan un aumento de sustancias nocivas en el torrente sanguíneo produciendo cambios en el funcionamiento del organismo y, al parecer también, la aceleración del proceso de envejecimiento.

Por el contrario, cuando la persona experimenta emociones agradables durante la sinapsis, se liberan dopamina, serotonina y endorfinas, por lo cual la transmisión del mensaje se da con mayor rapidez y facilidad; es decir se comprende y aprende con mayor eficacia.

Desde la neurociencia se recomienda, entonces, estimular el cerebro de manera positiva, a fin de que secrete dichos neurotransmisores en mayor cantidad, lo que supone un ambiente de clase grato, flexible, amable, donde haya oportunidad para desarrollar la creatividad, donde se estimule al estudiante para que genere nuevos aprendizajes.

Explorar temas nuevos mediante la indagación, trabajar colaborativamente, ponerse de pie, cambiar de aula, probar nueva metodología, hacer clases en jardines, en laboratorios, en biblioteca, estirar el cuerpo, escuchar música, etc.

Si escuchamos las recomendaciones de la neurociencia, lo que se trata es de proponer nuevas experiencias que permitan desarrollar el enorme potencial que tiene el cerebro humano, a través de lo que realicemos en el aula.

REFERENCIAS

Diffusion tensor MRI tractography reveals increased fractional anisotropy (FA) in arcuate fasciculus following music-cued motor training. *Brain and Cognition.* Vol. 116, August 2017, 40-46. Recuperado de: <https://doi.org/10.1016/j.bandc.2017.05.01>

Gardenfors, P. (2005) La intuición como conocimiento implícito, en *Revista Filosofía*, Universidad Costa Rica, Vol. XLIII, N.º 108, 51-55.

Gigerenzer, G. (1998) Visions of rationality. En *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 2, 206-214.

Kaplún, M. (2010) Una pedagogía de la comunicación, en *Educomunicación: más allá del 2.0*. Coordinador Roberto Aparici. Comunicación educativa.

Kearney, N. (2001) *Comunidades de aprendizaje: un enfoque pedagógico de futuro*. Recuperado de: <http://www.camafu.org.mx/index.php/alianzas-estrategicascomunidades-y-redes-/articulos/comunidades-de-aprendizaje-un-enfoquepedagogico-de-futuro.html>

Kolb A, Kolb DA. (2005) *Experiential Learning Theory Bibliography: Recent Research*. Recuperado de: www.learningfromexperience.com

7. Kolb A, Kolb DA. *Experiential Learning Theory: A Dynamic, Holistic Approach to Management Learning, Education and Development*. Weatherhead School of Management Case Western Reserve University. In: Armstrong, S. J. & Fukami, C. (Eds.) *Handbook of Management Learning, Education and Development*. London: Sage Publications, 2008.

Kolb, D. (1984) *Experiential Learning: Experience k the Source of Learning and Development*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Luna, M. (2003) *Itinerarios del conocimiento: formas dinámicas y contenido. Un enfoque de redes*. México: Anthropos. Maclean PD. (1990) *The triune brain in evolution: Role in paleocerebral functions*. New York: Plenum Press.

Monroy, B, Ochoa M. (1997) ¿Pueden las redes contribuir a la modernización de la escuela? en: Francia *Perspectivas*. Revista Trimestral de Educación ed. Vol. 27, fasc. 295-303.

Morgane, P.J., y Mokler, D.J. (2006) *The limbic system: continuing resolution. Neuroscience and Biobehavioral Reviews*. Vol. 30, 119-125.

Rajmohan, V., y Mohandas, E. (2007) *The limbic system. Indian Journal of Psychiatry*. Vol. 49, N.º 2, 132-139.

Roxo, M.; Franceschini, P.R.; Zubaran, C.; Kleber, F.; and Sander, J. (2011) *The Limbic System Conception and Its Historical Evolution*. *The Scientific World Journal*, Vol. 11, 2427-2440.

Tversky, A. y Kahneman, D. (1981) *The framing of decision and the psychology of choice*. *Science*, Vol. 211, 453-458.

Zull, J. (2014) *El arte de cambiar el Cerebro*. Buenos Aires: Editorial Hobbs-Sudamericana S.A.

Fecha de recepción: 26-09-17

Fecha de aceptación: 19-10-17.

Ambiente, valores y percepción del futuro de los niños, niñas y adolescentes en situación de calle en la provincia de Lima

Scientific Rigor Level of Master's Thesis in Education - Case Study: Public University

Mariana Benavente Flores¹

RESUMEN

El artículo resume los principales hallazgos de una investigación exploratoria (cualitativa y cuantitativa) acerca de los niños, niñas y adolescentes en situación de calle en la Provincia de Lima, Perú. Esta investigación tuvo como objetivo conocer los ambientes (familiar y escolar) en los cuales niños, niñas y adolescentes en situación de calle se encontraban antes de acudir al espacio callejero. Asimismo, se estudió la realidad a la cual niños, niñas y adolescentes están expuestos una vez que inician el vínculo con la calle. La investigación finaliza con sus expectativas acerca del futuro, que lejos de ser fatalistas, están llenas de esperanza y el deseo de reivindicarse.

Palabras clave

Niños en situación de calle, familias expulsoras, rehabilitación social. Niños y adolescentes en situación de calle, familias expulsoras, colegios desintegradores.

ABSTRACT

This paper summarizes the main findings of an exploratory research (qualitative and quantitative) on street children and adolescents in the Province of Lima, Peru. This research aimed to have deeper knowledge about the environments (family and school) of children and adolescents before they started to live on the streets. Moreover, this research explored the reality that children and teenagers face once they start to live on the streets. This research also comprised the children's expectations about the future, which, far from being fatalistic, were full of hope and desire for vindication.

Keywords

Street children, expelling families, social rehabilitation. street children and teenagers, rejection by familis, disintegration in schools.

Introducción

De acuerdo con Yachay, programa nacional para la infancia en situación de calle del Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP), en el Perú existen cuatro perfiles de niños y adolescentes en situación de calle: niños, niñas y adolescentes que trabajan en la calle; niños, niñas y adolescentes en situación de mendicidad; niños niñas y adolescentes que viven en la calle; y, niños, niñas y adolescentes en situación de explotación sexual infantil.

Una de las pocas publicaciones acerca de esta temática ("Perfil de niños, niñas y adolescentes en situación de calle" de Voces para Latinoamérica y Sinergia por la Infancia), señala que los niños y adolescentes que empiezan a frecuentar la calle pasan por distintas etapas hasta romper el vínculo familiar, muchos de ellos generan dependencia a las drogas. (Voces para Latinoamérica, 2008)

A pesar de tratarse de un grave problema que va en contra de lo estipulado en nuestra

¹ Bachiller en Comunicaciones por Universidad san Ignacio de Loyola (USIL), encargada del área de Investigación y Comunicación para el Desarrollo en Vox Populi Consultoría, autora del libro de investigación "Los niños de la calle".

legislación con relación a la infancia (en el Código de los niños y adolescentes), no existen datos actuales acerca de la población de menores de edad en situación de calle que permitan establecer objetivos claros para abordar el problema.

De los perfiles establecidos por Yachay, la información es escasa y no existen datos estadísticos excepto el caso de niños y adolescentes en situación de trabajo en calle, quienes suman 231,286 niños y adolescentes que laboran en dicho espacio (Yachay, sf, sp).

Debido a la insuficiente información acerca de este problema, esta investigación significa una primera aproximación a la población de menores de edad en situación de calle. Se trata de un estudio exploratorio que busca conocer quiénes son los niños y adolescentes en situación de calle, cómo llegaron a este espacio, qué es lo que pasa en la calle y cuáles son las expectativas que tienen acerca de su futuro.

Los resultados de este estudio pretenden ser una base para hacer futuras investigaciones con respecto al tema, por ejemplo, enfocadas en el pandillaje, eje de organización social presente en las calles, que canaliza las necesidades afectivas y económicas de niños y adolescentes provenientes de familias expulsoras.

1. Metodología

La investigación consistió en un estudio cuantitativo y cualitativo con el objetivo de conocer el ambiente, los valores y la percepción del futuro de niños y adolescentes en situación de calle. Fue llevada a cabo por la empresa de investigación Vox Populi.

Para la investigación cuantitativa se utilizó como herramienta la encuesta (estructurada), que fue aplicada en una muestra de la población de estudio. Se tomó como universo a los niños y adolescentes en situación de calle y en proceso de rehabilitación social (antes en situación de calle), en la provincia de Lima, entre los 6 y 17 años.

La muestra fue de 237 niños, niñas y adolescentes en la provincia de Lima, 120 de

ellos en situación de calle y 137 en proceso de rehabilitación. Los segmentos considerados fueron los siguientes: edad (niños entre 6 y 11 años, y, adolescentes entre 12 y 17 años), género (hombres y mujeres) y condición (en situación de calle y en proceso de rehabilitación).

Para la muestra de menores de edad en situación de calle se identificaron puntos de muestreo en distintos distritos de Lima. Con respecto a la muestra de niños y adolescentes en proceso de rehabilitación, los cuestionarios fueron aplicados en seis instituciones: Casa hogar Juan Pablo II, Casa hogar Los Delfines (CEDRO), Casa hogar Santa María (CEDRO), Casa Hogar Luzmila Maqueira, Centro de Integración para Menores en Abandono (CIMA) e Instituto Mundo Libre.

Con relación a la investigación cualitativa, se utilizaron tres herramientas: la entrevista en profundidad, el *focus group* o grupo focal y el *test* proyectivo. En este caso, el universo estuvo conformado por adolescentes en proceso de rehabilitación entre los 12 y 17 años, que antes estuvieron en situación de calle. El trabajo de campo para la investigación cualitativa se realizó en CIMA y el Instituto Mundo Libre.

Asimismo, los resultados de la investigación se complementaron con entrevistas en profundidad a especialistas. Se entrevistó a Jorge Saavedra (director de CIMA), Betty Godoy (psicóloga en CIMA), Alcida Cabrera (asistente social en Juan Pablo II), Francisco Iturrino (director en Juan Pablo II), Manoel Torquato (presidente de la Campaña Nacional Crianza Nao e de Rua en Brasil), Flavia Centurión (psicóloga) y Jorge Valencia (abogado especialista en temas de familia e infancia).

2. Resultados

Los resultados de esta investigación están divididos en cinco temas principales, los primeros dos (familia y colegio), son los espacios en los cuales los niños y adolescentes se encontraban antes de acudir al espacio callejero. El tercer aspecto, la calle; que comprende la realidad de los niños y adolescentes en situación de calle y cómo algunos factores influyen en el debilitamiento del vínculo familiar. Los

resultados de la investigación finalizan con el sentido de pertenencia (con respecto al Perú) y las expectativas de futuro, que son positivos a pesar de las situaciones tan negativas por las cuales han pasado estos niños y adolescentes.

Familias expulsoras

Muchas de las familias de los niños y adolescentes en situación de calle fueron negativas para ellos e influyeron en su condición de calle. Llamamos a estas familias expulsoras, pues por distintos factores (como la violencia física y verbal, una organización familiar deficiente o la situación de pobreza), expulsaron al niño o adolescente del espacio familiar, al espacio callejero.

Situación de pobreza

Para esta parte se han tomado en cuenta dos aspectos relacionados con la situación de pobreza, el primero: la incapacidad de cubrir las necesidades básicas, y el segundo: la vivienda y el barrio.

Con respecto al primero (la incapacidad de cubrir las necesidades básicas), se identificaron dos escenarios de calle. De acuerdo con Jorge Saavedra, director de CIMA, el primero se da como consecuencia de la ausencia de los padres, quienes deben salir a trabajar por jornadas de tiempo largas, dejando a sus hijos en situación de abandono parcial. En ocasiones, cuando se trata de familias nucleares monoparentales, el niño o adolescente se queda en casa sin una figura de autoridad, lo que deja abierto el camino al espacio callejero.

Saavedra indica que existe un segundo escenario de calle, cuando los padres llevan a sus hijos (niños o adolescentes) a las calles para trabajar con ellos. Esta situación también se da por la situación de pobreza y la incapacidad de cubrir las necesidades básicas. Durante el trabajo de campo se encontró a niños y adolescentes trabajando en las calles con familiares, la mayoría de ellos como ambulantes. Dentro de los motivadores que llevaron a niños o adolescentes a la calle, se halló que el 43% se encontraba en este espacio por una motivación económica.

Una vez que el niño o adolescente empieza a frecuentar la calle, esta puede convertirse en una opción de sustento económico y emocional frente a un hogar donde sus necesidades básicas no son cubiertas y no existe una figura permanente de afecto y de control. Pedro, adolescente en proceso de rehabilitación, comenta que en la calle encontró el sustento económico del cual carecía en su hogar, este se presentó a través de su incorporación en una pandilla.

La vivienda y el barrio constituyen un segundo factor relacionado con la pobreza. De acuerdo con los especialistas Saavedra y Cabrera (asistente social en Juan Pablo II), la mayoría de niños y adolescentes en situación de calle viven en muy malas condiciones físicas, que se ven empeoradas por los barrios en los que se encuentran, donde suele existir delincuencia.

En una oportunidad fuimos a la casa de uno de los niños para buscar a su familia y vimos varias cruces afuera y pinturas de personas en las paredes. Los vecinos indicaban que ahí fallecían semanalmente y las familias ponían las cruces y pintaban sus rostros.

(Godoy, comunicación personal)

Asimismo, algunos adolescentes comentaron que los barrios en los que vivían eran inseguros. *“Por mi zona, había gente que robaba con armas, había ‘drogos’ que andaban en moto y vendían drogas [...]. Asaltaban a las personas que caminaban por los callejones”.* (Adolescentes, centro de rehabilitación)

De esta forma, la pobreza se presenta a través de la incapacidad de cubrir las necesidades básicas, de viviendas que se encuentran en malas condiciones y de barrios peligrosos. Estos tres puntos (juntos o separados), pueden influir en la situación de calle de niños y adolescentes que están en busca de sustento económico y seguridad (la cual puede verse “compensada” con la pertenencia a pandillas).

Organización familiar

Un segundo aspecto de estudio dentro del tema “ambiente familiar” es la organización familiar. Para Manoel Torquato, presidente de

la Campaña Nacional Crianza Na e de Rua en Brasil, el círculo familiar más cercano del niño o adolescente cumple un rol fundamental en su situación de calle. Torquato hace referencia a la importancia no solo del padre y de la madre, sino de quien esté en mayor contacto con el niño o adolescente, ya sean sus tíos, abuelos u otro familiar.

El 33% de los niños y adolescentes en situación de calle, que fue parte de la investigación, proviene de familias nucleares monoparentales, es decir, donde viven con un solo padre. La mayor parte de familias nucleares monoparentales cuenta con la presencia de la madre (el 28% vive solo con su madre o con su madre y hermanos), un porcentaje bastante más bajo, cuenta con la figura del padre (el 5% vive solo con su padre o con su padre y hermanos).

Si se comparan estos resultados con las cifras de organización familiar a nivel nacional, en esta investigación el porcentaje de familias nucleares monoparentales es menor. El Observatorio Nacional de las Familias del MIMP señala que en Perú el 12% de las familias son nucleares monoparentales. (MIMP, sf, sp).

El siguiente gráfico muestra la organización familiar de los niños y adolescentes en situación de calle que fueron parte de la investigación:

Organización familiar de los niños, niñas y adolescentes en situación de calle

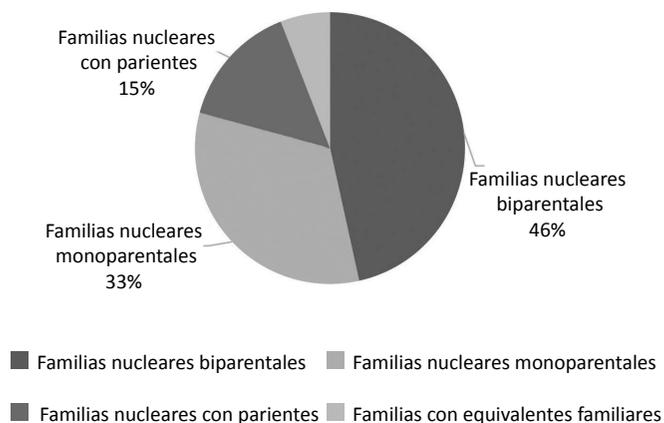


Figura 1. Organización familiar de los niños, niñas y adolescentes en situación de calle.

Fuente: Vox Populi, 2017, p. 25, elaboración propia.

En el caso que se muestra a continuación, el menor de edad consumía drogas con sus amigos cuando sus familiares salían a trabajar, en algunas ocasiones evadía la asistencia al colegio:

En mi casa yo me quedaba solo, todos salían a trabajar. Mi cuñada salía a estudiar a las diez y de ahí yo me quedaba con los amigos hasta las once o doce; entonces ahí (me drogaba). [...] y luego, cuando yo estudiaba a la una en turno tarde y me iba al colegio, me echaba mis gotitas, a veces no entraba (me quedaba en la calle). (Adolescente, centro de rehabilitación)

De acuerdo con la psicóloga Flavia Centurión, la presencia de los padres es importante pues ellos son figuras de afecto y de autoridad. Según comenta, esta presencia es necesaria para que el menor de edad tenga límites en su comportamiento, sobre todo cuando está de por medio el bienestar de otros miembros de la sociedad.

Violencia física y verbal

Según los expertos entrevistados, muchos niños y adolescentes en situación de calle sufrieron de violencia física y verbal en sus hogares, este escenario genera la búsqueda de “seguridad” o “protección” por parte de los menores de edad en otros lados, fuera de su hogar. De acuerdo con su experiencia, en un centro de rehabilitación para adolescentes, Saavedra comenta que los menores en condición de calle generalmente se encuentran huyendo de una situación que les hace daño, como la violencia física.

Hablo de niños, niñas y adolescentes que en los primeros años han sentido la ausencia del amor y de la protección. Han sufrido la agresión física o el maltrato por parte de sus padres, de sus familiares y buscan refugiarse, buscan la seguridad o la protección en otros lados”. (Vox Populi, 2017, p. 29)

Godoy indica que la violencia física tiene su origen en la violencia verbal y que la mayoría de niños y adolescentes que han estado en

situación de calle han sufrido de maltrato físico en sus hogares. En este punto coincide con Saavedra, comenta que la situación de violencia genera la búsqueda de un grupo de soporte.

Inicia con la violencia verbal. Muchos de ellos [los padres] son negligentes. Muchas veces por la cultura por omisión. Y bueno, maltratadores físicos, que es lo que en un 80% se ve acá mismo. Por un vacío los chicos van al internet, a la calle, a buscar un grupo, a las drogas, no es que ellos vayan de frente. (Godoy, comunicación personal) (Vox Populi, 2017, p. 28)

La especialista también señala que existe un vínculo entre la situación de pobreza y la violencia física. Los padres se frustran cuando no pueden cubrir las necesidades básicas de sus hijos, en oportunidades esta frustración se canaliza a través de la violencia verbal y física. De acuerdo con la especialista, el maltrato empieza con la violencia verbal hasta convertirse en violencia física, esto va escalando y se vuelve sistemático en el tiempo.

A los padres les falta ayuda para canalizar sus frustraciones. La más grande de las frustraciones es que no pueden darle lo básico. Y el niño siempre está “pero papá, necesito esto”. Se ha visto muchas veces que los padres han infringido golpes de menos a más, al final, no habiendo un motivo aparente. Todo ha iniciado porque les han pedido las cosas básicas que no tenían. (Vox Populi, 2017, p. 31)

El 78% de los niños y adolescentes en situación de calle encuestados afirma que en sus hogares existía violencia verbal (Vox Populi, 2017). De acuerdo con la ENARES² 2016, el 33% de niños y adolescentes en Perú, ha sufrido de maltrato psicológico en los últimos doce meses, porcentaje que se encuentra por debajo del 78% de niños y adolescentes en situación de calle encuestado, que manifestó que en su hogar lo agredían verbalmente.

Violencia verbal

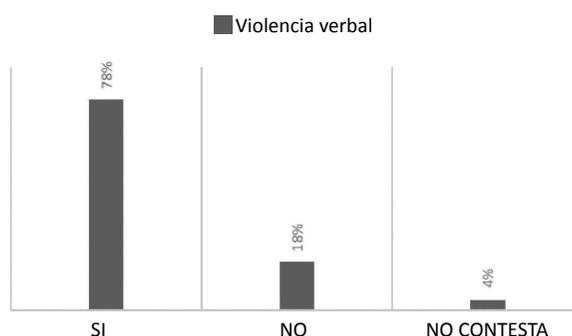


Figura 2. Violencia verbal en los hogares de los niños, niñas y adolescentes en situación de calle.

Fuente: Vox Populi, 2017, p. 29, elaboración propia.

En el caso de la violencia física, se trata del 48% de niños y adolescentes en situación de calle encuestados que declara que en sus hogares existe violencia física. Sin embargo, este porcentaje sería mayor por el sesgo existente en la pregunta. Aun así, esta cifra está por encima de los resultados de la ENDES³ 2015, donde se señala que el 25% de los padres en Perú recurren a los castigos físicos como forma de reprimenda.

Además, la ENARES 2015 indica que el porcentaje que fue víctima de violencia física en los últimos doce meses es de 26.7%, el cual también se encuentra por debajo de los resultados del presente estudio (INEI, 2016, s.p).

Pedro, adolescente en rehabilitación al cual se entrevistó para realizar la presente investigación, indica que su madre lo agredía física y verbalmente. La violencia verbal iba más allá de los gritos y consistía en frases hirientes hacia Pedro. “(Mi mamá) me gritaba y me golpeaba [...]. No sirves para nada, maldigo el momento en el que conocí a tu padre me decía. Bastardo me decía [...] No sentía nada porque ya estaba acostumbrado a los golpes... desde los tres años [...]. (Me pegaba) Con palo, con manguera” (Vox Populi, 2017, p. 33)

² Encuesta Nacional sobre Relaciones Sociales realizada periódicamente por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).

³ Encuesta Demográfica y de Salud Familiar realizada periódicamente por el INEI.

Violencia física

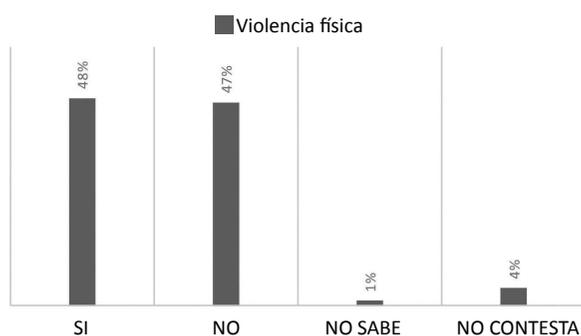


Figura 3. Violencia física en los hogares de los niños, niñas y adolescentes en situación.

Fuente: Vox Populi, 2017, p. 31, elaboración propia.

Con respecto al familiar agresor, el 29% de los niños y adolescentes en situación de calle encuestados indica que es solo su madre y el 21%, solo su padre. Estos datos coinciden con lo hallado en las entrevistas en profundidad, donde los menores señalaron que era su madre quien ejercía violencia (física o verbal) en mayor medida.

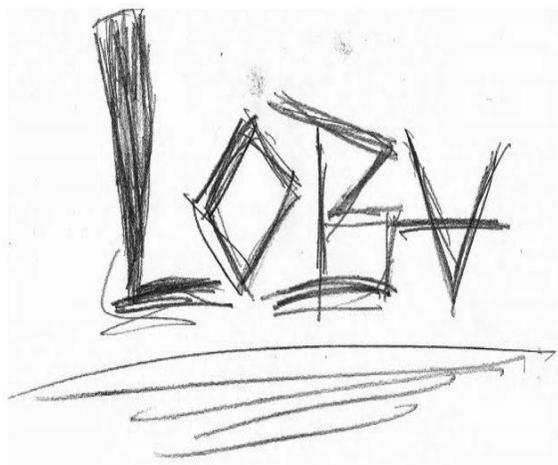


Figura 4. Dibujo de Pedro sobre su madre.

Fuente: Vox Populi, 2017, p. 42.

Asimismo, es importante tener en cuenta que el 18% afirmó que son otros familiares quienes ejercen violencia sobre ellos, pueden ser los tíos, abuelos, hermanos, etc. Y representan lo comentado por Torquato acerca de la importancia de la organización familiar que trasciende la presencia del padre y de la madre.

Además de la violencia de los padres hacia los hijos, también existe violencia entre los

padres, donde según Centurión el padre suele ser el agresor y la madre la víctima, quien luego va a ejercer violencia física o verbal sobre el niño o adolescente.

Estas situaciones pueden terminar en tragedias y generar impactos muy negativos en los niños, como el hecho que narra Godoy.

Un papá fue asesinado por la familia de la mamá. [...] Él había presenciado (el niño). La familia de ella lo había asesinado debido a que ella había recibido muchos maltratos por parte de él. La familia reaccionó, y en una situación la familia lo acuchilla y él fallece. A veces ellos (los niños) quieren dar lujos de detalles, lo tienen tan vívido (Vox Populi, 2017, p. 35)

La situación de violencia física y verbal de los padres hacia los hijos o entre los padres genera un ambiente negativo en el cual el niño o adolescente es dañado no solo física, sino, psicológicamente. Este entorno puede ser uno de los principales motivadores para la situación de calle que encuentran en este espacio una forma de evasión.

Educación y espacio escolar

En este tercer punto se estudió la situación de la educación y del espacio escolar de los niños y adolescentes en situación de calle que fueron parte de la investigación.

Existen dos grupos, quienes nunca fueron al colegio y quienes dejaron de asistir. Con relación a los niños y adolescentes que nunca fueron al colegio, el 49% indica que fue porque estaba en la calle, el 26% porque sus padres no lo llevaron y el 25% porque no quiso ir. (Vox Populi, 2017, p. 56)

Por otro lado, los motivos por los cuales los niños y adolescentes en situación de calle encuestados dejaron de ir al colegio fueron principalmente por rechazo al colegio (45%) y por su situación económica (30%). En menor medida por expulsión (6%) e ingreso a un centro de rehabilitación o casa hogar (6%).

Motivo por el que el niño o adolescente dejó de ir a colegio

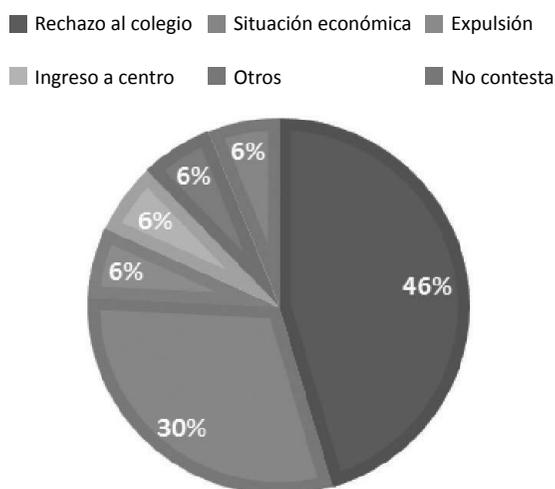


Figura 5. Motivo por el cual el niño o adolescente en situación de calle dejó de ir al colegio. Vox Populi, 2017, p. 54, elaboración propia.

Asimismo, el 51% de los niños y adolescentes en situación de calle encuestados respondió que se sentía “regular/mal” en el colegio, mientras que el 48% respondió que se sentía “bien”.

Ya que el 45% de los niños y adolescentes encuestados dejó de ir al colegio por una cuestión de rechazo, y el 51% dijo que se sentía “regular o mal” en este espacio de educación básica regular, el tema fue abordado en las entrevistas en profundidad y *focus groups*, donde se encontró que una de las principales razones de rechazo hacia el colegio es el *bullying* entre alumnos y el maltrato de profesores hacia alumnos.

Los adolescentes del centro de rehabilitación indicaron que preferían no ir al colegio porque los profesores ejercían maltrato físico y verbal contra ellos. “Cuando no entendías la profesora te pegaba, te gritaba y te pegaba con palo”. (Adolescente, centro de rehabilitación) (Vox Populi, 2017, p. 59)

En la casa hogar los menores de edad expresaron que el colegio resultaba aburrido para ellos, pero además, su rechazo se debía a la “falta de justicia” por parte de los profesores. Según señalan, los profesores

castigaban a quienes no les correspondía recibir un castigo.

Calle

La calle o el espacio callejero constituye un entorno lleno de peligros para un niño o adolescente. En este aspecto se investigó el motivo (económico o de evasión) para la situación de calle, la actividad realizada por los niños o adolescentes, la actividad realizada por sus conocidos, el pandillaje (la incorporación en pandillas, el consumo de drogas y las infracciones), y la valoración (positiva o negativa acerca del ámbito callejero).

Motivador

De acuerdo con los resultados de la investigación, existen dos motivaciones principales para la situación de calle de niños y adolescentes. La primera es económica, y corresponde a los menores de edad que se dedican al trabajo en calle. La segunda es de evasión, y corresponde a los niños y adolescentes que se encuentran haciendo otro tipo de actividades como “jugar”, “jugar en cabinas”, “socializar con amigos”, etc. Actividades que se verán a continuación.

Actividad

Como se comentaba, las actividades son de dos tipos: económicas o de evasión. Las actividades económicas ejercidas por los niños y adolescentes en situación de calle encuestados, fueron las siguientes: venta ambulante (30%), ayuda a familiares (14%), lustrabotas (10%), mendigar (4%), jalador (3%) y limpiar carros (2%).

Las actividades de distracción o evasión son: estar con amigos (19%), jugar en cabinas (20%) y jugar (12%).

Cabe resaltar que cada una de estas actividades no es exclusiva, los niños y adolescentes en situación de calle pueden realizar más de una actividad: por ejemplo, trabajar en la venta ambulante y jugar, o estar con los amigos y jugar en cabinas.

Actividad realizada por los niños o adolescentes en situación de calle

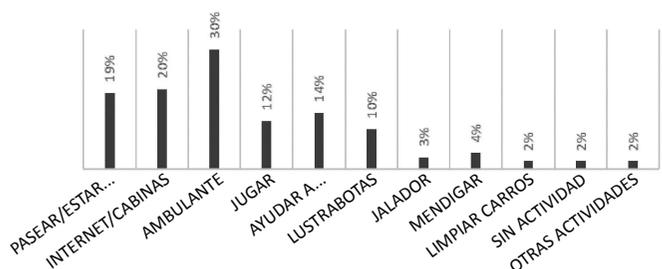


Figura 6. Actividad que el niño o adolescente realizaba con mayor frecuencia en la calle.

Fuente: Vox Populi, 2017, p. 74, elaboración propia.

Durante el trabajo de campo cuantitativo se registraron los casos de distintos niños y adolescentes realizando trabajo infantil en la calle. En uno de los casos, dos adolescentes trabajaban como lustrabotas desde las 06:00 hasta las 13:00 y luego desde las 16:00 hasta finalizar la noche. Utilizaban un intermedio para regresar a su vivienda y dar el almuerzo a sus hermanos menores. Otro caso bastante común fue el de niños y adolescentes realizando venta ambulante en distintas calles, junto con sus padres o familiares.

Actividad que realizan en calle, los conocidos del niño o adolescente en situación de calle

La calle es un espacio de riesgos, como se comentaba al inicio, muchos de estos riesgos provienen de otros actores presentes en las calles. El 54% de las personas que los niños y adolescentes en situación de calle, han conocido en la calle, es vendedor. El 32% se dedica a robos, el 28% pertenece a pandillas, el 28% es artista callejero y el 13% a la prostitución.

Actividades a las que se dedican las personas que los niños y adolescentes en situación de calle conocen en la calle

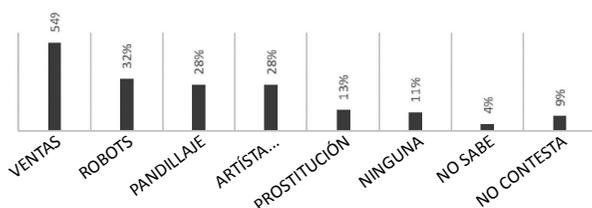


Figura 7. Actividades a las que se dedican las personas que los niños y adolescentes conocen en la calle.

Fuente: Vox Populi, 2017, p. 79, elaboración propia.

Pandillaje

El pandillaje es uno de los principales riesgos para un niño o adolescente que interactúa con la calle. Este riesgo se puede ver manifestado de dos formas: incorporarse en una pandilla, o verse afectados por el comportamiento de los miembros de las pandillas, quienes suelen actuar de forma violenta, cometer robos y otros tipos de infracciones.

Primero es importante definir el concepto de pandilla, de acuerdo con los niños y adolescentes que formaron parte de la investigación, las pandillas son grupos de menores de edad, liderados por un adolescente o joven mayor que el resto de integrantes. Las principales actividades de las pandillas son los robos y el consumo de drogas ilegales y de alcohol. “Nuestra pandilla, lo que nos conformaba era poder fumar, tomar, robar, ir a las calles y hacer lo que nosotros queríamos con nuestras vidas. La mayoría del tiempo que pasábamos era robando” (Adolescente, centro de rehabilitación).

De acuerdo con los niños, niñas y adolescentes entrevistados, la pandilla es una organización social del ámbito callejero encabezada por un líder, usualmente mayor que el resto de integrantes. En esta se manifiestan dos actividades fundamentales: el robo y el consumo de drogas y alcohol; también la asistencia a eventos (fiestas) y la agresión, reflejada en disputas entre los miembros de distintos grupos. (Vox Populi, 2017, p. 85)

El Código de los niños y adolescentes define a la “pandilla perniciosa” como el grupo de adolescentes entre 12 y 18 años que agrede o atenta contra la vida o la integridad de terceras personas y de los bienes de la sociedad. (Vox Populi, 2017, p. 84)

Según los resultados de la investigación, el 43% de los niños y adolescentes en situación de calle encuestados formó o forma parte de alguna pandilla. Estos resultados se lograron a través de la pregunta ¿Conoces a personas de alguna pandilla? con el objetivo de evitar el sesgo que contiene la pregunta al hacer referencia a un concepto negativo.

