

CONSENSUS

Volumen 18
N° 2

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

Enero-Diciembre 2013

ISSN N° 1680 3817



UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

AUTORIDADES

RECTORA

Dra. Elga García Aste, rscj.

VICERRECTORA ACADÉMICA

Dra. Victoria García García

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Dr. Fernando Elgegren Reátegui

DECANOS

Mg. Arq. Carmen Ángela Salvador Wadsworth

Decana de la Facultad de Arquitectura

Mg. María Rosaura Peralta Lino

Decana de la Facultad de Ciencias de la Educación

Abogado Ronald Cárdenas Krenz

Decano a.i. de la Facultad de Derecho

Dr. Juan Manuel Fernández Chavesta

Decano de la Facultad de Ingeniería, Nutrición y Administración

Dra. Carmen Morales Miranda

Decana de la Facultad de Psicología y Humanidades

Mg. Rossana María Soriano Vergara

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

Agustín Campos Arenas Ph. D.

Director de la Escuela de Posgrado

CONSENSUS

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

VOLUMEN 18 – Nº 2
ENERO-DICIEMBRE 2013
ISSN Nº 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.

EDITORIA

Rosa Sonia Carrasco Ligarda
Centro de Investigación – UNIFÉ

COMITÉ EDITORIAL

Rosa Sonia Carrasco Ligarda
Directora del Centro de Investigación - UNIFÉ

Nelly Aliaga Murray
Jefa del Departamento de Idiomas
y Ciencias de la Comunicación - UNIFÉ

COMITÉ CIENTÍFICO

Fernando Elgegren Reátegui
Vicerrector Administrativo - UNIFÉ

Dra. Victoria García García
Vicerrectora Académica - UNIFÉ

COMITÉ CONSULTIVO

Nelly Gladys Aliaga Murray
Jefa del Departamento de Idiomas y
Ciencias de la Comunicación - UNIFÉ

Ángel Gómez Navarro
Jefa del Departamento de Filosofía y
Teología - UNIFÉ

Juan Fernández Chavesta
Decano de la Facultad de Ingeniería,
Nutrición y Administración - UNIFÉ

Sabina Deza Villanueva
Coordinadora de la Unidad de
Investigación Psicológica - UNIFÉ

Silvia Salinas Medina
Responsable de la Unidad de
Investigación Escuela de Posgrado
UNIFÉ

Olga Teresa González Sarmiento
Coordinadora de la Unidad de
Investigación de la Facultad de
Ciencias de la Educación - UNIFÉ

Gisela Vidal Cabeza
Docente - UNIFÉ

Gladys García Vilcapoma
Docente - UNIFÉ

Rosario Alarcón Alarcón
Jefa de Departamento de Psicología
UNIFÉ

Cristina Limaco Cárdenas
Docente - UNIFÉ

Daniel Maya Garavito
Jefe del Departamento de Arquitectura
UNIFÉ

Maritza Goicochea del Castillo
Docente - UNIFÉ

Carmela Alarcón Revilla rscj.
Docente - UNIFÉ

Carmen Vidaurre Güiza
Docente - UNIFÉ

Jorge Silva Merino
Docente - UNIFÉ

Viviana Cueva Alva rscj.
Docente - UNIFÉ

Jenny Quezada Zevallos
Responsable de la Unidad de
Investigación de Facultad de
Psicología - UNIFÉ

Juan Eduardo De Orellana Rojas
Docente - UNIFÉ

CARÁTULA
Moraima Sotomayor Cabala

TRADUCTORA
Ángela Pamela Mariño Zegarra

CORRECTORA DE ESTILO
Rosa Carrasco Ligarda

ASISTENTE
María Angélica Gago Cáceres

DIRECCIÓN

Av. Los Frutales N°. 954
Urb. Sta. Magdalena Sofía - La Molina
Teléfonos: (51)1 – 4364641 / 4341885 – Anexo 248
FAX: (51)1 436-3247 / 435-0853
Depósito Legal N° 1995-1541
Impreso en Lima - Perú 2017-17
consensus_unife@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 18 (2) 2013

CONTENIDO

EDITORIAL	7
ARTÍCULOS	
Un monasterio barrialtino Nuestra Señora del Prado <i>A monastery in “Barrios Altos” “Nuestra Señora del Prado”</i> Adriana Scaletti, Carolina Briceño, Rafael Aguilar	9
Las casas museo como un puente hacia la comunidad en los tres periodos de la historia del Perú <i>Museum houses as a bridge to the community in the three periods of the history of Peru</i> Ana María Lebrún Aspíllaga	23
Los espacios urbanos como paisajes de las ciudades históricas contemporáneas en el Perú <i>Urban areas as landscapes of contemporary historical cities in Peru</i> Juan De Orellana Rojas	39
La solicitud de Santo Toribio por el patrimonio religioso del Perú <i>Santo Toribio´s application for peruvian religious heritage</i> José Antonio Benito Rodríguez	63
El Credo del “Evangelio de la vida” <i>The Creed of the “Gospel of Life”</i> Carlos Rosell De Almeida	81
Homenaje al Dr. Alberto Wagner De Reyna, eximio filósofo y humanista <i>Tribute to Alberto Wagner De Reyna, Dr., philosopher and humanist</i> Patrick Wagner Grau	89
El código como forjador crítico del pensamiento <i>“The code as critical thinking”</i> Juliana Villa Gil	99
El último matrimonio feliz: una representación peculiar de la mujer en el género telenovela <i>The last happy marriage: a peculiar representation of women in soap operas</i> Mayra Rosario Yaranga Hernández	107

Análisis psicológico de la película “The Woodsman” <i>Psychological analysis of “The Woodsman” movie</i> Manuel Arboccó de los Heros	115
Apreciaciones relativas a las manifestaciones de la responsabilidad social empresarial como declaración unilateral de voluntad <i>Appreciations concerning the manifestations of corporate social responsibility as unilateral declaration of will</i> David López Jiménez	125
CONFERENCIAS	
Dementis. Un dibujo que se dio cuenta <i>Dementis. A drawing that realized</i> Ivan Maurial Chávez, Rosa Carrasco Ligarda	135
La pedagogía de creación musical (PCM) y su desarrollo en el grupo de creación sonora de la USC (GCSUS) <i>Building the musical pedagogy and its development in the sound creation group of USC</i> María Inmaculada Cárdenas Serván	141
COLABORADORES DE ESTE NÚMERO	151
BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS	157

EDITORIAL

En el 50 aniversario de fundación de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, la revista **Consensus** cumple 18 años de creación; año a año se han sucedido sus números y en la fecha presentan la revista **Consensus** 18 N° 2, porque a partir del 2013 editan dos números anualmente. Un trabajo responsable y minucioso para comprometer a investigadores, literatos, historiadores y analistas, y con esas creaciones dar vida a una publicación indizada.

Consensus es polifacética, desde artículos especializados en diseños arquitectónicos con fondo y forma, no solo describen, con lenguaje estructural, los edificios, si no transmiten las vivencias de los personajes que los habitan; se remonta hasta el siglo XVII con la presencia de Santo Toribio de Mogrovejo, el Obispo limeño que puso las bases del patrimonio religioso arquitectónico y teológico en el Virreinato del Perú. Y se suceden los artículos e investigaciones de diferentes géneros.

Destacamos el artículo sobre responsabilidad social empresarial, por la práctica y compromiso que tiene la UNIFÉ, desde su fundación, con la Proyección Social, motor de acciones que incentivan salir de nosotros mismos para mirar las necesidades y urgencias de grupos desprotegidos; mirar, adentrarse y dar solución, en la medida de nuestras capacidades, “a los retos y problemas de la sociedad actual”.

CONSENSUS N° 18 es el producto del trabajo en equipo conformado por tres comités: el Editorial, el Científico y el Consultivo, liderados por la Dra. Rosa Carrasco Ligarda, editora de la revista y Directora del Centro de Investigación de la UNIFÉ.

A ella, a los comités y a las señoras y señores que presentan sus investigaciones, un cordial GRACIAS

Dra. Elga García Aste, rscj
Rectora

UN MONASTERIO BARRIOALTINO

Nuestra Señora del Prado

A MONASTERY IN “BARRIOS ALTOS”(District located in Lima)
“Nuestra Señora del Prado”

Dra. Arq. Adriana Scaletti¹, Ing. Carolina Briceño²,
Dr. Ing. Rafael Aguilar³

RESUMEN

El presente artículo busca presentar los inicios de un trabajo interdisciplinar concentrado en los conjuntos monásticos de la zona de Barrios Altos en el centro histórico de Lima, Perú. El caso ejemplificativo tomado para la introducción general al tema es el conjunto de Nuestra Señora del Prado, fundado en 1640. El acercamiento se da desde las perspectivas de la historia, la arquitectura y la ingeniería estructural, y es también producto de un curso dictado y dirigido a arquitectos e ingenieros multidisciplinariamente en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Palabras clave

Monasterio, arquitectura, ingeniería, materiales, historia

ABSTRACT

This article seeks to present the beginnings of interdisciplinary work focused on monastic ensembles of the Barrios Altos area in the historic center of Lima, Peru. The exemplary case taken for the general introduction to the topic is the set of Nuestra Señora del Prado, founded in 1640. The approach is given from the perspectives of history, architecture and civil engineering, and is a product of a course taught by and directed towards architects and engineers at the Pontifical Catholic University of Peru.

Keywords

Monastery, architecture, engineering, materials, history

INTRODUCCIÓN

En la zona de Barrios Altos del centro histórico de la ciudad de Lima se concentra una parte significativa de lo que remanece de los grandes

conjuntos religiosos virreinales capitalinos, siendo los monasterios allí presentes de particular importancia para la historia de la ciudad y por extensión del país. Se cuentan aquí, por ejemplo, los de las Recoletas

¹ Arquitecta por la Universidad Ricardo Palma de Lima, Magíster en Restauración de Monumentos por la Universidad La Sapienza de Roma, y Doctora en Gestión Cultural e Historia del Arte por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla (España). Profesora del Departamento de Arquitectura de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

² Estudiante de décimo ciclo de la Facultad de Ciencias e Ingeniería de la especialidad Ingeniería Civil de la PUCP. Asistente de investigación del grupo SHM PUCP (Structural Health Monitoring of Architectural and Archaeological Heritage). Realiza trabajo de campo.

³ Doctor en Ingeniería Civil por la Universidad de Minho, Portugal (2010), Magíster en Ingeniería Civil por la Pontificia Universidad Católica del Perú (2006) e Ingeniero Civil por la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (2004). Profesor del Departamento de Ingeniería de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Descalzas de San José (fundado en 1603), Santa Clara (1606), Nuestra Señora del Prado (1640) o Nuestra Señora del Carmen Alto (1643).

Como es sabido, los monasterios –del griego *monasterion*, con raíz mono, es decir “uno solo”– como concepto y como edificios se instalan en el Perú muy temprano en el virreinato, existiendo como testimonio tanto de piedad local cuanto como sitios de refugio y escuelas. Se diferencian de los conventos –del latín *conventus* o “asamblea” –en términos no solamente de su relación con la comunidad que los rodea– quienes habitan un convento entran y salen de él, en permanente contacto con el entorno– sino también por su configuración espacial y arquitectónica, que un sistema basado en circulaciones como “calles” y espacios semejantes antes que en ordenados claustros. Aunque relevantes en el proceso de evangelización tras la conquista española, y determinantes para la transición cultural necesaria⁴, los monasterios americanos fueron fundamentalmente de clausura y albergaron monjas que se “enterraban en vida” según colorida expresión de la época.