Consumo de drogas

De la misma forma que se hizo la pregunta indirecta acerca de la pertenencia a pandillas, se hicieron las preguntas acerca del consumo de drogas. En este sentido, el 43% ha sido consumidor o consume alcohol.

El 24% probó alcohol por primera vez entre los 12 y 13 años, el 31%, entre los 14 y 15 años.

Si se hace una división por grupos de edad, el 16% probó alcohol por primera vez en su niñez, entre los 6 y 11 años, y el 72% durante su adolescencia, entre los 12 y 17 años.



Figura 8. Edad de inicio en el consumo de alcohol de niños y adolescentes en situación de calle.

Fuente: Vox Populi, 2017, p. 97.

Con respecto a las drogas ilegales, se halló que el 40% de los niños y adolescentes en situación de calle que fueron parte de la investigación, había consumido algún tipo de droga ilegal.

Con relación a las edades, se da que el consumo de drogas se inicia a más temprana edad (el 25% consumió por primera vez entre los 6 y 11 años, y el 56%, entre los 12 y 17 años). Esto tiene coherencia con las actividades realizadas por las pandillas, donde los menores de edad manifestaron que una de las características del pandillaje es el consumo de drogas ilegales. Pedro indica que su pandilla consumía drogas ilegales en mayor medida que alcohol.

Edad de inicio en el consumo del drogas ilegales

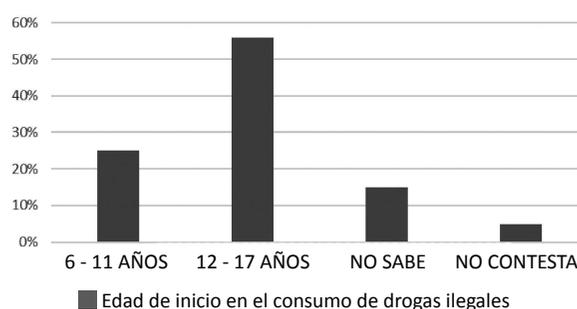


Figura 9. Edad de inicio en el consumo de drogas ilegales de niños y adolescente en situación de calle.

Fuente: Vox Populi, 2017, p. 102, elaboración propia.

Se encontró que una de las principales razones por las cuales niños y adolescentes se inician en el consumo de drogas a temprana edad es por la necesidad de evadir una situación que les hace daño. “Cuando tu papá y tu mamá se peleaban, tú sentías un dolor y ya consumías y se te hacía fácil olvidar, y te sentías más contento”. (Adolescente, centro de rehabilitación)

Centurión y Godoy reafirman lo manifestado por el menor de edad, el consumo de drogas se da como una forma de escape ante una realidad que les duele. Pedro, por ejemplo, empezó a consumir drogas luego de que fuera asaltado por una pandilla del barrio en el que vivía, la cual también lo inició en el consumo. Para él, este era un momento en el cual podía olvidarse de todos los problemas que tenía.

Asimismo, se halló que la droga de mayor consumo es el terokal (59%), seguida de la marihuana (50%), la pasta básica de cocaína (41%), el crack (17%) y otras drogas (11%). (Vox Populi, 2017, p. 105)

Infracciones

El pandillaje tiene como actividad fundamental el robo, pues este permite a sus integrantes comprar drogas. Según los testimonios recogidos, el principal destino de lo robado se destina a la compra de drogas, celulares, zapatillas y comida. David (exmiembro de una pandilla), señala que su pandilla robaba

para comprar drogas, la comida pasaba a un segundo plano, para no gastar mucho dinero en su alimentación, ellos compartían los menús que compraban a la hora de almuerzo.

Según Cabrera, quienes roban y asaltan en mayor medida son los integrantes menores de las pandillas. Según comenta, los líderes están en busca de menores para que cometan las infracciones. “A los 12, 13 años el chico ya sale a la calle [...] comienzan con el robo y así se va iniciando el pandillaje. Siempre hay líderes de 18, 20 años, que captan a los niños en los barrios”.

La búsqueda de niños y adolescentes para cometer robos no es casual. Los menores de edad son procesados bajo los artículos del Código de los Niños y Adolescentes, mas no del Código Penal, razón por la cual es conveniente para los líderes que sean menores de edad quienes cometen las infracciones (un menor de edad no es considerado un delincuente, sino, un infractor de la ley). Si el menor de edad aún no ha cumplido los 14, es un “mejor candidato” para ser quien realice robos y asaltos, a partir de los 14 años los adolescentes se pueden considerar infractores de la ley.

El asalto narrado por Pedro (14 años en ese momento), manifiesta cómo funcionan los asaltos, los cuales se dan en grupo y traen de por medio armas para amedrentar a quienes están siendo agredidos.

Era sábado pa domingo y estábamos yo, mi hermano, con mis amigos. Y mi amigo había llevado como tres desarmadores para ir a robar. Era un concierto de rock que quedaba en la playa donde yo estaba viviendo. Había una pareja que estaba un poco alejada del concierto y nosotros fuimos a robarles. La primera nos salió bien. La segunda no tan bien porque cuando fuimos a robarles, a mi amigo se le resbaló la navaja y se cortó la palma de la mano. De ahí ya no volví a la calle. (Vox Populi, 2017, p. 112)

Como se comentaba, las infracciones se dan por una motivación económica pero también por el

carácter agresivo de las pandillas y la rivalidad existente entre ellas. Un ejemplo es el caso de un adolescente en un centro de rehabilitación que participó de una fuerte pelea entre pandillas. En esta ocasión, la agresión se dio en una fiesta semáforo, donde la pandilla del adolescente fue responsable de acuchillar a un miembro de otra pandilla. Ante la situación, el organizador del evento llamó a Serenazgo, el cual recibió sesenta soles por parte de los menores de edad para que no fueran llevados a la comisaría.

Otro es el caso narrado por un adolescente en un centro de rehabilitación cuyo hermano había pertenecido a una pandilla. “Cuando mi hermano tenía su pandilla, tenía un sable “grandazo”, una vez agarraron a uno de otra pandilla por mi casa, lo golpearon y le metieron el sable en la espalda, también le cortaron la mano”. (Vox Populi, 2017, p. 113)

Cabe resaltar que el 19% de los niños y adolescentes en situación de calle encuestados reveló que tiene amigos en la cárcel. Este porcentaje se concentra en los adolescentes que se encuentran en centros de rehabilitación (32%). (Vox Populi, 2017, p.115)

Lo bueno y lo malo de la calle

Para conocer qué valoración le han otorgado a la calle, se les preguntó qué era lo bueno y lo malo del espacio callejero. El 15% dijo que lo bueno es el trabajo, el 14%, lo amigos/ hermanos/ enamorada, el 13%, la libertad, el 8%, el poder distraerse, el 8%, el tener nuevas experiencias, el 6%, ayudar a la casa (relacionado con el trabajo) y el 2%, la ayuda para pagar los gastos del colegio (también relacionado con el trabajo).

Con respecto a lo “malo” de la calle, el 56% dijo que es la violencia/pandillaje/delincuencia, el 12%, el abuso de autoridad y el 3%, los accidentes de tránsito. Lo malo de la calle está relacionado con sus experiencias, como se vio antes, el 40% pertenece o perteneció a pandillas, donde existe violencia y delincuencia (infracciones).

Lo malo de la calle para niños y adolescentes en situación de calle

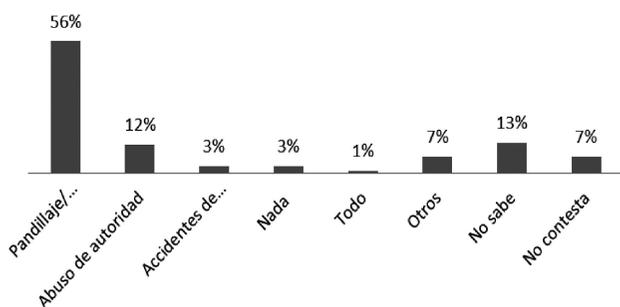


Figura 10. Lo malo de la calle según la percepción de los niños y adolescentes en situación de calle.

Fuente: Vox Populi, 2017, p.124, elaboración propia.

Para Pedro y David, lo malo de la calle es la delincuencia, las malas juntas y el consumo de drogas. David está preocupado por sus amigos, quienes siguen consumiendo drogas. Algunos ya son padres y están replicando los modelos aprendidos con sus hijos. David ha cambiado su perspectiva acerca del pandillaje desde que entró a un centro de rehabilitación, para él, el consumo de drogas y las infracciones no lo van a llevar a un futuro positivo.

Sentido de pertenencia

Se ha abordado el tema: sentido de pertenencia, como el nivel de identificación y compromiso que tienen los niños y adolescentes en situación de calle hacia el Perú, país en el cual nacieron y crecieron. (Vox Populi, 2017, p.145)

Para el 19%, lo bueno del Perú es la gastronomía, para el 14%, el turismo, para el 10% la naturaleza, para el 3%, la amistad, para el 2%, el trabajo, para el 1%, la libertad, para el 2%, nada y el 27% no sabe.

Lo malo del Perú, por otro lado, está relacionado con lo que ellos han experimentado en su corta vida y a través del espacio callejero. El 42% considera que lo malo del Perú es la delincuencia, la violencia y el pandillaje, conceptos que han aprendido en su experiencia en la calle.

Lo malo del Perú

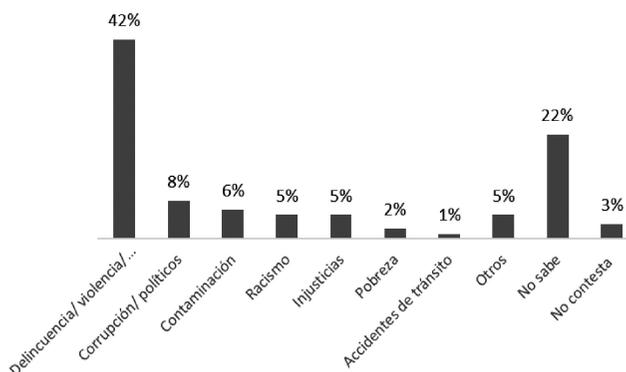


Figura 11. Lo malo del Perú según la percepción de los niños y adolescentes en situación de calle.

Fuente: Vox Populi, 2017, p.147, elaboración propia.

Para Pedro lo peor del Perú es la delincuencia. “Porque con la delincuencia hay muchas personas que sufren, que no regresan a su hogar. Si les robas y no te dan lo que quieres, los matas o los dejas malheridos y los tienen que llevar al hospital”. (Vox Populi, 2017, p. 148)

Esto es lo que algunos adolescentes de un centro de rehabilitación dijeron acerca del Perú:

—Es un país de delincuencia, matanza, corrupción y mucha venta de drogas (Adolescente, centro de rehabilitación) (Vox Populi, 2017, p. 149)

—En Lurigancho hay fumones, maltratadores de las mujeres. Ahí están los rateros, hay puro grafiti y maleante, es cochino. La Molina es bonito, le cuidan, se respeta a la gente (Adolescente, Centro de rehabilitación) (Vox Populi, 2017, p. 150)

—Es un país lleno de delincuencia, drogadicción. Es un país vacío, como en blanco y negro, sin color, sin esperanza, es un país vacío. (Adolescente, centro de rehabilitación) (Vox Populi, 2017, p. 151)

Se puede entender que un grupo importante de los niños y adolescentes que están o han estado en condición de calle, que fueron parte de esta investigación, extienden el concepto que tienen acerca de su situación de calle,

al resto del país, un lugar que califican como peligroso, violento, corrupto e injusto.

Visión del futuro

A pesar de que muchos niños y adolescentes en situación de calle provienen de familias expulsoras y han experimentado situaciones negativas en el espacio callejero, la percepción que tienen acerca de su futuro es positiva. El 86% considera que tendrá un buen futuro, el 11% que será malo y el 1% que será regular. (Vox Populi, 2017, p. 155)

David comenta que cree que tendrá un buen futuro pero que este será el resultado de mucho esfuerzo “Bien, pero también va a costar. Un camino donde hay rompe muelles, donde no te puedes quedar atrás”. (Vox Populi, 2017, p. 156)

Con relación a los estudios superiores, el 70% señaló que le gustaría estudiar en la universidad, el 14% en un instituto técnico, al 6% no le gustaría estudiar y el 9% no sabe. Aunque se trata de una cifra alentadora, la realidad de muchos niños y adolescentes en situación de calle es que no terminan la educación básica regular necesaria para poder realizar estudios superiores. Además, el 92% manifestó que considera importante ir al colegio para su futuro.

¿Te gustaría ir a la universidad, a un instituto técnico o no estudiar?

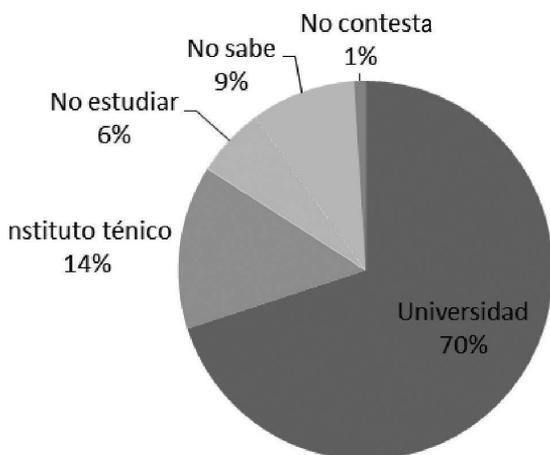


Figura 12. Deseo de tener formación superior de niños y adolescentes en situación de calle.

Fuente: Vox Populi, 2017, p. 163, elaboración propia.

Con respecto a su visión laboral, el porcentaje más alto fue el de los menores de edad que no tienen ninguna preferencia laboral-profesional para su futuro (29%), sin embargo, el 16% quisiera ser militar, el 14%, ingeniero, el 5%, abogado, el 3%, profesor, el 3%, administrador, el 2%, veterinario, el 2% diseñador gráfico y el 20% no sabe.

Pedro y David, por ejemplo, quisieran entrar a las fuerzas armadas. Pedro quiere ser un militar del ejército para demostrar a sus familiares y conocidos que ha superado la situación de calle y el pandillaje. David planea terminar la secundaria para inscribirse en la Marina. “Ahora que estoy en el centro, ya planeé mi futuro. Acabar mi secundaria y estudiar maquinaria pesada en la Marina, inscribirme en la Marina y ser marinero”. (Vox Populi, 2017, p. 166)

También se indagó acerca de la visión que tienen acerca de su futuro familiar. El 68% de los niños y adolescentes en situación de calle, que fueron parte de la investigación, quisiera formar una familia más adelante. El 61% planea tener su primer hijo entre los 23 y 30 años, sin embargo, este deseo se puede ver frustrado por los embarazos adolescentes no deseados, el 46% de las menores de edad que se encuentran en situación de calle, ya han tenido por lo menos un embarazo (la mayoría termina en abortos). (Vox Populi, 2017, p. 110)

Edad a la cual le gustaría tener su primer hijo (para quienes respondieron que desean ser padres en el futuro)

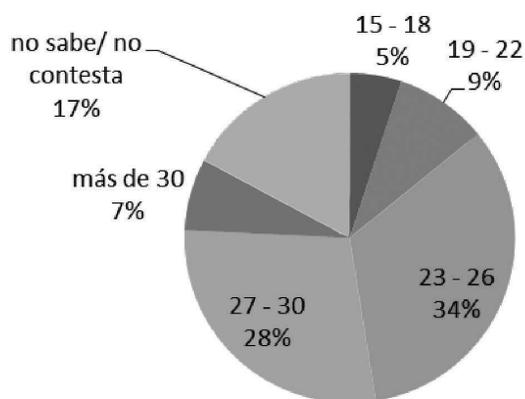


Figura 13. Edad en la cual los niños y adolescentes en situación de calle quisieran tener su primer hijo.

Fuente: Vox populi, 2017, p. 173, elaboración propia.

Conclusiones

La familia de los niños y adolescentes que fueron parte de la investigación, influye en su condición de calle. Muchos de ellos viven o vivieron en hogares pobres, donde sus padres no podían cubrir sus necesidades básicas. Además, en muchos casos las viviendas se encuentran en malas condiciones y en barrios peligrosos, donde existe delincuencia, consumo de drogas, violencia, etc.

La organización familiar de los menores de edad en cuestión se presenta como otro factor de incide en la situación de calle. El 33% proviene de familias nucleares monoparentales, el 15%, de familias nucleares con parientes (que no son los padres) y el 6%, con equivalentes familiares (que no son familiares directos). La ausencia de los padres genera un vacío, pues ellos son una figura de afecto y autoridad necesaria para el desarrollo de los niños. Cuando los padres salen a trabajar (sobre todo en las familias nucleares monoparentales), los menores se quedan solos por largos periodos, lo que facilita la salida a la calle, el inicio en el consumo de drogas y a incorporación en pandillas.

Un tercer aspecto es la violencia física y verbal ejercida por los padres hacia los hijos o entre los padres. El 78% de los niños y adolescentes que formaron parte de la investigación declaró que sufría de violencia verbal en su hogar, y el 48%, de violencia física. La agresión sufrida suele ser sistemática y el nivel de violencia va escalando.

Con relación al colegio, los niños y adolescentes en situación de calle entrevistados manifestaron que el espacio escolar puede ser muy negativo, sobre todo porque algunos profesores ejercen

violencia física y verbal hacia ellos. El 45% dejó el colegio por una cuestión de rechazo y el 30%, por dificultades económicas. Asimismo, el 51% dijo haberse sentido mal o regular en el colegio.

Frente a dos situaciones negativas, fundamentales para el desarrollo de un niño y adolescente, la calle se presenta como un falso aliado, porque ofrece sustento económico (a través del trabajo y del robo) y un soporte emocional (a través de un grupo de amigos con problemas similares). En oportunidades, el grupo de amigos de la calle es en realidad una pandilla. El 41% de los niños y adolescentes de la investigación, pertenece o perteneció a una pandilla.

La pandilla es una de las principales amenazas para niños y adolescentes en condición de calle. Se muestra como una alternativa positiva para quienes provienen de familias expulsoras. Sin embargo, la experiencia trae de por medio consumo de drogas ilegales, de alcohol y el inicio en la delincuencia (que de acuerdo con la ley, para los menores de edad es "infracción").

Las experiencias negativas por las cuales han pasado, han generado rechazo por parte de los niños y adolescentes en situación de calle, hacia su país, el Perú. Un lugar que califican como injusto, violento y lleno de delincuencia. Finalmente, el grupo de menores de edad en situación de calle que formó parte de la investigación, cree que tendrá un buen futuro (86%). La mayoría sueña con ir a la universidad (70%) y el 68% desea formar una familia. Los menores de edad que se entrevistaron en los centro de rehabilitación expresaron el deseo que tienen de reivindicarse frente a sus familiares y conocidos.

REFERENCIAS

Adolescentes de CIMA (Comunicación personal, mayo 2016).

Benavente, Mariana (2017) *Los niños de la calle*. Lima, Perú: Vox Populi.

Centurión, Flavia (Comunicación personal, setiembre 2016).

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2016) violencia física o psicológica hacia niños y adolescentes en los últimos 12 meses. Recuperado el 12 de septiembre de 2016 de: <https://www.inei.gob.pe/prensa/noticias/mas-del-40-de-las-ninas-y-ninos-fueron-victimas-de-violencia-fisica-o-psicologica-en-los-ultimos-12-meses-9191/>

Instituto Nacional de Estadística e Informática. (s.f.). Perú: Encuesta Demográfica y de Salud Familiar. Recuperado el 5 de julio, 2016 de: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1356/index.html

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2016) Observatorio Nacional de las Familias. Recuperado en febrero de 2017 de <https://observatoriodelasfamilias.mimp.gob.pe/>

Yachay (2016) Los niños, niñas y adolescentes en situación de calle. Recuperado en octubre de 2016 de: <https://www.mimp.gob.pe/yachay/>

Sinergia por la Infancia (2008) Perfil de niños, niñas y adolescentes en situación de calle. Lima, Perú: Voces para Latinoamérica

Godoy, Betty (Comunicación personal, mayo 2016).

Saavedra, Jorge (Comunicación personal, junio 2016).

Fecha de recepción: 02-10-17

Fecha de aceptación: 28-11-17

Confesión sacramental y psicoterapia
Una aproximación teleoanalítico-transaccional acerca de la fe cristiana,
el pecado, el secreto y la reconciliación

Sacramental confession and psychotherapy
Teleoanalytical-transactional approach to the Christian faith,
sin, secret and reconciliation

Iván Maurial Chávez¹

RESUMEN

En el presente artículo reflexiono acerca de la confesión tal como se realiza en la comunidad cristiano-católica. En la descripción del fenómeno, pretendo ser objetivo, al margen de mis propias creencias explícitas acerca del tema. En determinados momentos, interpreto y, por lo tanto, adopto una postura amable o crítica acerca del modo de realización del sacramento. También realizo observaciones desde la psicología y la psicoterapia sobre temas de fe, Dios, demonio, culpa, pecado, arrepentimiento, conversión y perdón. El recurso a la enseñanza del magisterio de la Iglesia romana es básicamente documental y no responde a un interés apologetico. El uso de citas bíblicas tiene por objetivo la mejor aproximación al mensaje cristiano, siendo consciente de los riesgos que ello implica, considerando que se trata de manuscritos transcritos en tiempo distinto con diferencia de estilo literario en cada autor veterotestamentario y judeo-cristiano. El análisis transaccional y la psicología teleoanalítica, son formas de psicología en clave adleriana que permiten comprender el fenómeno religioso, reconociendo las actitudes y el significado de conductas en el sacerdote confesor como en el penitente. Finalmente, argumento en favor de la inclusión de herramientas terapéuticas de fondo lúdico que pueden facilitar de modo significativo el proceso de cambio y de crecimiento personal de los creyentes teniendo en cuenta el significado de sus propios símbolos de reconciliación con la totalidad o idea de la verdad, en este caso, Dios.

Palabras clave

Análisis transaccional, confesión sacramental, fe cristiana, pecado, secreto, teleoanálisis adleriano.

ABSTRACT

This paper was a reflection on the confession as it is carried out in the Christian-catholic community. The phenomenon was described in an objective way, regardless of any explicit beliefs on the subject. At certain moments, a kind or critical stance was interpreted and, therefore, adopted towards the way the sacrament is carried out. Moreover, some observations were made from the psychology and psychotherapy view about faith, God, demons, guilt, sin, remorse, conversion and forgiveness. The use of training teachers of the Catholic Church was essentially for documentary purposes and does not respond to apologetic interests. The use of biblical quotes aimed at getting a better approach to the Christian message, being aware of the risks involved in such endeavor since manuscripts were transcribed in a different time and with the diverse literary style of each Old testament and Judeo-Christian author. The transactional analysis and the Teleoanalytical psychology are forms of psychology in Adlerian code, which enables to understand the religious phenomenon, recognizing the attitudes and the meaning of conducts both in the priest

¹ Psicólogo, escritor y psicoterapeuta. Docente en la Facultad de Psicología y Humanidades de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón.

confessor and in the penitent. In the end, there was some arguing in favor of including therapeutic tools with ludic background, which may facilitate significantly the process of change and personal growth of believers, considering the meaning of their own symbols of reconciliation with the whole or the idea of truth, in such case, God.

Keywords

Transactional analysis, sacramental confession, Christian belief, sin, secret, adlerian teleoanalysis.

Experiencia “religiosa” (amorosa), culpabilidad universal y confesión sacramental

La experiencia religiosa está vinculada al hecho de vivir en un mundo imperfecto donde error, enfermedad y muerte constituyen aquella trama por la cual se desplaza el optimismo del yo en la vida cotidiana. Confesar confiadamente algo en sentido sacramental es ya poner en marcha una serie de mecanismos psicológicos que nos protegen del peligro que va incluso más allá de la muerte física. Queda el sujeto protegido de toda muerte simbólica que es básicamente vivir en desamor. Por medio del amor estamos vinculados profundamente con el mundo. Dicho afecto configura una vida motivada y llevadera. Cuando no da suficiente alegría otorga sosiego. La experiencia de paz cristiana no es simplemente tranquilidad y contento. La paz que se describe en el plano místico-religioso es una vivencia extraordinaria de plenitud que va más allá de cualquier sentimiento gratificante del ego individual. Con ella se puede superar toda imperfección incluida la muerte en su forma física. El cristiano cruza un par de palabras con Cristo y recupera la paz que busca y que no es como aquella del mundo (Juan 14: 27; 2 Tesalonicenses 3: 16).

La confesión tiene un carácter catártico en tanto produce descarga de emociones. Contar aquello que significa algo nuclear para la recuperación de la tranquilidad del yo individual en secreto es ya el despliegue satisfactorio de energía corporal. Es, además, transformación de la comunicación con quien escucha mientras representa a un Otro-comunidad (Cristo como imagen del Padre y el Espíritu Santo). Lo indebido confesado es recibido y guardado para siempre. El otro indiviso con su fe (el sacerdote) y el Otro-tri-

unidad (Dios) se vuelven parte de la oración. El yo reposa contento y entiende que Dios le ha “per-donado” (Dios-Comunidad insiste en él) porque, a pesar de todo, lo ama. En el amor divino queda el hombre religado misteriosamente a lo creado y todo lo que Dios ha creado es bueno. El individuo queda desenmascarado en el amor incondicional y en donde el único “infierno” (inferioridad) es insistir en su propia imagen del “personaje bueno” en una película para los demás, pero que a solas no puede dar cara a quien tanto denomina “su Dios”. Solo cuando se pone a un lado el personaje (bueno o malo) del yo individual es posible dejar a Dios ser Dios. Entonces aparece la experiencia de paz en sentido sobrenatural y la alegría de compartir la propia experiencia de “ser perdonados” (amados incondicionalmente).

La confesión, en sentido cultural y ético-religioso es anterior a como se conoce en el cristianismo católico. Otras religiones del pasado también incorporaron la confesión al trato con la divinidad (Widengren, 1976). La idea que subyace a estas manifestaciones de corte religioso pueden deberse a un sentimiento primigenio de inferioridad ante el hecho mismo de existir. Hay un carácter imperativo en la vida misma desde el momento en que no decidimos haber nacido para la muerte. Entendemos que la inferioridad en sentido religioso puede adquirir la forma de culpabilidad, prototipo de la creencia en el “pecado original”. La experiencia del yo individual que tanto se afirma en nuestro tiempo no estaba tan arraigada en otras formas de experimentar la realidad. El pecado de uno afecta al todo que es humanidad. La cultura, a través de medios no-verbales (subconscientes) muestra cómo el yo individual debe desaparecer para ceder el paso a la comunidad cuando no solo procura

crear formas de protección civil (instituciones) y religioso (templos de culto) sino que construye monumentos para todo sujeto particular que ha dedicado su vida al arte, el conocimiento y la fe en beneficio de la humanidad. El héroe, el santo, el genio y el artista son íconos de toda la humanidad porque se entiende que sobrepasan los intereses del ego individual. La cultura refuerza la muerte simbólica y física solo si es favorable al todo colectivo.

La tradición cristiano-católica presenta siete rituales de salvación que son signos eficaces de gracia. Los ritos sagrados son formas de expresión de tipo bisagra que por medio de símbolos permiten el encuentro (el abrazo) entre Dios y el hombre, entre lo sagrado y lo mundano. No se trata sólo de una serie de rituales que hace un sacerdote en frente del creyente sino de una experiencia profunda de confianza y gratitud por parte del hombre ante la cercanía de Dios en la propia vida: “Los sacramentos son símbolos, son expresión de la vida y la vida se concentra en los sacramentos” (Díaz Mateos, 1996 p. 112). En este sentido para el cristiano, “Cristo es el sacramento primordial, lugar privilegiado del encuentro y de la presencia del Dios invisible” (Ibíd. p. 113). Para el creyente, la confesión sacramental “simboliza” un encuentro, no en sentido de algo que solo se representa como escenificación ni mero movimiento sino como expresión del perdón divino mediante la absolución luego del arrepentimiento.

Conciencia moral como expresión del núcleo del yo

Cuando el individuo obra en contra de lo que es debido, se enfrenta a la propia conciencia moral que se ha ido sofisticando desde la “configuración temprana del psiquismo” (niñez) y, desde entonces, hay un componente afectivo que condiciona sus actos, actitudes y gestos, expresando con ello el “modo de comprenderse a sí mismo y a los demás” (posición existencial). Cada acto, incluso el que consideramos trivial, es un medio para conocer lo importante de la propia “construcción singular” (yo) que se puede entrever por medio del conocimiento de preferencias, creencias y de la congruencia reflejada en cada hecho en

relación a su contexto. El tejido fundamental del yo es “normatividad” (herencia cultural) y “genes” (herencia biológica), tejido complejo en el caso del ser humano porque, a diferencia de cualquier otro organismo vivo, está marcado por la voluntad libre que implica relativo control sobre la estimulación medioambiental en la medida que puede “atribuir significados derivados de un consenso cultural sobre la materia” (percepción).

La conciencia es la capacidad de responder al estímulo medioambiental. Aquí, “respuesta” se opone a la “reacción”. Respuesta implica la acción consciente y voluntaria del yo que puede hacerse responsable de sus actos. En este sentido, “responder” es conducta y “reaccionar” es actividad inconsciente en el sentido de dinamismo biológico o “comportamiento” en su sentido más preciso. En la conducta el sujeto puede tener el manejo de su actividad y “responder por ella” (responsabilidad). Esta facultad de la conciencia es evidente luego de describir los niveles de su desenvolvimiento: “conciencia” como “darme cuenta” y “conciencia refleja”, como “darme cuenta de que me doy cuenta” que ya es una capacidad específicamente humana. La conciencia refleja que acompaña el desarrollo del autoconcepto y de la autoestima trae consigo el germen de un sentido de la libertad y, por tanto, de responsabilidad que denominamos conciencia moral: “darme cuenta de que debo dar cuenta”. La conciencia moral es lo más íntimo del sujeto; sin embargo, en su forma de realización, se ubica, paradójicamente, fuera del sujeto. No se puede entender nuestra conducta ética sin los demás. Incluso nuestra “buena conducta” y nuestra propia “autoimagen” necesitan, desde un inicio, de la opinión ajena. La norma es inicialmente foránea hasta que se “incorpora”.

Con lo antedicho, estamos reconociendo que la actividad humana es ética en la medida que implica acciones libres en las cuales cada sujeto puede ser en alto grado responsable. Cuando obramos en contra de lo que consideramos injusto, podemos tener actitudes semejantes a un animal a quien atribuimos “arrepentimiento” por haber desobedecido una orden. La proto-emoción básica del perro es de miedo al castigo de su amo y por eso muestra la cabeza

inclinada, mira en diagonal como evitando encontrar la mirada del dueño, mientras tanto mueve tímidamente la cola que se mantiene en dirección hacia el suelo. Tal reacción se mantendrá hasta que el dueño se muestre benévolo. El animal tiene muy pocas opciones de respuesta distinta ante el estímulo a diferencia de lo que ocurre en el sujeto que tiene consciencia refleja. El humano, no procede únicamente por temor al castigo, también puede actuar éticamente, con capacidad para reconocer por qué y para qué responderá ante el “estímulo” (situación). Cuando hace algo incorrecto puede enmascararlo. Su plasticidad conductual es tal que incluso le es posible negarse a sí mismo la realización de tal o cual hecho que considera malo con tal de no experimentar el dolor de la culpa. En ese sentido, el humano es “él y su máscara” porque para su realización exige no siempre ser mirado: el hombre en cada acto es, aun dentro de su espontaneidad, un ser fundamentalmente discreto.

No solo se trata de enmascaramiento ante los demás, sino, sobre todo, ante sí mismo. El humano está condicionado por sus percepciones a ver lo que le sirve para confirmar sus hipótesis acerca de la vida. La acción de reproche que ha interiorizado ya desde muy temprano (en la conducta verbal y no verbal de las personas importantes de referencia) puede ser muy potente a la hora de intentar una descripción sincera acerca de sí mismo. Convirtiendo el yo como si fuese una esfera, las capas más profundas y nucleares de esta serían equivalentes al núcleo del núcleo. Dicho “centro personal” es “lugar” de la conciencia moral que en realidad es la conciencia íntima de libertad que proviene de lo que en el cristianismo desde su influjo griego se denomina “alma”. En psicología, para dar cuenta de aquello que la religión señala, recurrimos a un término que adquiere diferentes acepciones según la teoría de procedencia: el “sí mismo”. Nosotros nos valemos del término “sí mismo personal” que se describe en la fenomenología de Lersch (1974) para quien el término “yo” es solo un recurso conceptual.

El sí mismo personal (el “yo mismo”) se puede interpretar como fuente invisible de juicios y voluntad libre. No lo podemos definir claramente pero está presente en todo acto comunicativo como interlocutor y como “uno mismo” dueño de sus experiencias que está viajando de presente en presente consciente, como yo ahora, que estoy consciente que soy el mismo que hace instantes. La experiencia del sí mismo puede variar según el estado de conciencia y las circunstancias que vive el individuo. Allport (1986) ha dedicado un espacio de su estudio a la conciencia del sí mismo y sus modos de conocimiento.

Aproximación a la conciencia moral religiosa en clave neo-adleriana

Alfred Adler fue de los primeros terapeutas que se dedicó a la psicoterapia en términos de educación. La niñez no era vista en términos de “perversión” sino parte del “desarrollo creativo”. Adler concibe al individuo libre como totalidad habilitada en función de su tendencia finalista. El adulto sano fue aquel niño a quien se le enseñó a involucrarse con los demás. El déficit del “sentimiento comunitario” (que solo se vive en el mundo consciente) es ya una forma de ingresar en el ámbito de la “neurosis”. El niño que experimenta profundos sentimientos de inseguridad se aferra a la “meta ficticia de seguridad absoluta” (inconsciente) alejándose así de su potencial sentido de comunidad. Es posible que en el intento natural de compensación, que todo humano tiene para el progreso socializado, se “sobrecompense” buscando ideales de perfección ajenos al sentido común que serán percibidos desde la “sana razón” del mundo adulto como “desadaptados”, “patológicos” e “inmorales”.

La psicología individual adleriana nos acerca al territorio de lo sagrado por medio del tema del “sentido de la vida” (Adler, 1970). Para Adler “vivir es evolucionar”. Nuestra aspiración a la perfección solo puede concebirse desde una conciencia de “déficit” y gracias a esa situación de inferioridad es que todo va de menos a más. La psicología adleriana se presenta en principio como atea pero reconoce que el “sentimiento de comunidad” es aquello que más nos humaniza y se debe

a los primeros hombres que se reunieron con la fantasía de vida en el más allá que simboliza justamente la aspiración inconsciente del humano hacia la perfección imposible que se hace especialmente viable por medio de la religión. Las desviaciones de la personalidad hacia la conducta que el sentido común no tolera es una forma inauténtica de alcanzar la perfección que procura la superioridad sobre los demás afirmando el yo propio sin considerar que se es parte del todo colectivo que aspira a permanecer para siempre.

En teoría, la enseñanza cristiana está acorde con la psicología del desarrollo infantil cuando nos habla de la importancia de potenciar el sentido de comunidad y de la necesidad de coherencia de las figuras significativas en el tema del cariño potente y nutricional que es la base para que un niño pueda tener respuestas más satisfactorias con su prójimo. Por el mismo camino se desplazan las investigaciones de René Spitz y Harry Harlow. Para Viktor Frankl la culpa es el reconocimiento de haber hecho inadecuado uso de nuestra libertad. Antes que el sentimiento morboso de autocastigo se trata de “sentido de responsabilidad”. Libertad y conciencia del otro van de la mano, de tal forma que, para Frankl, libertad y responsabilidad son caras de la misma moneda: *Somos libres para ser responsables*.

La vertiente de la psicología de Alfred Adler denominada Teleoanálisis adleriano fue creada por Michael Titze (1983). Propone que la dimensión inconsciente de la personalidad puede interpretarse como un “Sistema primario de referencia” (Hazán y Titze, 2011) que se gesta durante los primeros años de vida y su característica principal es que se maneja bajo el principio de la “lógica afectiva”. Esta interpretación es plausible porque el niño construye su propia imagen y la imagen del mundo apoyado en experiencias emocionales con muy vaga presencia de las exigencias de la vida adulta donde, en cambio, las referencias de la acción tienen el sello del sentido común y de la norma social y moral. El sistema primario de referencia se guía, por lo tanto, por el principio de placer, tal como lo describe Freud. Desde la pubertad en adelante el individuo va desarrollando el sistema consciente y verbal

que Titze denominará “Sistema secundario de referencia” (Hazán y Titze, 2011) que orienta al individuo en función de normas de conducta que, en última instancia, pueden estar inscritas en la moral religiosa que procura una igualación de los sujetos como parte de la “comunidad” de creyentes a quienes se les dicta normas de conducta fundamentales que en muchos casos resultan muy lejanas de los intereses del sistema primario de referencia.

Para Titze, cada sistema de la personalidad opera de modo complementario estableciendo un equilibrio tal como lo hacen el sistema simpático y parasimpático en el ámbito biológico. Durante la infancia, solemos frenar el adecuado despliegue del sistema primario por medio de estructuras familiares rígidas y poco democráticas que junto a otros factores contextuales fomentan el desarrollo “rígido” (legalista) o laxo (permisivo) del sistema secundario. La norma inadecuadamente introyectada promueve una personalidad rígida y tendente al “pensamiento extremista”, como ya denunció en su tiempo Albert Ellis (1990). Para el teleoanálisis, las personalidades obsesivo-compulsivas son la expresión más clara de cómo una persona fue instruida para abultar el sistema secundario en el sentido de “sobresocialización” caracterizada por una sed de evidencia y exactitud que termina afectando la capacidad del sujeto para errar mientras se encierra en un círculo vicioso de perfección que nunca puede alcanzar y cree que alcanzará mediante el cumplimiento puntual y exagerado de la norma.

Por el contrario, la exacerbación de las conductas desde el sistema primario puede ponerse de manifiesto en individuos que la psicopatología describe como “antisociales”, en donde la configuración del sistema secundario suele ser permisivo (laxo) en la vida privada y, por el contrario, exigente con los demás. El sujeto no se compromete, además lo hace con la intención de “hacer daño” a otros (mentira, cinismo, triunfo maligno, ansia de poder, carencia de sentido de culpa), por eso suele ser apartado de la sociedad que se maneja en función del “sentido común” que es fundamentalmente normativo. El sujeto llamado vulgarmente “psicópata” se convierte

en la expresión máxima del sujeto “malo”, “perverso” y “endemoniado”, contrario al sujeto calificado como “bueno”, “virtuoso” y “santo” que está dentro del ideal de conducta del sujeto que se mueve dentro del marco del sistema secundario. A diferencia del psicopático, un yo “neurótico” será para el teleoanálisis aquel individuo con seria dificultad para socializar por dificultad de convergencia de las finalidades de cada sistema de referencia. Hecha esta descripción, veo oportuno poner de relieve la representación de la conciencia moral en Titzte, antes que todo porque su concepción de equilibrio de sistemas (normativo y hedonista) y finalidades no privilegia el dominio de lo consciente sobre lo inconsciente o viceversa. Con ello está señalando que la psicoterapia contemporánea aun siendo beneficiosa y rica en herramientas de cambio, sigue modelos limitados con relación a la dinámica de la conciencia.

El Análisis Transaccional de Eric Berne es una escuela de psicoterapia psicodinámica de elevado coeficiente integrativo. Se lo define como escuela de “ciencias de la conducta” (Junchaya, 1985; Kertész, 2010) que estudia el comportamiento humano en función de tres sistemas de comunicación. El Análisis Transaccional representa el desarrollo de la conciencia moral por medio de su esquema estructural de segundo orden en donde cada estado del yo (Padre, Adulto y Niño) tiene subestados. La síntesis creativa de Berne puede entenderse como originada en las plataformas del psicoanálisis de Sigmund Freud, sobre todo, en el planteamiento de un estado del yo Padre que puede recordar al “súper yo” y en el estado del yo Niño que se aproxima en varios aspectos al “ello” freudiano. Sin embargo, cuando vemos el desenvolvimiento del individuo dentro del esquema funcional y de la mayoría de instrumentos transaccionales, es posible identificar más la deuda de Berne para con Adler. Por eso, creo conveniente situar el Análisis Transaccional dentro del enfoque neoadleriano en donde también ingresaría un grupo amplio de psicoterapeutas como Erik Erikson, Harry Sullivan, Viktor Frankl y Albert Ellis, por ejemplo.

La representación transaccional tiene la virtud de facilitar el reconocimiento de cómo se aprenden diálogos internos que promueven

la rigidez conductual en la comunicación de la edad adulta. Este enfoque de terapia también explica cómo es que se establece la acentuación de un sistema de referencia y cómo es que el individuo va construyendo su propio esquema de referencia privado para dar cumplimiento a la meta ficticia de seguridad perfecta (Adler) y en donde Berne ve el “guion inconsciente de vida”. Este guion o argumento promueve conductas dependientes (agresoras o sumisas) que el sentido común, con influjo de la psiquiatría y la religión, denomina “trastornadas”, “perversas”, “pecadoras” o “malvadas”. El desarrollo del Análisis Transaccional amplía su campo de acción acerca de la conducta moral con el estudio de las “maniobras de poder” que fue motivo de un interesante estudio con alcance psico-sociológico por parte de Claude Steiner (2009). Los “juegos psicológicos” (Comunicación doble que sostiene conductas simbióticas) se realizan en la vía del sistema primario de referencia y las “maniobras de poder” se realizan por medio del sistema secundario de referencia.

La “conducta malvada” está presente en toda acción manipuladora que se realiza conscientemente. Si el correlato de la patología es el “juego psicológico”, la maldad tendrá su correspondiente conducta en toda “maniobra” (juegos de poder con premeditación). Desde una perspectiva cristiana, *mentira* es lo contrario a Dios (Juan 14: 6). Con el término “mentira” no me refiero al hecho de “restringir la información” propia en defensa de nuestra autoestima y autoconservación. Me refiero a toda construcción ficticia del otro por medio de acciones difamatorias. Aquí, mentir no solo es decir algo que no es cierto, también es omitir algo cierto que debe decirse en aras de favorecer a determinado grupo político. En otras palabras, el control de libre expresión en los “medios de comunicación” individual y masiva necesariamente atenta contra la verdad. Presenciamos “libertinaje de expresión” cuando se omite la opinión del que piensa diferente o también de quien es diferente (racismo en el caso de la televisión y la publicidad), cuando informamos a medias o hacemos del periodismo una apología a los candidatos políticos que convienen al medio de

información. El libertinaje de expresión también tiene que ver con la poca responsabilidad de quienes graban bromas sobre personas en situaciones diversas para ver cómo reaccionan ante el dinero, el sexo, la violencia, el terror, la falta de respeto y el sinsentido.

La terapia neoadleriana como invitación a la autonomía dentro de la vida de fe en Dios

El Análisis Transaccional es una teoría integrativa que se ubica dentro de la tradición psicodinámica (en la línea de Freud - Adler) y que goza de simpatía dentro del ámbito de psicólogos humanistas que lo incluyen dentro de su movimiento. Sin embargo, con sabiduría, ni Helmut Quitmann (1989) ni Helga Auer (1990), renombrados divulgadores de la "Psicología Humanística" incluyen la terapia de Berne como parte del cuerpo de la PH por tratarse de una orientación "... inequívocamente hacia la psicología profunda" (Auer, 1997 p. 59). Por otra parte, en el enfoque "cognitivo-conductual" se diseña un novedoso modelo de cambio, teorizando en parte, acerca de lo que Eric Berne denominó "mandatos frenadores" del "argumento de vida inconsciente" pero con recursos terapéuticos y revestimiento terminológico diferente. Es el caso de Jeffrey Young y su concepción de "esquemas desadaptativos", "patrones de vida autodestructivos" o "trampas vitales" (Young y otros, 2001 y 2013).

Quizá la proximidad a modelos que afirman lo personal y autónomo del individuo, se deba a que el sistema terapéutico de Berne está centrado en una "re-decisión" del plan de vida que suple los efectos nocivos del argumento inconsciente. El creador del "análisis conciliatorio" como lo llamó inicialmente, estaba identificado con autores de la filosofía existencialista, que afirma por encima de todo la libertad individual. El Análisis Transaccional tiene lenguajes de cambio potentes para acompañar dentro del camino de fe en la medida que atiende principalmente a reforzar autonomía en el sujeto. Por tanto, el análisis transaccional no favorece el sometimiento ni la adaptación a ideologías político-religiosas fundamentalistas que minan una sana vida

espiritual en sentido religioso. Por línea semejante opera el teleoanálisis adleriano cuando no rigidiza la terapia en el sentido del sistema secundario de referencia que está centrado en el deber. Por eso, en este enfoque de terapia neoadleriana se tiene en cuenta pero se evita la "clasificación psicopatologista" propia de la psiquiatría, no se sobrevalora el poder de la hipnosis o de otras técnicas en las cuales no se ejercita la autonomía de pensamiento; en cambio, sí se dedica a reforzar el estado del yo Adulto y la disponibilidad al diálogo "yo estoy bien y tú estás bien" (+ / +) sin necesidad de recurrir a retóricas elegantes o terminologías solo accesibles a un grupo de privilegiados que comparten un lenguaje que la mayoría desconoce (Nada más lejano al estilo de Jesús que habla con parábolas y que no se queda ni distante ni indiferente ante la gente, por lo general humilde, que se le acercaba para encontrar alivio). La terapia transaccional consiste, esencialmente, en optimizar la autonomía conductual del sujeto.

Conviene reconocer, a la luz del análisis transaccional, cómo la vida cristiana puede quedar obstaculizada por mandatos inconscientes autodestructivos asociados a las figuras significativas descalificadoras de su autonomía (perseguidoras o sobreprotectoras). El patrón de conducta imperativa inconsciente puede condicionar la experiencia religiosa que reencuentra al individuo con la figura de "Dios Padre" (heteronomía cristiana) que perdona y de una "Madre celestial" que lo acerca "al Hijo" (un hermano mayor divino que se presenta comestible). El niño teje la religión que aprende en familia junto a otros gestos de fe con su propia experiencia de Dios, aquella que sofisticará con el paso del tiempo. Esta idea podría ser objetada por quien quiere ver en estos términos una estructura de familia patriarcal impuesta. Sin embargo resulta más potente para un niño la imagen protectora de sus figuras significativas (madre y padre) cuando recibe permiso para vivir y aliento para hacerlo con disfrute (emociones auténticas) sin creerse más ni menos que los demás. La imagen paterna no tiene que ser superior ni inferior a la materna. La interpretación del niño depende de la capacidad de las figuras significativas a la hora de proteger (sin descalificar ni sobreproteger) su mundo emocional.

El niño va ensayando sus aprendizajes tempranos de supervivencia, no solo ante el profesor en clase, sino ante toda figura que representa autoridad. La religión no se queda al margen. El catequista y el sacerdote pueden ser blanco de estos ensayos del niño que ya desde muy temprano aprendió a construir su propia situación de “inferioridad sana” (es pequeño y todavía dependiente como “Niño Libre”) y “patológica” (como “Niño Adaptado” fútil, depresivo o paranoide). En el escenario creyente, Dios suele presentarse dentro del imaginario del niño como un personaje fantástico que puede resolver todos sus problemas, y, de no ser así, se le dirá que “por algo será”. El niño entonces seguirá confiando en Dios porque hasta sus padres, a quienes considera “perfectos”, le temen y le rezan, aunque sea se persignan o lo nombran cuando están en peligro. El niño todavía depende (hasta entrada la pubertad) de su concepción acerca de lo bueno que es Dios y la idea de “yo mismo” como “bueno” (autoconcepto). La Posición Existencial que se forma desde los primeros años de vida influye en la autoestima y en la idea de sí mismo del adolescente a través del juicio de las personas importantes que le autorizan o no a entenderse como “bueno”.

El modo en que el creyente se relaciona con Dios está fuertemente influido por aprendizajes tempranos de supervivencia psicológica, y la zona patológica de nuestro aprendizaje puede minar la experiencia de tristeza y miedo por haber ofendido a Dios, y esta experiencia se concretiza junto al sentimiento de “vergüenza” (para el psicólogo transaccional se tratará del “rebusque de miedo”) y arrepentimiento ante la figura paterna asociada con el Dios que perdona. También servirá que el sacerdote sea consciente de su propia capacidad de protección ante una persona que necesita ser debidamente protegida (no sobreprotegida) en su emoción auténtica (por ejemplo, tristeza dentro del arrepentimiento) y aconsejada. Durante el acto de confesión sacramental, el penitente puede dar cuenta no solo de pecados sino también de estrategias inconscientes de poder que el sacerdote puede reconocer para lograr mayor eficacia en su comunicación.

El terapeuta neoadleriano y el sacerdote como figuras potentes de cambio

El análisis transaccional ofrece herramientas de cambio donde el terapeuta es modelo de autonomía y logra ser eficaz en su propósito porque opera distinto que las figuras significativas, quienes influyeron crítica o persecutoriamente para que el paciente permanezca en estado de sistemática dependencia física y afectiva con ellos. El terapeuta teleoanalítico conoce técnicas paradójicas que procuran la complementariedad de los sistemas de referencia primarios y secundarios (Titze, 1983). Por ejemplo, he observado que en una sola sesión es posible obtener resultados altamente favorables cuando el terapeuta se alía al “sistema primario” hedonista del paciente obteniendo de él súbita respuesta de autoaceptación a pesar de las conductas “desagradables”, “incorrectas” o incluso “perversas” que normalmente le generan emociones sustitutas y que el sentido común desapruueba de inmediato sin percatarse del esfuerzo inteligente del paciente por enfrentar su situación. La persona comprometida con la fe religiosa puede tener mayores posibilidades de vencer fobias, deseos y emociones que obstaculizan su aproximación a la vida de fe. Cuando la situación lo amerita, el psicoterapeuta puede conectar con el asesoramiento espiritual y entonces la vida cristiana puede contar con el recurso de las técnicas de cambio conductual que sean necesarias.

La influencia de una adecuada comprensión de la vida religiosa puede ser saludable e incluso terapéutica. El sacerdote es fácilmente identificado como “figura significativa” potente y sugestiva, de modo similar a cuando estamos en presencia del médico. La experiencia de aquello que el creyente denomina “gracia divina”, al margen de tratarse de sugestión o acción de poderes sobrenaturales, puede ejercer cambios significativos de conducta que incluso con técnicas persuasivas de terapia no se obtienen. Me pregunto ¿Por qué un psicoanalista puede obtener los mismos cambios de conducta que un terapeuta de constelaciones familiares? Las teorías pueden ser divergentes, más o menos convincentes,

pero la personalidad de los terapeutas puede ser muy congruente. ¿Es un terapeuta potente, protector, informado, prudente? El sacerdote, por camino semejante en la reflexión, la oración, la vida contemplativa y, sobre todo, la vida ejemplar, puede lograr elevado influjo de cambio, además de la sugestión que aporta su autoridad.

Es común que el sacerdote novel esté preocupado por conocer las posibilidades de su ayuda. Los fieles se encomiendan a sus oraciones y él no solo tiene información teológica sino además formación cristiana, y Cristo obraba milagros de sanación. Sin embargo, la experiencia cotidiana de asesoría espiritual y de confesión le persuade que es común la vida de pecado y que el cambio no se logra necesariamente pronto. En la perspectiva del conocimiento místico-religioso se valora la situación desde otro ángulo. Hay factores sobrenaturales de consideración. A pesar de los aportes acerca de psicología de la religión y de la psicología moral, Dios resulta una experiencia única para cada persona. Cambia el escenario de actuación terapéutica del "cura". El sacerdote, con todos sus recursos de ayuda solo aporta, por intentar un aproximado, el 10% del poder influyente en el cambio. La tentación de "solucionar" el problema moral del asesorado depende en elevado porcentaje a la acción divina y de la sinceridad del asesorado consigo mismo. Mirado el fenómeno moral desde la perspectiva cristiana, hay otras fuerzas de por medio donde la técnica psicológico-psiquiátrica se torna estéril. Hay "sectores del alma" en donde solo puede "ingresar" la gracia santificante y en donde la psicología simplemente calla. A la luz de la fe religiosa, la actuación del clérigo no influye en lo más significativo del cambio sino la misma acción del Espíritu Santo.

Sin embargo, este aproximado 10% de ayuda puede ser de importancia visto a la luz del conocimiento científico y del sentido común. La gente recurre al sacerdote por ser autoridad espiritual que ha recibido el orden sagrado. Además, le es posible ser facilitador de cambio conductual cuando realiza asesoría espiritual. El individuo que busca ayuda queda expuesto ante sí mismo, ante Dios y ante el

sacerdote. El penitente busca retomar la única relación importante quebrada por su ofensa a los demás. Para el cristiano católico, el sacramento de la reconciliación no solo implica el "encuentro religioso" sino también un "encuentro terapéutico": el sujeto en confesión también se "desahoga", expresa su emoción al receptor que vive con él un "misterio sanador" en favor de su alma. Este hecho, que puede resultar poco serio para el observador racionalista, tiene significado terapéutico de mucho valor por su carácter lúdico. El sujeto que se confiesa al sacerdote entra en contacto, por analogía (inconsciente), con su figura importante de referencia que ahora escucha lo que normalmente "no se debe" mencionar en público: cosas "incorrectas" e incluso socialmente "inaceptables" del sistema primario de referencia.

El "sujeto revestido" (el sacerdote) al que tradicionalmente se le dice "cura" o "padre" representa a Cristo, una figura que para él es poderosa y sanadora pero, al mismo tiempo, "mágica" porque hace de "médium" o intermediario en ese proceso "fantástico" (sacro) en el cual, diciendo el pecado con arrepentimiento uno queda libre de culpa tanto como de la acción maléfica del "diablo" (un ser que se representa en nuestro imaginario con piel roja y con rasgos animalescos que simbolizan su situación degradada dentro del mundo angélico). En el contexto cristiano-católico, la absolucón a su vez restablece la amistad con Dios y deja apto al creyente para ingresar al cielo en caso de muerte; todo el beneficio ocurre "como si" el arrepentido no hubiera hecho ninguna cosa "mala" o "incorrecta" anteriormente. El personaje revestido hace una breve oración y con el símbolo de la cruz absuelve de toda ofensa a Dios (limpia de toda "mancha"). Visto en un sentido aun limitado pero eficaz, la confesión "purifica".

Desde la óptica teleoanalítica, puede haber una de alianza por parte del confesor con el "sistema de referencia primario" (hedonista y amoral) del penitente y, al mismo tiempo, este representa la norma del "sistema secundario de referencia". Con ello, estamos diciendo que el sacerdote, durante el sacramento de la confesión, está representando de modo

singular a una figura arquetípica de salud mental precisamente por lo que tiene de lúdico y catártico el acto de escuchar lo que no es posible aceptar socialmente y mediar con gestos el perdón divino.

Sentimiento de culpa y sentido de culpa

Es necesario aclarar los términos “sentimiento de culpa” y “sentido de culpa”. El “sentimiento de culpa” es un “rebusque” (emoción sustituta de una real), que implica acusación y reproche persistente que puede ingresar en el campo de lo “patológico” cuando no hay suficiente capacidad de “autonomía” y “autoprotección” (Junchaya, 1985) ni adecuado “autoconcepto” (Ellis, 1990). La culpa patológica entendida como “sentimiento de culpa” es reconocible por la actitud de autocastigo del sujeto con fuertes “sentimientos de minusvalía” (Adler, 1970). En el análisis transaccional se reconoce con claridad que el sujeto con “sentimiento de culpa” ingresa en un circuito de juegos de poder (Rol de Víctima) para sostener su “simbiosis” (dependencia física y psicológica), juegos en los cuales la propia inferioridad se refuerza en tanto se es “disculpado” de modo reiterativo. El objetivo del juego psicológico, en este caso, es asemejarse de modo no consciente a quien no se da cuenta de lo evidente (juego de “idiota”) para evitar real compromiso de cambio. De modo semejante un sujeto puede obtener ganancia de “caricias” (reconocimiento) siempre que esté en situación de quien comete errores (juego de “patéame”) atrayendo así personas con patología paranoide que lo puedan “patear” simbólicamente por medio de la crítica a su conducta “inadecuada” y “repreensible”.

El sentimiento de culpa también puede estar asociado a la vergüenza. Para el análisis transaccional, la vergüenza puede ser sustituto afectivo del “miedo” (emoción auténtica) y en el Teleoanálisis tal emoción, al margen de ser “rebusque” o “*el extrañamiento de quedar expuesto y ser mirado (...) con desaprobación...*” (Erikson, citado por León y Zambrano, 2000 p. 37), es una experiencia innecesaria cuando afecta el progreso de una vida con los demás. No es gratuito que Erikson describa una oposición entre iniciativa y culpa. El sentimiento de culpa estanca; el

sentido de culpa, en cambio, libera porque es reflejo de un elevado coeficiente lúdico en la medida que se goza de confianza básica (de la que hablaremos al final) y autonomía. La descripción eriksoniana del desarrollo de la personalidad no solo amplía el panorama de la teoría psicoanalítica, también aclara conceptos de psicología individual adleriana que alude al “sentimiento de inferioridad” en camino hacia el “sentimiento comunitario”.

Para un cristiano, el “sentido de culpa”, a diferencia del “sentimiento de culpa”, permite al sujeto establecer, diálogos internos protectores que ante la conciencia de haber hecho inadecuado uso de la libertad no se siente “manchado” o “desmerecedor de amor” sino que experimenta la confianza de su propio Padre Nutritivo que está hecho a semejanza de un “Dios Padre” siempre dispuesto a perdonarlo (*per* = continuar + *donare* = regalar) y ayudarlo a cambiar de ruta. En el “sentimiento auténtico del propio valor” (Lersch, 1974) del penitente se experimenta permiso para sentir tristeza por haber ofendido a Dios, y es de mucho aporte la actitud del sacerdote que, atento al uso de términos y actitudes del arrepentido, lo acoja protectoramente y lo invite de modo potente (Padre), al cambio de conducta, con previa actitud de escucha (Adulto), intuición y empatía (Niño) para conocer la situación particular del penitente.

El sacramento de la penitencia y el secreto de confesión

Tomando como referencia el texto de Royo Marín (1996), para el católico la confesión recibe también el nombre de “sacramento de penitencia” o de “reconciliación”. Se trata de poner de manifiesto cuanto haya ofendido a Dios con sus pensamientos, actos y omisiones. El magisterio de la Iglesia da por sentada que es *disposición divina* (Mateo, 18: 18) realizar la confesión de las faltas ante un sacerdote tal como se declara en el concilio de Trento. El magisterio enseña que todo pecado involuntariamente omitido (por ejemplo, un olvido) durante una confesión debe declararse en la confesión siguiente. Cuando haya impedimento físico para verbalizar (gravedad

que imposibilite vocalizar, cuando el sacerdote no comprende el idioma del penitente, vergüenza por exceso de escrúpulo, mudez, si se pusiera en peligro la fama del penitente por motivos ajenos a la confesión, etc.) basta con la intención de decirlo expresada de cualquier otro modo posible. No excusa de la integridad la gran afluencia de penitentes. Se recomienda también confesar los pecados veniales. La confesión debe ser expresa y en forma oral, solo en caso de impedimento se puede recurrir a signos y considerar el apoyo de un intérprete. No está permitido realizar la confesión por carta o por medio de un tercero (mensajero) ni recibir la absolución por esta vía.

La satisfacción del pecado corresponde a la “penitencia” que es la oración, el ayuno y la limosna, que sujetan y ponen freno a un nuevo intento de ofender a Dios. Tales indicaciones pueden cumplirse después de recibida la absolución o después de recibir la eucaristía. Se trata de una “penitencia sacramental” como gesto de reparación de la falta cometida que recibe su valor por los méritos de Cristo y del mismo penitente que son considerados también un “acto de culto”. Aunque el sacerdote esté en pecado grave, tiene la facultad para absolver siempre que tenga la intención de hacerlo. El sacerdote está obligado a guardar el secreto de todo lo confesado tanto como la identidad de la persona con la cual cometió la falta, aunque peligre su propia vida. Si rompe el secreto de modo consciente será merecedor de excomunión.

El psicoterapeuta y el sacerdote confesor tienen por delante el imperativo de salvaguardar el derecho de cada persona a tener una vida propia, por eso la necesidad de conocer los límites del “secreto”, que es cualquier cosa que debe mantenerse oculta.

Secreto natural: es obligatoria la reserva cuando uno se entera por casualidad, mientras uno investiga o por confidencia inesperada.

Secreto prometido: se promete discreción después de recibir la confidencia.

Secreto pactado: se pacta tener discreción antes de recibir la confidencia.

Secreto de asesoría espiritual, religiosa o moral: es un secreto cuasi-sacramental. En ningún caso se puede revelar.

El profesional, abogado, médico, psicólogo, etc. trabajan en función de códigos de ética que les exige tener cuidado respecto a su comportamiento y al debido trato de la información recibida por parte de las personas que les confían su vida privada. Al sacerdote, que debería ser modelo de conducta ética, también le corresponde velar por el secreto de confesión que, en más de una ocasión, he visto vulnerado.

Un ejemplo significativo para nuestro tema: alguien pasó cerca del confesionario y refiere que escuchó involuntariamente (secreto natural) un pecado confesado al sacerdote. Ocurre a veces que no se respeta el “espacio confesional” de los “penitentes”. Con frecuencia, ellos esperan su turno a poca distancia del lugar de confesión. Esta incómoda situación no es común cuando se trata de una confesión dentro del despacho parroquial donde el sacramento suele realizarse a puertas cerradas. Existen otros comportamientos alrededor de la invasión del “espacio confesional” que no se suelen contemplar y que pueden afectar el “espacio psicológico” requerido para una adecuada confesión. Es frecuente que algunos miembros de la fila de espera revisen su celular o conversen con otras amistades a quienes, no pocas veces, les han “reservado el sitio”. Tal conducta es inadecuada dentro de la “Zona de Dios” que es el templo y todo lugar cercano al sagrario y a la meditación espiritual (idea semejante en Éxodo 3: 5).

Otro ejemplo de cómo se vulnera el derecho a la intimidad es el caso de sacerdotes (en un templo extranjero) que ventilan alegremente, durante el almuerzo, partes de la confesión de un penitente que solía confesarse en su jurisdicción y cuya identidad podría ser fácilmente reconocida por los comensales (secreto moral).

Una ocasión representativa de muchas es aquella en la cual el sacerdote tiene hipoacusia y solicita la confesión “en voz más alta” o, simplemente, el local para confesar incluye

la interrupción de personas que circulan por el sector y, por más que adopten una actitud sigilosa, podrían afectar con su cercanía la disposición de continuar el sacramento.

Tengo conocimiento de lugares en donde el confesor ha elevado la voz haciendo audible sus comentarios acerca del acto confesado. En una ocasión el sacerdote (en el templo de una comunidad elitista cuyos miembros fundadores fueron acusados de actos contrarios a la vida cristiana) al no escuchar nítidamente una confesión “en voz baja”, empezó a decir notoriamente exaltado y “en voz alta”, un pecado que el penitente nos informa “no haber cometido” (difamación), motivo de escándalo por parte de los penitentes que esperaban su turno. Es lamentable que para algunos sacerdotes no se haya entendido la importancia que tiene para Cristo perdonar sinceramente (Lucas 15: 11-32). Tengo conocimiento de sacerdotes confesores de vida ejemplar. Mi percepción (no libre de sesgo) sobre la comunidad cristiana me invita a reflexionar críticamente sobre ella porque creo en la capacidad de superación de quien se autodenomina “seguidor de Cristo” y miembro de una asamblea “católica” (= universal). No sé cuál es la experiencia de innumerables católicos al respecto. Aunque sí conozco personas que, por trato semejante o más grave de lo que he relatado, han dejado definitivamente de participar en la vida sacramental por causa de este tipo de maltratos.

El Papa Francisco, desde el inicio de su pontificado, hasta donde observo, está haciendo notables esfuerzos para que la situación de la Iglesia cambie en favor de un regreso a la vida según el evangelio. Está dando muestras de sencillez y desprendimiento de lo accesorio en el Vaticano, y no sólo como “un gusto” o “preferencia personal” que “haya que aceptar” en Roma, como preferirían algunos, sino de un “estilo de vida modélico” para todo cristiano que quiere “seguir a Jesús” (Marcos 6: 8) y que tiene disposición de servicio (Lucas: 22: 27). Según he comprendido del mensaje cristiano-católico, Cristo envía a sus sacerdotes, no solo para absolver pecados en el nombre de Dios, sino que pide aún más cuando se pone

de ejemplo: “Yo soy el buen pastor. El buen pastor da la vida por las ovejas” (Juan 10: 11). El Dios cristiano no quiere seguidores tibios (Apocalipsis 3: 16), ni diplomáticos (Marcos 11: 15-18), ni individualistas (Mateo 5: 21-24) sino de aquellos que están dispuestos a vivir la familiaridad con Dios (Marcos 3: 35). Poner atención sincera al evangelio de Cristo será, a mi entender, la mejor “terapia” que requiere la Iglesia. Antes de evangelizar a los “paganos” es necesario el retorno a la verdadera alegría cristiana, por ejemplo, la de saber que un hermano desea volver a casa (Lucas 15: 1-10).



El Buen Pastor

Pecado y perfección cristiana

Para el cristiano-católico, pecado es pensar, sentir y actuar en contra de Yahvé, un Dios que se presenta comunitario y trino, lo cual significa actuar sin caridad con el prójimo. La vida en *religión* (*religare*) vuelve a ligar con Dios y el camino a Dios pasa por la vida en fraternidad con los hombres. Incluso Cristo llega a decir que sus seguidores serán reconocidos, sobre todo, porque se aman entre ellos (Juan 13: 15). El pecado fundamental contra Dios es el que se realiza contra el Espíritu Santo, otro miembro de la misteriosa comunidad divina.

Pero lo inaccesible a la comprensión de este Dios supra-racional se torna asequible en el otro, el forastero que pone su tienda de campaña en medio de nosotros, Jesús el Hijo del carpintero José que amaba a una joven llamada María de Nazaret.

Dios religa al creyente con él cuando este acoge al que es diferente, al que viene de otra cultura y creyendo en cosas distintas. El Dios cristiano incluso exige “perfección” en el amor al enemigo (Mateo 5: 44). Cristo no trató amablemente a Judas cuando este lo traicionó por dinero, mas no actuó en su contra teniendo el poder para hacerlo. Fue el mismo Judas quien desesperó ante su propia conciencia. Amar al enemigo no significa permitir que este obre injusticia y tratarlo con afecto sobreprotector. Amar al enemigo es, en principio, tomar distancia razonable sin tomar venganza (Mateo 10: 16). Amar perfectamente, seguir amando, no significa consentir el acto malintencionado. Por el contrario, es disponibilidad a poner al enemigo en manos de Dios (perdonarlo) y perdonar de modo manifiesto a quien muestra arrepentimiento sin juegos de poder.

El cristianismo no se resume como una serie de recursos cuasi mágicos para que un individuo se vaya al cielo. Estar libres de pecado significa ampliar el coeficiente personal para dar testimonio de Jesús, y, antes que un Jesús milagroso y resucitado, se trata de un Jesús cercano. Se da testimonio de Cristo en la capacidad para cenar con los rechazados y con aquellos que tienen menos poder e influencia. No se trata de discriminar al rico sino de dar más cariño, salud y alimento a quien no lo posee. No se trata de salvar “el propio pellejo” afirmando nuestra castidad física para “ser puros” (religión sin los demás) sino afirmar la amistad y el respeto mutuo, permitiendo que los demás, sobre todo los pobres, vivan lo que Dios ha creado para ellos también en esta vida. Si no es así, el cristiano distorsiona la fe y la reduce a “reglas de obediencia”, a una religión “convenida” (para no ir al purgatorio o al infierno) e “hipócrita” (contraria al evangelio) para un grupo de selectos (segregacionista y por eso anticatólica) que tienen asegurado su futuro eterno. Un cristiano individualista no dista de vivir como lo hacían los saduceos.