Y sin embargo este entierro era en el fondo una reproducción más o menos cerrada de la vida de la ciudad que rodeaba al monasterio: organizados formalmente como pequeñas ciudades, en los monasterios se encontraban todas las clases sociales y los prejuicios, divisiones y desigualdades del siglo. El monasterio era destino, claro, de quienes sentían la poderosa llamada de la fe, pero también desdichado encierro de hijas a quienes no podía casarse por falta de dote o de pretendientes apropiados, e incluso de mujeres que eran recluidas forzosamente por conflictos con la ley o por escándalos que ruborizasen a nerviosos parientes masculinos. Todas estas mujeres encontraban, por supuesto, distinto destino y distintos privilegios dentro de la ciudad cerrada del monasterio.

En una suprema ironía, los monasterios y sus habitantes constituían un tema de profundo interés para los residentes del mundo exterior: las elecciones abaciales, los ritos cotidianos, los aderezos y decorados de fiestas y de los vestidos de las propias monjas eran temas que se discutían en todas las esferas de la ciudad, y que causaban amargas discusiones y encendidas polémicas que más de una vez llevaban a verdaderos enfrentamientos cargados de violencia. ¿A qué podría deberse esto?

Pues además de los ocasionales conflictos que del siglo pasaban al interior a través de las –por lo menos en esto– humanísimas monjas y sus relaciones familiares y sociales antes de entrar en religión; pasando por alto las infaltables aunque veladas referencias a galanes entusiasmados con alguna joven y bella novicia; e ignorando por naturales las pequeñas y grandes discusiones de tenor teológico, el *quid* de la cuestión no puede ser más ordinario: el dinero.

El aspecto económico es fundamental al estudiar cualquier conjunto religioso, pero sobre todo los monacales, de todo el virreinato peruano. La razón tras de esto está estrechamente ligada al funcionamiento regular de un monasterio cualquiera: como instituciones y como edificios físicos, dependen prácticamente del todo de las dotes de las monjas al asegurar su entrada en religión y luego, de la generosidad de las familias de estas monjas y sus amistades y por tanto del eventual provecho y ganancia que inteligentemente supieran sacar a partir de estos capitales iniciales⁵.

Burns ha trabajado este aspecto ampliamente para los ejemplares cusqueños, pero incluso la revisión más superficial de la documentación permite encontrar una situación semejante para la capital virreinal: los monasterios eran propietarios de casas, haciendas, granjas, tierras de cultivo, obrajes y un sinnúmero de etcéteras semejantes que eran cuidadosamente administrados por la Madre Abadesa y su tesorero de confianza, amén de la inevitable

⁴ Al respecto existen estudios muy interesantes, particularmente los de Kathryn Burns en *Colonial Habits: Convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press, 1997.

⁵ En un esfuerzo por empezar la fundación del Prado en evangélica pobreza, vemos sin embargo que las monjas se trasladaron desde la Encarnación únicamente con mobiliario y no se habló de restitución de dotes.

aunque ocasional supervisión del arzobispado y la común aunque protestada del prior de la correspondiente orden masculina.

La administración involucraba todo tipo de actividades comerciales, pero entre ellos el formato más común era el del censo.

Un censo era parte de un sistema de crédito organizado de manera que se circunnavegaran las consideraciones religiosas contra la usura: quien necesitara un préstamo entregaba quien pudiera permitirse darlo, normalmente un monasterio, un derecho de gravamen o uso sobre un bien o una propiedad que actuaba como garantía. El otorgante del censo entregaba una cantidad anual como si de una pensión se tratara, hasta que la cantidad prestada con el agregado de los réditos fueran devueltos. Pero si esto no se cumpliera, la propiedad o el bien quedaba en manos de quien otorgaba el préstamo y naturalmente esto se dio con frecuencia.

Para poder otorgar los préstamos en censo, los monasterios conseguían capital líquido con el arriendo de casas y tiendas –algunas obtenidas en previos censos– a lo que se agregaban las cantidades productos de la venta de las celdas para vivienda de las monjas y, por supuesto, las cantidades de las dotes al ingresar en religión.

Así, la dote no era un tema de poca monta: constituía el equivalente a la entregada en ocasión de un matrimonio de clase alta y en muchos casos encontramos compromisos en que era pagada en etapas por ser imposible para la familia de la religiosa darla en una sola parte. Existían sin embargo, algunas excepciones al pago de esta dote, que aunque raras se dieron en más de una ocasión: la más importante se refiere a que la candidata a monja dominase algún instrumento musical o tuviese una hermosa voz.

Esta provisión cobra sentido al entender que las monjas de más alto nivel dentro del escalafón del monasterio eran las de velo negro o *de coro*, encargadas por tanto de cantar el oficio divino entre otras obligaciones. En posiciones inferiores, la pirámide social al interior de la clausura incluía también a monjas

de velo blanco, novicias, donadas, sirvientas y finalmente esclavas.

En términos arquitectónicos, los monasterios compartían algunos ambientes indispensables con los conventos: la sala *capitular* –lugar de reunión y asamblea–, el *refectorio* –para las comidas pero también para recibir las diarias lecturas edificatorias durante este tiempo de silencio forzoso–, la sala de *profundis* –cuyo nombre deriva del salmo 130, comenzando con un fúnebre “*desde lo profundo clamo a ti Señor*” y que hacía las veces de velatorio, entre otras cosas–, el huerto, las celdas, etc. Exclusivos para los monasterios de clausura encontramos otros espacios como el *locutorio* con su *torno* –único ambiente de conexión y relación de las monjas con el mundo exterior– o el coro bajo, enrejado hacia la iglesia que dominaba el conjunto, desde donde amigos y parientes pudieran quizás escuchar la voz de las monjas de la familia elevada en cantada oración a Dios.

Otra particularidad la daban las propias celdas, más complejas y elaboradas que las de sus similares conventuales. Se trata en estos casos de verdaderas casas en miniatura (pequeños “departamentos” comparables a ejemplares modernos, e incluso más grandes que algunos), con un ambiente de salita de estar, otro de dormitorio, incluso un diminuto patio con un horno o cocina en algunas ocasiones. Estas celdas eran el núcleo alrededor del cual muchas monjas organizaban verdaderas unidades familiares, con criadas, donadas y niñas a su cargo, prácticamente familias enteras en femenino. Existen incluso muchos documentos en el Archivo Arzobispal de Lima que detallan el sistema de propiedad y compraventa de estas celdas, y las importantes inversiones que algunas monjas y sus allegados hacían para la adquisición o el traspaso de las mismas.

Todos estos componentes los encontramos en *Nuestra Señora del Prado* –el monasterio que nos ocupa en esta ocasión– también conocido por la advocación titular de la iglesia como de la *Expectación de Nuestra Señora*, una devoción originalmente manchega que comenzó a ser venerada por las Agustinas Ermitañas Descalzas en la ermita del Cercado a fines del siglo XVI.

EL MONASTERIO DE NUESTRA SEÑORA DEL PRADO

El monasterio en sí nació como una recolección donde las madres fundadoras, salidas del más antiguo monasterio de la Encarnación, buscaban encontrar mayor recogimiento y estrecheces alrededor de la iglesia de Nuestra Señora del Prado. Esta era por entonces una capilla que funcionaba como templo auxiliar para la parroquia de Santa Ana en la actual plaza Italia, así que no fue nunca un gran conjunto que pudiera compararse a Santa Clara o al propio, inmenso complejo de la Encarnación, aunque poseía algunas piezas artísticas notables en su colección mueble y contó con el patrocinio del sexto arzobispo de Lima, don Pedro de Villagómez.

Los documentos conservados en el archivo del monasterio justifican la necesidad de fundarlo en una ciudad que ya contaba con una serie de recogimientos femeninos:

porque en esta ciudad de los Reyes, que es la mayor del Perú, después de seis conventos ŚsicŚ de monjas fundados, que todos por la mucha gente están no solo poblados, pero algunos demasidamente llenos de religiosas, no puede ser inconveniente añadir uno y ese de recolección y fundándole religiosas de conocida virtud y ejemplo, hijas del más insigne de todos, cual es el de la Encarnación, donde la multitud de ellas pide bien semejante minoración, es especial para vida de mayor perfección y austeridad⁶

Y enfatizan en mucho la importancia del origen del Prado desde el gran monasterio de la Encarnación, al cual se encuentra legado:

el número de monjas de la Encarnación, que ha crecido tanto que se tiene por demasiado, con que (el Prado) no se podrá juzgar fundación nueva, sino extensión y como división del dicho convento de la

Encarnación, que por ser el más antiguo e ilustre de la ciudad y reino, parece razonable y justo que tenga recolección de su regla y hábito, como la tiene el de las Descalzas del Señor San José⁷

Un tema de gran importancia al momento de establecer una fundación monacal era el de las cercas que rodearían el edificio: su función era principal, por supuesto, el impedir el acceso físico de quienes no contaran con autorización para acceder a la clausura, al tiempo que se aseguraba la permanencia de las religiosas en el encierro. Pero también se trataba de una necesidad simbólica, que representaba imaginariamente para la época una hipotética virtud ciudadana en cuanto se conservara la honra y virtud de las monjas escondidas a la vista.

Lo cierto es que no pudo darse el traslado de las fundadoras desde la Encarnación hasta estar seguros de cómo funcionaría este tema:

y en la casa y sitio donde al presente se ha de fundar el monasterio de las monjas Recoletas de San Agustín de la advocación de Nuestra Señora de la Encarnación (del Prado) y lo vieron todo (...) y el Licenciado Jorge de Andrade Presbítero, que ha tomado a su cuidado el acomodar y disponer la dicha casa y sitio mientras se hacen las cercas y oficinas del dicho convento para poder habitar las fundadoras⁸

Finalmente se logra el traslado y lentamente comienzan las obras para completar la construcción del conjunto monacal. Podemos suponer que se trató de inicios muy modestos, y que las primeras obras fueron las de los espacios comunitarios y los relacionados con actividades colectivas como el rezo del oficio divino o las comidas en el refectorio. Sabemos que se comenzó con la compra de algunas casas, hasta una casa y huerta que “linda con las paredes del pueblo del cercado”⁹, que luego

⁶ Archivo Monasterio de Nuestra Señora del Prado: Cédula Real para la fundación de Carmelitas Descalzas, 1639.

⁷ Idem.

⁸ Archivo Monasterio de Nuestra Señora del Prado: Auto del Cabildo – Vista de Ojos, 1640.

⁹ Archivo Monasterio de Nuestra Señora del Prado: Entrega de casa de don García de Heredia, 1648.

se demolieron para hacer sitio a las nuevas celdas.

En 1654, el Arzobispo de Lima don Pedro de Villagómez, aparentemente enterado de “la falta de habitaciones convenientes para las religiosas, del deficiente estado del edificio y del desamparo en que se hallaba la comunidad”¹⁰, decidió constituirse en Patrón y comenzó con comprar por tres mil pesos una casa y un tambo en la esquina de los jirones Junín y Manuel Pardo, con la idea de construir allí los locutorios de la portería principal, continuando luego con la re-edificación del monasterio.

De 1655 es un documento del Archivo Arzobispal de Lima donde en tres folios se hace una “Memoria sobre las obras de construcción realizadas por Juan de Mansilla, alarife, y Julián Sánchez en el Monasterio del Prado”. Aquí se mencionan obras menores, pero de modo muy interesante se indica la cantidad de celdas preparadas para las religiosas y el costo total de su puesta en uso:

De 22 seldas, de rematarlas, enlucidos y blanqueados y soladas y subir los quartones y enbarados, y enpedrados los patiesillos, y apostamientos de puertas esta cada puerta por cinquenta y siete pesos y dos reales que monta - 10259 pesos¹¹

Poco después, en 1674, otro documento nos habla de nuevas obras necesarias para reparar la cubierta del monasterio, calculadas como un gasto de 700 pesos que se detalla en un inventario firmado por el alarife fray Diego Maroto. Lamentablemente, el documento está quemado por la acidez de la tinta empleada, pero un extracto nos da una idea de su contenido:

cubiertas de la yglesia con sus (ilegible) de cañas clabadas a trechos por (linea

ilegible) con sus texas bidriadas en el cavallete y sobre el barro enlusida de cal y arena que lo mejor que se puede hacer en lo que toca a barro como se izo en su principio. Esto costara setecientos pesos con la misma cantidad de dichos setecientos que e consertado con Juan de Eysaguirre maestro albañil y alarife que lo aga en toda esta no de barro sino solado de ladrillo delgado que llaman (ilegible) prensado asentado con barro y rebocado con cal y puestas las cañas que faltan clabando otras asimismo (ilegible) con sus texas bidriadas asentadas con cal en el cavallete y que asentase con adobes el martinete (?) cuesta¹²

El terremoto de 1746 provocó el desplome del muro de clausura del lado derecho de la iglesia, destruyendo varias celdas. La abadesa Ignacia de la Encarnación solicitó y obtuvo entonces ampliar el área del monasterio para dejar más separación entre la cerca y las habitaciones, y elevó al respecto expediente en 1748:

que con el dicho monasterio linda un solar por la parte que hace al cercado (...) y siendo así que el dicho solar lo necesita el monasterio, no como adorno ni superflua extensión, sino para desahogar las tiendas y refugios que puedan tener para los temblores por haber experimentado el grave riesgo a que se expusieron por la cortedad del sitio¹³

Al tratarse de una recolección de monjas Ermitañas Descalzas, al silencio y oración propios de la vida en clausura se agregaba un aspecto de reclusión individual que significó dar gran importancia a la celda de cada monja, que cada una debía construir, pero que debía ser en principio pobre y sencilla. Pronto, sin embargo, encontramos noticias de la suntuosidad con que vivían algunas monjas –aquí y en otros

¹⁰ E. Esteban. “Historia documentada del monasterio de Nuestra Señora del Prado”. Lima: Cancillería Arzobispal, 1944, p. 119.

¹¹ Archivo Arzobispal de Lima, Fondo Monasterio del Prado, II:8, 1655.

¹² Archivo Arzobispal de Lima, Fondo Monasterio del Prado, III:3, 1674.

¹³ Archivo Monasterio de Nuestra Señora del Prado: petición del 8 de febrero de 1748.

monasterios¹⁴ permitiéndose detalles como joyas personales, instrumentos musicales, elegantes telas y hasta pájaros cantores en sus celdas, cada vez más lujosas. Son de este período en el Prado también los elegantes azulejos del coro bajo: tras el enrejado, las monjas de velo negro rezaban, oían misa, cantaban y comulgaban rodeadas por la obra del azulejero criollo Juan del Corral –quien representó en los derrames de las ventanas a la Virgen Inmaculada y a Santa Mónica, por ejemplo– y una de las mejores sillerías monacales de la época. Bajo ellas, como irónico recordatorio de la fragilidad de la vida y sus lujos, se encuentra todavía hoy la cripta.

En una inspección de la Real Audiencia de 1666, se describe al conjunto en términos de gran riqueza:

el dicho convento (sic) se halla perfectamente acabado con iglesia muy competente y cuatro altares (se refiere a los retablos), y diferentes lámparas y adornos y colgaduras, todo de mucho valor, y en lo interior claustros, viviendas y huertas de toda comodidad, y en censos y posesiones seguras (...) y que el número de religiosas era hoy de veinte, y según la fundación ha de ser de treinta y tres¹⁵

Lo interesante de este caso específico, en términos de distribución espacial y arquitectónica, es que a pesar de tratarse de un conjunto monacal, se reorganizó completamente desde el sistema de “callejuelas” tradicional de su origen para dar lugar a una organización en claustros que es la que se aprecia en la actualidad. Las celdas, que en un primer momento podía construir cada monja según su voluntad y medios económicos, se configuraron entonces en un modelo repetitivo que fue desde entonces prohibido modificar. Aunque no fue el

único caso de esta transformación en Lima virreinal, es un ejemplo interesante y que ha sobrevivido con muchas dificultades, entre ellas la venta de una parte significativa del terreno del monasterio para poder permitirse las reparaciones posteriores al terremoto de 1940.

Hoy el Prado conserva apenas dos claustros, y uno de ellos apenas puede permitirse el nombre: son el Claustro Mayor –anexo a la iglesia y conteniendo las salas comunitarias principales, como es tradición– y el del Aromo, hoy muy degradado y sin galerías.

El Claustro Mayor responde precisamente al modelo tipológico: un patio con al centro una fuente –en simbólico recuerdo del árbol del conocimiento del paraíso– y cuatro caminos –los cuatro ríos del Edén– hacia las galerías que rodean por los cuatro lados el espacio. Estas galerías, calculadas para proteger a las religiosas durante momentos de reflexión y rezo a la par de sus desplazamientos, están construidas como es típico en estructuras semejantes en Lima: esto es, con columnas y falsos arcos con alma de madera, forrados con cañas y yeso. En las enjutas entre los arcos la decoración se observa hoy muy somera, con apenas algunas molduras lineales marcando la forma.

Las crujías del entorno de este claustro contienen, como se ha dicho, los ambientes tradicionales y típicos en conventos y monasterios: sala Capitular, sala del *Miserere*, etc.

La sala Capitular del Prado es un ambiente amplio con una cubierta de alfarje de elaborado tallado, que además contiene una enorme mesa de madera y una colección de pintura que incluye un impresionante Cristo y retratos de las fundadoras, abadesas y algunos importantes benefactores.

¹⁴ Al respecto véase, por ejemplo el manuscrito conservado en el Archivo Arzobispal de Lima relativo al monasterio de Las Descalzas de San Joseph indexado como VI: 82, sin fecha: Auto arzobispal, sobre las medidas a tomar con las porterías del monasterio, con respecto a los trajes, vestuario y decencia que debían poseer las religiosas que se acercaran a ellas y al locutorio, así como la disciplina de las porterías. 1 f.

¹⁵ Archivo Monasterio de Nuestra Señora del Prado: correspondencia entre la Reina Gobernadora doña Mariana de Austria a el Virrey Conde de Lemos o las personas a cuyo cargo fuere el gobierno de las provincias del Perú, 1668.

La sala del *Miserere*, también con cubierta de alfarje y con grandes ventanas derramadas, contiene en uno de sus lados cortos un pequeño retablo barroco que preside el espacio. En los lados largos se encontraban bancas para las monjas durante los rezos de vigilia y también se asoman las puertas de los confesionarios, minúsculos ambientes ciegos con apenas espacio para el padre confesor. Desde esta sala se accede al coro bajo del conjunto, a los pies de la iglesia de la advocación. El coro bajo –tal vez el ambiente más interesante en este nivel– conserva aún, como mencionamos, la sillería de las monjas, la doble reja propia de su uso y un interesantísimo pavimento completo de azulejos. Tristemente, muchos de los azulejos están degradados y el esmalte en algunos ha desaparecido al punto que la imagen resulta irreconocible: es urgente su protección y limpieza. La cripta a la cual se accede desde aquí también ha sufrido importantes modificaciones, y ya no contiene ningún cuerpo.

El segundo claustro que se conserva hasta nuestros días es el llamado “del Aromo”. El nombre actual responde a la presencia histórica de árboles frutales y flores en el sitio dentro de la imagen simbólica de verdor en los claustros como reflejo del paraíso terrenal, pero también con la idea de dar sombra y producir frutos que pudieran ser consumidos y transformados en dulces y mermeladas por las monjas.

Existen evidencias de una galería cubierta también aquí, pero quedan apenas algunas cabezas de vigas y fustes de columnas desarmadas como testigos. Las crujías que determinan el contorno contienen celdas por todos los lados, muy completas en sus espacios pero también degradadas materialmente en pavimentos, cubiertas y muros. Muchas de ellas se encuentran en estado absolutamente precario, con numerosas grietas y lesiones estructurales y con faltantes importantes. La situación se ha agravado dada la disminución dramática de las vocaciones religiosas que puedan vivir aquí y proporcionar mantenimiento, aunque

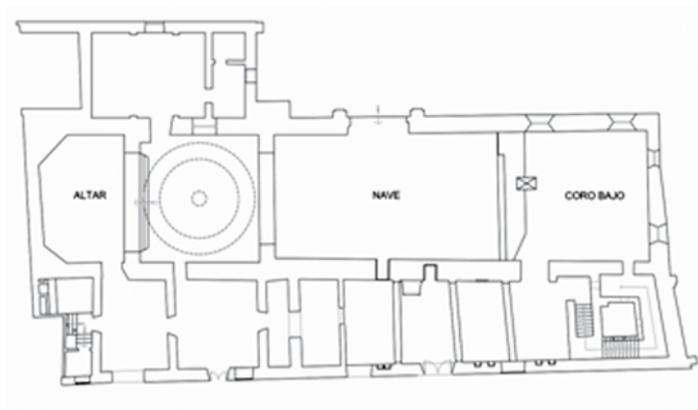
el conjunto ya no está más dedicado a la vida contemplativa: hoy están a cargo religiosas agustinas de vida activa, terciarias agustinas del Santísimo Salvador en un número muy reducido y que manejan un colegio moderno construido en el terreno inmediatamente adyacente a lo conservado.

ANÁLISIS DEL SISTEMA ESTRUCTURAL Y DEL ESTADO DE DAÑO ENCONTRADO

El sistema estructural de los conventos y monasterios limeños ubicados en el Centro Histórico está compuesto, en general, por muros de albañilería de adobe y quincha (en algunos casos se ha usado ladrillo para muros y vanos). Los entresijos son de madera y la cubierta es liviana con una mezcla de madera, caña y barro.

El Monasterio de Nuestra Señora del Prado está compuesto por una serie de edificaciones cuyos sistemas estructurales corresponden precisamente a lo especificado. Para una mejor descripción estructural, el monasterio se ha separado en dos zonas en función a la altura y tipología de las edificaciones: el primero corresponde a la iglesia y el segundo al resto del complejo monástico.

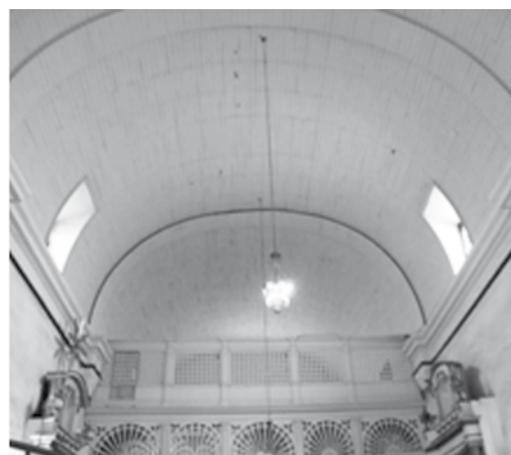
En el caso de la iglesia, el sistema estructural está conformado por muros de adobe de 1.50 m de ancho y 10 m de altura los cuales están cimentados sobre mampostería de ladrillo. La cobertura es con una bóveda de cañón corrido de madera/caña/barro que va ubicada a lo largo de la nave iglesia y apoyada sobre los muros laterales. Existe también una cúpula de media naranja, ubicada antes del presbiterio, la cual está conformada por una serie de arcos de madera que descansan sobre las paredes. El hall de circulación, lateral a la iglesia, está compuesto por un sistema de arquerías de madera (recubiertas con una malla de gallinero y yeso para simular mayor sección) y el sistema de techos es de madera. En la Figura 1 se muestra la zona de la Iglesia y unas vistas de la nave principal y el sistema de techos.