Cristo tuvo momentos importantes de soledad pero su “evangelio” (buena noticia) era el reinado del amor. La perfección cristiana consiste dejarse amar por Dios que se hizo hombre sencillo entre los hombres, aun a riesgo de ser humillado y asesinado por los grupos de poder político y religioso.

Ansia de poder y mentira

El pecado ahora se hace más problemático para quienes tienen poder político y económico porque al ingresar Dios en la historia nos enseña que él no prefiere vivir como rey sino como pobre de padres pobres y no hace negocio con la salvación. Viene a perdonar cuantas veces sea necesario. El afán de lucro y la mala distribución de las riquezas alejan de Dios (Marcos 10: 25), lo mismo que el adulterio (Hebreos 13: 4). Al que abusa del poder y a quien trafica con su voluntad lo saca violentamente del templo con “grito ético” y empujón si fuese necesario (Marcos 11: 15-17). Cristo acoge a toda persona con verdadero deseo de cambio: el encuentro de Jesús con personas de otra confesión (Juan 4: 7-40), incluso con la prostituta (Lucas 7: 36-50) se realizan dentro de una atmósfera de amistad y compasión, respectivamente. El mensaje es claro, Cristo no vino a condenar sino a perdonar (Juan 2: 17). Durante su estadía en la Tierra, sin embargo, fue claro y enfático contra todo tipo de abuso de poder, ya sea por estatus e influencias (Mateo 20: 20-28), ya sea por violencia explícita (Lucas 22: 50-51), ya sea por moralismos e inquisiciones (Juan 8: 3-11), tal como lo sería hoy con quienes abusan de su poder: demagogos, mentirosos, ladrones, racistas, “contaminadores del medio ambiente” (en esto somos corresponsables), secuestradores, violadores y pederastas (Lucas 17: 1-2).

La obsesión por el poder es propia de un espíritu que no solo anhela sobresalir sino de alguien que necesita ver a los demás en situación de inferioridad para sentirse cómodo y seguro. La persona guiada por esta súper-compensación de su oculto sentimiento de minusvalía tendrá actitudes de soberbia y altanería que son formas de ser relacionadas con la decisión básica propia de personas con disminuida

protección psicológica. El ansioso por el poder sigue una meta ilusoria de seguridad que lo desliga del sentido comunitario. Aparece, por tanto, como un sujeto especialista en maniobras de dominio que solo se sostienen a través del autoengaño. El análisis transaccional (Junchaya, 1985 y Kertész, 2010) grafica estos patrones referenciales del yo en la “posición existencial” (P. E.), forma en la cual un sujeto se percibe a sí mismo, a los demás y al mundo. El Teleoanálisis adleriano asigna para este fenómeno los términos de “autoimagen”, “heteroimagen” y “cosmoimagen” y reserva un término aportativo para la “psicología del autoengaño” como es el de “apercepción tendenciosa”, en donde el neurótico finalmente encuentra todo aquello de lo que rehúye y aprecia el mundo desde la óptica de sus intereses inconscientes (Titze, 1983). Un concepto semejante es “pseudopercepción OK” de uso frecuente en el Análisis Transaccional cuando se refiere a la sensación de estar bien siempre que se encuentre la persona dentro de su impulsor de conductas No OK.

Sabemos acerca del derecho a la intimidad y al secreto pero también advertimos las consecuencias de la mentira, que es decir lo contrario a la verdad con la intención de perjudicar a un semejante. Esto es distinto a un tipo de “engaño” o mejor, “restricción de la información” que no dice lo cierto con la finalidad de proteger la propia autoestima, la integridad individual o porque simplemente no tiene el deber de mostrar la propia intimidad. Al contrario, la mentira adquiere rasgos psicopáticos porque tiene la intención de hacer daño y con ello obtener una pseudoventaja. Las relaciones humanas están tejidas necesariamente de restricciones y engaños que el lenguaje del sentido común denomina “mentiritas” o “mentiras blancas”. Ser “directos” y “veraces” todo el tiempo es la persecución, por lo general bien intencionada, de un fantasma de sinceridad que se desea proyectar hacia los demás por ser motivo de reconocimiento social. Pretender “ser directos” es ya una máscara autoimpuesta. El cristianismo condena la mentira, el engaño malintencionado y no la restricción de la información. La persona escrupulosa no

reconoce con facilidad la línea divisoria entre una y otra. Encontrar error en todo es tan inauténtico como pretender no ver ningún defecto en nada.

Pienso que el pecado encuentra sus orígenes en la mentira, cuya estructura se asemeja al bien que representa la restricción de la información. La maldad es potente y eficaz en el mundo porque no es rápidamente detectable en su origen. La mentira y las maniobras de poder están íntimamente ligadas y constituyen el núcleo de toda acción mala. Dios es “comunidad” (trinidad) y el mal se grafica como “legión” (Marcos 5: 9) algo disperso, de andar sinuoso y de lengua bífida, como en la serpiente que se asocia con el diablo. El ansia de poder es producto de una distorsión del sentido del otro, un poder que se ha descontextualizado y opera al margen de las “reglas de juego”: hace trampa. No es de extrañar que toda maniobra de control de la voluntad ajena sea descrita como el inicio del mal:

Si, según Nietzsche, el deseo de poderío tiende a la “visión de los sojuzgados”, a la conciencia de poder disponer y al triunfo de la superioridad, en ninguna parte encontrará mayor satisfacción que a la vista de la miseria y sufrimientos que proporciona a los demás. Estas son las circunstancias que permiten explicar la maldad y la crueldad y que hacen comprender que el poder se haya siempre considerado como algo malo. En todo caso, la maldad es una derivación del deseo de poder (Lersch, 1974 p. 133).

Será necesario conocer los “mecanismos de defensa” (Freud), la sobrecompensación de los sentimientos de inferioridad (Adler) y las maniobras de poder (Steiner) para ir captando el momento en que estamos ante un problema psicológico o ante actos malintencionados. El análisis transaccional tiene en los “juegos psicológicos” (Berne, 1975) una herramienta valiosa para reconocer la comunicación implícita que fomenta el control casi hipnótico de la conducta de otro y que sirve para reforzar conductas dependientes en el adulto. El teleoanálisis adleriano da cuenta de la diferencia entre sujetos que hacen efectivo

su poder en sociedad dentro del “complejo medios-fin activo-agresivo” y gente propensa a mantener relaciones poder no socializado en el “complejo medios-fin pasivo regresivo” (Titze, 1983). Las conductas aparentemente sumisas y de victimismo encierran peligros de interacción difíciles de captar si se desconoce cómo la manipulación se complementa inconscientemente con apoyo de terceros mediante roles dramáticos de “Salvador”, “Perseguidor” y “Víctima” (Edwards, 2011).

Desde una perspectiva moral (religiosa), la mentira es madre de otros pecados como utilizar estrategias sexuales para controlar la conducta de una persona. En este caso, el problema no señala directamente la relación sexual como pecado sino a la acción abusiva en tanto descalifica la libertad del otro y le antepone el sexo como carnada para el logro, por ejemplo, de una relación matrimonial convenida a cambio de cualquier beneficio psicológico o material. El sexo se convierte así en una herramienta de poder omnipresente en la publicidad y en programas de televisión en donde, además, se suma otra forma antigua de descalificación del otro en el “racismo” y el “sexismo”. La segregación racial y sexual es un problema ético ante el cual los creyentes no suelen protestar más que a puerta cerrada. También la sexualidad desbocada puede crear víctimas reales como las derivadas de la pornografía en donde se explota a personas económicamente y se las induce a exponer su salud física y psicológica.

También es una hija de la mentira la sutileza de sobredimensionar el valor de acciones moralmente indebidas que pueden desviar la atención de otros pecados de implicancia evangélica nuclear. Por ejemplo, centrar casi obsesivamente la atención en el pecado sexual pero hacer de la vista gorda ante el racismo, el clasismo, la explotación laboral y el autoritarismo político y religioso. La atención del moralista también puede distribuirse en lo antedicho y en problemas que atentan contra la mayoría de latinoamericanos, como por ejemplo la injusticia social. Con ello no estoy hablando necesariamente de una ideología política ni de un solo tipo de enfoque en teología sino de hacer patente la opción preferencial de la Iglesia católica por los más pobres, por aquellos que

no tienen poder de respuesta ante el abuso de quienes, en tanto abusadores, detentan el poder.

Dirá el empresario “cristiano-racista” que mejor pongamos en la publicidad gente de raza afroamericana u oriental pero no andina. Se acepta sancionar a los ladrones que roban por las calles pero es más difícil cuestionar el hecho de que en varios distritos “exclusivos” de Lima se permita no poner veredas para quienes no pueden ir en auto. Todo abuso de poder se sostiene en la mentira y en su hijastra “la cortina de humo”. Es fácil sostener la mentira cuando se tiene mucho dinero y “contactos”. La puerta para el gran pecado (soberbia) es el ansia de lucro y de notoriedad. Tenemos entonces las cuatro “p” de las que hizo mención un viejo sacerdote y confesor: “poder, placer, prestigio y plata”. Los pecados “de la carne” conforman solo un sector de la vida anticristiana. En cada una de estas tendencias del yo carente de sentido comunitario late el autoengaño a modo de “apercepción tendenciosa” (Titze) en donde solo se ve aquello que sirve al propio interés, de tal forma que malhechores de verdad son “otros entre los demás”. Siempre hay una justificación socialmente aceptable cuando se trata de uno mismo. He allí el núcleo del pecado como mentira: el autoengaño. Quizá darse cuenta sea demasiado doloroso. La psicoterapia puede servir para erradicar alguna de estas máscaras.



Cristo expulsa a los mercaderes del templo

El demonio, formas de ataque y seducción

Para la teología cristiana, “el diablo” es uno de los nombres reservados a “Lucifer” (Latín: “Portador de luz”) o “Satán” (Hebreo: “El adversario”). No se trata de alguien que siempre fue maligno por excelencia sino de un ser angélico, entidad con intelecto sobrehumano, que nuestra inteligencia no podría superar si no es con auxilio divino. Actualmente hay posiciones diferentes respecto a la creencia en el diablo. Una postura interesante es la que afirma que a él y a sus demonios no les conviene que el mundo crea en ellos. Solo así el diablo o Satanás podría cumplir con facilidad su actividad de engaño (Juan 8: 44). Sin embargo, hay teólogos que no creen en el demonio como entidad personal (Pikaza y Aya, 2009) sino como una personificación del mal producto de tradiciones religiosas foráneas que influyeron en el judaísmo. Para tentar, el enemigo no se presentaría como un ser repulsivo sino atractivo (2 Corintios 11: 14). Por ejemplo, mediante la atracción hacia un “cristianismo esquizofrénico” donde uno puede ser creyente por obras siendo realmente ateo en las intenciones del corazón (1 Corintios 13: 1-3).

El proceder típico del diablo es crear discordia por medio del exceso de placeres que promueven el abuso del cuerpo de personas con fines de lucro: prostitución, drogas y pornografía, porque él es entendido como “dios de este mundo” (2 Corintios 4: 4). El enemigo del cristiano promueve fanatismo en cualquiera de sus formas como la inequidad para que haya injusticia social (Mateo 6: 24). Procura la confusión ideológica y tienta con un mismo tipo de pecado y al mismo tiempo a religiosos en todas partes del mundo de tal forma que diese la impresión de que se trata de un mal generalizado. El enemigo tentará sin descanso y con nuevas estrategias a los seguidores de Cristo (Lucas 22: 31). El fin es claro: derribar todo sistema que promueva la fe cristiana (católicos, protestantes, ortodoxos). Opera en grandes y pequeños grupos, logrando suggestionar a colectivos enteros. Por ejemplo, por medio de ideologías se acercaría a gente poderosa para incitarla a que realice actos contra la humanidad. De modo particular

operaría según la debilidad o carencia física y psicológica de cada persona.

El cristiano está seguro con respecto a la acción diabólica porque cree contar con el auxilio de su Dios. El enemigo no puede tentar a una persona más allá de sus fuerzas (Job 1: 12), incluso en caso de “infestación” y “posesión” no puede arrebatar la vida. En el plano individual, el enemigo busca principalmente que el intelectual radicalice la incoherencia entre sus convicciones y de su propia vida. Del mismo modo, procura que el tentado quede confundido con multitud de ideas con apariencia de verdad:

Ustedes son de su padre el diablo y quieren cumplir los deseos de su padre. Este era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira (Juan 8: 44).

Cuando el individuo es creyente fiel está prevenido ante la tentación, por ello la sugestión puede tornarse más severa y directa. Para el creyente medio, el enemigo, como entidad personal, buscaría desorientar por medio de artificios. Inicialmente, merodea y luego, crearía insipidez en la oración. El diablo buscaría amedrentar, a quien se interese por acercarse a Dios, mediante el susto que corresponda. Para lograr su objetivo, el enemigo aprovechará circunstancias mediante las que puede desmoralizar según la debilidad de cada quien: Habladurías y traiciones si la persona suele dar mucha importancia a la opinión ajena; trastorno psicossomático severo, cuando la persona no sabe expresar emociones; egolatría y ansia de poder si la persona tiene cargo de autoridad o influencia.

Para gran sector del cristianismo, el diablo es conocido como un ángel que tiene inteligencia sobrehumana y por tanto es “imitador” y “estratega” por excelencia (semejante al “Adulto en el Niño” del Análisis transaccional). Sabe cuál es el punto débil de la persona a la cual se aproxima. Le tienta en función de su parte más débil, física y psicológicamente, según su argumento de vida inconsciente. Si la

debilidad psicológica está asociada a mandatos como no sientas, no pienses y no decidas, la persona tendrá dificultad para contactar con sus sentimientos y arriesgarse a cambiar y el diablo adoptará la forma de *tentador mudo*: “Eso no lo puedes haber hecho tú”, “No cuentes tu pecado, pensarán mal de ti”, “¿Eso es pecado?”, “Que nadie sepa sobre aquello que te sucedió”. La idea del tentador mudo, de paso daña el cuerpo. Callando se acumula energía de emociones no permitidas que degeneran en diversas enfermedades. No es gratuito que en el evangelio de Marcos, posiblemente el más antiguo de los evangelios sinópticos (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998), lo primero que hace públicamente Cristo es curar a los enfermos. Los demonios que el Mesías cristiano expulsa pueden ser para la medicina científica enfermedades somáticas. Para el judío del siglo primero se trata con seguridad de “las fuerzas del mal” (demonios). El tentador mudo (Mateo 9: 32-34; 12: 22 y Lucas 11: 14-15) no solo debiera entenderse como aquel que no puede hablar por impedimento físico, lo mismo vale para quien no puede “ver” (su propia egopatía), “oír” (opiniones distintas) y “sentir” (emociones auténticas).

El ser humano ha llegado a ser lo que es gracias a la permanente reformulación de su instinto de conservación y este esfuerzo magnífico ha dado como resultado la inteligencia mediante la cual podemos construir la realidad junto a los demás. El natural egoísmo y el deseo de poder ha desembocado en “necesidad de estimación”, punto central del encuentro social que nos permite afirmar nuestros egoísmos de modo no consciente. Sin embargo, una persona con profundo sentimiento de minusvalía percibirá el mundo de la estimación ajena como un objetivo de control absoluto y tenderá al ansia de notoriedad (Lersch, 1974). La mayoría de personas experimentan menoscabo de su autoestima dentro de una atmósfera sin Dios, en donde se rinde culto a los pequeños dioses (fama, status, notoriedad, atractivo físico) que representan valores dentro de la cultura. Incluso el intelecto puede ser un buen pretexto para llamar la atención cuando se sabe mucho de un tema y para obtener reconocimiento, incluso para hacer alarde de superioridad. El ansioso por la notoriedad vive sugestionado por una pseudo-percepción (+/+) que le

permite sobrevivir descalificando su propia mediocridad existencial. El histrionismo sin empatía se torna en una vida sedienta de espectáculo (introvertidamente) o en una vida espectacular (extrovertidamente) copiando ideas y modos de ser ajenos, haciéndose pasar por hombre exitoso, superior y confiable mientras “vende gato por liebre”. Satán, el *tentador espectacular*, le decía a Cristo en el desierto: “... Si eres el Hijo de Dios, di a estas piedras que se conviertan en panes... (...). Si eres el Hijo de Dios, tírate abajo, porque está escrito: A sus ángeles te encomendará, y en sus manos te llevarán, para que no tropiece tu pie en piedra alguna” (Mateo 4: 3-6).

Detrás de las formas en que el enemigo se presenta hay una que figura recurrente. Se trata de un tentador religioso que reconoce el poder de Dios y le teme (Marcos 5: 6-7). El espíritu de la mentira usa los recursos que sean necesarios para confundir imitando voces y apariencias que tienen por único fin negar la redención. No solo imita la voz de conocidos y parientes fallecidos, también imita al experto en Biblia. Para tentar a Cristo recurre a la revelación y al argumento teológico. La astucia del enemigo se revela entonces en su habilidad para usar la Sagrada Escritura, de ahí que tengamos en cuenta al *tentador teólogo* que reta a Cristo: “Está escrito...” (Mateo 4: 4).

Visto a la luz del teleoanálisis adleriano, el diablo representa una personificación arquetípica de los intereses del “sistema primario de referencia” que visto sin el complemento del “sistema secundario de referencia” reúne los requisitos para hablar de aquello que contradice el orden apolíneo de la lógica del sentido común. El Satanás entonces “desvía” al sujeto del camino “correcto” y lo tienta para que obre según sus pasiones. Incluso el diablo es tenido por quien “sugestiona” (apercepción tendenciosa) y “embriaga” al hombre en su propio pecado. El diablo no puede representar la ligazón (*religio*) de los sistemas de referencia sino su ruptura: “Así como “*sym-ballein*” significa unir, congregar, concentrar, encontrarse, “*dia-ballein*” (...), significa disgregar, dividir, separar” (Díaz Mateos, 1996 p. 118). La parcialización de cualquier sistema de referencia es ya una forma de

“rigidez del constructo psíquico” (patología). Ocurre distinto con la figura del sacerdote que se reviste de lo sagrado, como veremos luego. Estas interpretaciones pueden servir al terapeuta para traducir el mundo creyente sin afirmar o negar su creencia. Para el psicólogo, es posible intuir la acción del “diablo” como entidad personal enemiga o como “la maldad” de una conducta conociendo la dinámica de las finalidades presentes en cada sistema referencial.

La conversión religiosa

La conversión a Cristo puede experimentarse como proceso gradual o como súbita respuesta. Para el cristiano Dios es Amor (1 Juan 4: 8) y él es quien toma la iniciativa en su aproximación al hombre (Génesis 3:9; Jn 3:16). Para ser “sanados” será necesario estar atentos a “Dios que pasa” (Marcos 5: 27-28). Puede ser que nunca más pase y el silencio podría ser la respuesta al juego permanente de quien abusa de su bondad. Dice entonces el culpable acompañado del sentido común (sistema secundario de referencia): “Un Dios infinitamente bueno no puede haber creado el castigo eterno. Tarde o temprano, el mismo sujeto de culpa dirá acompañado del deseo (sistema primario de referencia): “Puedo insistir en mi pecado”. No hay respuesta más dolorosa que cuando Dios calla, pues ha llamado muchas veces y él no presiona, no fuerza las cosas porque conoce lo que realmente hay en el corazón del hombre (Jeremías 17: 10; Romanos 8: 27; y 1 Tesalonicenses 2: 4). Con Yahvé no se puede jugar doble porque sabe cuándo espera en vano (Lucas 16: 15 y Apocalipsis 2: 23). Para un cristiano lo más cercano al infierno es el silencio de Dios. Quizá Dios nunca más vuelva a insistir y será el mismo interesado quien deba tomar la iniciativa como intento de recuperar su amistad.

Para el creyente, Dios no está dentro de la lógica del mundo. Se espera que el humano por lo menos sea bueno para luego ir al cielo (1 Timoteo 2: 4). Sin embargo, es interesante que el Dios cristiano diga muy poco del cielo (1 Corintios 2: 9), y del infierno solo hable con severidad (Mateo 7: 22-23). En cambio, predica un “evangelio” (buena noticia) y de lo importante que el humano es para él (Mateo 10: 29-31). Como la persona que ama, no

anda persiguiendo a su pareja pidiéndole cuentas sobre con quién estuvo durante el día. No está repitiendo sobre qué cosas le regalará si lo trata bien sino que, de diversa manera, con hechos y palabras, le expresa cuán importante es ella para él. El cristianismo se parece más a una relación de novios que a un juzgado en donde “todo lo que alguien diga irá en su contra” y menos se parece a relaciones tipo subasta “a ver, quién da más”. Importa sí el temor de Dios. El temor es un sentimiento protector, propio de la seriedad (Lersch, 1974) y sirve para tener cuidado. “No cabe temor en el amor” (1 Juan 4: 18) ha de ser entendido en otro sentido: “En el amor no hay miedo”. El miedo es una emoción paralizante que no deja pensar y por ello nos expone al fracaso, a lograr precisamente lo que no queremos. En español “temor” es controlable y positivo, porque ayuda a cuidar lo que tenemos, a mantenerlo. Para un cristiano, temer a Dios significa no contentarse con poco y no dejar pasar aquello que es “lo único importante”.

¿Qué es convertirse a Dios? Hay una escena del Apocalipsis que sugiere una respuesta desde la visión creyente: “Cuando lo vi, caí a sus pies como muerto. Él puso su mano derecha sobre mí diciendo: “No temas, soy yo, el Primero y el Último, el que vive; estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Abismo...”...” (Apocalipsis 1: 17-18). Juan describe con lenguaje propio de su tiempo la experiencia del cristiano ante su Dios-Amor cuya presencia es terrible y difícil de soportar. A la autoridad no se le sostiene la mirada por mucho tiempo, a la persona honorable se le mira con devoción, pero el cristiano que se atreve a mirar a Dios a la cara se encuentra ante la mirada de Cristo resucitado y lo natural será caer rendido, porque su mirada de amor es para el atrevido su propio juicio espiritual. El mejor de los cristianos será consecuente y dirá lo mismo que Pedro, el elegido: “Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador” (Lucas 5: 8). Algo similar harán los seres angélicos del apocalipsis: “Y todos los ángeles que estaban en pie alrededor del trono de los Ancianos y de los cuatro Vivientes, se postraron delante del trono, rostro en tierra, y adoraron a Dios...” (Apocalipsis 7: 11). Los seres más lúcidos del

mundo espiritual solo tienen gratitud por haber recibido la existencia y toda su inteligencia queda como nada al lado de quien les ha regalado la vida. Ahora se puede entender mejor la respuesta cristiana de conversión: Convertirse a Dios es el atrevimiento de dar la cara a Dios y de mirarle a los ojos porque Yahvé es un Dios bueno y digno de confianza (Salmos 27: 8-14).

Dios ahora tiene rostro e historia personal entre los hombres por medio de Jesús de Nazaret. El cristiano puede mirar ya no la “zarza ardiente” (Éxodo 33: 20-23) sino que puede cruzar su historia con la de Cristo crucificado. Puede experimentar tristeza y dolor por haber traicionado al “más bueno de sus hermanos” (Cristo, Hijo de Dios-Padre), el único realmente bueno. Para que haya reconciliación es necesario reconocer que no se ha hecho bien. Se trata de una situación especial, de una injusticia, porque la persona con la cual quiere reconciliarse ha sido maltratada adrede y sin embargo no hay muestra de rechazo en su mirada. Cristo fue traicionado por Pedro y este al darse cuenta que había ofendido a Dios, tuvo la valentía de mirarle a los ojos. ¿Cómo habría sido la mirada de Cristo a Pedro? Lo que nos revela Lucas es que Pedro echó a llorar como un niño pues Cristo no era fingido y no podía disimular su ternura (Lucas 22: 61-62). En cambio, Judas que también traicionó a Cristo se arrepintió pero no se atrevió a mirarlo y entonces actuó con desesperación (Mateo 27: 3-5). ¿Qué significa para un cristiano mirar a los ojos de Dios? Significa tener entera confianza en su perdón, por un lado y, el deseo de no volver a dejar la posibilidad de traicionar ni en la mente ni en el corazón al único que merece el nombre de “mejor amigo”.

La “confianza básica”, experiencia de fe y “sentido del humor”

Los primeros cristianos hacen suyo el dibujo de un pez (*gr. Ichthys*) acrónimo que significa “Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador”. El dibujo era usado como un símbolo por medio del cual se identificaban en secreto debido a que, durante las persecuciones romanas, podían ser asesinados. Naturalmente había miedo pero ellos estaban dispuestos a mantenerse fieles hasta la muerte y “muerte de cruz” como

su Mesías (Filipenses 2: 8) y no con tristeza sino con alegría (Mateo 5: 11-12; Filipenses 4: 4). Es cada vez más conocido el texto de Ignacio, discípulo del apóstol Juan, obispo de Antioquía (año 107):

“Por lo que a mí toca, escribo a todas las Iglesias, y a todas les encarezco que yo estoy pronto a morir de buena gana por Dios, con tal que vosotros no me lo impidáis. Yo os suplico: no mostréis para conmigo una benevolencia inoportuna. Permitidme ser pasto de las fieras, por las que me es dado alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo (...). Cuando el mundo no vea ya ni mi cuerpo, entonces seré verdadero discípulo de Jesucristo. Suplicad a Cristo por mí, para que por esos instrumentos logre ser sacrificio para Dios” (Ignacio, Carta a los Romanos, cap. 4: 1-2).

La confianza cristiana está sostenida en una promesa de Cristo que llama a sus verdaderos seguidores “bienaventurados” (felicis) con anticipación. Para el cristiano es evidente que no existen garantías mientras se está en el mundo. Pero Dios enviará al Espíritu Santo para consolarlos (Juan 14: 26). Para el seguidor de Jesús, la palabra de Dios es una garantía cuando el salmista dice: “*Espera en Yahvé, sé fuerte, ten ánimo, espera en Yahvé*” (Salmos 27: 14). Hay una confianza fundamental de todo cristiano que no comprende del todo tanta enseñanza aun acercándose a las escrituras, porque los pensamientos de Dios son insondables (Isaías 55: 8-9; Romanos 11: 33) y su voluntad difícil de entender (Juan 6: 60), pero Dios se manifiesta en Cristo en tanto es Verbo de Dios y, Pedro sabe que puede confiar en Cristo porque lo ha conocido de cerca y puede decir con palabras de un pescador humilde: “*Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna*” (Juan 6: 68).

La fe del cristiano va más allá de creer en dogmas. Es necesario también vivir como Jesús en quien ha puesto toda su confianza, como un niño que está seguro en la nave porque sabe que su padre es quien va al timón. Se trata de una confianza básica que ya está descrita en el neo-psicoanálisis de Erik Erikson. Él plantea

una teoría que otorga mayor poder al yo que al ello freudiano. Brindó al solitario individuo del psicoanálisis no solo vínculos con figuras significativas de su familia sino además contexto familiar en sentido histórico cultural. La situación de inseguridad del bebé durante su primer año de vida es de total dependencia y los padres se convierten en su seguridad. Es el origen de la experiencia de solidaridad que Adler ya había visualizado como el origen del sentimiento comunitario. Si las relaciones con las figuras significativas no cubren las carencias del niño en esta etapa se inicia la desconfianza básica que en el Análisis Transaccional será la base de la "Posición Existencial" nihilista o fútil. Me pregunto ¿Qué tan importante será la imagen materno/paterna en la futura aceptación de una figura protectora como es Dios? Es posible que una persona, cuando estructura inconscientemente su vida desde la postura existencial desvalorizada (yo estoy mal y tú estás mal), tenga serias dificultades para interiorizar la imagen amorosa de un "Dios-Padre":

La confianza y la desconfianza tienen, pues, un origen social en la relación entre hijo y madre/padre, que es "un intercambio afectivo de sentimientos no estructurados pero confluyentes, los cuales crean un clima afectivo entre las dos partes interesadas" (...). Confianza y desconfianza son, se entiende, rasgos sociales y, como tales, definen todo comportamiento posterior... (León y Zambrano, 2000 p. 36).

La confianza básica asociada a una imagen de Dios Padre/Madre, que acepta y ama incondicionalmente al hombre (primario-hedonista y secundario-normativo) que somos, da como resultado la ampliación del sentido lúdico (placer de la norma) en el cual se maximiza el campo visual del sentido del humor. Erikson se refirió a un origen social de la experiencia primaria de confianza y el sentido del humor solo puede madurar en el conocimiento de uno mismo. Solo podemos ser expertos en nosotros mismos a través de experiencias de otredad. El sentido del humor no puede surgir sin la capacidad desarrollada e inteligente para empatizar con los demás. El humor es esencialmente capacidad de

"compasión" (sentir con el otro) que se puede ampliar a todo lo animado e inanimado. Esta capacidad para estar en sintonía con el mundo es, en el fondo, un sentimiento vitalista en el cual los objetos del mundo quedan aceptados, a pesar de las deficiencias y mediocridades propias de la realidad en la cual nos ha tocado vivir. Por eso, Lersch (1974) cita a O. J. Bierbaum para afirmar que "Humor es reír a pesar de todo", y dice además algo relativo a la fe:

... el núcleo esencial más profundo del humor radica en la fuerza de la vivencia religiosa. El humor ve lo terrenal y lo humano en su insuficiencia respecto a Dios. Pero lo ve desde su sentimiento mundano en el espejo del amor que Dios profesa a su Creación, sin que por ello tenga que hablar de Dios ni hacer teología. Habla en nombre de la resignación derivada del conocimiento de que todo lo terrenal y humano es incompleto. Pero esta misma resignación es a su vez asumida, también como algo terrenal y humano, en la certeza de que todo lo finito está amparado en la misericordia de Dios. Según esto, el humor es amor y piedad hacia el mundo, precisamente allí donde este muestra sus defectos, su insensatez e incluso su maldad (...). Ama al mundo a pesar de su imperfección, precisamente por ser lo que es, del mismo modo que ama a las sombras por causa de la luz que las produce. Pero el amor es siempre un "decir que sí" a todo lo que es, y una alegría por el hecho de que sea. Por eso, el amor mundano del humor es también, al mismo tiempo, alegría cósmica, gratitud hacia Dios por concedernos vivir en este mundo imperfecto (Lersch, 1974 p.p. 308-309).

La imagen inaugural del cristianismo es un Salvador (Jesucristo) que viene en forma de bebé no solo incapaz de andar por sí mismo, además de eso, pobre. Lo tiene todo sin embargo. Una mamá y un papá que lo quieren y que hacen lo mejor de sus esfuerzos para que no esté expuesto a frío y a la persecución de Herodes. Ya desde el inicio, Cristo tenía problemas con los poderosos de su tiempo

y no pasó mucho para terminar en una cruz muriendo de a pocos junto con dos ladrones. Los soldados romanos no podían evitar burlarse de un rey judío que a lo más podía montar un burrito (Mateo 21: 2). Y Cristo hasta al final sigue compasivo y le dice a su “Papá” (*Abba*) que perdone la ignorancia de sus hermanos menores (Lucas 23: 34). La vida de Cristo “el Salvador” terminó, a los ojos del mundo, como la vida de un payaso que pagó caro por su gracia. Su discurso era incómodo para los equilibrados que estaban seguros con sus rituales de salvación y sus contribuciones al emperador. Jesucristo no era un diplomático ni un calculador de conducta higiénica. Su discurso “frontal” y “radical” sobre el amor divino ponía nervioso a los grupos que se creían elegidos por Dios. Su pedagogía era con el ejemplo, con los hechos. No lo seguían los ilustrados de su tiempo, mayormente era gente humilde que no estudiaba su conducta sino que lo seguía por su carisma. A veces decía cosas tan desagradables que ponía en riesgo la cantidad de sus amistades. Una vez se le ocurrió decir que era un “pan comestible” aun a costa de perder a muchos discípulos (Juan 6: 52-66). Sentido del humor es darle poder a Pedro a sabiendas que lo negará en el momento difícil y lo que es peor, darle poder de “atar y desatar” (Mateo 16: 19) a un sujeto al que luego llamará “Satanás” (Marcos 8: 33). También es “sentido del humor” (compasión) que Jesús resucitado conceda el Espíritu Santo a sus discípulos y con ello les autorice a “perdonar y retener pecados” (Juan 20: 22-23). Sí, son doce apóstoles, pobretones e imperfectos y con ellos va un traicionero. A pesar de todo, ellos tienen el poder de perdonar en el nombre de Dios.

Confesión sacramental como terapia fundamental

El deseo de reparar un hecho es parte de la tendencia humana que Lersch (1974) describe como “venganza”: quien ha hecho daño, a cambio, también debe experimentar daño proporcional. El ajuste de cuentas se debe a que existe una necesidad compensatoria del ser humano cada vez que las vivencias pulsionales del yo individual quedan frustradas en su objetivo. El cristianismo procura frenar

esta tendencia del yo individual que ya está presente de modo notorio en el mundo de los primates (De Waal, 1997). Por el contrario alienta la “revancha positiva” (socializada) que denominamos “gratitud”. Sin embargo, hay hechos en la vida que no se pueden reparar y generan por ello frustración. La persona frustrada se critica y experimenta fuerte necesidad de dirigir su propia crítica en contra de otros. Las conductas que comúnmente denominamos “mal intencionadas” pueden tener su gestación en un sujeto que recibió potentes mensajes de muerte a nivel no consciente y débiles “caricias positivas incondicionales” (afecto incondicional). El sujeto que experimenta fuerte crítica interna sin embargo tiene suficiente grado de libertad y no se puede exonerar de su responsabilidad moral. Necesitará entonces de nuevos contextos sociales para potenciar su coeficiente de amor propio. El desarrollo del sentido del humor puede servir para reconocer la experiencia de uno mismo como imperfecto en un mundo imperfecto en donde cabe estar agradecidos unos con otros.

Cuando aquello que no podemos reparar lleva consigo desaprobación social internalizada, experimentamos “vergüenza”, que es la conciencia de inferioridad al quedar uno expuesto y sin posibilidad de salida ante los demás. El sentimiento de vergüenza no puede reparar la situación porque quien lo experimenta se siente no solo expuesto y sin posibilidad de desplazamiento sino socialmente acorralado: en el temor se toma distancia, en el miedo se retrocede, el susto paraliza, y en la vergüenza el individuo quiere desaparecer de la mirada ajena a tal punto de quedar sin escapatoria ante su propia mirada. La vergüenza atenta contra la autoestima (Lersch, 1974). Una cosa es el sentimiento de pudor y la actitud de discreción y otra el sentimiento reiterado de vergüenza. Quien experimenta vergüenza suele estar muy atento a la opinión ajena y en cierto sentido depende de esa opinión más que de la propia. La vergüenza como rasgo psicológico implica una estructura de relaciones simbióticas en la cual el sujeto encuentra cómodo presentarse como disminuido, o en su defecto, resentido con los demás para no responsabilizarse de sus propias decisiones.

El cristianismo ofrece recursos humorísticos de importancia terapéutica. En algún modo, presenta a su Dios como un “Cristo-payaso” (Marcos 15: 17-19) que viene a salvar a su pueblo de la esclavitud espiritual (Lucas 20: 25; Juan 18: 36) pero solo viene acompañado de un grupo de pescadores que piensan todavía en privilegios humanos (Mateo 20: 21). Es pedagógica esta imagen de Cristo-Dios, el único bueno, que es tratado en serio como a un delincuente y en tono de burla como a un Dios. *En el proceso de “perfección cristiana” el creyente arrepentido se da cuenta que no es él quien queda desfigurado por el pecado sino el agraviado de esta historia, Jesucristo.* No es pecado sino prejuicio creer que uno queda mal contando su pecado porque está “manchado”, cuando es todo lo contrario. *El manchado es el rostro de Cristo cada vez que uno ofende a su prójimo* (Mateo 24: 40). He ahí la terapia fundamental, aquella que realiza un “giro copernicano” en la concepción vindicativa del ser humano. Ya no se trata de la propia imagen sino de la imagen de Cristo crucificado. Ya no se trata de la propia vida sino de Cristo como lo primero en la vida: *“El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará”* (Mateo 10: 39). La vergüenza es una emoción entendible desde la perspectiva humana. Se trata de una vivencia que nos avisa no solo de una pérdida como la tristeza o de la pérdida del propio prestigio (que también apena y no siempre avergüenza) sino del menoscabo de la propia autoestima que nos desagrada a la vista del otro (Lersch, 1974). No se trata entonces de ser un “sinvergüenza” sino de comprender que desde la perspectiva del cristiano los intereses del yo respecto a su propia imagen quedan de todo menos absolutizados.

Cristo, el único cristiano bueno, sale adelante y se deja ver vulnerable. Entonces le enseña al cristiano que lo mejor que tiene (Cristo) ya fue humillado y que el próximo que hacer en adelante será completar con viva fe su sufrimiento (Colosenses 1: 24) para salir transfigurados con él (Filipenses 3: 21). El problema de autoestima queda entonces trastornado por el cambio cristiano de papeles (Gálatas 2: 20). El arrepentimiento, por el contrario, sí está en la mira de la vida cristiana porque se trata de un sentimiento que requiere la sinceridad con

uno mismo. En el arrepentimiento no está en juego la percepción de los demás como en la vergüenza sino la conciencia de haber fracasado (vulnerabilidad del yo mismo) en tanto hemos sido capaces de tal acción (Lersch, 1974). El arrepentimiento es importante para conocer nuestros límites, nos vuelve humildes para ya no sobrevalorar el yo individual. Es entonces un camino que abre las puertas a la trascendencia:

“Para el arrepentimiento no es realmente esencial la disposición a la reparación, pues esto en muchos casos es absolutamente imposible, sino la disposición para llegar a ser otro hombre” (Lersch, 1974 p. 219).

El sacramento de la reconciliación tiene por objetivo al “hombre nuevo” (Efesios 4: 24). Por eso necesita de un hombre arrepentido y de un Dios que perdona sinceramente. El sacerdote presencia el encuentro del hombre con el amor divino que lo convierte en una especie de “médium” o “puente” que re-presenta por medio de signos el perdón que Dios ofrece de modo indefinido a sus creaturas. La religión, que es en esencia “reunión con Dios”, no solo es para el cristiano dogmas con reglas morales y rituales de culto en pro de la salvación individual. El sacramento de la reconciliación se manifiesta como una relación personal tan íntima que paradójicamente no puede dejar de abarcar su acción en los demás. El encuentro con Dios misteriosamente se expresa como uno y comunidad (tri-unidad) y se representa en cada uno transformándolo en miembro de un solo cuerpo (1 Corintios 12: 27). En el cristianismo, cada individuo tiende a la “despersonalización”, término que tiene pleno sentido cuando lo asociamos, no al manual psiquiátrico, sino al mundo de la fe y de la gracia divina. Cada creyente es como parte del rompecabezas del rostro de Dios que se hace visible en Jesucristo, su imagen perfecta. El sacerdocio de cada cristiano (1 Pedro 2: 9) se “reviste” en el presbítero (anciano) que a su vez realiza el gesto de salvación por excelencia en la absolución de toda ofensa en contra de Dios que se rebela principalmente en cada transgresión al cuerpo místico de Cristo.

El humano escucha el pecado de su hermano y lo que él mismo no puede perdonar queda

perdonado por medio de su gesto sensible. Este acto tiene carácter mágico desde la óptica naturalista y cientificista de la actualidad. Sin embargo, no es un espectáculo ni algún rito del “superior-perfecto” hacia el “inferior-imperfecto”. En realidad se trata del encuentro entre “dos perfectibles” (Mateo 5: 48) que se reúnen en el nombre del “único bueno” (Marcos 10: 18). El sacramento de la confesión sigue siendo una representación de la colectividad que se realiza en secreto como unidad misteriosa. Todo cristiano está llamado a continuar la historia de la salvación siendo cómplice de la gracia divina que escapa a las posibilidades de comprensión para dar sitio a la fe. Lo que se deja ver es lo sencillo, lo psicológico del arrepentimiento y de la fuerza que se obtiene al saberse reconciliado con Dios y con el prójimo. El sacerdote no solo media el perdón divino en sentido unidireccional sino que también expresa con su humanidad imperfecta el “humor de Dios” que se resume en la compasión que Yahvé tiene hacia sus creaturas y su ignorancia (Lucas 23: 34). Hombre y Dios (Jesús + Cristo) carga con los pecados de un mundo “delicado del corazón” (el yo profundo que acepta la injusticia) y miseria oculta. La persona del sacerdote no puede perdonar tanta ofensa pero lo hace Cristo “por medio” del sacerdote y, al mismo tiempo, el sacerdote es signo sensible de Dios que enseña con su revestimiento en Cristo a estar por Cristo, con él y en él. El sacerdote con su investidura se convierte en “pedagogo de la salvación”.

Existe entonces una delegación de Dios al hombre como si el sentido de verbalizar la ofensa a Dios fuera a dar testimonio a otro desconocido (el sacerdote del pueblo de Dios) de la fe en el perdón divino y, al mismo tiempo, fe en el otro cuando se cree realmente que Dios se puede manifestar en cada hombre, miembro del cuerpo místico de Cristo. El sacerdote no es un privilegiado sino alguien que sirve a su comunidad mediante la prédica explícita y la administración de los sacramentos. Cada miembro de la iglesia (asamblea) participa del sacerdocio de Cristo y el sacerdote hace eficaz por medio de los sacramentos, el sacerdocio de cada uno en la vida cotidiana. El sacerdote es uno más con el pueblo de Dios pero su sacerdocio le otorga un poder exclusivo con requisitos

físicos, psicológicos y espirituales. Así como la esposa se prepara para el amado, la iglesia penitente debe prepararse para su encuentro con Dios. El sacerdote necesita prepararse debidamente para saber administrar los sacramentos que son medios de salvación. El sacerdote se debe a la “iglesia” (asamblea) y no utiliza el sacerdocio para cubrir intereses personales (sanos o patológicos) o de un determinado grupo de “selectos” y “puros”.

El cristiano tiene fe en que Dios transformará esta tierra imperfecta y la convertirá en un nuevo lugar para vivir en paz (Miqueas 4: 1-5). El “celibato” (abstención de vida conyugal) se fue consolidando a lo largo de siglos como una práctica de los primeros cristianos que se empezó a prescribir a la totalidad del clero católico en los sínodos de Ancira y Elvira a inicios del siglo IV, exigencia que no era seguida en todo lugar. Es el caso de la Iglesia oriental en donde se mantiene la forma tradicional de recibir el orden sagrado y tener vida marital (Lenzenweger y otros, 2006). El sacerdote de la Iglesia católica, con su celibato renuncia a los hijos y herederos por el Reino de los Cielos (Mateo 19: 12) y entonces inicia su kerigma (proclamación): promesa de la “salvación” (Lat. *salvatio*, -onis emparentada a “salud” (Lat. *salus*, -utis) que empieza a cumplirse de alguna forma en la vida terrena. Para Joseph Ratzinger (1997), hoy Benedicto XVI, el celibato tiene su prefigura en el Antiguo Testamento. Refiere que la tribu de Leví constituida por sacerdotes, a diferencia de las otras once tribus, no recibió tierras y tuvo como única herencia a Dios. En ese mismo sentido, el sacerdote católico, seguidor de Cristo (célibe y sin herederos) puede, con su decisión, dar testimonio de la esperanza cristiana que solo tiene a Dios por tierra y herencia:

Digo a Yahvé: “Tú eres mi Señor, mi bien, nada hay fuera de ti” (...). Yahvé es la parte de mi herencia y de mi copa, tú aseguras mi suerte: me ha tocado un lote precioso, me encanta mi heredad” (Salmos 16: 2-6). Para el magisterio de la Iglesia católica, el sacerdote con su testimonio de vida célibe está señalando el camino de fe en pos de una felicidad mayor y eterna (Salmo 16: 9-11).

La terapéutica cristiana fundamental pasa por el ejercicio de la cercanía con el otro y de la importancia del secreto que refuerza la idea de que somos únicos ante Dios. Cada vida merece un espacio personal y un tiempo específico que Dios dedica a cada uno para escucharlo. Esta representación no es trivial. Trataron a Cristo con términos peyorativos, como a un payaso, lo maltrataron durante todo el proceso buscando que sea culpable a como dé lugar. Fue llevado a la fuerza y condenado injustamente a morir en una cruz. Se llevó consigo los pecados de la humanidad y con autoridad de Dios ahora pide que le sigan en un “camino estrecho” donde hay mucho por hacer (Mateo 8: 20). Ya no hay bienes materiales que interesen más que Dios (Mateo 6: 21). Mataron al “hermano mayor”, al más bueno y mejor de los cristianos (Cristo). Dios ha permitido la bofetada en su rostro y no ha mostrado ira. Ha conocido de cerca al humano en las calles Palestina y al tentador en el desierto. La religión entendida así es un acto de terapéutica fundamental que reestructura el yo y sus posibilidades de ser mejor a través del abandono en la confianza y en el amor que son formas de vivir el sentimiento comunitario o la afirmación de la posición existencial dialógica (“Yo estoy bien y tú estás bien”) antes que vivir posturas súper-compensatorias de superioridad (rigidez, dogmatismo) o de inferioridad (sumisión ciega). Para los griegos “desmesura” (gr. *hybris*) es cuando una persona pretende ser menos o más de lo que realmente es. El cristianismo como terapia fundamental va más allá y atiende a lo “puede llegar a ser” fusionando su “máscara de actuación” (individuo y su rol) con la “máscara ritual” (comunidad festiva) del sacerdote para “celebrar” la gratuidad del amor divino.

Conclusiones

La psicoterapia transaccional y el teleoanálisis adleriano tienen capacidad para captar escenas importantes del fenómeno religioso dentro y fuera de la confesión sacramental debido a rasgos lúdicos que las caracterizan. El fenómeno religioso toca directa e íntimamente la conciencia del individuo y se convierte en una fuente de abundante normatividad. El fenómeno religioso se interioriza, a mi modo

de ver, por medio de reglas que el niño asume de modo lúdico. En el juego está la clave de sus futuras relaciones de moralidad religiosa. Comúnmente, debido a su enseñanza como instrumento de control de conducta, suele incorporarse como una moral centrada en el premio-castigo. La norma moral se convierte así en un instrumento de poder. Tarde o temprano el sujeto queda desencantado porque interpreta el mundo normativo religioso como atentado contra sus intereses privados. El Análisis Transaccional muestra al detalle cómo se interiorizan diálogos internos rígidos que acompañan al patrón normativo-inconsciente de conductas autodestructivas. El teleoanálisis adleriano presenta una terapia flexible que concibe el sistema normativo consciente y el sistema hedónico inconsciente como complementarios para la autocapacitación del sí mismo personal. El teleoanálisis adleriano se constituye en terapéutica de flexibilización capaz de reorientar la religiosidad trastornada.

Toda experiencia religiosa, por más sobrenatural que sea, se realiza en el ser humano y es posible aproximarse a ella desde perspectivas científicas diferentes (teología, filosofía, arte, antropología, sociología, psicología y biología). La psicología, el consejo y la psicoterapia tienen lugar en cada experiencia sacramental que es precisamente un canal de comunicación entre lo mejor del ser humano y lo sagrado. Los sacramentos tienen componentes simbólicos y llevan consigo rituales de contenido afectivo que vinculan íntimamente al sujeto con la gracia de Dios. El sacramento de la confesión contiene escenas y gestos que incluso revelan formas fundamentales de terapia. Fundamentales en el sentido algo “nuclear”. En la confesión sacramental se puede encontrar la síntesis de toda vida cristiana que se presume como vida humana llevada a su plenitud en Cristo, Dios y humano a la vez. En el confesionario se muestra cómo Dios se relaciona con el hombre que está imposibilitado de verlo cara a cara pero que lo capta en la figura de un hombre que se ha “revestido” de “Cristo” (imagen de Dios). Una escena que vista desde otras formas de lectura, es un acto teatral de máscaras. La confesión sacramental contiene un elemento lúdico y mágico que reúne las condiciones para

interactuar con la norma moral que completa la figura de lo humano.

En tal escena ludo-terapéutica se pueden subordinar los temas restantes. También es indispensable entrar en contacto con la concepción del pecado, la vergüenza, el secreto, el arrepentimiento y el sentido de culpa como parte de la salud mental del cristiano. Convertirse a Dios no es quedar “perfecto” e “impecable” sino quedar cada vez más intolerante con la idea de seguir desfigurando el rostro de Dios. La obra buena ya no es para obtener un beneficio y menos para evitar el castigo reservado para quienes juegan a ser dioses. Aquella es una fe y una moral infantil, regresiva y proclive a la neurosis. Por el contrario, las buenas obras son consecuencia del amor incondicional a Dios. El cristiano es fundamentalmente un porfiado que tiene la motivación para levantarse de inmediato luego de la caída. Sigue confiando en medio de sus limitaciones porque es consciente del amor que Dios tiene por el mundo de cada uno a pesar del amor humano, que en el fondo está expuesto a la conveniencia personal, las pasiones y a un pecado de origen que se vuelve operante en la posibilidad de ofender a Dios mientras se está vivo en cuerpo y en el mundo aun no transfigurados. Es por eso que el cristiano recurre a la gratuidad del amor divino que se da por medio del Espíritu Santo. En la psicoterapia, estamos constantemente alerta a los juegos y maniobras inconscientes detectables en el lenguaje verbal y corporal. El individuo neurótico puede manifestar problemas psicósomáticos, e incluso, crear fenómenos parapsicológicos que en buena cuenta podemos controlar. El hombre “normal” constantemente está expuesto a la acción de la restricción de la información que le otorga poder para lograr objetivos de vida. Sin embargo, hay relaciones de poder exageradas por diversas carencias afectivas que se convierten en lugar propicio de “espíritus del mal” (Efesios 6: 12). El líquido amniótico de la patología es el autoengaño que hay en toda simbiosis y el alimento de todo pecado es la mentira. De tal modo que tanto el psicoterapeuta como el director de almas pueden detectar, cada uno en su ámbito, el sector de la patología y el momento de la

acción enemiga. En el segundo caso, frecuente antes o después de la confesión, se requiere otro tipo recursos de discernimiento para identificar la acción del “espíritu de la envidia” que está detrás de personas y situaciones con un fin específico: alejar al cristiano de Cristo. En el lenguaje artístico del amor romántico, para el enamorado “estar lejos de su amada es como un castigo y no ser correspondido es como un infierno”. El proceder demoníaco, progresivamente mueve fichas y según las fuerzas de cada quien opera engaño para dejar al sujeto lejos de la gracia divina. Una sociedad sin Dios y con infinidad de diosillos bailando en cada pantalla del mundo virtual es fácil presa de patologías colectivas.

En el sacramento de la reconciliación, el secreto y el silencio son fundamentales. El desierto era el lugar predilecto de un Cristo que normalmente estaba rodeado de amigos y discípulos. Él quería de especial manera a los pequeños, a los sencillos, a los que no están en la contienda por dinero o por un puesto de trabajo; él quiso a los que reían por pura alegría y sin premeditaciones. La muchedumbre lo seguía por sus milagros pero él quería que los niños se le acerquen porque para ellos cada momento era como un milagro tenerlo cerca. La magia estaba en una broma y la ilusión era pan de cada día. El adulto y sobre todo el sabio de entonces, por lo general, estaban para cuestionar cada “imposible pretensión de Jesús” (Lucas 5: 21; Juan 6: 52), porque solamente era el hijo de un carpintero (Mateo 13: 54-56).

Jesús también fue tentado a pecar gravemente contra la voluntad de su “Papá” (Dios). La tentación consistió en la acción del “demonio espectacular” que intentaba hacerle caer al procurar que “demuestre” su poder de hacer grandes milagros. Solicitud a la que Cristo no hizo caso hasta que su madre le persuadió de lo contrario por motivo de escases durante una boda (Juan 2: 1-5). Su mamá había adelantado el tiempo de la manifestación. Cristo dejó que los humanos (sus padres, amigos y hermanos) sean parte de sus mejores momentos. San José revela el lado silencioso de Jesús. El silencio y el desierto desenmascaran más rápido al mundo. Para el cristiano católico, la confesión

se realiza en secreto. Este es el primer “lugar” del acontecimiento religioso. Para confesar los pecados se requiere del silencio mental que permite evaluar los actos incompatibles respecto al amor divino.

Dios perdona y transforma la vida de pecado en vida cristiana. La nueva vida predispone al amor incondicional que es lo contrario al pecado, que en esencia es odio a uno mismo que se revela en la comunidad, afectándola. El cuerpo de Cristo (la Iglesia) se regenera respetando la libertad de cada uno de acercarse o lo contrario. El creyente sabe que Cristo pasa y aprovecha, ante todos pero en silencio, la oportunidad de su cercanía, como en el caso de la hemorroisa (Marcos 5: 27-28). Tocar el manto nuevamente es un gesto vivo de como Cristo gusta de la mediación. Cristo cura y perdona. El sacerdote es un vehículo querido de Dios para representar lo divino y por eso también lo más humano y empático: el perdón. No es el trato de un superior que perdona a un subalterno sino que es el perdón de un padre hacia su hijo por medio de un hermano imperfecto. La confesión es un sacramento porque resume por medio de la absolución (oración y bendición con el signo de la cruz) el perdón de Dios. Implica confianza en el perdón divino y gestos sensibles desde una persona pecadora (pero no corrupta) a quien se le ha encomendado la función de representar a Cristo que acoge a quien sufre por no haber puesto a Dios en el primer lugar de su vida.

Cuando el hombre peca ofende a Dios no porque le haga daño. Ofende a Dios porque se aleja de aquello que no puede alcanzar con sus propios medios: la verdad. Vivir en Cristo equivale a vivir en verdad (Juan 14: 6). Pecar es alejarse del amor incondicional de Dios o dejar la posibilidad de alejarse de quien realmente le ama sin reserva. Se ofende a Dios cuando el humano se hace daño al creer que es posible vivir sin Él. El infierno empieza en la decisión libre de alejarse de su voluntad y se concreta definitivamente cuando Dios, que conoce las verdaderas intenciones, respeta la decisión de cada uno fuera del tiempo (eternidad). Decíamos en otro lugar que cuando alguno peca no queda manchado sino que insiste en maltratar el cuerpo del crucificado y

misteriosamente también el cuerpo de cada hermano porque cada cristiano es uno solo en Cristo. De ahí la necesidad de recibir el perdón solo luego de haberse reconciliado con sus hermanos (Mateo 5: 24).

Cuando verbalizamos nuestro pecado, estamos frente a otro que escucha nuestro dolor ante el hecho de haber actuado por debajo de nuestras posibilidades de amor. El sacerdote es también parte de una catarsis del penitente y necesita saber cuándo intervenir para consolar o cuándo callar como parte de un consuelo más eficaz. Cristo atiende por medio del sacerdote, atiende al que viene con el corazón dispuesto a dar testimonio del perdón de Dios. El penitente da testimonio ante la comunidad que está dibujada en él sacerdote falible y también necesitado de Cristo. Se apoyan mutuamente (sacerdote laico y sacerdote clérigo) para ser hombres y mujeres según Dios y no según las pasiones humanas como, por ejemplo, ansia de notoriedad o afán de lucro. La confesión es entonces un trato espiritual pero además es una especie de cura psíquica indirecta. Nuestro cuerpo no solo queda espiritualizado por las obras de fe sino que Dios mismo permite que el hombre se mimetice de modo íntimo con el misterio trinitario de común unidad.

La experiencia del perdón no pasa entonces por sentirse “puro” o “privilegiado” que tampoco es un grave problema psicológico. Lo que ocurre en el perdón es una acción divina imposible desde la óptica de quien no conoce la pedagogía divina de los signos sensibles (Lucas 5: 21). Dios opera por medio de su sacerdote (Cristo) y perdona ciertamente todo pecado recordado o no. Es una acción simple en apariencia, casi mágica e imposible a los ojos de quien ha pecado y que experimenta su ofensa como difícil de no repetir en lo secreto, como ocurre con toda pasión humana. El pecado que afirma los intereses del ego individual es más atractivo que agradar a un Dios cano sobre su nube blanca, rodeado de cuatro querubines allá en las alturas. Cuando en realidad Cristo ofrece la terapia (cura y soporte) fundamental del reconocimiento de cada uno como importante a pesar de la mediocridad del ego. Invita al arrepentido, que miraba con embriaguez su vida de pecado

(intereses de prestigio y otras pasiones), a reconocer que se trataba de monedas de un céntimo al lado de estar en paz con un Dios al que solo cabe estarle infinitamente agradecido por el simple hecho de vivir. Entonces, cada acercamiento al confesionario es un testimonio de amor a Cristo. El cristiano que puede participar en la eucaristía se parece un poco al hermano del hijo pródigo porque cuenta con la cercanía del papá. El que se confiesa, purgatoriamente espera el gran momento y piensa en su vida lejos del padre a quien extraña. No le interesa vencer entonces alguna vergüenza de contar su pecado. Sabe que no está defendiendo su autoestima ni su salvación eterna, al menos de modo interesado. Está allí, a un lado, para ser un hombre nuevo en Cristo. Espera su turno de confesión, sin privilegios, para defender la causa de Dios por medio de su arrepentimiento.

¿Cuál es la causa de Dios? Creo que, en lenguaje cristiano, es vivir con dignidad durante el trecho que se le ha concedido al humano habitar en el cuerpo y vivir para siempre en la plenitud del amor. La primera parte de esta causa es tema de la psicoterapia y de todo intento sincero por cuidar de la vida. Allí, puedo visualizar la psicoterapia enseñando a pensar con autonomía y mostrando nuevas alternativas de autoprotección y permiso para disfrutar. Veo, además, a la psicoterapia enseñando acerca de los caminos de la risa y el sentido del humor. El humor es terapéutico porque ya en su inicio es una abdicación al esfuerzo casi obsesivo por el éxito y el afán del

yo por tener el control directo o indirecto de los demás. El desarrollo del sentido del humor es una forma de terapia fundamental porque no solo desenmascara sino que enseña a quitarnos la máscara al mismo tiempo. El confesionario es paradójico porque siendo lugar de asuntos morales y de vergüenza, refleja, sin embargo, su aspecto lúdico (terapéutico) en el acto del juego básico de juntar a dos humanos imperfectos para transformarse mágicamente de penitente en “otro hombre” y de sacerdote “en Cristo” que absuelve de toda culpa y que regala su paz. Con ello no pretendo reducir el sacramento a categoría de “magia” sino que reconozco el fondo lúdico que hay en la experiencia que se realiza en el confesionario.

A pesar de todo lo imperfecto que rodea a este sacramento, el cristiano termina de nuevo dentro de esa casita de madera para encontrarse con lo que estima “más sagrado” por medio de un pecador como él pero “revestido” para olvidar su propia imagen y para volver a empezar juntos el recorrido al cielo de los justos. Vuelven quienes ya no “juegan al personaje” burlesco, escéptico y autosuficiente y que todavía tienen capacidad para reír de sí mismos. El sentido de la terapia fundamental implícito en la confesión sacramental, es poner a un lado la propia imagen con máscara incluida y atender sin demora al rostro desfigurado de Dios. La psicoterapia transaccional y el teleoanálisis adleriano tienen suficiente capacidad lúdica como para ampliar el coeficiente de humor requerido en este enfoque de la vida cristiana.

REFERENCIAS

- Adler, A. (1970) *El sentido de la vida*. Barcelona: Ed. Luis Miracle.
- Allport, G. (1986) *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. Barcelona Ed. Herder.
- Auer, H. (1990) *Psicología humanística. Módulos de psicoterapia*. Lima: UNIFÉ.
- Auer, H. (1997) *Psicología humanística. Módulos de psicoterapia*. Tomo 1. Lima: UNIFÉ.
- Berne, E. (1975) *Juegos en que participamos. Psicología de las relaciones humanas*. México: Ed. Diana.
- Nueva Biblia de Jerusalén (1998) Dirección: José Ángel Ubieta López. "Introducción a los evangelios sinópticos" p. 1412. Bilbao: Ed. Desclée De Brouwer.
- De Waal, F. (1997) *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Ed. Herder.
- Díaz Mateos, M. (1996) *El sacramento del pan*. Centro de Espiritualidad Ignaciana. Lima: Ed. Centro de Estudios y publicaciones.
- Edwards, G. (2011) *El triángulo dramático de Karpman. Como trascender los roles de perseguidor, salvador o de víctima*. Madrid: Ed. Gaia.
- Ellis, A. (1990) *Manual de Terapia Racional-Emotiva*. Volumen 2. Bilbao: Ed. Desclée De Brouwer.
- Frankl, V. (1990) *Logoterapia y Análisis Existencial. Textos de cinco décadas*. Barcelona: Editorial Herder.
- Hazán, Y. y Titze, M. (2011) *Fundamentos de psicología profunda teleológica*. Montevideo: Ed. Psicolibros.
- Junchaya, R. (1985) *No es tu destino, es tu programación*. El ABC. Lima: Coperat.
- Kertész, R. (2010) *Análisis Transaccional Integrado*. Buenos Aires: Ed. UFLO.
- Lenzenweger, J. y otros. (2006) *Historia de la Iglesia católica*. Barcelona: Ed. Herder
- León, R. y Zambrano, A. (2000) *El hombre y la historia en Erik H. Erikson*. Lima: URP
- Lersch, Ph. (1974) *La estructura de la personalidad*. Barcelona: Ed. Scientia.
- Pikaza, X. y Aya, A. (2009) *Diccionario de las tres religiones: judaísmo, cristianismo, islam*. Navarra: Ed. Verbo Divino.
- Quitmann, H. (1989) *Psicología humanística. Conceptos fundamentales y transfondo histórico*. Barcelona: Ed. Herder.
- Ratzinger, J. (1997) *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*. Madrid: Ed. Palabra.

- Royo Marín, A. (1996) *La fe de la Iglesia*. Madrid: Ed. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruíz Bueno, D. (1979) *Los padres apostólicos. Edición bilingüe completa*. Madrid: Ed. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Spitz, R. (1981) *El primer año de vida del niño*. Madrid: Ed. Aguilar.
- Steiner, C. (2009) *El otro lado del poder*. Sevilla: Ed. Jeder.
- Sullivan, H. (1964) *La teoría interpersonal de la psiquiatría*. Buenos Aires: Ed. Psique.
- Titze, M. (1983) *Fundamentos del Teleoanálisis adleriano*. Barcelona: Ed. Herder.
- Widengren, G. (1976) *Fenomenología de la religión*. Madrid: Ed. Cristiandad.
- Young, J. y Klosko, J. (2001) *Reinventar tu vida. Cómo superar las actitudes negativas y sentirse bien de nuevo*. México: Ed. Paidós.
- Young, J. y otros (2013) *Terapia de esquemas. Guía práctica*. Bilbao: Ed. Desclée De Brouwer.

Texto bíblico utilizado para las citas del artículo

Biblia de Jerusalén Latinoamericana (2016) Coordinador: Santiago García. Bilbao: Ed. Desclée De Brouwer.

Referencias terminológicas tomadas de la red

Sobre el acrónimo de Cristo (p. 27):

<https://es.wikipedia.org/wiki/Ichthys> Recuperado 07 - 08 - 17

Etimología de “salvación”. Diccionario de la lengua española - Real Academia Española. (p. 33):
<http://dle.rae.es/?id=X7oZFdR> Recuperado 15 - 08 - 17

Etimología de “desmesura” (p. 34)

<http://etimologias.dechile.net/?hybris> Recuperado 15 - 08 - 17

Imágenes

Pintura de “El Buen Pastor” (p. 17). Tomada de:

<http://sacredimages.tumblr.com/post/21987919785/good-shepherd-01>

Pintura de “Cristo expulsando a los mercaderes del templo” (p. 22). Tomada de:

<http://infocatolica.com/blog/coradcor.php/1103111122-ique-hubiera-hecho-cristo-con>

Fecha de recepción: 02-10-17

Fecha de aceptación: 28-11-17

Gobernanza en el contexto contemporáneo: un análisis crítico de la perspectiva liberal

Governance in a contemporary context: a critical analysis of the liberal view

Daniel Javier de la Garza Montemayor ¹
Daniel Barredo Ibáñez ²

RESUMEN

Desde el último cuarto del siglo XX, se ha venido transformando el Estado, con la modernización de la administración pública y la democratización que incluye, entre sus principios básicos, una mayor participación ciudadana en el diseño, implementación y evaluación de las políticas públicas, dando lugar a la emergencia de la gobernanza. La gobernanza se define precisamente como el proceso de gobierno inclusivo que tiene como fundamento la participación de los diversos actores sociales, privados y públicos en las diferentes fases de planeación, implementación y evaluación de la administración pública y, más ampliamente, del gobierno. No obstante lo anterior, en la actualidad nos encontramos con que, en la práctica, la gobernanza contribuye a legitimar un modelo político y económico basado en los preceptos del neoliberalismo. Con el presente artículo, se busca contribuir a la discusión de los nuevos parámetros en los que se debaten las tendencias de la administración pública.

Palabras clave

Nueva gerencia pública, gobernanza, administración pública, Estado, neoliberalismo.

ABSTRACT

Since the last quarter of XX century, the State has been changing with the modernization of public administration and the democratization, which includes as fundamental principles a greater citizen participation in the design, implementation and evaluation of public policies leading to the emergency of governance. Governance is just defined as the process of inclusive government founded on the participation of diverse social, private and public actors in the different stages of planning, implementation and evaluation of public administration and, more comprehensively, of the government. Nevertheless, at present we have found that, in practical terms, the governance contributes to legitimate a political and economic model based on the precepts of neoliberalism. This paper aimed to contribute to the review of new parameters in which the tendencies of public administration are discussed.

Keywords

New public management, governance, public administration, State, neoliberalism.

Introducción

En una obra trascendente que examina el estudio de la administración pública a través de la perspectiva de grandes teóricos de las Ciencias Sociales, Guerrero (2010)

reconoce en John Stuart Mill a uno de los más importantes especialistas de la administración pública desde la perspectiva liberal.

En la visión de Mill, era importante que se estableciera una profesionalización (servicio

¹ Doctor en Ciencias Políticas. Universidad Autónoma de Nuevo León (México).

² Doctor en Periodismo. Universidad del Rosario (Colombia).

civil) en el servicio público para separar esta función de la dinámica propia la política. Otro de los autores liberales que Guerrero (2010) destaca que es Herbert Spencer, para quien el fortalecimiento de la administración pública significaba el ascenso del socialismo.

Como consecuencia de la Revolución Rusa en 1917, y de la Gran Depresión a finales de los años 20 del siglo pasado, se comenzó a extender en el mundo capitalista la idea de revertir las condiciones de inequidad que caracterizaban al sistema económico y social con una mayor intervención estatal. Durante la presidencia de Frank Delano Roosevelt, se implementó en los EE.AA. el *New Deal*, que implicaba una fuerte intervención del Estado en la economía.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, el mundo se divide en dos bloques que respaldaban sistemas contrapuestos. En este escenario, por una parte emerge la alternativa liberal a través de ideólogos que sostenían que el keynesianismo imperante en los países capitalistas resultaba improductivo, y por el “socialismo real” que imperaba en las naciones del bloque soviético y que desde la visión neoliberal era el gran enemigo a vencer.

Existe una diferencia notable en cuanto al enfoque de los liberales clásicos respecto a los autores neoliberales. En este sentido, Guerrero (2004) establece la siguiente comparación:

en contraste con la economía clásica, especialmente con el pensamiento de John Stuart Mill, quien requirió el entendimiento de las leyes del desarrollo social, los austriacos se inclinaron por el conocimiento de los principios del desarrollo individual, conocimiento que sólo es posible observando a la persona actuando y eligiendo en el mercado libre (p. 92).