(a)



(b)

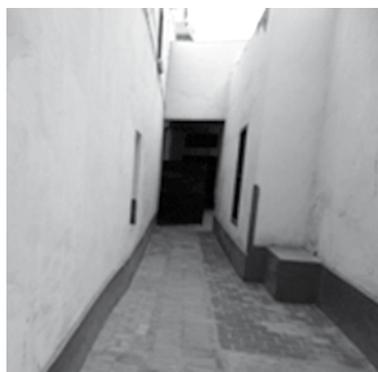


(c)

Figura 1: Iglesia del Monasterio Nuestra Señora del Prado. (a) Vista de planta (b) nave principal (c) Sistema de techo de la iglesia, medio cañón corrido

En el caso de las edificaciones del resto del complejo monástico, son en general de un solo nivel y su sistema estructural está compuesto por muros de ladrillo, adobe o quincha con espesor variable entre 0.30 m

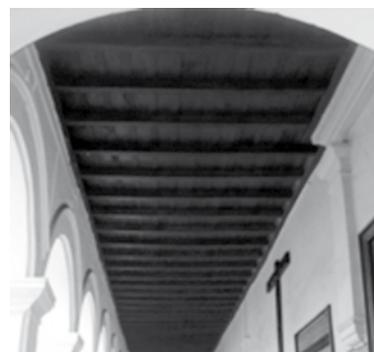
y 1.0 m. El sistema de cubiertas es con un entablado de madera apoyado sobre viguetas de madera. En la Figura 2 se muestra algunas de las edificaciones que integran el complejo monástico así como el sistema de cobertura.



(a)



(b)



(c)

Figura 2: (a) Sector con muros de adobe. (b) Sector con muros de quincha (c) Sistema de techo del monasterio, viguetas y entablado de madera

El monasterio, en general, tiene un avanzado estado deterioro debido a la falta de acciones planificadas de mantenimiento, los sismos de diferente intensidad sucedidos desde su construcción, incendios (uno devastador al final de siglo pasado) y en general al paso del tiempo. Recientemente, en la iglesia, se ha realizado algunas intervenciones destinadas a proteger sus muros, el coro alto y partes de la arquería del claustro principal. Las intervenciones han consistido en la reposición de materiales, retoques estéticos y de pintura y una intervención mayor que

incluye la construcción de pórticos de concreto armado en algunos sectores del hall lateral y coro. En general, existen también problemas relacionados al intemperismo, humedad, presencia de hongos, etc. En el caso del resto del complejo, ha habido intervenciones mayores de reposición de elementos estructurales caídos (muros y techos) en la zona de la sala capitular y un sector de salas comunitarias principales. El resto del complejo se encuentra estado de colapso parcial o total. La Figura 3 muestra un esquema del estado de daño del complejo monástico.

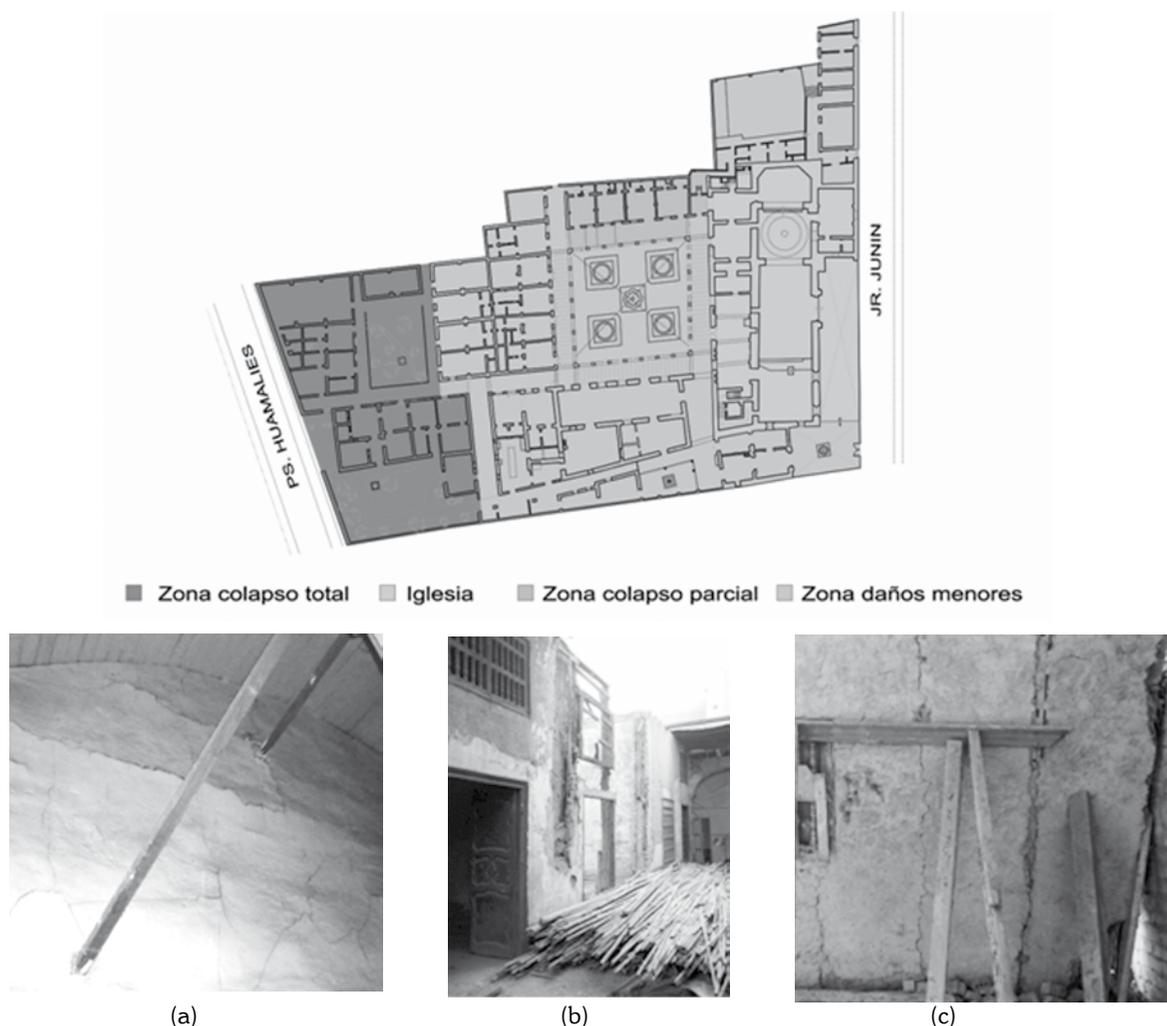


Figura 3: Planta general del complejo monástico sectorizada en función al estado de conservación estructural (a) Deterioro del tímpano de quimcha en la iglesia (b) En la zona de colapso parcial, celdas dañadas por el incendio (c) En la zona de colapso total, falla de muro de quimcha por volteo

Como se verá más adelante, y de acuerdo a las cartas vigentes que indican la forma de cómo se debe intervenir las construcciones históricas, la propuesta de soluciones estructurales no debe responder a acciones

de emergencia u opiniones subjetivas. Por el contrario, una adecuada solución es producto de estudios detallados de diagnóstico para los cuáles se deben utilizar técnicas avanzadas experimentales y de análisis

numérico. La ingeniería de conservación del patrimonio existente ha desarrollado en los últimos años una serie de herramientas de ensayos no destructivos y de análisis estructural específicamente para este tipo de construcciones.

Una forma de iniciar el proceso de diagnóstico estructural es primero, identificando los peligros a los que la estructura está sujeta y luego observando o imaginando las formas en las que la estructura va a fallar ante la ocurrencia de esos fenómenos. En el caso de la iglesia, se ha visto por ejemplo problemas potenciales que pueden ocurrir ante un evento sísmico. En este caso se ha identificado que los muros laterales y traseros, debidos a su gran altura, poco espesor y falta de contrafuertes, pueden fallar por fuera del plano. Además, se ha visto que una zona potencialmente vulnerable es también la del tímpano del muro testero ya que podría fallar de la misma manera (volteo) y esto ocasionaría pérdidas humanas y materiales.

Para una mejor comprensión del comportamiento de la estructura de la iglesia, y para corroborar el diagnóstico inicial, se desarrolló un modelo computacional, preliminar y simplificado, en elementos finitos utilizando el programa SAP2000 (CSI, 2012). Los muros de adobe, la cobertura del

pasadizo y el piso del coro se representaron mediante elementos tipo lámina, mientras que las vigas y columnas de madera mediante elementos lineales. La estructura del techo no fue modelada y en su lugar se aplicaron cargas equivalentes, tanto verticales y horizontales, que representan el peso y empuje que ejerce la bóveda de medio cañón corrido sobre las paredes de la iglesia y la cúpula sobre las secciones de pared que conforman su sistema de apoyo. La figura 4a muestra un esquema del modelo numérico desarrollado. Los resultados de esfuerzos por cargas de gravedad (peso propio) no se muestran pero confirman lo esperado inicialmente con concentraciones de esfuerzos de compresión en la base de las paredes y la concentración de esfuerzos en las interfaces de conexión de muros y pórticos de concreto armado (los pórticos están ubicados en el hall lateral y fueron introducidos como elementos de refuerzo en la última intervención estructural ejecutada en ese sector). Los resultados del análisis modal realizado para estudiar la respuesta dinámica de la iglesia muestran que las formas modales correspondientes a los tres primeros modos de vibración (figura 4b) involucran movimientos fuera del plano de uno de los muros longitudinales. Este comportamiento confirma lo estimado inicialmente en lo referente a la vulnerabilidad de estos elementos estructurales.

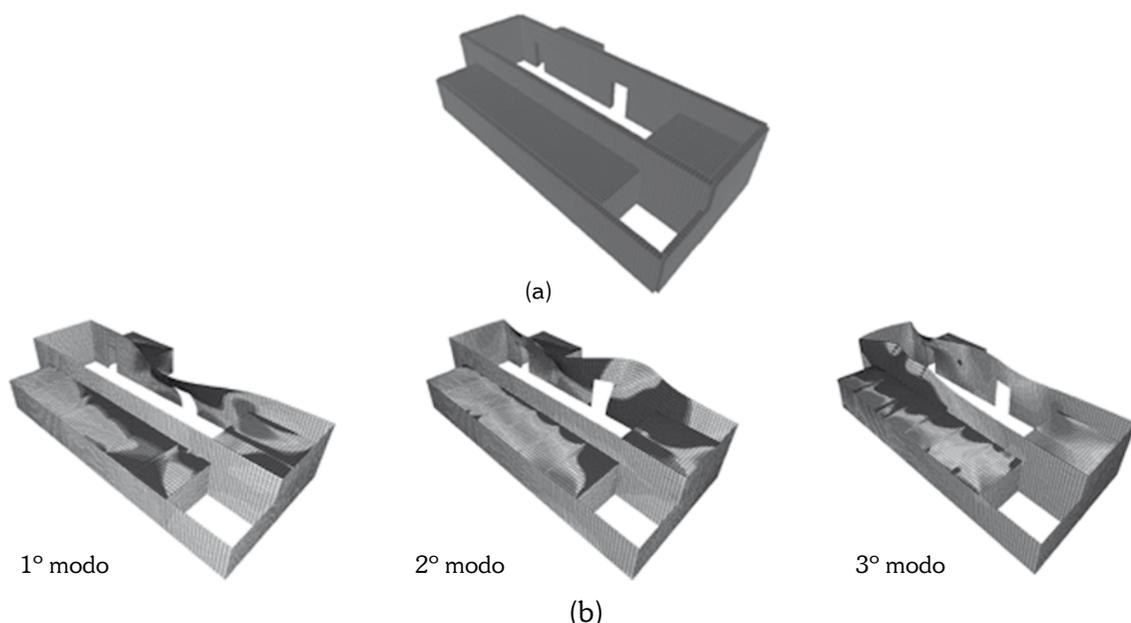


Figura 4: Análisis de elementos finitos de la iglesia. (a) Modelo computacional (b) Resultados del análisis global de la iglesia de Nuestra Señora del Prado: Tres primeros modos de vibración

INTERVENCIONES INTEGRALES DE EDIFICACIONES HISTÓRICAS

Según el Ministerio de Cultura, en el país, existen aproximadamente 17000 monumentos históricos, entre complejos arqueológicos e inmuebles. Debido al alto valor cultural de estos, y al impacto no solo social, sino también económico que representaría su pérdida (este año se espera que los ingresos debido al turismo sean alrededor de 3600 millones de dólares) la aplicación de técnicas modernas y la participación de grupos interdisciplinarios para la intervención estructural es de gran importancia.