Los autores a los que Guerrero (2004) hace mención son Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, quienes tuvieron una enorme trascendencia en la construcción de los principios del neoliberalismo que sería implementado a partir de la década de los 70. En el caso del primero, Guerrero (2010) hace

referencia al convencimiento que tenía Von Mises en torno a que la economía y el Estado eran incompatibles.

En la perspectiva de Von Mises, la labor de la administración solo tenía sentido si estaba dirigida a salvaguardar principios como la vida y la libertad. A su vez, Von Mises consideraba que la burocracia no producía los resultados deseables en contraposición a los gastos que se generaban.

En cuanto al segundo autor, de acuerdo con Lessnoff (2011), Friedrich Hayek alcanzó su máximo grado de popularidad y auge durante el mandato de Margaret Thatcher. En la óptica de Hayek, la libertad era un valor supremo que estaba por encima de cualquier otro fin. De acuerdo con esta noción, un entorno que facilita que la sociedad persiga sus propios fines puede aspirar a ser grande.

Determinados principios que Hayek empleaba para la economía serían aplicados en el futuro a la Administración Pública. Entre ellos, el precepto de que la economía tenía una función materialista, en la que lo fundamental era que los individuos satisficieran sus aspiraciones. Esta concepción sería la base de una nueva Administración Pública en la que se concibe a los ciudadanos como “usuarios” que requieren servicios de calidad, en la misma lógica utilitarista que se examinará más adelante.

Resulta relevante mencionar que Lessnoff (2011) destaca que Hayek fue un detractor de los principios de la justicia social. Los principios de la economía se encuentran vacíos de cualquier elemento moral, por lo que son ajenos a cualquier principio de razón. Por otro lado, Lessnoff (2011) también indica que a Hayek no le simpatizaba una democracia de las mayorías, por lo que mostraba una predilección por un cuerpo legislativo que aprobara leyes que vigilaran un comportamiento íntegro en una colectividad.

Otro de los autores que influyeron en el enfoque neoliberal de la Administración Pública de acuerdo con Guerrero (2010) fue Walter Lippman, quien consideraba que un servidor público que interpretara la ley de

acuerdo con su voluntad era la expresión de una visión absolutista.

En un concepto más amplio del “Estado Neoliberal”, el entramado institucional se encuentra al servicio de dirimir conflictos entre individuos. De esta manera, la estructura estatal adquiere una dimensión procesal, en la que su función solo se justifica para garantizar el cumplimiento de las obligaciones que se han acordado entre particulares.

El neoliberalismo tuvo adherentes en el ámbito académico, así como de parte de algunos políticos después de la Segunda Guerra Mundial, pero se convirtió en una propuesta programática que sería aplicada hasta la década de los 70, como se mencionó de manera previa. Cabe destacar una publicación de Perlstein (2001), en la que hace la exposición de un estudio del programa electoral del candidato presidencial republicano en 1964, Barry Goldwater.

En la obra de Perlstein (2001), se narra cómo el contendiente republicano propuso una agenda “conservadora” que en muchos aspectos fundamentales contrastaba con las políticas sociales que enarbolaría su principal adversario, el entonces presidente Lyndon Johnson. Goldwater tuvo una derrota histórica en la elección, pero, en la perspectiva de Perlstein (2001), fue pionero en la elaboración de un programa que más tarde concretaría Ronald Reagan.

En la perspectiva de otros autores, la implementación del neoliberalismo distó de ser un evento fortuito. La primera experiencia de un gobierno que implementara políticas neoliberales fue en la década de los 70, bajo la dictadura de Pinochet en Chile. Años más tarde, Margaret Thatcher ganó las elecciones en el Reino Unido con una propuesta neoliberal. En relación al tema anterior, Monedero (2012) examinó el Informe a la Trilateral³ de 1975, en el que se esboza un programa político que tendría repercusiones importantes en los años subsiguientes. En el texto, el autor indica que la

Trilateral establecía que uno de los problemas de las democracias de aquel entonces era que el Estado atendía diversas tareas, en parte por las crecientes demandas de la ciudadanía. Cabe recordar que, en buena medida, aún se encontraba presente en el imaginario colectivo la emergencia de movimientos sociales que sacudieron el panorama político a finales de la década de los 60. Por otra parte, el informe de la Trilateral identificaba como un problema, tanto al nacionalismo, como la ausencia de un dominio basado en liderazgos que tuvieran afinidad con la doctrina neoliberal.

En la percepción de Monedero (2012), el programa de la Trilateral:

se resume en: (1) menor participación popular en la política; (2) primacía de lo individual sobre lo colectivo; (3) sustitución del Estado por el mercado y determinados actores sociales; (4) preponderancia del técnico sobre el político. Es el Management frente a la democracia (p. 306).

El modelo anterior se encontraba relacionado de manera intrínseca con un nuevo concepto de gobernabilidad. El autor concluye que lo anterior tuvo como consecuencia que predominara el discurso de la estabilidad frente al desarrollo social, mientras que en el camino quedaron anulados los principios de un Estado que buscara promover el bienestar general.

En una corta pero exhaustiva revisión de la historia del neoliberalismo reciente, los autores Steger y Roy (2010) analizan el fenómeno en función de su desarrollo. Clasifican el ascenso de Thatcher y Reagan como “la primera oleada del neoliberalismo”. Los autores atribuyen a los gobernantes antes mencionados el haber logrado transmitir y aplicar de manera notable un mensaje en contra de los principios keynesianos que predominaban hasta entonces, mientras que defendían la necesidad de impedir la interferencia del Estado en el ámbito privado.

³ De acuerdo con el texto de Peterzell (1977), la Comisión Trilateral se fundó en 1973 por David Rockefeller y Zbigniew Brzezinski, con el fin de buscar la colaboración entre aquellos ciudadanos con una posición destacada que fueran cercanos a la toma de decisiones tanto en organizaciones públicas como privadas, de Norte América, Europa y Japón.

No obstante lo anterior, los autores identifican una contradicción entre el discurso y la práctica. En la opinión de Steger y Roy (2010), la implementación del neoliberalismo fue posible gracias a la estructura del poder público. A partir de la utilización de una fuerza ideológica transmitida a través de los organismos financieros internacionales, Thatcher y Reagan tuvieron éxito en imponer su agenda.

Los investigadores establecen que:

El mejor testimonio del poder que ostentaron el thatcherismo o la política de Reagan lo tenemos en el hecho de que las fuerzas de la izquierda democrática pronto empezaron a incorporar a sus propios programas políticos las principales medidas del esquema neoliberal (p. 86).

Lo anterior resulta especialmente relevante debido a que durante la década de los 90 predominó un consenso en torno a que los programas de las diferentes alternativas políticas, independientemente de su signo ideológico, debían ajustarse a los principios del neoliberalismo. Este fue precisamente el auge del Consenso de Washington y el fin de la guerra fría simbolizado en la caída del muro de Berlín.

1. Emerge la Gobernanza: ¿En detrimento del Estado?

Analizaremos ahora el segundo constructo. El término gobernanza ha generado un modelo de lo que es considerado en diversos ámbitos como un ejercicio adecuado de gobierno, debido a la participación plural que implica. No obstante lo anterior, al igual que la Nueva Gestión Pública, existen autores que consideran que este concepto corresponde a una visión neoliberal del rol que debe asumir el Estado.

En una publicación crítica con el modelo de globalización predominante, Stiglitz (2002) advertía sobre la imposición de una visión de un Estado mínimo, y del predominio de los mercados en aquellos países que se encuentran en vías de desarrollo. En aquel entonces,

proponía un cambio en la gobernanza, al democratizar las instituciones financieras como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

Una década más tarde, Stiglitz (2012) argumentaba que una de las salidas de la crisis económica generada a partir de 2008 era modificar la gobernanza de las grandes corporaciones, debido a que la legislación en Estados Unidos les permitía actuar de manera arbitraria e irresponsable.

En ambos casos, Stiglitz (2002, 2012) no propone una ruptura con la teoría de la gobernanza, debido a que considera que sus fundamentos pueden modificarse con el fin de generar las condiciones en las que se pueda contener los alcances de los poderes fácticos. En contraste, existen otras visiones que desacreditan esta noción en su conjunto.

En torno a lo anterior, Aguilar (2006), quien es uno de los principales proponentes del concepto de gobernanza, argumentaba que en la década pasada existían dos enfoques centrales en cuanto a la visión de una administración pública contemporánea. Una de ellas buscaba destacar el valor de lo público de la administración, mientras que la segunda iba orientada a renovar su *capacidad administrativa* que, según el autor “guarda indudablemente relación directa con las medidas de ajuste y equilibrio hacendario, que fueron indispensables para poder sacar al Estado desarrollador de su bancarrota fiscal” (p. 41).

En otra publicación, Aguilar (2007) argumenta que en el contexto actual: “el gobierno es un agente de dirección necesario pero insuficiente” (p. 6). En la perspectiva del autor, la emergencia de la gobernanza corresponde a una realidad en la que la actuación del gobierno resulta insuficiente para responder a los reclamos de la colectividad.

La presencia de la gobernanza corresponde a una evolución en la conducción de una comunidad, que permite la participación de nuevas entidades, de acuerdo con Aguilar (2007). En este caso, el autor destaca la necesidad de la colaboración entre la administración y la ciudadanía en el proceso de dirección a una sociedad.

Por otra parte, una visión que resulta muy crítica con este concepto es la de Canto Sáenz (2012), quien establece que existe una equivocación al considerar que la participación política de los ciudadanos se asemeja a la gobernanza. Al respecto, Canto Sáenz (2012) argumenta que los ciudadanos pueden ejercer influencia en las acciones del gobierno, pero no asumen sus funciones. Por otra parte, en el término de gobernanza se considera que existen poderes que no han sido elegidos por la ciudadanía que también participan en la tarea de gobernar.

El autor distingue entre diferentes modalidades de la gobernanza, entre las que destaca una visión más moderada que promueve la participación de representantes del ámbito privado que asumen funciones que estaban reservadas para el Estado en el pasado. A pesar de que en esta versión se hace referencia a la necesidad de combatir las desigualdades sociales, aquellos que promueven una gobernanza democrática manifiestan su convicción de que estos problemas pueden atenuarse con la colaboración de particulares, sin la necesidad de realizar políticas que tenga un impacto en la redistribución de la riqueza.

Uno de los aspectos más críticos sobre el concepto de la gobernanza que Canto Sáenz (2012) distingue, es la ausencia de la acción política. Al delegar competencias de la administración pública a los particulares, el gobierno en su conjunto termina por disminuir su capacidad de hacer política. En la perspectiva del autor, el rol de la ciudadanía es clave en este proceso, debido a que tiene la responsabilidad de exigir un mejor funcionamiento del gobierno, así como una legislación acorde con sus demandas, en contraposición a permitir que estas responsabilidades sean delegadas.

En términos generales, Canto Sáenz (2012) coincide con Graña (2005), quien, años atrás, razonaba que la enorme mayoría de los teóricos de la gobernanza simpatizaban con la idea de un Estado mínimo. La postura de Graña es que el concepto de gobernanza coincide con un momento histórico en el que los lineamientos del Banco Mundial adquirieron una enorme

relevancia en las últimas dos décadas del siglo pasado.

Tanto los gobiernos nacionales como las instituciones internacionales han propugnado por que los criterios a los que se ha hecho alusión, que mantienen una visión uniforme, sean aplicados en diferentes contextos que parten de realidades disímiles. Al respecto, Graña (2005) establece que: “todos los enfoques de la gobernanza planetaria comparten una convicción: Un estado debe intervenir menos y compartir su poder, debe costar menos y volverse más modesto” (p.518).

De acuerdo con Peters (2003), los agentes que participan en las decisiones generales que dan origen a la gobernanza no necesariamente son representativos del interés público. Al respecto, el autor advierte que existe el riesgo de generar un conflicto de interés en una situación en la que aquellos actores que inciden en determinadas decisiones fueran directamente los beneficiarios de las mismas.

En contraparte, Peters (2003) identificaba que en un caso contrario al antes expuesto se dificultaba también el funcionamiento de una gobernanza idónea. El autor expresaba que aun cuando las redes sociales estuvieran caracterizadas por la pluralidad e inclusión, plantear objetivos específicos que fueran legítimos para todas las expresiones sociales no se encontraba exento de impedimentos. A su vez, Peters (2003) distinguía que un modelo en el que existen tendencias tan disímiles, representaba un obstáculo para generar resoluciones.

A su vez, uno de los mayores riesgos dentro de la gobernanza que identifica Peters (2003), es que la toma de decisiones se concentrara en pocos participantes. Adicional a lo anterior, el autor destaca que en el esquema propuesto por la gobernanza, resulta complejo emplear la rendición de cuentas.

En un texto posterior, Peters (2004) identificaba que existían dos corrientes distintas que determinaron cambios en la perspectiva en la que se concebía a la administración pública. Por una parte, se partía de incorporar

los métodos del mundo empresarial a la administración pública, mientras que existían otros que propugnaban por una nueva correspondencia entre el sector privado y los entes gubernamentales.

El enfoque antes descrito forma parte de la gobernanza que, según Peters (2004), lo coloca lejos del concepto original, “ahora se concibe al sector público como dependiente del privado de diversas maneras, y las políticas públicas se elaboran e implementan, en gran parte, mediante la interacción de los actores públicos y privados” (p. 72).

La pretensión de implantar principios universales en sociedades que son tanto complejas como divergentes supone, en primera instancia, un error de diagnóstico. En este caso, Trucco (2012) razona que el concepto de la gobernanza se encuentra en riesgo, mientras que a su vez considera que la interpretación que realizan los adherentes a esta teoría resulta discutible.

Existen otros elementos que, a juicio de Trucco (2012), obligan a reconsiderar los fundamentos de la gobernanza. Entre ellos se encuentra el hecho de que la gobernanza prescinde de un análisis histórico preciso, no considera las disparidades entre los elementos que formarían parte de ese gobierno colectivo, mientras que su interpretación de la sociedad tiene un componente más ideológico que metódico.

Por último, uno de los cuestionamientos más incisivos es el de Monedero (2009), quien califica a la doctrina de la gobernanza como una “trampa”. En la opinión del autor, quienes pretenden imponer este concepto buscan suprimir los cuestionamientos críticos que provengan de una sociedad informada. El juicio de Monedero (2009) es contundente:

La gobernanza, en definitiva, se convierte en una forma de legalidad neoliberal, preparada incluso para ofrecer respuestas al colapso del neoliberalismo, ocultando una vez más con cuestiones de gestión la crítica de raíz al modelo capitalista. Es, como

vimos al principio, una falsa síntesis que “opera totalmente dentro del marco de la gobernabilidad”. Es de esta forma que los silencios de esta “matriz” son superiores a sus voces. Se calla la idea de transformación social, de una participación social no cooptada (los excluidos no están, aunque sí “sus representantes”), de justicia social, de poder, de conflicto, y por supuesto, de explotación y superación del marco capitalista. La idea de consenso, de cohesión, de coordinación y asociación, de autorregulación prepararon todo el marco que permitió la acumulación neoliberal de los ochenta y noventa y desembocó en la crisis económica del 2008 (p. 211).

Uno de los argumentos recurrentes que existe a favor de la implementación de la Gobernanza, es el hecho de que se parte del reconocimiento de una realidad en el que tanto el equilibrio como la colaboración entre las instituciones públicas y los actores sociales contribuyen a la democratización de un entorno determinado. En contraposición a la toma de decisiones de forma vertical y arbitraria, que tienden atribuirse a un Estado fuerte, en la gobernanza se pretende dar cauce a la colaboración de algunos grupos de la sociedad civil. A pesar de lo anterior, resulta posible argüir que en la práctica esta cooperación entre los grupos sociales y los representantes de los poderes públicos termina por diferir de los principios teóricos originales.

Como ejemplo de lo anterior, existe un reporte de Olivo Pérez, Alaníz Hernández, y Reyes García (2011), en el que se analiza la funcionalidad de los Consejos Escolares de Participación Social que es uno de los mecanismos que se han implementado en México con la finalidad de aumentar la calidad educativa.

En este espacio, convergen tanto la principal autoridad de una escuela, como el máximo representante de la Asociación de Padres de Familia, así como un testigo del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación. La función de los Consejos Escolares de

Participación Social ha sido motivo de cuestionamiento, debido a que su finalidad ha carecido de la suficiente precisión. Los autores argumentan que con base en las teorías de gobernabilidad, la finalidad de este encuentro sería en un sentido ideal la edificación de intercambios civilizados, pero en la práctica, esta interacción se realiza en base a un principio autoritario. Una de las principales metas es elevar la calidad del sistema educativo, que adquiere una complejidad notable al estar ausentes los elementos de transparencia y rendición de cuentas. Los autores cuestionan que los principios de gobernabilidad y gobernanza no son aplicados de acuerdo con su propósito. La principal objeción es que la participación en el espacio de encuentro entre los tres actores se da a través de una articulación que los autores consideran forzada, no espontánea.

2. Propuestas alternativas para la transformación de la Administración Pública

Podría argumentarse que, las últimas dos décadas, los desacuerdos con el modelo neoliberal han tenido como respuesta propuestas que buscan moderar los aspectos que consideran más nocivos del sistema. La doctrina neoliberal y los preceptos que se han transferido a la administración pública son considerados por muchos autores como inevitables. A lo largo de este ensayo, se han registrado posturas de autores que en la actualidad son referencia en cuanto a las críticas que se han hecho al modelo; sin embargo, en un contexto adverso, sus planteamientos iban orientados a mitigar los excesos del sistema.

En este caso, cabe distinguir la obra de Uvalle (2003), quien desde la década pasada reivindicaba la relevancia de la administración pública en la democratización del Estado y en el bienestar colectivo. El autor ubica a la administración pública contemporánea en una estructura social e institucional que resulta tanto compleja como diversa. Uvalle (2003) parte de la legitimidad de la administración pública como condición necesaria para afrontar

con éxito los desafíos que se presentan en el contexto contemporáneo.

Con respecto a lo anterior, el autor destaca la importancia de la valoración que tiene la ciudadanía sobre la Administración Pública, así como la colaboración activa de las distintas expresiones sociales. También hace alusión al diseño procedimental que permite la rendición de cuentas, el mismo que se traduce en un funcionamiento más eficaz del Estado. La principal diferenciación de Uvalle (2003) frente a los autores que argumentan a favor de un modelo de Administración Pública basado en los principios de la Nueva Gestión Pública, es que el autor mantiene un énfasis especial en la ampliación del espacio público.

En la perspectiva de Uvalle (2012), la gobernanza moderna se encuentra intrínsecamente ligada a los méritos democráticos. En contraste con el argumento que esgrimen determinados autores en torno a la deficiencia del Estado como uno de los orígenes de la gobernanza, Uvalle (2012) atribuye a la administración pública un rol preponderante en la gobernanza democrática. Resulta pertinente destacar que una de las características que según Uvalle Berrones (2012) distinguen a la gobernanza democrática es: “el vigor de lo público” (p. 120).

En consecuencia con lo anterior, es importante distinguir que Uvalle (2003) habla sobre el público usuario, que se refiere a la relación clave entre la administración pública y la ciudadanía. Lo anterior se encuentra basado en resultados concretos que dan legitimidad a este vínculo. A su vez, se hace referencia a la rendición de cuentas, así como a la evaluación pública, temas interrelacionados que resultan de gran trascendencia en una administración pública participativa. Lo anterior se debe a que resulta posible definir las responsabilidades de la administración, así como los indicadores que se establecen para su valoración.

En términos generales, resulta posible argüir que la principal divergencia de Uvalle (2003) con un enfoque neoliberal es que, mientras ambos enfoques en el discurso solicitan la participación de la ciudadanía en los asuntos públicos, en el primer caso la importancia

de la administración pública no es materia de debate, al contrario, es un componente fundamental (Uvalle: 2011).

En cuanto al caso de la gobernanza, Uvalle argumenta que la administración debe concentrar los esfuerzos tanto de las entidades económicas como sociales, y en priorizar los temas de interés colectivo. Una de las principales consecuencias de materializar pactos entre los diferentes entes sociales, de acuerdo con el autor, es alcanzar el bienestar común. A su vez, Uvalle (2011) identifica que lo anterior se traduce en generar la aceptación de la colectividad al sistema vigente, su legitimación.

Por otro lado, también es importante destacar que Uvalle (2003) considera que el Estado debe ser el principal garante de los derechos humanos, libertades cívicas y del bienestar general, en comparación con los autores con orientación neoliberal quienes expresan que el Estado debe limitar su papel a ser un ente procesal.

En el caso de una obra posterior, Uvalle (2007) establece algunos aspectos que resultan relevantes para reivindicar el rol de la administración pública en un régimen democrático. En esta obra, distingue el espíritu de lo público, así como los aspectos y valores que conciernen a la ciudadanía como es el caso de la vida colectiva, la ética y la confianza.

En consecuencia con lo anterior, Uvalle (2007) señala la trascendencia del espacio

público en las sociedades plurales, así como la institucionalización del ejercicio del poder. En contraposición al ideario que propugna por la disminución del Estado, Uvalle (2007) insiste sobre la importancia de lo público en un entorno con alta participación de los ciudadanos, condición que considera necesaria para materializar avances en la justicia social.

Conclusiones

A lo largo de este artículo, se han documentado algunos de los principios del pensamiento neoliberal que funcionaron como inspiración en la elaboración de conceptos que marcaron una visión que pretendía ser unánime sobre la administración pública.

El auge del concepto de gobernanza difícilmente puede dissociarse de un proceso crucial que inició en los años 70. No obstante lo anterior, al entrar el modelo económico en crisis, también surgieron fuertes cuestionamientos a los modelos de administración pública que se encontraban de manera intrínseca relacionados con ese proyecto.

En este espacio, se ha argumentado también con base en investigaciones previas, que el precepto de gobernanza tiene un fuerte componente ideológico, más que bases científicas que sustenten sus planteamientos. Por otra parte, en la práctica, la implementación de ambos constructos no ha sido experiencia del todo exitosa, por lo menos hasta ahora.

REFERENCIAS

- Aguilar, L. (2006) *Gobernanza y gestión pública*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Aguilar, L. (2007) El aporte de la política pública y de la nueva gestión pública a la gobernanza, en *Reforma y Democracia*, Vol. 50, 1-5.
- Canto Sáenz, R. (2012) Gobernanza y democracia. De vuelta al río turbio de la política, en *Gestión y Política Pública*, Vol. 21, N.º 2, 333-374.
- Espino Sánchez, G. (2014) 2011, Año de Gracia. A manera de presentación, en G. Espino Sánchez (Coord.), *La insatisfacción con la democracia en México. Política convencional, movimientos sociales y tecnologías digitales*. México: Fontamara. 7-15.
- Gómez Díaz de León, C. (1998) *Administración pública contemporánea*. McGraw-Hill: México.
- Graña, F. (2005) Todos contra el Estado: Usos y abusos de la “gobernanza”, en *Espacio Abierto*, Vol. 14, N.º 4, 501-529.
- Guerrero Orozco, O. (2004) *La nueva gerencia pública: Neoliberalismo en la Administración Pública*. Fontamara: México.
- Guerrero Orozco, O. (2010) *La administración pública a través de las ciencias sociales*. Fondo de la Cultura Económica: México.
- Lessnoff, M. H. (2011) *La filosofía política del siglo XX*. Akal: Madrid.
- Monedero, J.C (2012) El programa de máximos del neoliberalismo: el Informe a la Trilateral de 1975, en *Sociología Histórica*, Vol. 1, 289-310.
- Monedero, J.C. (2009) *El gobierno de las palabras*. Política para tiempos de confusión. Fondo de la Cultura Económica: México.
- Olivo Pérez, M. Alaníz Hernández, C. y Reyes García, L. (2011) Crítica a los conceptos de gobernabilidad y gobernanza. Una discusión con referencia a los consejos escolares de participación social en México, en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, Vol. 16, N.º 50, 775-799.
- Perlstein, R. (2001) *Before the Storm. Barry Goldwater and the Unmaking of the American Consensus*. Nation Books: Estados Unidos.
- Peters, G. (2003) La capacidad para gobernar: ¿retrocediendo hacia el centro?, en *Reforma y Democracia*, Vol. 27, 1-15.
- Peters, G. (2004) Cambios en la naturaleza de la administración pública: De las preguntas sencillas a las respuestas difíciles, en Pardo, C. (Comp.), *De la Administración Pública a la Gobernanza*. México: Colegio de México. 69-101.
- Steger, M.B y Roy, R.K. (2010) *Neoliberalismo. Una breve introducción*. Alianza Editorial: España.
- Stiglitz, J. (2002) *El malestar en la globalización*. Santillana: México.

Stiglitz, J. (2012) *El Precio de la desigualdad. El 1 por ciento de la población tiene lo que el 99 por ciento necesita*. Taurus: México.

Uvalle Berrones, R. (2003) Instituto de Administración Pública del Estado de México, A.C: México.

Uvalle Berrones, R. (2007) *Perspectiva de la administración pública*. Instituto de Administración Pública del Estado de México, A.C: México.

Uvalle Berrones, R. (2011) Las políticas públicas en el arquetipo de la gobernanza democrática. *Reforma y democracia*, Vol., N.º 50, 1-13.

Uvalle Berrones, R. (2012) La administración pública en los imperativos de la gobernanza democrática. *Convergencia*, Vol. 19, N.º 60, 111-144.

Fecha de recepción: 05-09-17

Fecha de aceptación: 08-10-17

Los fundamentos ideológico-políticos de la intelectualidad nacionalista del Instituto Santo Tomás de Aquino (Córdoba, Argentina 1932-1945)

Political and ideological foundations of the Catholic nationalist intelligentsia of St. Thomas Aquinas Institute (Cordoba, Argentina 1932-1945)

Antonio Sillau Pérez ¹

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo la realización de un análisis de los fundamentos ideológicos de la propuesta política de un sector de la intelectualidad nacionalista católica argentina entre 1932 y 1945. A través de tal análisis, se indagará en su visión del hombre, de la sociedad, de la política y de la economía. El abordaje de estos aspectos facilitará la comprensión de la estructuración de su propuesta política y de la interpretación y crítica que realiza a los fundamentos ideológicos de la Argentina moderna.

Palabras clave

Nacionalismo, catolicismo, fundamentos ideológico-políticos, Instituto Santo Tomás de Aquino.

ABSTRACT

This paper analyzed the ideological foundations of the political proposal of a sector of the Catholic nationalist intelligentsia in Argentina between 1932 and 1945. Such analysis would enable to get an insight into its view of man, society, politics and economy. Moreover, the exploration of these aspects would facilitate the understanding of the structure of such political proposal as well as the interpretation and criticism of the modern Argentine.

Keywords

Nationalism, Catholicism, ideological-political foundations, St. Thomas Aquinas Institute.

Introducción

La crisis multidimensional (económica, social, política e ideológica) de los años treinta que sacude al mundo y muestra sus dramáticos efectos en la realidad doméstica de la Argentina, trae entre sus consecuencias, la consolidación de un núcleo ideológico-político marcadamente antimoderno, cuyos orígenes podemos visualizar desde los años veinte con la fundación de nuevas publicaciones, como fue el caso del periódico La Nueva República en 1927 o con los escritos del poeta Leopoldo Lugones. El discurso que presenta este núcleo antimoderno, plantea

como objetivo la supresión del ordenamiento jurídico liberal de la constitución nacional de 1853, y su sustitución por un “nuevo orden social” fundado en el autoritarismo político y en la organización social corporativa. Esta propuesta de cambio político que el nacionalismo argentino de extrema derecha difunde a través de diversos medios, no oculta las marcadas diferencias que existían en su interior, desde el fascismo de Lugones, pasando por un maurrasiano como Julio Irazusta, hasta los católicos tradicionalistas que, además, exigían la confesionalidad estatal y la legitimidad católica de un pretendido “nuevo orden social”.

¹ Doctorando en Humanidades con Mención en Cultura por la Universidad de Piura (Perú), Magíster en Ciencia Política en Iberoamérica por la Universidad Internacional de Andalucía (España) y Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

La labor de la intelectualidad nacionalista católica del Instituto Santo Tomás de Aquino, puede ser entendida como parte del proceso del “renacimiento cultural católico”, que desde los años veinte se había hecho visible en la Argentina con la fundación de los Cursos de Cultura Católica en Buenos Aires, en 1922. En este sentido, se había establecido al fundar el instituto en 1932, que su objetivo era: “*intentar una organización de la vida de la inteligencia, según sus principios verdaderos y permanentes y poniéndola al servicio de la Iglesia*” (Martínez Espinosa, 1933 a, p. 2). Al igual que en el caso de los Cursos de Cultura Católica², el Instituto Santo Tomás de Aquino se constituyó en un centro de desarrollo de ideas políticas que definieron al proyecto nacionalista de su intelectualidad. Las bases de este proyecto nacionalista pueden remontarse a la publicación del *Syllabus* y de la encíclica *Quanta Cura*, durante el papado de Pío IX; en ambos documentos, la Iglesia universal muestra una oposición radical a las transformaciones de la modernidad. El carácter marcadamente antimoderno de las ideas políticas de los miembros del instituto, generaba la autopercepción de constituir una versión nacional del pensamiento contrarrevolucionario internacional; Maurras (con las reservas del caso, como consecuencia de la condena vaticana de 1926), Berdiaeff, Bloy, además, por supuesto, de Santo Tomás de Aquino, constituyeron referentes ideológicos de primer orden que contribuyeron a estructurar la producción ideológica de aquella intelectualidad.

El análisis de la producción ideológica de los miembros del instituto se realiza tomando en cuenta el contexto histórico específico en el que surge. Este tipo de abordaje, que implica reconocer la dimensión histórica que tiene toda producción intelectual e ideológica en general, permite reconocer la interrelación existente entre las ideas de la intelectualidad bajo análisis y el impacto social del modelo de desarrollo socioeconómico y político de la Argentina moderna. Este modelo, que atraviesa una intensa crisis en la década del treinta y el quiebre definitivo del consenso liberal, luego de cinco décadas, constituyeron terreno fértil para desplegar una crítica radical a los valores modernos y a la concepción moderna del hombre y de la sociedad. La Argentina construida por las élites liberal-positivistas del ochenta y democratizada con la Ley Sáenz Peña en 1912, ahora comenzaba a ser profundamente cuestionada en sus fundamentos ideológicos. La propuesta nacional-católica de la intelectualidad del instituto será presentada como una alternativa regeneradora de la política argentina y como medio de superación de una etapa histórica que se considera signada por la decadencia.

Sobre la propuesta ideológico-política de la intelectualidad del Instituto Santo Tomás de Aquino, la investigación académica es escasa, en contraste, con la relativamente abundante producción de trabajos sobre el nacionalismo argentino en general como fenómeno político y cultural³. En estas grandes síntesis, su abordaje ha sido superficial y fragmentario, con un uso

² Sobre los Cursos de Cultura Católica, véase: Zanca, J. (2012) Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización, en *Prismas, revista de historia intelectual*, N° 16, Universidad Nacional de Quilmes, 199-202; Devoto, F. (2010) Los proyectos de un grupo de intelectuales católicos argentinos entre las dos guerras, en Altamirano, Carlos (dir.) (2010) *Historia de los intelectuales en América Latina* (2 t.). Buenos Aires: Katz. t. 2. 360-364.

³ Sobre nacionalismo argentino, véase, entre otros, los trabajos de: Buchrucker, C. (1987) *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana; Devoto, F. (2002) *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno; Echeverría O. (2016) Los intelectuales de derecha frente a la nación y lo popular, Argentina. Primeras décadas del siglo XX, en *Estudios Ibero-Americanos*, Porto Alegre: Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul, v. 42. 12-33; Echeverría, O. (2015) *Las voces del miedo. Los intelectuales autoritarios argentinos en las primeras décadas del siglo XX*. Rosario: Prohistoria Ediciones; Finchelstein, F. (2002) *Fascismo, liturgia e imaginario. El mito del general Uriburu y la Argentina nacionalista*. Buenos Aires: FCE; Finchelstein, F. (2010) *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*. Buenos Aires: FCE; Goebel, M. (2013) *La Argentina partida. Nacionalismos y políticas de la historia*. Buenos Aires: Prometeo; Mc Gee Deutsh, S. (2005) *Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile*. Universidad Nacional de Quilmes. Mc Gee Deutsh, S. (2003) *Contrarrevolución en la Argentina 1900-1932. La Liga Patriótica Argentina*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes; Nascimbene, M. y Neuman, M. (2015) El nacionalismo católico, el fascismo y la inmigración en la Argentina (1927-1943). Una aproximación teórica, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 4, N° 1, 2015. Israel: Universidad de Tel Aviv. Disponible en: <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1251/1279> Navarro Gerassi, M. (1968) *Los nacionalistas*. Buenos Aires: Jorge Álvarez; Rock, D. et

insuficiente de las fuentes. Esta situación no permite captar adecuadamente la presencia en el debate ideológico-político nacional de una intelectualidad que se constituyó en uno de los referentes del nacionalcatolicismo en el interior del país. El trabajo de S. Roitenburd (2000), nos introduce a la temática del nacionalismo católico en Córdoba, aunque su trabajo está enfocado principalmente al tema relativo a la educación y no analiza el desarrollo ideológico de la intelectualidad del instituto. Los trabajos de C. Tcach (2008, 2009 y 2012) analizan principalmente la acción de algunos miembros de la intelectualidad del instituto en el escenario político de la Provincia de Córdoba, como fue el caso de la fundación de la Unión Nacional Fascista por Nimio de Anquín. Los trabajos de Sillau Pérez (2011) y Vera de Flachs y Sillau Pérez (2008 y 2009) se centran en el proyecto político nacionalista y antiliberal de esta intelectualidad, y en el análisis de su reflejo en el ambiente político-académico de la Universidad de Córdoba, destacando la pugna entre partidarios y opositores a la Reforma Universitaria de 1918. El trabajo de A. Caturelli (1993), sobre la historia de la filosofía en Córdoba, dedica algunos pasajes breves a la filosofía política de los más destacados miembros del instituto. La información proporcionada por Caturelli ha facilitado una primera aproximación a las ideas políticas esta intelectualidad y abierto el camino para profundizar en el estudio de las fuentes⁴.

Este trabajo plantea una relectura de las diversas fuentes de la intelectualidad del Instituto Santo Tomás de Aquino, en función de ampliar la comprensión de la crítica que realiza a la modernidad liberal como paradigma civilizatorio de la Argentina moderna, a sus concepciones del hombre, de la sociedad, de la economía y de la política. Su propuesta antimoderna presentada como “regeneradora” está integrada a una interpretación del pasado nacional argentino que sirve como sustento a la estructuración de su proyecto político. El proyecto de un “nuevo orden social” o un “nuevo orden político”, desde esta perspectiva, es presentado como un retorno a lo nacional, a la “auténtica tradición política argentina”. Esa va a ser la clave y el fundamento del discurso nacionalista de aquella intelectualidad.

Finalmente, el marco temporal del trabajo, nos coloca en un contexto internacional y local frente a procesos de crisis y transformaciones multidimensionales. La crisis económica internacional de los años treinta y sus efectos sobre la Argentina, el rápido deterioro y desprestigio de las instituciones demo-liberales en la Argentina y el viraje hacia el autoritarismo político que experimenta Europa, desde Lisboa hasta Moscú, genera la percepción en la intelectualidad del instituto de que la Argentina está formando parte de un proceso

al. (2001) *La derecha argentina: nacionalistas, neoliberales, militares y clericales*. Buenos Aires: Vergara; Rock, D. (1993) *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires: Editorial Ariel; Rubinzal, M. (2012). *El nacionalismo frente a la cuestión social en la Argentina (1930-1943): Discursos, representaciones y prácticas de las derechas sobre el mundo del trabajo*. Tesis doctoral. Disponible en: www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.450/te.450.pdf Spektorowski, A. (2003) *The origins of the Argentina's Revolution of the right*. Notre dame, Indiana: University of Notre dame Press; Zanatta, L. (1996) *Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes; Zuleta Álvarez, E. (1975). *El nacionalismo argentino*. Buenos Aires: Editorial La Bastilla.

⁴ Caturelli, A. (1993). *Historia de la filosofía en Córdoba 1610-1983*. Córdoba, Talleres Gráficos Biffignandi. 3 vols. Publicación bajo el auspicio del Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la República Argentina (CONICET). Vol. III; Roitenburd, S. (2000) *Nacionalismo católico Córdoba. Educación en los dogmas para un proyecto global restrictivo (1862-1943)*. Córdoba: Ferreira Editor; Sillau Pérez, A. (2011) Nacionalidad y catolicismo. El desarrollo de una idea de nación en el contexto de la producción intelectual del Instituto Santo Tomás de Aquino en Córdoba-Argentina (1930-1943), en *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterránea*, N°: 6. Cagliari: ISEM-CNR. 375-412.; Tcach, C. (2012) Movimiento estudiantil e intelectualidad reformista en Argentina (1918-1946), en *Cuadernos de Historia*, N°: 37. Santiago de Chile: Universidad de Chile. 131-157.; Tcach, C. (2009). La derecha ilustrada: Carlos Ibarguren, Nimio de Anquín y Lisardo Novillo Saravia (h), en *Revista Estudios*, N°: 22. Córdoba: CEA-UNC. 193-207. Tcach, C. (2008) La Unión Nacional Fascista y La página de Italia, en *Estudios Sociales*, N°: 35. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral. 91-110; Vera De Flachs, M. C., Sillau Pérez, A. (2009). Ideología y política. Docentes y estudiantes en el contexto de la crisis liberal argentina. El caso de la Universidad de Córdoba (1930-1943), en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, N°: 12. Tunja: Universidad Tecnológica y Pedagógica de Colombia. 247-273; Vera De Flachs, M. C. y Sillau Pérez, Antonio (2008) Nacionalistas versus reformistas, un estudio sobre las luchas ideológicas en la Universidad de Córdoba (Argentina) entre 1930 y 1943, en *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, Vol. 11, N°: 2. Madrid: Universidad Carlos III. 307-331.

de crisis de una era liberal a escala mundial; crisis, que es interpretada como un ocaso, y, que en la Argentina debería tener culminación con la instauración de ese “nuevo orden” que Luis Martínez Villada (connotado miembro del instituto), entendía como un “totalitarismo cristiano”⁵. El año de 1932 coincide con la fundación del instituto; se funda un 14 de julio, posiblemente una fecha simbólica con la que se quiere desafiar la herencia modernoliberal. El golpe de estado de 1943 marcaba no solo el inicio del cierre del proyecto liberal ochentista, sino también la gestación de una nueva era política signada por el surgimiento del fenómeno peronista y su irrupción como poder político desde 1946.

El Instituto Santo Tomás de Aquino

La fundación del Instituto Santo Tomás de Aquino, bajo el impulso de Luis Martínez Villada, se transformó en un centro de operaciones de lo más destacado de la intelectualidad católica cordobesa del momento, constituyendo lugar de reflexión y difusión de sus principales ideas. La jerarquía intelectual del instituto queda patentizada en los nombres de sus integrantes: Luis Martínez Villada, Nimio De Anquín, Rodolfo Martínez Espinosa, Manuel Río, Francisco Vocos, Mario Pinto, entre otros (Caturelli, 1993, 308). La propuesta ideológica de la intelectualidad del instituto, a través de sus trabajos éditos e inéditos, nos introduce a un *corpus* doctrinario de ortodoxia católica que mostrará sus alcances en la crítica a los fundamentos antropológicos de la modernidad y a su expresión política: el demoliberalismo contractualista.

Su proyecto nacionalista tiene como punto de partida una interpretación del pasado, que

tiene como objetivo legitimar una pretendida “restauración católica” que desplace al ordenamiento jurídico liberal de la constitución de 1853⁶. La “nación católica”, que como señala L. Zanatta, superpone catolicismo, identidad nacional y ciudadanía (Zanatta, 1996, 11-12) supone una negación radical del paradigma civilizatorio de la modernidad liberal que había constituido la base de la construcción de la Argentina moderna. En este punto, Luis Martínez Villada será enfático en declarar que:

La constitución (de 1853) quiso infundir a un pueblo que tenía su ser propio nacional y su fe y tradiciones, una “forma” liberal, pero, en este intento, el signo cristiano forzosamente dejaba de ser principio animador de toda la vida y quedaba [...] como costumbre privada nada más que respetable. De ahí una confusión tremenda, y el empeño de los católicos constitucionales de mantener unidas cosas incompatibles [...] (Martínez Villada, 1938, pp. 22-23) ⁷.

Rodolfo Martínez Espinosa será igual de enfático al precisar que el carácter histórico de la nación había sido alterado artificialmente por el “*espíritu demagógico de importación francesa* (se alude a la influencia de la Revolución de 1789) [...] por el liberalismo rivadaviano, el de Alberdi, el de la Constitución del 53, por la imitación anglosajona iniciada con Sarmiento, por el laicismo triunfante del 83” (Martínez Espinosa, 1933 b, p. 2). Precisamente, Martínez Espinosa interpretó al golpe de Estado de 1930, encabezado por el general Uriburu, como un momento de expectativa para la intelectualidad católica del aún

⁵ Cfr. Martínez Villada L. (1938) *Democracia y orden político*. Córdoba, p. 15. Sobre el contexto histórico de los años de la “década infame” véase. Zuleta Álvarez, E. (2001) Los gobiernos de la Concordancia, en *Nueva Historia de la Nación Argentina*. Buenos Aires: Editorial Planeta, vol. VII. 265-297; Rouquié, A. (1978) *Poder militar y sociedad política en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé, tomo I. 230-271; Rock, D. (1989) *Argentina 1516-1987. Desde la colonización hasta Alfonsín*. Buenos Aires: Editorial Alianza. 276-316; para la parte de estadísticas véase: Di Tella, G. y Zymelman M. (1967) *Las etapas del desarrollo económico argentino*. Buenos Aires: EUDEBA. 380-491; Cattaruzza, A. (2009). *Historia de la Argentina (1916-1955)*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. 113-177.

⁶ Sobre la relación existente entre nacionalismo e historia, véase: Goebel, M. (2013) *La Argentina partida. Nacionalismos y políticas de la historia*. Ob. cit.

⁷ Rodolfo Martínez Espinosa sostiene una postura semejante sobre la constitución de 1853: “*como todas las concebidas bajo el signo del pensamiento liberal, (que) toma sus principios de esa metafísica a contrapelo conocida por agnosticismo, de esa ética que mira al hombre como un ser autosuficiente y “naturalmente bueno” en el sentido de Rousseau y en suma de esa “weltanschauung”, o cosmovisión que es el orbe mental del “iluminismo”* (Martínez Espinosa, (1944). Nota a la obra de Arturo Enrique Sampay: *La filosofía del iluminismo y la constitución argentina de 1853*, de Palma: Buenos Aires, 1944, inédito, p. 2).

inexistente Instituto Santo Tomás de Aquino, al afirmar que en aquella oportunidad se creyó en una posibilidad real de organizar a la nación a través de sus “*principios tradicionales*” (Martínez Espinosa, 1933 b, p. 1)⁸. Años más tarde, en 1944, dejaba constancia de lo que había considerado como misión y sentido del nacionalismo: “*Su aparición significa que la comunidad nacional histórica [...] elemento irreductible de la historia [...] atacada en su continuidad, busca [...] llegar a reencontrarse a sí misma [...] El nacionalismo surge, así como la conciencia de la continuidad de la nación [...]*” (Martínez Espinosa, 1944 a, pp. 4 -5).

Crítica a los fundamentos ideológicos de la modernidad. El problema humano

En 1933, Rodolfo Martínez Espinosa sintetizaba lo que consideraba definía la civilización moderna: “*¿qué es para nosotros este tiempo? Los que hayan leído a Berdiaeff, a Maritain, pero sobre todo aquellos que hayan reanimado su fe con las páginas de Bloy, “este mundo decía el gran creyente, está absolutamente condenado, absolutamente rechazado por Dios” [...] Nos regocijamos porque ya no serán posibles las seducciones de la gran prostituta que se ha llamado la civilización moderna.*” (Martínez Espinosa, 1933 a, pp. 1-2). Y agrega lo que a su criterio es el punto central del problema: “*la miseria interior de nuestra civilización [...] de lo meramente natural, de todas las doctrinas sin metafísica, de toda metafísica sin teología*”.

(Martínez Espinosa, 1933 a, pp. 1-2). A juicio de Martínez Espinosa, la “*miseria interior*” de la civilización moderna tiene como punto de partida el desarrollo del secularismo liberal en las sociedades occidentales, y como fundamento, una concepción antropológica que concebía al ser humano como “*puro individuo*”. El hombre desligado de Dios y vuelto sobre sí mismo, constituía la raíz de la descristianización liberal moderna y, en consecuencia, también, la raíz de nuevas ideologías antiliberales y anticristianas, como era el caso del materialismo marxista⁹.

Por eso, sostenía que el envilecimiento del hombre por acción de la cultura moderna es el simple reflejo de “*un éxito [...], un triunfo de las tendencias naturalistas [...], antiespirituales del Occidente moderno*” (Martínez Espinosa, 1936, p. 2)¹⁰. Para Martínez Espinosa el saber moderno ha dejado de interesarse por el destino del hombre como algo primordial, la espiritualidad del ser humano ha quedado suspendida; el saber moderno se ha recluso en la exterioridad espacio-temporal, en la testarudez agnóstica (Martínez Espinosa, 1936, p. 5). Estas tendencias son las que se habían venido afirmando, según el mismo autor, en la “*conciencia argentina*” y en la de América, al desconocer sus raíces históricas tradicionales; los fundamentos ideológicos y jurídicos del proyecto liberal de la Argentina moderna constituían una realidad “*radicalmente antitradicional*”¹¹.

⁸ “En octubre de 1930, a pocos días de la revolución que rompió con la tradición democrática de nuestro país, varias personas unidas por la común afirmación de la fe católica, creyeron necesario fijar, en un pequeño manifiesto el sentido espiritual de aquel hecho. Consideraron, entonces, inaugurada-maguer las innegables deficiencias de la tentativa presidida por el general Uriburu- una nueva época de la historia política argentina, con el proceso instaurado al liberalismo democrático y la adopción de principios tradicionales para organizar la nación”. El manifiesto a que alude Martínez Espinosa, apareció en el semanario La Nueva República el 1º de noviembre de 1930, y está reproducido parcialmente en Zuleta Álvarez, E. (1975) *El nacionalismo argentino*. Ob. cit., pp. 248-249 y en Martínez Casas, M. (1957) *El país, el dinero y los hombres*. Buenos Aires: Editorial Theoria, p. 21.

⁹ Martínez Espinosa, al reproducir la maniacal percepción extendida en la extrema derecha argentina sobre la amenaza que representaba el comunismo, sostenía que “En cuanto a la persona la han ignorado, sistemáticamente o por real desconocimiento. En esa forma debía fatalmente, desembocarse en la tesis marxista del “materialismo histórico” ante cuyas lógicas exigencias casi todos retroceden hoy, espantados, pero que deriva, en línea recta, de la concepción del hombre como puro individuo”. Martínez Espinosa, R. (1933) Sin título. Atravesado en la primera hoja con la inscripción “Varios proyectos de Preámbulos”. Inédito, p. 6. Alberto Caturelli afirma que la distinción entre “individuo” y “persona”, denota la influencia de Jaques Maritain sobre Martínez Espinosa. Caturelli, A. (1993) *Historia de la filosofía en Córdoba*. Ob. cit., p. 341.

¹⁰ Opiniones similares se observan, por ejemplo, en Manuel Río cuando afirma, en 1933: “Alzadas las naciones modernas en conspiración de malicia, en el comienzo de su prevaricación se han negado, ellas y en ellas el hombre como ser social, a cooperar, con su civilización humana, con su poder temporal, con su organización civil y económica, a la realización del Reino. Separadas del Principio por pasos sucesivos, consecuencias necesarias unos de otros, han caído a la afirmación soberbia de sí mismos, en el liberalismo; a su sujeción a la criatura inferior, en el materialismo” (Río, Manuel, 1933, pp. 111-112).

¹¹ Cfr. Martínez Espinosa, R. (1936) *Discurso en el cuarto aniversario del Instituto Santo Tomás de Aquino*. Inédito. p. 2.

La concepción individualista del ser humano, según Nimio de Anquín, ha aislado al hombre del mundo y de Dios; para De Anquín el occidente liberal está constituido por “átomos soberanos” que nunca alcanzaron la armonía necesaria, es un “mundo caótico”, que no ha logrado “aquello que Santo Tomás de Aquino llama *“unitas ordine”*, la unidad en el orden o por el orden. Solo es factible el orden cuando hay una jerarquización de valores relacionados entre sí y sometidos a un principio rector. ¿Y cómo lo habría en el caos liberal donde cada mónada, concentrada en la idolatría de su propia libertad, excluía toda comunicación con la otra?” (De Anquín, 1941, p. 10). La realidad del antropocentrismo moderno, según el mismo autor, había transformado el sentido de la libertad natural del hombre, esta había dejado de ser un instrumento al servicio de la revelación a constituirse en un fin en sí mismo, donde ha quedado excluido todo principio rector superindividual: “No es congruente, de ningún modo, el concepto de libertad del liberalismo con el concepto de libertad del cristiano, pues uno se origina en el *“non serviam”*, en el orgullo de no servir a Dios; mientras que el otro nace de una relación de filialidad y de subordinación amorosa [...] Los “derechos de la persona humana” están referidos constantemente a Dios, solo son inteligibles en una panunidad teocéntrica”. (de Anquín, 1941, pp. 7-8).

En consecuencia, De Anquín afirmaba que la sociedad liberal ha terminado por erigir al hombre en un dios, la sociedad había devenido en una theomaquia: “tantos dioses cuantos hombres” (De Anquín, 1941, p. 9)¹². En el mismo sentido, sostenía que la visión antropológica moderna había dado lugar a

la constitución de un ser humano dominado por el egoísmo más mezquino y por eso, indiferente en su relación con el prójimo. En este contexto, la idea de “bien común” había quedado diluida frente al “yo absoluto”. La sociedad liberal era antitética al “bien común”, pues “no es una conspiración de muchos hombres (e. d. no es un todo) [...] sino una sumación mecánica [...] por contigüidad indiferente [...]. No es concebible entonces en la sociedad liberal, rigurosamente hablando, la consecución [...] del bien común, que es el que domina a los demás y que es la causa final de toda acción” (De Anquín, 1941, p. 9-10)¹³. La supremacía del “yo absoluto”, el abandono del bien común y la ruptura del vínculo con Dios, constituían, para de Anquín, señales de que el mundo liberal era un mundo “esencialmente satánico”¹⁴.

Nimio De Anquín sostenía que todo este proceso que inauguraba la cultura moderna, tiene su origen en las “traiciones” del Renacimiento y La Reforma: “La idolatría de la libertad tiene su origen inmediato en el Renacimiento y la Reforma, es decir, en dos momentos de traición a la tradición cristiana de occidente” (De Anquín, 1943, p. 14)¹⁵. En términos parecidos se expresaba Martínez Espinosa en 1942, al afirmar que el “engendro político” del liberalismo se remontaba a la aparición de la cultura renacentista y el mundo de la Reforma “(en) que una metafísica antropocéntrica vino a sustituir, a la teocéntrica de la edad media [...] (es) el gran cambio, el trastorno fundamental que determinó la aparición del mundo moderno [...]” (Martínez Espinosa, 1942 a, p. 1). En este mismo sentido, en ambos autores, el comunismo formaba parte de una larga cadena de apostasía y descristianización del occidente moderno; para Martínez Espinosa, la tesis

¹² De Anquín daba cuenta de que el antropocentrismo moderno terminaba rechazando una puesta por la “verdad” y había devenido en la afirmación del relativismo: “El hombre liberal [...] perdió toda sensibilidad para distinguir el bien del mal, perdió total mente la conciencia de pecado: para él todo es bien, todo es tolerable, Cristo y Barrabás son igualmente buenos” (De Anquín, 1941, p. 10-11).

¹³ En la página 9, define al “bien común” en estos términos: “podemos definir al “bien común” diciendo que es “aquello que realmente conviene a la sociedad de la que es el bien final por excelencia (repárese en que con esta definición eliminamos del concepto de “bien común” la idea de suma de intereses individuales)” (De Anquín, 1941, p. 9).

¹⁴ Cfr. De Anquín, N. (1941) Liberalismo subrepticio y libertad cristiana, en *Nueva Política* N.º 10, Buenos Aires, p. 9.

¹⁵ En su artículo anterior en la revista, no incluía a la Reforma en el origen de tal proceso: “La Reforma es un estado teológico, de exaltación herética, pero de viviente conciencia religiosa; mientras que el Renacimiento es humanístico y pseudofilosófico; en él se produce la extinción progresiva por inercia de la conciencia religiosa. El liberalismo procede más del Renacimiento que de la Reforma; su personificación inicial no está en Lutero sino en Erasmo” (De Anquín, 1941, p. 11).

marxista del materialismo histórico, derivaba en línea recta de la concepción del hombre como puro individuo (*vide supra*, nota 8)¹⁶. Nimio De Anquín, calificaba al comunismo como “demonocéntrico” y sostenía que el único antídoto con la eficacia decisiva para eliminarlo era un “fascismo teocéntrico”. Por esa razón, la lucha contra el comunismo exigía pronunciamientos definitivos: “Sí, sí: no, no. Y ese pronunciamiento lo ha dado el fascismo, que no es un hecho italiano, como algunos creen, sino un hecho universal. Pero el fascismo aún no está completado doctrinariamente, porque debe ser teocéntrico, para que su eficacia sea decisiva contra el comunismo que es demonocéntrico” (De Anquín, 1936 a, p. 3).

La democracia liberal, como expresión política del antropocentrismo moderno, constituía, en consecuencia, la antesala del comunismo; pues, según De Anquín, la democracia liberal había terminado por fomentar en el hombre una crisis de “desintegración espiritual”, exaltando el individualismo y promoviendo un sistema económico en donde el ser humano aparece dominado por el materialismo y el egoísmo. Además, sostenía que la democracia liberal no era más que una simple quimera, porque el poder era un monopolio de las “minorías fuertes” (terminología que, por cierto, no dejaba de mostrar los resabios del vitalismo de los fascismos europeos): “De las minorías fuertes es el destino del mundo. Su puño viril ha escrito, está escribiendo y siempre escribirá la Historia [...] En rigor, la obra de la democracia no ha consistido tanto en gobernar democráticamente (porque ello es cosa imposible), cuanto en instituir y fomentar el caos en la conciencia popular. Ese régimen político ha cumplido una obra de desintegración espiritual, de atomización humana, de donde ha nacido la economía feroz que ahora hace crisis” (De Anquín, 1936 b, pp. 3 y 5).

Luis Martínez Villada compartía las opiniones de Nimio De Anquín en relación con los “efectos” atribuidos a la democracia liberal; además, como Martínez Espinosa mostraba su postura crítica frente al fundamento secular y moderno del totalitarismo estatal fascista y lo comparaba con la democracia liberal: “*hay diferencias que hacen que la palabra democracia, tal como cabe en Santo Tomás y tal como la vivimos, sea un término puramente equívoco. Ellas están en que la concepción política tomista se encuadra dentro de su concepción teocéntrica cristiana del cosmos. En la democracia liberal, la libertad tiene razón de primer principio y de fin último, y si los Estados autoritarios pueden desviar sus fines hacia la divinización del Estado, la democracia va a la divinización del individuo*” (Martínez Villada, 1938, p. 18). Por su parte, Martínez Espinosa pretendió otorgar un sustento histórico a la crítica a la democracia liberal, e interpretando el pasado occidental sostenía que la democracia era un fenómeno puramente artificial y ajeno a la tradición política de las sociedades occidentales: “*la experiencia histórica es concluyente. Las sociedades occidentales requieren para su normal desenvolvimiento [...] una tipificación personal del gobierno que encarne y realice la potestad autoritaria de la nación [...] el principio rector de los grupos humanos nunca ha sido confiado a abstracciones, fuera de la desdichada época democrática*” (Martínez Espinosa, 1933 c, p. 3)¹⁷.

La “miseria interior” a que alude Martínez Espinosa o la “desintegración espiritual” que refería De Anquín, habían devenido, finalmente, en la crisis que el mundo presenciaba desde 1939. En 1942, ante el escenario de la Segunda Guerra Mundial, Martínez Espinosa afirmaba que: “*los cuatro siglos de modernidad (...) desembocan ahora en el caos de su liquidación*” (Martínez

¹⁶ Martínez Espinosa también incluye al principio ideológico del totalitarismo estatal fascista como una manifestación derivada de la afirmación del antropocentrismo y del proceso secularizador de los estados modernos: “*La fórmula “todo en el Estado, nada fuera del Estado...”*, indica, sin duda, una voluntad de potencia absoluta, pero si tal Estado ha dejado de ser agnóstico ha venido a concluir en autolátrico, forma destinada a no menor fracaso que la anterior. El Estado, o, mejor dicho, la Nación debe reconocer su condición de criatura contingente” (Martínez Espinosa, R. 1933, p. 6). Nimio De Anquín, por su parte, reafirmaba la condena católica al racismo nacionalsocialista alemán: “*Hitler, en cuanto ha fundado el racismo ario ha caído en herejía por el endiosamiento de la sangre como principio esencial de la nacionalidad*” (De Anquín, 1939, p. 3).

¹⁷ Martínez Espinosa, R. (1933) *Politeia*. Inédito. Primera redacción de 1933. Sobre este documento, existen tres redacciones del año 1933 y otra de 1937. En estas redacciones, el autor ensaya un proyecto de constitución política para la Argentina.

Espinosa, 1942 b, p. 2). La dura realidad de la guerra encontraba su causa más profunda en el proceso moderno de la negación de Dios y la afirmación del individuo. A juicio de Martínez Espinosa, las ideologías políticas de las potencias enfrentadas en la guerra: la democracia liberal, el totalitarismo fascista, el racismo nacionalsocialista y el comunismo ateo, constituían manifestaciones o vertientes diversas de una era histórica marcada por la afirmación del antropocentrismo moderno (véase supra, notas 8 y 15).

De la “miseria interior” del hombre moderno a la crisis social

Como se comentó líneas arriba, la profundización de la crisis liberal en la Argentina y el descontento social que esta situación acarrea desde la década del treinta, constituyeron el terreno fértil para el cuestionamiento del modelo de desarrollo socioeconómico y político que había seguido el país desde 1880. Por ejemplo, Nimio De Anquín observaba que el sistema económico capitalista implementado en la Argentina había desconocido la dignidad del hombre y generado la grave inequidad social sobre la base de la “explotación del humilde”: “(un) sistema edificado sobre la base del egoísmo, de la explotación del humilde, de la ganancia ilimitada [...] que desconoce la naturaleza y la dignidad del hombre [...]” (De Anquín, 1936 b, p. 3). Para De Anquín, establecer un régimen social justo implicaba una reforma de fondo al sistema capitalista vigente, colocando al hombre como principio y fin de la vida económico-social y al bien común como principio rector de la acción política¹⁸. Bajo este tipo de argumentación, Nimio De Anquín, reproducía los argumentos que la doctrina social-católica ya había expresado en las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*, al reafirmar la centralidad de la persona humana en la vida económico-social y la supremacía del bien común como fin de la vida social y política.

De Anquín, daba cuenta de que la crisis social que había generado el capitalismo, también incluía, como elemento activo, la expoliación imperialista del país a través de “*la transferencia de nuestras principales fuentes de riqueza a manos del extranjero*” (De Anquín, 1936 a, p. 3). Bajo la misma línea argumentativa, Rodolfo Martínez Espinosa opinaba, en 1944, que los grandes intereses económicos y políticos de la Argentina habían facilitado la penetración del imperialismo anglosajón en el país, por eso no aceptaba el retorno al régimen demoliberal depuesto en 1943: “*¿Quiénes la proponen (la vuelta a la constitucionalidad) al público ingenuo? Como siempre los enemigos interesados en nuestro debilitamiento total, junto con la hez de nativos y vende-patrias a su servicio. Y además los eternos politicastros justamente desplazados del poder el 4 de junio del año pasado*” (Martínez Espinosa, 1944 b, p. 5). “*Revolución o Contrarrevolución*” (Martínez Espinosa, 1944 b, p. 6) eran, en sus términos, las expectativas planteadas que abrían los sucesos de 1943, y la alternativa no podía ser sino la primera si la Argentina pretendía recuperar su independencia económica, terminar con la injusticia social generada por el capitalismo y afirmar su soberanía política¹⁹.

En este sentido, Martínez Espinosa reclamaba taxativamente que el poder ejercido por los bancos y empresas extranjeras en sectores claves de la economía del país sea subordinado al interés nacional. De aquí partía la exigencia del control a los capitales extranjeros y hacia el dirigismo estatal: “*Los capitales extranjeros invertidos en el país serán objeto de una legislación que los subordine, taxativa y plenamente, al interés nacional. Un organismo directamente dependiente del gobierno y del que sólo podrán formar parte argentinos nativos, fiscalizará las empresas, concesiones, etc., establecidas a base de dichos capitales*” (Martínez Espinosa, 1933 d, p. 4). Tanto De Anquín como Martínez Espinosa manifestaban, a través de tales afirmaciones, su radical oposición a aceptar la condición dependiente y periférica del capitalismo argentino;

¹⁸ Cfr. De Anquín, N. (1941) *Las minorías fuertes*, en *Crisol*, edición del 10 de noviembre. Buenos Aires. pp. 3 y 5.

¹⁹ “*Recuperemos sí, de manos enemigas, el patrimonio económico que por derecho propio nos pertenece. Pero recuperémoslo no sólo para implantar la justicia social en nuestra patria, sino, sobre todo, para hacer posible el ejercicio sin trabas de la soberanía política, comprometida por formidables consorcios financieros que la hacen prácticamente inoperante*” (Martínez Espinosa, 1944 b, p. 3).

el cual había sido descrito en forma sintética por Sir Malcolm Robertson en 1930: *“Un país que no pertenece al Imperio debe considerarse parte de él. Este país es la Argentina”* (Buchrucker, 1987, p. 107).

Otro síntoma de la crisis social era la corrupción política del régimen demoliberal oligárquico de la década del treinta; un régimen que mantenía el control del estado sobre la base del fraude electoral. Esta situación constituía otro reflejo de la “miseria interior”: el bien común no constituía el fin esencial de la política de la Argentina moderna. La herencia liberal devenía en la crisis política de los años treinta. El poder preservado a cualquier precio por la vieja oligarquía, ponía de manifiesto el entramado de intereses particulares que protegía ese *statu quo* político. Martínez Espinosa, en 1944, hace precisión en este punto al calificar a tal régimen, como el régimen *“del fraude, el peculado, y la mentira; la política proscripta del “dejar hacer, dejar pasar”* (Martínez Espinosa, 1944 b, p. 4); un régimen que siempre estuvo dispuesto *“a responder a la voz del amo extranjero”* (Martínez Espinosa, 1944 b, p. 3). Nimio De Anquín, expresaba conceptos semejantes al sostener el régimen oligárquico estaba bajo el control de una *“casta farisaica, que durante medio siglo ha hecho todo lo posible por destruir el país y que ahora sólo se sostiene por la corrupción que fomentara [...] Un hijo de esa casta absurda, todavía consideró oportuno declarar con complacencia en Londres, que éramos, de hecho, colonia británica”* (De Anquín, 1936 a, p. 3)²⁰ Seguramente, De Anquín se refería al vicepresidente Julio A. Roca (h) en el marco de las negociaciones del tratado Roca-Runciman en 1933.

Martínez Espinosa sostenía que los factores causales de fondo de la crisis política argentina debían encontrarse en el paradigma civilizatorio

moderno-liberal que había constituido la base de la construcción de la Argentina moderna. Citando a Enrique Sampay afirma que *“En el fondo de la crisis política argentina hay una crisis ética [...] un mortífero absentismo moral es fruto del ethos que informa nuestra constitución y el sistema educacional que lo complementa. Sin una reintegración de la Cultura a los valores supremos del cristianismo, no habrá restauración moral ni, por ende, política”* (Martínez Espinosa 1944 a, p. 2). En este punto, coincidía con Nimio De Anquín cuando este último sostenía la idea de una *“revolución moral”*. Frente a la *“vieja perfidia conservadora [...] la revolución social y política será moral, o no será”* (De Anquín, 1936 a, p. 3) En ambos casos, la *“restauración moral”* o la *“revolución moral”* implicaban el rescate de una *“identidad nacional”* histórica que se consideraba negada por el advenimiento del proyecto liberal de la Argentina moderna.

Por la restauración de la “Argentina católica”

Como se comentó previamente (*vide supra*, nota 7), en 1933, Rodolfo Martínez Espinosa, recapitulaba las expectativas surgidas entre la intelectualidad del aún inexistente Instituto Santo Tomás de Aquino, en 1930, con la etapa política abierta por el golpe de estado del general Uriburu: la posibilidad de organizar a la nación a través de sus *“principios tradicionales”*. Tales expectativas fueron expuestas en un manifiesto que dicha intelectualidad publicó en el semanario de La Nueva República el 1.º de noviembre, donde afirmaban que: *“Interpretamos la conmoción del 6 de septiembre como otros acontecimientos que denotan la descomposición de la estructura del estado liberal y señalan el final de una época edificada sobre mentiras innumerables y funestos apetitos.”*²¹ En el

²⁰ Por su parte, Luis Martínez Villada interpretaba el pasado denunciando la supuesta complicidad de las élites liberales durante la Confederación rosista en la intervención francesa en el Río de la Plata: *“La agresión (francesa) contra Méjico (“Guerra de los Pasteles”) fue contemporánea de la apertura a cañonazos de los ríos de la China y de la tentativa de hacer lo mismo con los de la Confederación Argentina. ¿Quién resistió tal atropello? ¿Quiénes lo prohijaron? Que los liberales pronuncien los nombres si se atreven. Pero no los pronunciarán, porque quedarán una vez más convictos de que el liberalismo exótico trabajó por la desmembración de la patria”* (Martínez Villada, 1938, p. 11).

²¹ Manifiesto de los cordobeses, *La Nueva República*, 1.º de noviembre de 1930, cit. por Martínez Casas, M. (1957) El país, el dinero y los hombres., Editorial Theoria, Buenos Aires, p. 21 y Zuleta Álvarez (1975), pp. 248-249. Firman: Nimio de Anquín, Manuel Augusto Ferrer, Ascencio Viramonte Oliva, Manuel Río Allende, Rodolfo Martínez Espinosa, José María Martínez Carreras, Francisco Vocos, Francisco Cabrera y Oscar de Goicochea. Para Zuleta Álvarez, fue seguramente Nimio De Anquín quien redactó el documento.

mismo documento, sostuvieron que el “nuevo orden” que debía surgir de una transformación político-institucional, debía terminar con “la indiferencia por la verdad, típica del liberalismo” y enlazar a la “política con lo moral y las verdades primeras”²².

Sin embargo, la oligarquía retomaría el control del poder en 1932 (luego del fracaso de los planes del uriburismo), manteniéndolo en base al fraude electoral hasta 1943, y las esperadas transformaciones político-institucionales de la constitución de 1853 no iban a llegar. Esta situación de proyecto trunco, generó gran decepción entre los diversos sectores del nacionalismo de extrema derecha argentino. En particular, desde la intelectualidad del instituto, se continuó con la defensa, en los años subsiguientes, de las transformaciones que quedaron trunco. La frustrada transformación institucional en clave católica fue señalada por Mario Martínez Casas, uno de los miembros del instituto, varios años después, al referirse al golpe de estado del general Uriburu: Desgraciadamente, los políticos volvieron a su juego y la revolución quedó anulada. El gobierno provisional había dicho: “La revolución no se hizo a favor de los partidos sino de la patria”; pero se hizo a favor de los partidos; mejor dicho, de sus dirigentes, de sus empresarios. Los que perdieron con la elección, ganaron con el fraude” (Martínez Casas, 1957, p. 21). El propio Martínez Espinosa, fue muy enfático al declarar en 1945, que: “el influjo del nacionalismo [...] nunca había dejado de ser en el fondo: humo, ilusión” (Martínez Espinosa, 1945, p. 1).