La intervención en este tipo de construcciones debe seguir algunos criterios ya establecidos por las normas y cartas de conservación de monumentos (Leroy et al. 2002). Particularmente, son dos las etapas que se deben seguir para elaborar proyectos de intervención en edificaciones históricas. Estas etapas se resumen a continuación:

- Etapa inicial de investigación y diagnóstico: Antes de realizar cualquier actividad sobre las construcciones históricas, es necesario que estas sean estudiadas desde el punto de vista histórico y estructural. En este caso, es necesario la recopilación histórica de los problemas reportados a lo largo del tiempo, de las fuentes de daño, el registro detallado de patologías e identificación de materiales y sistema estructural en el campo, el desarrollo de campañas de experimentación en laboratorio para caracterización de materiales, el desarrollo de ensayos experimentales de carácter no destructivo en el sitio para la caracterización del sistema estructural y respuesta y, finalmente,

análisis numéricos con modelos computacionales calibrados que representen lo que sucede en realidad con las construcciones.

- Etapa final de propuesta de soluciones de intervención: Las soluciones que se propongan deben contemplar el requisito de mínima intervención con el objetivo de preservar la construcción y mantener su originalidad sin que esto signifique que la intervención sea solo estética y de conservación. En el caso del problema sísmico, se hace necesario que la propuesta de intervención estructural consiga efectivamente mitigar el riesgo. En todos los casos se debe procurar que exista un equilibrio adecuado entre seguridad y autenticidad de la edificación. El siguiente criterio fundamental para el planteamiento de soluciones es que estas deben ser reversibles de tal forma que se la pueda sustituir, en el futuro, por nuevas tecnologías más apropiadas sin comprometer la integridad del monumento.

CONCLUSIONES

El Monasterio de Nuestra Señora del Prado es un conjunto de larga historia y por lo mismo complicado y complejo: aquí como en otras edificaciones patrimoniales del Perú, se hace indispensable la participación interconectada de múltiples disciplinas, entre ellas por supuesto la arquitectura y la ingeniería civil. El ejercicio del curso de Temas de Ingeniería que fue el inicio de este trabajo sirvió para enfatizar la necesidad de trabajar en conjunto para poder efectivamente percibir la real problemática de los edificios, y poder actuar efectivamente por su preservación y transmisión integral al futuro.

REFERENCIAS

Archivo Arzobispal de Lima (AAL).

Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Prado.

Angrand, L. (1972) *Imagen del Perú en el siglo XIX*. Lima: Milla Batres.

Armas Asín, F. (2007) *Iglesias bienes y rentas: Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima 1820-1950*. Lima: Instituto de estudios peruanos.

Basadre Grohmann, J. (2005) *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. 9a ed. Lima: El Comercio.

Benvenuto Murrieta, P. M., (2003) *Quince plazuelas, una alameda y un callejón*. Lima: Universidad del Pacífico - Edit. Laberintos.

Bromley, J. (1945) *Evolución urbana de Lima*. Lima: Consejo Provincial de Lima.

Burns, K. (2008) *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Quellca - Instituto Francés de Estudios Andinos.

Coloma Porcari, C. (2003) *Patrimonio cultural inmueble del Perú*. Lima: Instituto Latinoamericano de Cultura y Desarrollo.

CSI, (2012) Computer and Structures Inc. SAP2000. Disponible en Internet <http://www.csiberkeley.com/>

Esteban, E. (1944) *Historia documentada del monasterio de Nuestra Señora del Prado*. Lima: Cancillería Arzobispal.

Fuentes, Manuel Atanasio (1867) Lima: *apuntes históricos, estadísticos y de costumbres*. Paris: Librería de Firmin Didot hermanos, hijos y ca.

García Bryce, J. (2000) *Evolución urbana de Lima*. En *Homenaje al R.P. Dr. Antonio San Cristóbal*. Lima y Arequipa: Universidad Nacional de Ingeniería y Universidad Nacional San Agustín.

Guerra Martinière, M. y otros (Ed.) (1992) *La mujer en la conquista y en la evangelización del Perú. Lima 1550-1650*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Femenina del Sagrado Corazón.

Gunther Doering, J. (1983) *Planos de Lima 1613 – 1983*. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana.

Laos, C. A. (1929) *El culto Peruano*. En *Lima. La ciudad de los Virreyes - el libro peruano 1828-1829* (p. 354). Lima: Perú.

Leroy, T. Kimbro, E. y Ginel, W. (2002) *Planning and Engineering Guidelines for the Seismic Retrofitting of Historic Adobe Structures*, The Getty Conservation Institute, Los Angeles.

Marquina, R; Velarde, H; García, J; Pimentel, V. (1963) *Informe de la comisión de calificación de los monumentos coloniales y republicanos - Tomo 6*. En *Junta Deliberante Metropolitana de*

Monumentos Históricos Artísticos y Lugares Arqueológicos de Lima. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana.

Portal Espinoza, I. (1924) *Lima religiosa (1535-1924)*. Lima: Gil.

Riva Agüero y Osma, J. de la, (1932) *Añoranzas*. Lima: Impr. Torres Aguirre.

Rodríguez Cobos, L. (1979) *La arquitectura como sistema simbólico: análisis de los estilos arquitectónicos neocolonial y moderno en la evolución urbana en Lima*. Manuscrito no publicado-tesis de grado en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rugendas, J. M. (1975) *El Perú romántico del siglo XIX*. Lima: Carlos Milla Batres.

San Cristóbal Sebastián, A. (1988) *Arquitectura virreynal religiosa de Lima*. Lima: Studium.

San Cristóbal Sebastián, A (2003) *Manuel de Escobar Alarife de Lima, 1640-1695*. Lima: Instituto de Investigación, Facultad de Ingeniería y Arquitectura, Universidad de San Martín de Porres.

Sifuentes de la Cruz, L. E. (2004) *Las murallas de Lima en el proceso histórico del Perú: ensayo acerca de la historia y evolución urbana de la ciudad de Lima entre los siglos XVII y XIX*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica CONCYTEC.

Universidad Nacional de Ingeniería (1988) *Inventario del patrimonio monumental inmueble de Lima: valles de Chillón, Rímac y Lurín*. Lima: Convenio Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Arte UNI y Fundación Ford.

Vargas Ugarte, R. (1959) *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos: Imp. de Aldecoa.

Vargas Ugarte, R. (1960) *Un monasterio limeño*. Lima: Sanmartí.

Vargas Ugarte, R. (1968) *Ensayo de un diccionario de artífices de la América meridional*. Burgos: Imp. de Aldecoa.

Vargas Ugarte, R. (1972) *Itinerario por las iglesias del Perú*. Lima: Milla Batres.

LAS CASAS MUSEO COMO UN PUENTE HACIA LA COMUNIDAD EN LOS TRES PERIODOS DE LA HISTORIA DEL PERÚ

MUSEUM HOUSES AS A BRIDGE TO THE COMMUNITY IN THE THREE PERIODS OF THE HISTORY OF PERU

Ana María Lebrún Aspíllaga¹

RESUMEN

El presente artículo tiene por finalidad dar a conocer algunas casas museo con que cuenta la historia del Perú, permitiendo que el lector se introduzca en el legado cultural que estas instituciones culturales cuentan. Esto va a permitir que los visitantes, a través de sus conocimientos previos puedan indagar sobre la realidad de los hechos y/o acontecimientos que surgieron en los espacios arquitectónicos o entornos culturales y permitan conocer al personaje o personajes que habitaron estas casas así como su vida cotidiana, a partir de lo que museográficamente se presenta.

No es en vano decir que todo personaje que habitó o se instaló alrededor de los sitios o complejos arqueológicos o huacas, así como de las casas museo o casas históricas tienen un amplio bagaje de experiencias que se transmiten a partir del espacio arquitectónico y de los ambientes que incluyen diversos objetos, desde la época prehispánica hasta mobiliario, cuadros, objetos personales, libros, cartas, documentos históricos y otros elementos que dejan al visitante recordar que pudo haber sucedido en cada rincón del espacio físico.

Las casas museo constituyen espacios altamente atractivos para los consumidores de cultura, consiguiendo durante su visita una experiencia cultural más íntima, resultante de un verdadero viaje de la imaginación, dotada de enormes cualidades didácticas, asimismo estos espacios contribuyen permanentemente a la educación informal, no formal y formal de los visitantes, sean estos: niños, adolescentes, adultos y adultos mayores

Palabras clave

Casas Museo, Interpretación, Quinta de Presa

ABSTRACT

This article aims to present some museum houses that the history of Peru has, allowing the reader to enter into the cultural legacy that these cultural institutions have. This will allow visitors, through their prior knowledge to investigate the reality of the facts and/or events that arose in architectural spaces or cultural environments and allow to know the character or characters of the persons who lives in these houses and their daily life, from what is presented in the museum.

It maybe say that every character who lived or was installed around the sites or archeological sites or temple mounds as well as the museums house or historic houses have a extensive background of experience that are transmitted from architectural space and environments which include different objects, from prehispanic times to furniture, paintings, personal objects, books, letters, historical documents and other items that leave the visitor recall what could have happened in every corner of the physical space.

The museum houses has a highly attractive spaces to consumers of culture, getting during your visit a cultural experience more intimate, resulting in a true journey of the imagination, equipped with

¹ Arquitecta. Gestora Cultural, Museóloga, Museógrafa y Curadora de exposiciones temporales realizadas a nivel nacional e internacional. Docente universitaria, ponente de temas museológicos y de gestión cultural a nivel nacional e internacional. Cuenta con tres maestrías.

extensive didactic qualities, these spaces also contribute permanently to informal, non-formal and formal education of the visitors, whether children, adolescents, adults and seniors.

Keywords

Museum Houses, Interpretation, Quinta de Presa

INTRODUCCIÓN

Las casas museo y toda institución cultural, en la actualidad, tienden a ser un puente entre sus instalaciones y los visitantes, tienen como función principal considerar a los visitantes que llegan y además tiene la misión fundamental de conectarse entre ellos, de acuerdo a sus características, y es por esta razón que las casas museo deben tener la capacidad para poder generar la conexión entre ambos y debe, igualmente, reaccionar a las percepciones, deseos y necesidades de los distintos públicos.

La obligación principal es acercar y difundir lo que las casas museos tienen como valor intrínseco, en cualquiera de sus expresiones a los visitantes, de manera amena y dinámica, como vehículo de transmisión entre dos mundos.

A lo largo de los tiempos y la evolución de las casas museo, se han producido cambios significativos en su entorno, convirtiéndose en instituciones educativas como agente cultural y social. La aportación del museo a la educación no se limita a una etapa de la vida, sino que está presente a lo largo de toda la vida de los ciudadanos y así contribuye, eficazmente, en su desarrollo cognitivo, emocional y social.

Las casas museo a la vez son un agente cultural y social cuando añade, al logro de la comunicación y el aprendizaje, la creación de opinión y reflexión, mediante el aporte de ideas, transmitiendo valores, explicando situaciones, procurando cambios de actitudes, promoviendo el respeto a la multiculturalidad.

Es así que el acceso a la cultura es un derecho del ciudadano y no un privilegio reservado para unos pocos y, las exposiciones que se muestran en las casas museo se encuentran orientadas cada vez más a satisfacer a sus visitantes, a través de sus propios intereses y necesidades,

eliminando dificultades y barreras que puedan impedir que el resultado de la visita sea una experiencia positiva.

Las casas museo son lugares para el aprendizaje continuo que permite a las personas desarrollar habilidades y construir conocimientos en diversos espacios y momentos a lo largo de su vida. Es pertinente que las casas museo deban obtener, mantener y mejorar la autonomía de pensamiento, sentido crítico y espíritu creativo de los visitantes, porque de esta manera se estaría cumpliendo la tarea de presentar de manera significativa los objetos y los conocimientos que vienen implícitos en ellos.

El ICOM y el DEMHIST

El Consejo Internacional de Museos (ICOM) es una red que reúne a museos y a sus profesionales repartidos en todo el mundo y además comparten la idea de una sociedad donde se tenga en cuenta la importancia del patrimonio natural y cultural a nivel internacional.

El ICOM es una organización no gubernamental ligada a la UNESCO y comprometida “a la conservación, preservación y comunicación a la sociedad del patrimonio cultural y natural de la humanidad, presente y pasado, tangible e intangible”.

Esta institución provee un foro para la comunidad internacional de museos a efecto de abrir debates y llevar a cabo intercambios científicos, además cuenta con 117 Comités Nacionales y 31 Comités Internacionales, cada uno dedicado al estudio de un tipo particular de museo (de arte, ciencias, literatura, casas museo o casas históricas) o a una disciplina específica relacionada con los museos (conservación, educación y documentación, entre otros).

DEMHIST es el Comité International pour les Demeures Historiques - Musées, International Committee for Historic House - Museums, Comité Internacional para las Residencias Históricas - Museo. De acuerdo a lo que expone el ICOM en su página web, el DemHist es un Comité Internacional del ICOM que se enfoca en la conservación y el manejo de las casas museo. Su nombre es un acrónimo del término en francés “Demeures Historiques”. La categoría de casa museo incluye desde castillos hasta cabañas, de todos los períodos históricos. La interpretación de las casas museo abarca el aspecto histórico, arquitectónico, cultural, artístico y social.

El DEMHIST se inició en el Palazzo Spinola de Génova en 1997, durante la conferencia “Historia viviente, casas históricas y casas museo”, donde se planteó por primera vez la necesidad de crear un comité específico del ICOM dedicado a esta categoría particular de museo. Los participantes firmaron una petición que fue presentada por el presidente de ICOM Italia, Giovanni Pinna durante la Conferencia General del ICOM en Melbourne, donde fue aceptada y ratificada.

Pocos días después, el nuevo comité llevó a cabo su primera reunión y escogió el nombre “Historic House Museums / Demeures Historiques - musées / Residencias Históricas - Museo”. El comité llevó a cabo su primera conferencia en 1999 en San Petersburgo donde la primera Junta Directiva fue elegida y los estatutos del comité fueron aprobados.

Los objetivos del Comité Internacional para las Residencias Históricas - Museo son:

- Apoyar las metas y los objetivos del ICOM, particularmente en referencia al sector de casas históricas a convertirse en casas museo.
- Contribuir al desarrollo e implementación del programa del ICOM.
- Formular y llevar a cabo un programa de actividades relacionado con las casas históricas y casas museo.
- Proveer un foro para el intercambio de comunicación, cooperación e información entre los museos, los

profesionales de los museos y otros trabajadores interesados en las casas históricas y casas museo.

- Proveer consejo al ICOM sobre el tema de casas históricas y casas museo y ser una fuente de experiencia para apoyar la implementación del programa del ICOM.
- Representar los intereses de las casas históricas y casas museo dentro del ICOM.
- Cooperar con los comités nacionales y las organizaciones regionales del ICOM, así como con otros comités internacionales y organizaciones afiliadas en asuntos relacionados con los mandatos específicos del comité y con los intereses más amplios del ICOM.
- Crear y difundir publicaciones relacionadas con los asuntos que se articulan con los objetivos del comité y sus áreas de interés.
- Contribuir a la investigación en el campo de aquellos asuntos articulados con las casas históricas y casas museo y difundir los resultados por todos los medios.

¿QUÉ ES UNA CASA MUSEO?

Las casas museo, también denominadas casas históricas son casas reales, edificios, castillos, cabañas, espacios íntimos de vida de todos los periodos históricos, en donde se encuentra la memoria de la historia del pasado, en el caso que nos compete, desde la época prehispánica, hasta personajes famosos por su actividad cultural (literaria, artística, entre otros), militar, política, medio ambiental, etc., donde se respira la presencia de quienes lo habitaron por la manera en la cual se presentan.

Forman parte de la historia de los pueblos y ciudades a través de la memoria individual y colectiva de un lugar, a la vez que custodian el patrimonio cultural y natural, tangible e intangible, material e inmaterial, que se relaciona con los usos y costumbres propios de cada lugar, hábitos sociales, culturales, políticos y medio ambientales, gustos, modas, tendencias artísticas y decorativas, jerarquías, roles sociales y familiares, entre otros.

Las casas museo cuentan con mobiliario de todo tipo, objetos personales, cartas, documentos históricos, cuadros, libros, entre otros y en muchos casos tienen bibliotecas o centros de documentación, los cuales ayudan a los visitantes en su viaje a la memoria de los artistas y/o personajes famosos que vivieron en estos lugares.

LA HISTORIA DE LAS CASAS MUSEO O CASAS HISTÓRICAS EN LOS TRES PERÍODOS DE LA HISTORIA DEL PERÚ

ÉPOCA PREHISPÁNICA

Museos de Sitio

Son museos que presentan aspectos relevantes de un monumento histórico. Se ubican en el entorno inmediato de un monumento. Sus colecciones están asociadas y proceden de una zona monumental, arqueológica o espacio geográfico donde se manifestaron procesos arqueológicos, históricos, antropológicos, medioambientales, entre otros.

Regularmente se desarrollan actividades y programas de investigación asociados a la puesta en valor y al uso social del sitio.

A través de los materiales recuperados en el sitio se narra e interpreta la historia de sus habitantes lo que convierte a los museos de sitio en espacios que se asocian con el pasado y que constituyen un “puente” con los pobladores que habitan en la actualidad.

Caso 1: Santuario Arqueológico de Pachacamac

El Santuario Arqueológico de Pachacamac, tiene gran importancia religiosa y simbólica, el Museo de Sitio busca albergar los objetos del lugar y servir como centro de interpretación para los visitantes que encuentran allí el origen y la explicación al desarrollo y expansión de las culturas pre incas e inca. Actualmente se continúan los trabajos de investigación en el mencionado Santuario y se trabaja arduamente con la comunidad local, realizando campañas de concientización y sensibilización que



Créditos: Ana María Lebrún Aspíllaga

permiten que los pobladores de la zona cuiden, protejan y preserven el patrimonio cultural de la nación.

Se realizan programas educativos con profesores de las instituciones educativas y con los alumnos de primaria y secundaria, dando así a conocer la importancia que tuvo este centro religioso ubicado en la costa de Lima.

Asimismo, el museo de sitio ubicado en el Santuario Arqueológico permite que se desarrollen actividades con los artesanos, permitiéndoles ofrecer sus productos y que estos puedan narrar sus técnicas de manufactura.

Caso 2: Huaca Pucllana

Ubicado en Lima en el distrito de Miraflores, se extiende sobre un área de 61,825 m² y comprende un montículo principal, de aproximadamente 3,000 m² y 22 m. de altura, además de una serie de estructuras y



Créditos: Ana María Lebrún Aspíllaga

recintos de baja altura que se extienden hacia el noreste, el montículo es denominado como pirámide mayor. Sin lugar a dudas, la pirámide ha sido la parte principal y en torno a la cual giraban todas las actividades en Pucllana.

Desde las altas plataformas de la pirámide se podía no solo visualizar las actividades que se llevaban a cabo en las partes bajas del complejo, sino que también se podía controlar los accesos a esta porción del valle que este sitio controlaba; asimismo, se tenía una vista sin igual del mar y la actual Isla San Lorenzo (sitio de connotaciones sagradas de acuerdo al pensamiento del mundo andino), desde esta posición también se podría controlar el trabajo en el valle y el acceso de la gente al centro ceremonial.



Créditos: Ana María Lebrún Aspillaga

En 1982 entra en funcionamiento el proyecto de investigación, conservación, y puesta en valor de Huaca Pucllana, en virtud del convenio entre la Municipalidad de Miraflores y el Instituto Nacional de Cultura (actualmente Ministerio de Cultura) cuyos objetivos son hasta el momento la continuación de los estudios de investigación, protección, conservación, difusión y puesta en valor de la

Huaca Pucllana; brindar espacios culturales, educativos y de servicios para la comunidad en general; fomentar la participación activa de la comunidad y los sectores públicos y privados en el proyecto y desde la perspectiva de la investigación científica, el proyecto, pretende resolver problemas puntuales vinculados al proceso cultural sucedido en el sitio arqueológico Huaca Pucllana y conocer la significación del monumento de manera integral.

En el mes de agosto del año 2008 se descubrió la primera tumba intacta del periodo imperial Wari. La tumba guardaba tres fardos funerarios de individuos adultos y restos de un niño sacrificado. Junto con ellos se halló instrumental textil, cerámica y mates. Dos de los fardos presentaban máscaras funerarias, una de las cuales, en excelente estado de conservación, permite suponer que perteneció a un personaje femenino, denominada La Dama de la Máscara.

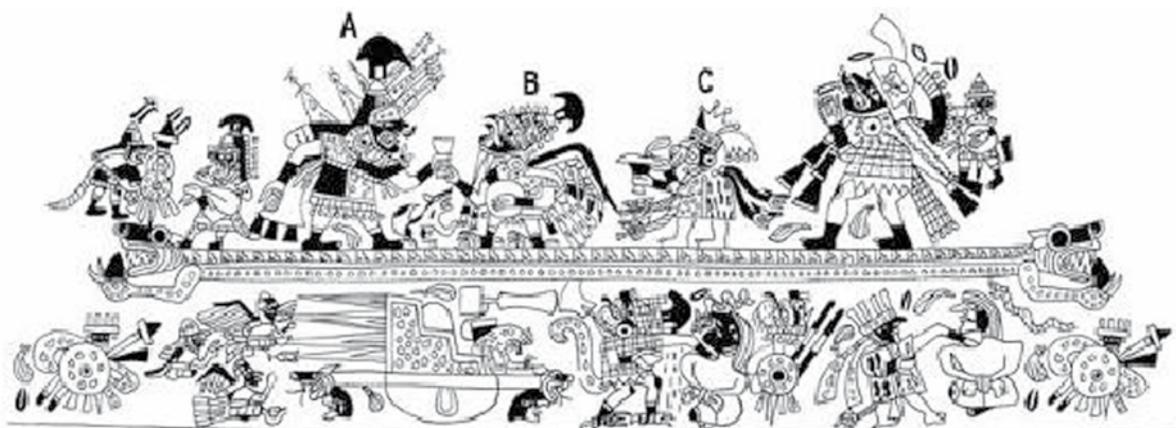
Caso 3: Complejo Arqueológico Huaca Rajada - Sipán

La arqueología peruana a partir del descubrimiento de Sipán en el año 1987 permite dar un vuelco con las investigaciones en el Perú, logrando acaparar un mayor interés por parte de investigadores y especialistas en la cultura Moche o Mochica (siglo I al VI d.C.), tiempo en el cual pertenece el Señor de Sipán, gran dignatario del siglo III d.C., permitiendo a través de su descubrimiento un mayor conocimiento de su vida, organización social, política y religiosa.