Nimio De Anquín, se distinguió por ser uno de los más importantes defensores de la propuesta de un “nuevo orden católico” entre el nacionalismo argentino. Su defensa sobre la necesidad de una transformación político-institucional formaba parte de su propuesta de una “revolución moral”. De Anquín, fue preciso en el alcance de aquella, cuando puso de manifiesto que la nueva etapa que debía inaugurar el nacionalismo tenía como núcleo una transformación antropológica; por ello, el “nuevo orden” es: “antiliberal,

también antirrenacentista y antiburgués” (De Anquín, 1941, p. 10). El hombre del “nuevo orden católico”: “no es egoísta porque su vista está fija en el bien común (y) es dogmático, autoritario y optimista” (De Anquín, 1941, p. 10). En 1936, ya De Anquín había sostenido que “la verdadera revolución es la de los espíritus” (De Anquín, 1936 a, p. 3); esto último implicaba el rechazo absoluto a pactar con el sistema político vigente para alcanzar las transformaciones político-institucionales: “Nosotros no vamos a defender un sistema que está irremediablemente podrido, ni aceptamos alianzas con ningún partido [...] con los hombres políticos nuestros sean conservadores, radicales o demócratas, no tenemos relación ninguna, ni queremos saber nada con ellos” (De Anquín, 1936 a, p. 3). Si bien, la “revolución de los espíritus” debía constituirse en el fundamento del “nuevo estado”, De Anquín rechazaba la posibilidad de que tal revolución lo antecediase; por el contrario, De Anquín, hacía un llamado implícito a la acción directa a la recientemente creada Unión Nacional Fascista²³: “Naturalmente que esto no será resuelto con un criterio mayoritario y que no debemos esperar que la mayoría de las almas hayan cambiado para instituir recién el “nuevo estado”. Aquí está involucrado el principio de “caridad violenta” que deberá ser ejercida sobre [...] la muchedumbre que no piensa y que es víctima fácil de los “sin Dios”. ¿Hasta cuándo puede dilatarse su liberación?” (De Anquín, 1936 a, p. 3).

De Anquín, sostenía que el “nuevo estado”, que reemplazaría al corrupto régimen demoliberal oligárquico, correspondía a lo que él ya había denominado: “fascismo teocéntrico”, y en alusión al escenario de la Guerra Civil Española e identificándose con el levantamiento franquista afirmaba: “Este fascismo es el que se está gestando en España con sangre de mártires y al que nosotros pertenecemos al propiciar el reinado de Jesucristo” (De Anquín, 1936 a, p. 3). Este “fascismo teocéntrico” implicaba una rejerarquización (o desjerarquización) de términos: en “el nuevo orden [...] la riqueza no tiene ya un fin en sí misma (...), sino como instrumento (en oposición al principio clásico

²² Cfr. Manifiesto de los cordobeses, cit. por Martínez Casas (1957), p. 21.

²³ Sobre la Unión Nacional Fascista, véase: Tcach (2008).

del “enriquecimiento por el enriquecimiento” que es el lema de Adam Smith) [...] la Política es restituida a su puesto de ciencia arquitectónica, bajo la dependencia y participación de la Ética [...] Caduca la economía del oro que corresponde a la economía sin ética [...] el punto de vista del individuo cambia: ya no es más sólo el propio bienestar, sino el bien común, con lo cual se destruye toda inclinación a la adoración de sí mismo” (De Anquín, 1941, p. 11)²⁴. Estas constituían las bases del nacionalismo defendido por De Anquín, por eso, afirmaba que: “Podemos, con justicia, hablar de un nacionalismo cristianamente vivificado y nos arrogamos la posesión de sus principios y la custodia de su bandera” (De Anquín, 1936 c, p. 5).

Para Luis Martínez Villada, el “fascismo teocéntrico” propuesto por Nimio De Anquín, asumía la idea de un “totalitarismo cristiano”. Tal apuesta significaba la restauración del “ser nacional”, el reencuentro con la “Argentina histórica”. Bajo el “totalitarismo cristiano”, el “signo cristiano” recuperaría su condición de principio animador de toda la vida pública: “En el estado cristiano alcanza, pues, la plenitud el carácter de totalitario, porque, en él, el hombre es dirigido por las dos espadas hacia la plenitud de sus fines [...] No es pues en la naturaleza totalitaria del Estado, no en la severidad de su disciplina, donde hay que buscar los principios de desviación, sino en la concepción de sus fines” (Martínez Villada, 1938, pp. 15 y 17). Tanto el “estado totalitario” de Martínez Villada, como el “fascismo teocéntrico” de Nimio de Anquín, difieren de la propuesta ideológica del totalitarismo estatal fascista, pues los fines del estado no tienen un carácter puramente inmanente. Martínez Villada recalcó la condición de “criatura

contingente” del Estado, como lo había afirmado, previamente, Martínez Espinosa en 1933 (véase, nota 15). En consecuencia, el estado no puede constituirse en una realidad “a se”, sino que sus fines deben de tener un carácter trascendente²⁵.

Rodolfo Martínez Espinosa, mantendrá la misma línea argumentativa al mostrar su distancia con la experiencia fascista italiana o nacionalsocialista alemana y sostenía que las restauración nacionalista debía tener bases puramente católicas: “yo veía claramente, en aquellos años de 1933 adelante, que si la empresa de recuperación nacional argentina no se metodizaba y no surgían hombres capaces de encauzarla debidamente, caeríamos presa de la universal confusión, ya que de ninguna manera me inspiraban plena confianza las tentativas de ordenamiento italiana y alemana, porque las veía carentes de los íntimos elementos espirituales en que únicamente puede fundarse una estructura política durable. En mi concepción la “restauración nacionalista” argentina sería católica o no sería” (Martínez Espinosa, 1945, p. 1)²⁶. Precisamente, Martínez Espinosa, al presentar su proyecto de una nueva constitución política, titulado *Politeia*²⁷, destaca el carácter necesariamente vinculante de una futura constitución con “la naturaleza o sea al devenir verdadero de la nación para la que es dictada [...] (y) ¡Guay del pueblo que no acierta con el régimen apropiado a su idiosincrasia! [...] Una constitución legítima debe ser expresión profunda y secularmente válida del ser real de la nación” (Martínez Espinosa, 1933 d, p. 1). Esta conceptualización de un realismo político (equiparable, por cierto, a uno de sus principales mentores como era el caso de Charles Maurras)²⁸, apuntaba,

²⁴ En 1936, repetía conceptos semejantes, al sostener: “Con el volver en sí de la conciencia moral, aprendemos la especificación de los fines y de los bienes y entonces todo se jerarquiza en su debido orden. La moral recobra su imperio en el ápice de las actividades prácticas e imprime un vuelco total al actual mundo de tiranía político económica [...] Y para excogitar un sistema político orientado al bien común, es imprescindible poner al hombre – como ser espiritual y material – en el comienzo y en el fin de toda idea [...] A nosotros nos domina la idea moral [...] “la revolución social será moral o no será”. (de Anquín, 1936 b, p. 3).

²⁵ Cfr. Martínez Villada (1938), p. 16. Véase: Caturelli, A. (1993), tomo III, p. 306.

²⁶ Sobre la influencia ideológica del fascismo italiano y del nacionalsocialismo alemán entre la intelectualidad del Instituto Santo Tomás de Aquino, véase: Sillau Pérez, (2011), pp. 403-408.

²⁷ Sobre el proyecto constitucional de Martínez Espinosa, véase: *Ibid.*, pp. 395-403. Una síntesis de la propuesta de Martínez Espinosa en Caturelli, (1993), tomo III, pp. 339-342.

²⁸ El peso que había mantenido Charles Maurras, como referente ideológico de Martínez Espinosa, puede ser calibrado en un extracto de una carta que le escribiese Martínez Espinosa en 1939, luego del levantamiento de la condena vaticana a la “Acción Francesa”: “Antiguo suscriptor del diario y lector de vuestras obras, tanto como admirador de vuestro trabajo de

a lo que el propio autor definía como objetivo de un potencial cambio constitucional: la “defensa del patrimonio espiritual y material de nuestra nación [...] (que) restablezca en todos sus aspectos la auténtica tradición política argentina” (Martínez Espinosa, 1934, p. 1)²⁹. En la nueva constitución, en consecuencia: “La Argentina reconocerá en la Iglesia una sociedad perfecta [...] y verdadera alma de la Nación” (Martínez Espinosa, 1933, p. 2).

Conclusión

A modo de conclusión, podemos presentar una serie de ideas centrales, que han surgido de la lectura de las fuentes y que han permitido estructurar este trabajo. En primer término, el discurso y desarrollo ideológico antimoderno de la intelectualidad del Instituto Santo Tomás de Aquino forma parte de un proceso de revitalización del pensamiento católico, que confronta con las transformaciones de la modernidad y cuyas bases o puntos de partida pueden remontarse a la publicación del *Syllabus* y a la encíclica *Quanta Cura* del Papa Pío IX. Para la intelectualidad del instituto, el declive de las democracias en Europa y América Latina no solo constituían un reflejo de la debilidad del liberalismo, sino también una necesidad para enfrentar la mentada “amenaza comunista”. La propuesta de un “totalitarismo cristiano” de Luis Martínez Villada, como proyecto de retorno a la “nación histórica”, implicaba, en la mentalidad de aquella intelectualidad, formar parte de una cruzada internacional contra el liberalismo y el marxismo.

En segundo lugar, la producción ideológica de los miembros del instituto tuvo desarrollo en un contexto histórico específico. La crisis multidimensional de la década del treinta y el quiebre definitivo del consenso liberal luego de cinco décadas, sumado un extendido descontento social, constituyeron el terreno fértil sobre el que el nacionalismo argentino de extrema derecha y la intelectualidad del instituto, en particular, despliega una crítica a los valores modernos y a la concepción moderna del hombre y de la sociedad. En consecuencia, el modelo de desarrollo socioeconómico y político de la Argentina liberal fue cuestionado en sus propios fundamentos ideológicos. Los problemas sociales de exclusión, desigualdad y pobreza entre las clases trabajadoras, o los problemas ligados a la corrupción política del régimen oligárquico, o al carácter dependiente y periférico que mantenía la economía argentina, eran interpretados como producto de la Argentina construida por las élites liberal-positivistas del ochenta y democratizada con la Ley Sáenz Peña de 1912.

Finalmente, para la intelectualidad del instituto, el retorno a las raíces de la identidad nacional a través del establecimiento de un estado integralmente católico, revertiría el egoísmo del individualismo liberal, establecería la justicia social y el primado del bien común como principio rector de la política, regeneraría la política nacional, defendería los intereses del desarrollo económico nacional frente al poder del capital extranjero y eliminaría definitivamente la “amenaza marxista”. El “nuevo orden”

limpieza intelectual en el campo de las ideas políticas [...] ¡Francia puede estar orgullosa de tener hijos como vosotros!” (“Ancien souscripteur du journal et lecteur de vos ouvrages, autant qu’ admirateur de vos travaux de nettoyage intellectuel dans le champ des idées politique [...] Qu’elle peut être fière la France d’avoir des enfants tels que vous autres!”). (Martínez Espinosa, 1939, p. 1). Sobre la influencia de Charles Maurras en la Argentina y, en particular, en Córdoba véase Caturelli, A. (1975) *La política de Maurras y la filosofía cristiana*. Buenos Aires: Editorial Nuevo Orden. pp. 63-76; Zuleta Álvarez (1975), pássim.

²⁹ En 1933, había afirmado que: “Las vicisitudes de nuestro país prueban que este no ha encontrado su fórmula vital. Por más que los asambleístas del año 13, los congresales de Tucumán, tanto como los constituyentes del 53 y del 60 (y estos con el sufragio del gran Esquiú) parecen haberse hallados poseídos del “en theos” que de ordinario caracteriza los comienzos de toda duradera formación política, el resultado enseña que, si la independencia fue cosa inevitable, el conglomerado social que de ella surgió necesitaba acendrase en mil padecimientos antes de que pudiera comprender su auténtica vocación. Vinimos a vida en tiempos presididos por ideas nefastas de las que era poco menos que imposible se librara la mentalidad de los más jóvenes y activos realizadores políticos del país. Pero la experiencia cumplida es útil. Ella ha consumado el descrédito del principio de la soberanía popular, del liberalismo individualista y ahora se perfecciona con el universal derrumbe de la cultura científica y pragmática que formaba la techumbre de nuestra civilización burguesa y atea”. (Martínez Espinosa, 1933 c, p. 1).

implicaría una transformación antropológica radical, reestableciendo a la libertad natural del hombre su condición de medio al servicio de “fines trascendentales”. Sin embargo, el “totalitarismo cristiano” no se llegaría a

concretar; por ello, Martínez Espinosa no dejaba de expresar el incumplimiento de tal expectativa al afirmar, en 1945, que el influjo del nacionalismo en el fondo solo había sido humo e ilusión.

REFERENCIAS

Buchrucker, C. (1987) *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Buchrucker, C. (2008) *El fascismo en el siglo XX. Una historia comparada*. Buenos Aires: Emecé

Cattaruzza, A. (2009) *Historia de la Argentina (1916-1955)*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 113-177.

Caturelli, A. (1975) *La política de Maurras y la filosofía cristiana*. Buenos Aires: Editorial Nuevo Orden.

Caturelli, A. (1993) *Historia de la filosofía en Córdoba 1610-1983*. Córdoba: Talleres Gráficos Biffignandi, 3 vols. Publicación bajo el auspicio del Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la República Argentina (CONICET).

De Anquín, N. (1936 a) Una revolución moral, en *Crisol*, 12 de septiembre.

De Anquín, N. (1936 b) Las minorías fuertes, en *Crisol*, 10 de noviembre.

De Anquín, N. (1936 c) El nacionalismo como hecho espiritual, en *Crisol*, 21 de noviembre

De Anquín, N. (1939) Racismo nazi, racismo judío y linaje cristiano, en *Crisol*, 1º de febrero.

De Anquín, N. (1941) Liberalismo subrepticio y libertad cristiana, en *Nueva Política*, N.º 10, Buenos Aires.

De Anquín, N. (1943) Servidumbre y libertad, en *Nueva Política*, N.º 27, Buenos Aires.

Devoto F. (2010) Los proyectos de un grupo de intelectuales católicos argentinos entre las dos guerras, en Altamirano, Carlos (dir.) (2010). *Historia de los intelectuales en América Latina*, (2 t.), Katz, Buenos Aires, t. 2. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX, pp. 360-364.

Devoto F. (2002) *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Di Stefano R. y Zanatta L. (2000) *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Grijalbo.

Di Tella, G. y Zymelman M. (1967) *Las etapas del desarrollo económico argentino*. EUDEBA, pp. 380-491.

Echeverría, O. (2015) *Las voces del miedo. Los intelectuales autoritarios argentinos en las primeras décadas del siglo XX*. Rosario: Prohistoria.

Echeverría, O. (2016) Los intelectuales de derecha frente a la nación y lo popular, Argentina. Primeras décadas del siglo XX, en *Estudios Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 42, pp. 12-33

Fazio, M. (2006) *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Madrid: Rialp.

Finchelstein, F. (2002) *Fascismo, liturgia e imaginario. El mito del general Uriburu y la Argentina nacionalista*. Buenos Aires: FCE

Finchelstein, F. (2010) *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*. Buenos Aires: FCE

Goebel, M. (2013) *La Argentina partida. Nacionalismos y políticas de la historia*. Buenos Aires: Prometeo.

Grillo, M. (comp.) (1999) *Tradicionalismo y fascismo europeo*. EUDEBA.

Mallimaci, F. (1988) *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos-Fundación Simón Rodríguez.

Martínez Casas, M. (1957) *El país, el dinero y los hombres*. Buenos Aires: Editorial Theoria.

Martínez Espinosa, R. (1933 a) *Discurso en el primer aniversario del Instituto Santo Tomás de Aquino*. Texto inédito.

Martínez Espinosa, R. (1933 b) Sin título. Atravesado en la primera hoja con la inscripción "Varios proyectos de Preámbulos". Texto inédito.

Martínez Espinosa, R. (1933 c) *Politeia*. Primera redacción de 1933. Inédito.

Martínez Espinosa, R. (1933 d) *Politeia*. Tercera redacción de 1933. Inédito.

Martínez Espinosa, R. (1934) Sin título (es una declaración de principios), inédito

Martínez Espinosa, R. (1936) *Discurso en el cuarto aniversario del Instituto Santo Tomás de Aquino*.

Martínez Espinosa, R. (1939) carta a Charles Maurras, 27 de agosto de 1939, inédito.

Martínez Espinosa, R. (1942 a) Reseña al libro de Arturo E. Sampay, *La crisis del Estado de derecho liberal-burgués*. Buenos Aires: Edit. Losada.

Martínez Espinosa, R. (1942 b) Carta a Rodolfo Irazusta, 30 de septiembre de 1942, inédito.

Martínez Espinosa, R. (1944 a) *Nota sobre Thierry Maulnier, Más allá del nacionalismo*. Inédito.

Martínez Espinosa, R. (1944 b) Discurso en reunión nacionalista en Bahía Blanca, 4 de agosto, inédito.

Martínez Espinosa, R. (1945) *La Revolución Nacionalista*. (From an answer to J. A. Ballester Peña, dated march 3/1945), inédito.

Martínez Villada, L. G. (1938) *Democracia y orden político*. Córdoba.

Mc Gee Deutsch, S. (2003) *Contrarrevolución en la Argentina 1900-1932*. La Liga Patriótica Argentina. Universidad Nacional de Quilmes.

Mc Gee Deutsch, S. (2005) *Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile*. Universidad Nacional de Quilmes.

Nascimbene, M. y Neuman, M. (2015) *El nacionalismo católico, el fascismo y la inmigración en*

la Argentina (1927-1943). Una aproximación teórica, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 4, N° 1, 2015. Disponible en <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1251/1279>

Navarro Gerassi, M. (1968) *Los nacionalistas*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

Río, M. (1933) El evangelio acerca de la sociedad, en *Arx*, N.º 1, Córdoba.

Rock, D. (1989) *Argentina 1516-1987. Desde la colonización hasta Alfonsín*. Buenos Aires. Editorial Alianza.

Rock, D. (1993) *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires: Editorial Ariel.

Rock, D. et al. (2001) *La derecha argentina: nacionalistas, neoliberales, militares y clericales*. Buenos Aires: Vergara.

Roitenburd, S. (2000) *Nacionalismo católico Córdoba. Educación en los dogmas para un proyecto global restrictivo (1862-1943)*. Córdoba: Ferreira Editor.

Rouquié, A. (1978) *Poder militar y sociedad política en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé, tomo I, pp. 230-271.

Rubinzal, M. (2012) El nacionalismo frente a la cuestión social en la Argentina (1930-1943): Discursos, representaciones y prácticas de las derechas sobre el mundo del trabajo. Tesis doctoral disponible en: www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.450/te.450.pdf

Sillau Pérez, A. (2011) Nacionalidad y catolicismo. El desarrollo de una idea de nación en el contexto de la producción intelectual del Instituto Santo Tomás de Aquino en Córdoba-Argentina (1930-1943), en *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterránea*, N°: 6, pp. 375-412. Cagliari.

Spektorowski, A. (2003) *The origins of the Argentina's Revolution of the right*. University of Notre dame Press.

Tcach, C. (2008) La Unión Nacional Fascista y La página de Italia, en *Estudios Sociales*, N.º 35, pp. 91-110. Santa Fe.

Tcach, C. (2009) La derecha ilustrada: Carlos Ibarguren, Nimio De Anquin y Lisardo Novillo Saravia (h), en *Revista Estudios*, N°: 22, pp. 193-207. Córdoba.

Tcach, C. (2012) Movimiento estudiantil e intelectualidad reformista en Argentina (1918-1946), en *Cuadernos de Historia*, N°: 37, pp. 131-157. Santiago, Chile.

Vargas, A. (2015) "Enfoque antropológico de la crisis cultural de occidente", La crisis antropológica de occidente y el crecimiento personal, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 23-68.

Vera de Flachs, M. C., Sillau Pérez, A. (2008) Nacionalistas versus reformistas, un estudio sobre las luchas ideológicas en la Universidad de Córdoba (Argentina) entre 1930 y 1943, en *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, Vol. 11, N°: 2, pp. 307-331. Madrid.

Vera de Flachs, M. C., Sillau Pérez, A. (2009) Ideología y política. Docentes y estudiantes en el contexto de la crisis liberal argentina. El caso de la Universidad de Córdoba (1930-1943), en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, N°: 12, pp. 247-273. Tunja.

Zanatta, L. (1996) *Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Universidad Nacional de Quilmes.

Zanca, J. (2012) Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización, en *Prismas, revista de historia intelectual*, N° 16, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 199-204.

Zuleta Álvarez, E. (1975) *El nacionalismo argentino*. Buenos Aires: Editorial La Bastilla.

Zuleta Álvarez, Enrique (2001) Los gobiernos de la Concordancia, en *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Editorial planeta, Buenos Aires, vol. VII, pp. 265-297.

Fecha de recepción: 02-11-17

Fecha de aceptación: 28-11-17

COLABORADORES EN EL PRESENTE NÚMERO

DANIEL BARREDO IBÁÑEZ. Doctor en Periodismo por la Universidad de Málaga (España), máster y experto en Comunicación y licenciado en Filología Hispánica y en Comunicación Audiovisual por la Universidad de Granada. Está acreditado como Investigador Senior, máxima calificación concedida por el organismo regulador en Colombia. Asimismo, ejerce como coordinador de la región central de Colombia en un proyecto financiado por la Asociación Colombiana de Facultades de Comunicación sobre los desafíos laborales de los comunicadores. Tiene un índice H de 10 y, en la actualidad, dirige el proyecto de Gran Cuantía “Esfera pública y participación ciudadana”, financiado por el fondo de proyectos de Gran Cuantía de la Universidad del Rosario, además de participar como investigador adjunto en el proyecto de I+D “La influencia de la audiencia en la innovación periodística y gestión de la participación: riesgos y oportunidades”, financiado por el Ministerio de Economía de España. Ha escrito más de noventa trabajos académicos, en ámbitos como la comunicación de la monarquía española; la participación social o la comunicación en línea de España, Ecuador, Colombia y México, por citar algunos. Es profesor de carrera principal en el programa de Periodismo y Opinión Pública en la prestigiosa Escuela de Ciencias Humanas, de la Universidad del Rosario (Colombia).

daniel.barredo@urosario.edu.co

MARIANA BENAVENTE FLORES. Bachiller en Comunicaciones en la USIL en el año 2017. Culminó el diplomado en Comunicación Corporativa y Desarrollo Sostenible de la Universidad de Piura, en noviembre de 2017. En el año 2013 creó el programa “Niños por el Arte”, con el objetivo de canalizar las frustraciones y el sufrimiento de los niños y adolescentes en situación, el mismo año organizó la exposición “Niños por el arte pintando la Navidad” con las obras de arte de los menores de edad de un centro de rehabilitación. En agosto de 2017 presentó su libro *Los niños de la calle* en el PAD de la Universidad de Piura, resultado de más de un año de investigación empírica, el cual fue ejecutado por Vox Populi y patrocinado por el PAD y CEDRO. El 17 de noviembre presentó los resultados de su libro *Los niños de la calle* en la Universidad Antenor Orrego de Trujillo, obteniendo un diploma de reconocimiento. Actualmente se encarga del área de Investigación y Comunicación para el Desarrollo, de la consultora Vox Populi.

mariana.benavente@voxpathuli.pe

DANIEL JAVIER DE LA GARZA MONTEMAYOR. Doctor en Filosofía con orientación en Ciencias Políticas por parte de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL). Recibió la distinción *Summa Cum Laude* en la defensa de su tesis doctoral, y la Medalla *José María Parás Ballesteros*, en la categoría “Mérito Académico de Posgrado”. También es Licenciado en Derecho y Maestro en Innovación Empresarial y Tecnológica del ITESM, obteniendo en este último grado una titulación adicional en Master of Science in Management por parte de Babson College. En la actualidad se desempeña como Profesor de Tiempo Completo, Coordinador de la Maestría en Ciencia Política y Coordinador de la Academia en Ciencia Política a nivel Licenciatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Tiene la distinción de Candidato a Investigador Nacional dentro del Sistema Nacional de Investigadores durante el periodo 2018-2020 en reconocimiento a su capacidad para generar investigación científica, concedida por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (México).

danieldelagarza@gmail.com

OLGA GONZALEZ SARMIENTO. Licenciada en Educación Secundaria, con especialidad en Lengua y Literatura, Magíster con especialidad en Tecnología Educativa y Doctora en Educación por la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, con Segunda Especialidad en Formación Magisterial por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se viene desempeñando como docente en los niveles de pre y posgrado tanto en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón como en la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Asimismo, se desempeña como Asesora de Tesis a nivel de posgrado y como Consultora en temas educativos. Actualmente es Coordinadora de la Unidad de Investigación de la Facultad de Ciencias de la Educación en la Unifé.

ogonzales@unife.edu.pe

ANA MARÍA LEBRÚN ASPILLAGA. Arquitecta, magister en Museóloga por la Universidad de Valladolid – España, con estudios de Maestría en Gestión Cultural, Patrimonio y Turismo. Directora de la carrera de Arquitectura y Diseño de Interiores de la Universidad Privada del Norte – sede Comas. Past Directora de Museos y Gestión del Patrimonio Histórico del Instituto Nacional de Cultura. Gestora Cultural, Museóloga, Museógrafa y Curadora de exposiciones temporales nacionales e internacionales.

analebrun@hotmail.com

IVÁN MAURIAL CHÁVEZ. Licenciado en Psicología con estudios de Maestría en Filosofía en la *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. Especialista en Psicología de la Personalidad desde el enfoque neo-adleriano. Formación en psicoterapia en *Consultores Peruanos en Análisis Transaccional* bajo la supervisión de Rafael Junchaya. Autor de *La inversión de los valores. Relativismo axiológico del significado de la mujer en publicidad a través del tiempo* (Lima, 2001) y de la obra reflexivo-humorística *Dementis, un dibujo que se dio cuenta* (Lima, 2011), con una edición alemana prologada por Michael Titze y publicada en Humor Care (Tuttlingen, 2012). Docente desde el año 2000 en la Facultad de Psicología y Humanidades de la *Universidad Femenina del Sagrado Corazón*.

rmaurial@yahoo.es

RAFAEL OJEDA. Escritor, investigador y ensayista nacido en Lima, con estudios en Ciencias Sociales y Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Colaborador en volúmenes colectivos sobre pensamiento peruano, como *La intelectualidad peruana del siglo XX, ante la condición humana*, t. II (2008) y t. III (2011); *Actas del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años* (2009); libros como *Serpiente, Feliciano* (2014) y *Razón, emancipación y contingencia. Migraciones de la Ilustración Francesa en el Perú* (edición bilingüe: castellano-francés, en prensa-2016). Ha participado como invitado en múltiples eventos nacionales e internacionales, y desde hace más de una década es colaborador habitual de diversos diarios y revistas de actualidad política, social y cultural del Perú, América Latina y Europa. “Huésped Ilustre de la Ciudad de Huánuco” (2007); ganador del Concurso de Investigaciones y tesis del Consejo Superior de Investigaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2009); finalista de la II Bienal de Ensayo: Premio Copé Internacional de Ensayo (2010); ganador del Premio Internacional de Ensayo: “25 años del CECUPE” (París, 2011).

rafaelojeda@hotmail.com

ANTONIO SILLAU PÉREZ. Doctorando en Humanidades con Mención en Cultura por la Universidad de Piura (Perú), Magíster en Ciencia Política en Iberoamérica por la Universidad Internacional de Andalucía (España) y Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Especializado en temas de historia de las ideas políticas argentinas y americanas durante los siglos XIX y XX. Becario de instituciones científicas argentinas e internacionales. Experiencia docente en universidades y en centros de investigación científica internacionales. Experiencia en equipos de investigación bajo subsidio de instituciones científicas argentinas e internacionales. Finalista del concurso internacional “IV Premio Internacional de Estudios Iberoamericanos La Rábida” (2009). Ex profesor de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Profesor de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (Lima, Perú). Profesor de la Universidad de Piura (UDEP), Perú. Ex profesor de la Universidad de Lima, Perú. Ex Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

ansiper@hotmail.com

**REVISTA CONSENSUS Vol 22 N.º 2
2017**

BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Se recibirá artículos originales, no publicados y no enviados para su publicación a ningún otro medio de comunicación.
2. Los temas de investigación son de libre elección del investigador. Por características que son propias, la UNIFE promueve, particularmente, la investigación sobre la mujer peruana y su rol en la sociedad.
3. Los artículos pueden ser: científicos, técnicos, de opinión y comentarios. Los primeros, son resultados de investigaciones ya realizadas. Los segundos, presentan información que puede ser resultados de investigaciones preliminares o de un hecho relevante y bien documentada con datos científicamente válidos. Los terceros, de opinión y comentarios, se basan en información de temas vigentes selectos de la realidad nacional; los autores pueden ser invitados para la publicación de esta sección.
4. El formato de los Artículos Científicos y Técnicos es el mismo, aunque éste puede variar, según la investigación. El texto debe ordenarse en las siguientes secciones:
Página del título y autor; resumen, abstract, keywords y palabras clave; introducción; material y método; resultados; discusión; conclusiones; agradecimientos y referencias bibliográficas.
Las páginas deben estar numeradas; como máximo 20; incluyendo tablas e ilustraciones escritas en letra Garamond tamaño 11; a espacio sencillo y en formato Microsoft Word 2003; y CD-RW; e impreso en hojas A-4 en una sola cara.
El texto puede incluir ilustraciones (figuras, recuadros, diagramas y cuadros, máximo seis).
Los autores deberán enviar su curriculum vitae en un párrafo de diez líneas, incluyendo correo electrónico, teléfono y dirección postal.
5. Para la aceptación y publicación final de los artículos, deben ser revisados (árbitros) por pares y por el Comité Editorial de la Revista Consensus - UNIFE.
6. Los autores ceden y transfieren en forma exclusiva, **a través de una carta dirigida a la Dirección del Centro de Investigación – UNIFE (*)**, el derecho de publicar, distribuir y divulgar su obra a través de la Revista Institucional **CONSENSUS**, tanto en el territorio nacional como fuera del país.
7. La responsabilidad del contenido, autoría y originalidad del artículo es exclusivamente de sus autores.
8. Los autores recibirán tres ejemplares de la revista.
9. La redacción del texto debe realizarse en lenguaje claro y preciso, teniendo en cuenta al lector no especialista.
10. Los autores deben considerar las siguientes pautas formales:
 - Los nombres científicos deben estar en cursiva y para resaltar algún término, frase u oración debe escribirlas en negritas.
 - Citas, textuales deben escribirse entre comillas y en cursiva, indicando al final la referencia bibliográfica. Ejemplo: *“El tributo colonial y monetario, elevado continuamente, constituyó entonces un pero mucho mayor que la antigua entrega de energía humana”* (Pease, 1989, p. 186).

- La mención de una obra o de una referencia, se colocará entre paréntesis el autor y el año de la publicación. Ejemplo (Cotler, 1975).
 - Si la mención de un autor es explícita se escribirá entre paréntesis el año de la publicación de la obra en referencia. Ejemplo Brack (2001)...; o también: En Ecología del Perú (2001), Brack describe...
 - O bien puede ser, en caso de varios autores, (Nelson et al., 1981).
 - Las notas: se ubicarán al pie de la página del texto ubicando el número sobre la palabra referencial, ejemplo:
En la UNIFÉ, la Asamblea Universitaria es el ente rector de la Universidad y analiza, evalúa y aprueba los Planes de Funcionamiento¹.
 - Reseña bibliográfica, deberá haber correspondencia entre las citas del texto, salvo las fuentes por comunicación personal, debe estar organizada en orden alfabético y sin numeración. Ejemplo:
 - Blondet, C. y Carmen, M. (1994) *La situación de la mujer en el Perú: 1980 – 1994*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
 - McAdam, D. (1999) Orígenes terminológicos, problemas actuales y futuras líneas de investigación, en McAdam, D.; McCarthy, J., y Zald, M. (editores) *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo.
 - Rowe, J. (1985) Probanza de los Incas nietos de los conquistadores, en *Histórica* Vol. IX, Nº 2. Lima: PUC. 193 – 220.
 - Tarrow, S. (1997) *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Universitaria.
 - En caso de una referencia Online se debe presentar según el modelo:
 - Juan Carlos Tedesco, (Enero - Abril 2004) ¿Por qué son tan difíciles los pactos educativos? en *La Revista Iberoamericana de Educación* Nº 34 (on line) ISSN: 1681-5653. España: Organización de Estados Iberoamericanos. Disponible en Internet <http://www.campus-oei.org/revista/rie34a01.htm>. Consultado el 20 de abril de 2004.
 - Las abreviaturas (símbolos, antónimos y siglas, deberán ser definidos en la primera vez que son usados, excepto en el resumen, salvo si se repiten más de una vez (a partir de la segunda se usará las abreviaciones).
11. Los artículos serán recibidos en: Centro de Investigación – UNIFÉ (Segundo nivel del Pabellón Cubero). Av. Los Frutales 954, Urbanización Santa Magdalena Sofía – La Molina.
Email: cinv@unife.edu.pe

La Molina, diciembre, 2017.

(*) El formato de la Carta debe recogerse en el Centro de Investigación, y que se debe devolver firmada por los autores al momento de entregar el artículo impreso y las unidades de almacenamiento digital (léase CDs-RW). Los extranjeros recibirán el formato de carta vía mail y lo enviarán firmado vía fax al (511) 4363247.

¹ Está conformada por la Rectora, los Vicerrectores, los Decanos, los representantes de los docentes, de las alumnas y de la Entidad Fundadora.

*Revista impresa en los talleres de
Grafimag S.R.L.
Jr. Ica 713 - Lima
Telf.: 424-7531
grafimag@gmail.com.pe*