La importancia de este hallazgo radica en haber encontrado una tumba intacta, que ha permitido a especialistas, investigadores, estudiantes y público en general, conocer y entender realmente la cultura Mochica, ya que hasta antes de haber descubierto las Tumbas Reales de Sipán mucha de la iconografía mochica conocida no podía ser entendida y comparada con la realidad hasta este gran descubrimiento. Con la Tumba del Señor de Sipán, se constató in situ, que los ornamentos, atuendos o emblemas de mando y rango recuperados (A), correspondían

a los representados con los personajes de la iconografía cuya existencia quedaba así comprobada. Estos elementos identificatorios

indican la autoridad del Señor de Sipán en la máxima jerarquía del tiempo Mochica en la región de Lambayeque.



Créditos: Museo Tumbas Reales de Sipán

A partir del año 2007, luego de 7 años de paralización, se reinician las investigaciones en el Complejo Arqueológico Huaca Rajada – Sipán, permitiendo la recuperación de valiosa información histórica sobre la construcción del antiguo Santuario Mochica, así como el descubrimiento de la tumba de un personaje importante cuyo ajuar funerario compuesto por ornamentos, emblemas y atuendos de rango formarán parte del Museo de Sitio Huaca Rajada – Sipán; asimismo estas instalaciones sirven para albergar y presentar en óptimas condiciones los nuevos descubrimientos que puedan producirse en los próximos años.

torno al importante monumento arqueológico Huaca Rajada, mundialmente conocido por el descubrimiento de la llamada tumba del Señor de Sipán y otros magníficos entierros de la Cultura Mochica.

La construcción del Museo de Sitio, ha permitido mejorar las condiciones de vida de los Centros Poblados de Huaca Rajada - Sipán, impulsar el desarrollo integral de los centros poblados y la región, así como poner en valor el monumento arqueológico y reiniciar las investigaciones científicas con nuevos descubrimientos.

El museo constituye el complemento esencial para poner en funcionamiento y convertirlo en un gran centro de actividades culturales, científicas, artesanales, sociales y turísticas en

El tema inicial del recorrido del museo parte en torno a la cultura Mochica, luego se presenta un panorama de los descubrimientos arqueológicos. Las investigaciones arqueológicas se plantean a partir de los trabajos de campo y los resultados se centran, principalmente, en la tumba 14 con un contenido y lenguaje de fácil entendimiento. Siguiendo el recorrido temático se llega a la arquitectura monumental, para concluir con “Sipán después de los Mochicas”, donde se presentan las tumbas de las culturas posteriores. De esa manera, se logra inducir a los visitantes en la experiencia continua y progresiva develación de cada uno de los contextos funerarios.



Créditos: Ana María Lebrún Aspíllaga

El desarrollo de la diversidad de actividades que se desarrollan alrededor del museo de sitio y del centro artesanal, ha permitido



Créditos: Ana María Lebrún Aspíllaga

que los habitantes de Huaca Rajada - Sipán, tomen conciencia y se preparen para tener las condiciones adecuadas y lograr que Huaca Rajada - Sipán se convierta uno de los destinos turísticos trascendentales para los visitantes nacionales y el turismo receptivo.

El museo de sitio constituye, en la actualidad, el indispensable complemento y contraparte del actual Museo Tumbas Reales de Sipán que se encuentra ubicado en la ciudad de Lambayeque y que recibe anualmente un promedio de 140 mil visitantes.

Caso 4: Huaca de la Luna

La Huaca de la Luna forma parte del Complejo Arqueológico de las Huacas del Sol y la Luna (Huaca del Sol, Huaca de la Luna y centro urbano), ubicado en el Norte del Perú.

Se trata de un proyecto que ha marcado un precedente en el tratamiento de los sitios arqueológicos; actualmente, es administrado por la Universidad Nacional de Trujillo financiado por la empresa privada y supervisado por el Ministerio de Cultura.

El proyecto se desarrolla con un enfoque multidisciplinario que involucra a arqueólogos,

antropólogos, historiadores, conservadores, arquitectos, ingenieros y otros especialistas que garantizan el rigor de las investigaciones científicas y el éxito de los trabajos de conservación y puesta en valor del monumento arqueológico.

La idea del proyecto de investigación surge a partir del hallazgo casual de fragmentos de relieves en la Huaca de la Luna, luego de ubicar el lugar exacto de donde se habían desprendido, se evaluaron otros sitios intervenidos que tuvieron como único objetivo la investigación y conservación de las evidencias; de acuerdo a tales experiencias fue indispensable encontrar un mecanismo que permita la sostenibilidad del sitio luego de una investigación y conservación.



Créditos: Ana María Lebrún Aspíllaga

En ese sentido, los objetivos del proyecto se trazaron dirigidos a la investigación, conservación y puesta en valor del monumento Huaca de la Luna.

Tras largos años de paciente labor, los principales logros del proyecto radican en haber resuelto muchos enigmas respecto a la cosmovisión de la Cultura Mochica y en haber realizado trabajos de conservación de óptima calidad, que se ajustan cuidadosamente a la teoría y filosofía de la restauración. Al mismo tiempo permiten ofrecer al Perú y al mundo la posibilidad de conocer un gran templo antiguo, donde los visitantes encuentran un ambiente cómodo y seguro, para gozar de la belleza y autenticidad de los valores culturales que allí se conservan, y viajar imaginariamente hacia al grandioso pasado del milenar pueblo Mochica.

Se ha mejorado la vía de acceso que recorre la campiña y conduce al monumento. Inicialmente la vía era carrozable y estrecha; actualmente ha sido nivelada y se ha colocado adoquines. Una de las políticas del proyecto es contar con personal de la misma comunidad, lo que conlleva a la participación activa de la población. Así también, el nivel económico de la población ha mejorado como consecuencia de la afluencia de turistas que asiste diariamente, convirtiéndose en un polo turístico y de desarrollo en la zona.

Así también, el proyecto tiene el carácter de una escuela de campo o laboratorio de aprendizaje para los estudiantes, establece convenios con otras universidades nacionales e internacionales para realizar investigaciones.



Créditos: Ana María Lebrún Aspíllaga

El Museo Huacas de Moche desde su concepción arquitectónica representa una pirámide trunca, donde se ve reflejada la vida, la ciudad y el entorno inmediato de los moche. Sus ceramios cuentan con una rica iconografía, así como ceramios con representación de su arquitectura. Las piezas han sido rescatadas del sitio arqueológico, siendo piezas únicas, de inigualable belleza, originalidad y simbología; entre las más representativas se encuentran el Pato Guerrero, al Sacerdote Ciego y el Manto Felino.

Es preciso reconocer que gracias al apoyo de la empresa privada el Museo es una realidad y a las gestiones que han realizado a lo largo del tiempo los investigadores a cargo de este proyecto.

ÉPOCA COLONIAL Y REPUBLICANA

Existe un gran número de casas que corresponden a la época colonial y republicana, recuperadas y puestas en valor con recursos del Estado, a través de instituciones públicas y/o privadas. Actualmente, son sedes de instituciones, museos, entre otras, las cuales son expuestas con el mobiliario de la época o continúan siendo ocupadas por sus descendientes.

Las llamadas “casonas” de la época colonial destacan por sus rasgos arquitectónicos coloniales como amplios patios, grandes y altos salones y las fachadas en las que se encuentran balcones de cajón corridos y ventanas de hierro forjado, edificadas todas de barro y piedra según la región donde se encuentran, con un segundo piso de quincha o tapial.

Las casonas pertenecieron a personajes de la historia que habitaron en ellas y que han ido recibiendo sucesivas influencias de los diversos estilos de la arquitectura civil; así también, se conocen las casas edificadas en la época republicana que presentan una fusión de estilos e influencias que configuran el estilo neoclásico. Tal es el caso de la Casa Aspíllaga.

Las casas museo se conciben como el espacio donde vivió un personaje emblemático o fue escenario de un hecho trascendente. El inmueble expone las piezas que se asocian con el personaje o hecho asociados al contexto social, político, económico, etc. que se desarrolló en ese entonces.

Caso 1: Casa Museo José Carlos Mariátegui

La “Casa de Washington Izquierda” (por referencia al Paseo Colón) es, en la actualidad, la Casa Museo José Carlos Mariátegui. Ella albergó al Amauta durante los cinco últimos y más productivos años de su vida, desde 1925 hasta su muerte, ocurrida el 16 de abril de 1930.

En lo que fue la sala de la familia Mariátegui, lugar de atenciones a importantes personajes de la época, se encuentra el famoso “Rincón



Créditos: Ana María Lebrún Aspíllaga

Rojo". En ese espacio, el Amauta se reunía con sus amigos e invitados. En este recinto Mariátegui preparaba y editaba la revista Amauta, cuyo estilo y contenido supervisaba hasta en el menor detalle. Allí también editó dos de sus libros, *La escena contemporánea* (1925) y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), además de la revista *Labor*, dirigida especialmente al trabajador.

La casa museo permite conocer el espacio familiar donde vivió y trabajó arduamente José Carlos Mariátegui, uno de los más prestigiosos intelectuales y políticos peruanos del siglo XX. La casa cuenta con vestíbulo, escritorio y el "Rincón Rojo" (restaurado con la mayor fidelidad posible a los tiempos del propio Mariátegui), así como las oficinas de la revista Amauta y los dormitorios de Mariátegui y sus hijos, además de otros ambientes propios de una casa como la cocina, el comedor y los cuartos de servicio.

Para la implementación de la Casa Museo en conmemoración a la vida, actividad y producción intelectual de Mariátegui, se han adecuado salas para exposiciones, auditorio, biblioteca, sala de lectura y oficinas administrativas. En conjunto, la casa está organizada para recibir adecuadamente a los visitantes.

La casa museo cuenta con una biblioteca sobre la obra mariateguiana y temas de interés general. En la casa se realizan diversas actividades culturales como exposiciones conferencias, debates, presentaciones de libros, seminarios, charlas y talleres. También se proyectan videos y se ofrecen charlas educativas sobre la vida

de Mariátegui y otros temas de interés general. Actualmente, funciona bajo la responsabilidad del Ministerio de Cultura.

Caso 2: Museo Naval - Casa Grau

El Museo Naval - Casa Grau cuenta la historia del Gran Almirante Miguel Grau y su familia. En este recinto vivió con su familia, en donde se expone el auténtico testimonio de gratitud del país al héroe de Angamos y reafirma el espíritu nacional de Grau. En julio de 1984 la Pontificia Universidad Católica del Perú, cedió en uso al Ministerio de Marina, la "Casa de Grau", la cual ha servido desde que se restauró en un museo en honor a Miguel Grau.

La casa donde se ubica el museo fue construida a fines del siglo XVIII, cuenta con dos plantas; en la primera se realizan exposiciones temporales, conferencias y diversos eventos culturales, en la segunda planta se desarrolla propiamente el museo y muestra la vida familiar del Almirante Miguel Grau.

En esta segunda planta, se encuentra la sala principal, el comedor familiar en donde se aprecian retratos de familia, sillas, espejos,



Créditos: Ana María Lebrún Aspíllaga

relojes de pared y la mesa donde la familia de Grau disfrutaba de apacibles momentos, asimismo cuenta con la sala del entorno amical, la sala de combates navales y el balcón de cajón corrido.

La casa museo muestra una diversidad de piezas del máximo héroe peruano, a través de recuerdo, mapas, documentos históricos de la Guerra del Pacífico, fotografías y maqueta del Monitor Huascar, cartas, así como objetos de índole personal como un porta sombreros, candelabros, y adornos de porcelana. Merece destacar la fotografía del momento en que retornan los restos mortales del Gran Almirante Miguel Grau al puerto del Callao en 1890, siendo recibidos por la población.

Caso 3: Casa Aspíllaga

La primera etapa de esta casa debió corresponder a la primera mitad del siglo XVIII; su cimentación se encontró en el centro del patio principal y tuvo una disposición totalmente diferente a la actual: el nivel de la casa de la primera mitad de dicho siglo fue rellenado con el desmonte del derrumbe tras el terremoto de 1746 y dio paso al nuevo trazado del patio principal y por ende de la casa.

En la segunda etapa la casa es reedificada, tal como aparece en la escritura de venta del 3 de junio de 1784 en la que se dice que el Conde de la Casa Dávalos (quién muriera en 1776) «reedifica la casa mejorando sus habitaciones». La casa reedificada es la que se describe en la tasación realizada ese mismo año. Es a partir de esta fecha que se puede hablar con certeza de la existencia de un primer patio con zaguán y habitaciones de comercio hacia las calles Beytia y San Pedro, que corresponde a un esquema de casa solariega tardía, con proporciones barrocas.

Una tercera etapa se da a fines del siglo XIX, en la cual se reedifica el inmueble sobre el esquema de planta anterior, con base estructural de ladrillo y cuyo esquema de distribución y disposición de vanos (salvo pequeñas alteraciones) es el que conserva hasta hoy; se reconstruye la escalera en mampostería, se modifican las habitaciones

del primer patio, se colocan las columnas de pino, etc. En esta época el inmueble se remodela sin los balcones de cajón puesto que su prohibición entró en vigencia en 1870.



Créditos: Ana María Lebrún Aspíllaga

Cuando la familia Aspíllaga adquiere el inmueble en 1897, lo hace conjuntamente con el solar posterior, lo que da a la casa el área total de 1431 m². con que cuenta hoy. Desde ese momento se alinean y se remodelan las fachadas, cuyo planteamiento corresponde al típico esquema neorenacentista de fin de siglo XIX, con algunos elementos de tendencias modernistas (art nouveau, art deco). Los tabiques de quincha con caña partida que se presentan en muros del segundo patio y en la zona que corresponde al cajón de la escalera, así como la estructura de madera de pino, son característicos de fines de siglo XIX y principios del siglo XX, cuando se da esta última gran remodelación del inmueble.

Los trabajos de restauración de la casa se hizo posible gracias al Convenio de Cooperación suscrito en el año 2003 entre el Ministerio de Relaciones Exteriores y la Agencia Española de Cooperación Internacional, en el marco del programa de patrimonio cultural de la cooperación española en el Perú, la Escuela Taller de Lima inició las obras de restauración de la Casa Aspíllaga, con el propósito de ponerla en valor y acondicionada para convertida en el Centro Cultural del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. Esta obra contó con la supervisión del Instituto Nacional de Cultura (Actual Ministerio de Cultura). Desde que se retomaron estos trabajos, más de setenta

personas estuvieron involucradas, entre arquitectos, diseñadores y restauradores.

Caso 4: Casa Museo Ricardo Palma

En esta casa museo, Ricardo Palma vivió con sus tres hijas entre los años 1913 y 1919, es igualmente donde vivió en sus últimos años y murió este ilustre tradicionalista. Sus ambientes contienen cuadros, fotografías, documentos originales del autor, muebles y objetos diversos.

En el año 1962, mediante Ley No. 13898, la vivienda fue declarada Monumento Histórico Nacional. En 1963, la casa fue adquirida gracias al aporte económico de diversas personas, empresas e instituciones públicas como la Municipalidad de Miraflores para poder restaurarla y rehabilitarla y así convertirla en casa museo.

Es así que se forma una comisión integrada por un representante de la Municipalidad de Miraflores, de la Sociedad Amigos de Palma y de la Fundación Ricardo Palma, que se encargó de supervisar los trabajos que se estaban realizando en el inmueble, que permitirían devolver el aspecto que tenía cuando Ricardo Palma vivía en ella. Un cambio significativo que se realizó en la casa fue la ampliación de la zona del comedor, que se unió a los cuartos de servicio, para convertirlos en un salón que le permitiera al museo cumplir adecuadamente sus funciones de casa de estudios.

Para que la vivienda recobrara el ambiente de inicios del siglo XX, fue decorada con muebles, cuadros y objetos personales que pertenecieron al escritor y que fueron donados por su hija Augusta Palma y otros miembros de su familia. Asimismo en la Casa Museo se exhiben recortes de diarios, distinciones y documentos varios en los que se habla de su importancia para las letras peruanas. También se exhibe una selección de ejemplares de Tradiciones peruanas traducidos a distintos idiomas.

Existe un lienzo original de la pintura de Teófilo Castillo, imagen clásica de Ricardo Palma, hasta fotografías familiares de cuando a Ricardo Palma se le notaban los años que



Créditos: Ana María Lebrún Aspillaga

llevaba encima, pasando por algunos cuadros hechos por su hija Renée Palma.

Finalmente desde que fuera inaugurada la Casa Museo, esta se encuentra a cargo de la Fundación Ricardo Palma y la Municipalidad de Miraflores. Ambas instituciones nombran un Patronato que se encarga de promover y realizar actividades literarias, culturales y de investigación sobre la obra de Palma.

Época Actual:

Caso 1: Casa Museo Marina Núñez del Prado

Mi vida es mi obra: siento la inmensa dicha de haber nacido bajo la tutela de los Andes, que son la expresión de la fuerza y el milagro cósmico; así, mi obra expresa el espíritu de mi tierra Andina y el espíritu de mi gente aymara.

Marina Núñez del Prado

En el año 1926, la casa que actualmente pertenece a la Fundación Marina Núñez del Prado de Falcón, fue realizada por el Arq. Enrique Rodrigo, que a su vez fue solicitada por el Dr. Luis Alayza Paz Soldán. El inmueble fue construido en el lote 66 de El Olivar de San Isidro (declarado Monumento Nacional por Resolución Suprema N° 577 del 16 de diciembre de 1959), sobre un área de 600 m².

La artista Marina Núñez del Prado nació el 17 de octubre de 1910 en la Paz, Bolivia, estudio en la Academia de Bellas Artes en La

Paz para estudiar dibujo, base de la escultura y de la pintura, siendo alumna se inicia en realizar su obra personal. A los 20 años hizo su primera exposición individual. Esta exhibición le permitió ganar medalla como premio de ser la mejor muestra de arte en el año. En 1931 fue nombrada profesora en las materias de escultura y anatomía artística, además enseñó dibujo en el Instituto Americano, establecido en La Paz.

A lo largo de su fecunda obra expone en países de Norteamérica, Centro América, Sudamérica, Europa, Asia y África. Contrae matrimonio con el escritor peruano Jorge Falcón y es así que Marina Núñez del Prado fija residencia y taller desde 1972 en Lima, Perú.

La casa, que fuera adquirida por Doña Marina Núñez del Prado y Vizcarra y su esposo Don Jorge Falcón cuenta con dos pisos, en el primero se encuentra el jardín, hall, sala, salita, comedor, repostería, dormitorios, garaje, cocina, estudio del señor Falcón, servicios higiénicos y patio interior; el segundo piso cuenta con cuartos sin techar, balcón, terraza y el taller de la artista.



Créditos: Fundación Marina Núñez del Prado de Falcón

Lo que más caracterizaba de la Casa Museo Marina Núñez del Prado, desde que fuera habitada por doña Marina y su esposo, era el Jardín de Esculturas, donde la artista mostraba

su obra al aire libre, pero eso se desarrollaba medianamente, debido al cerco verde que cercaba la propiedad e impedía una visión desde afuera.

La Fundación Marina Núñez del Prado de Falcón (1995: 2) en homenaje a Marina Núñez del Prado de Falcón, “cualquier día del año 85 u 86, Marina tuvo la visita de una dama que deseaba transmitirle una sugerencia en nombre de un grupo de vecinos. La proposición se concretaba en que aceptara sacrificar la privacidad del jardín cercado transformándolo en público disfrute artístico. Tal la sencillez del proponente cambio físico hacia la creación de una grandeza espiritual. La Municipalidad, que estaba haciendo algunas reformas en el área, se comprometía a realizar las modificaciones e instalaciones necesarias, con aprobación del Instituto Nacional de Cultura, el que autorizó el plan de obra municipal que incluía la renovación del uso del jardín. El municipio se comprometía a prestar permanentes servicios de mantenimiento del jardín, iluminación y seguridad. Un compromiso preciso. Por su parte, Marina Núñez del Prado aportaba la riqueza estética de sus esculturas. Lo conversamos y lo decidimos: el Jardín de Esculturas se hizo una realidad, beneficiosa a la colectividad.

Siendo singular, que ya era mucho, el Jardín de Esculturas tiene alguna relativa relación con el ánimo de la artista aplicada a su obra. De primeras, el Jardín, aunque cercado le ofreció campo, tierra y aire, para que su imaginación convirtiera en esculturas a mujeres andinas caminando al viento. Una contribución importante en esto, fue dada por la terraza del inmueble. Las posibilidades como que se aliaron al abrir el espacio a la expectación pública, por que en tal etapa es que la escultora plasma sus mujeres andinas voladoras, esto es, como intuyó Gabriela Mistral, su creación de “época grande”: la nuestra, la de los astronautas o cosmonautas. Marina Núñez del Prado crea el más profundo homenaje a la aborígen andina, conservadora de muchas particularidades, elevándola a la par de las científicas y técnicas mujeres occidentales”.

A través de documentos emitidos por el Instituto Nacional de Cultura, la Casa Museo Marina Núñez del Prado de Falcón, se incorpora al Sistema Nacional de Museos del Estado, asimismo se

declara como Monumento e integrante de la Zona Monumental del Olivar de San Isidro y finalmente se le declara como monumento integrante del Patrimonio Cultural de la Nación.



Créditos: <http://www.msi.gob.pe/portal>

Proyecto: Quinta de Presa

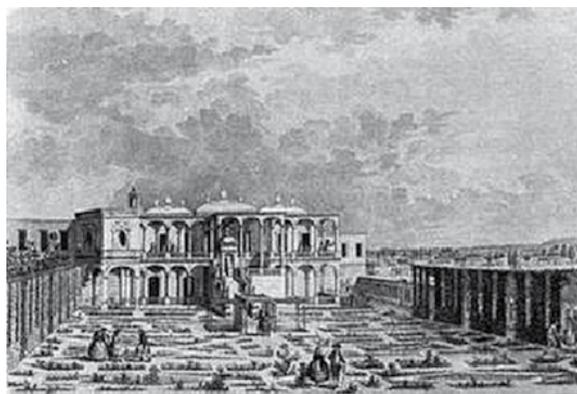


Imagen de la Casa Quinta de Presa del año 1790

La Quinta de Presa, declarada monumento histórico, es uno de los monumentos coloniales más importantes de la ciudad, conocida también como la Casa de la Perricholi y cuenta con colección propia y suficiente para hacer una museografía sobre la Lima Colonial. Es considerado uno de los atractivos turísticos del distrito del Rímac, motivo por el cual tiene las posibilidades de ser un proyecto auto sostenible, si además se considera trabajar con una proyección social que involucre la participación de la comunidad, mejorando su entorno geográfico y su identificación con la belleza y tradición que proyecta este monumento.

La casa es de estilo Rococó, con una planta de edificación en “U” que conforma un patio de ingreso, al fondo la quinta de dos pisos, flanqueada por pabellones bajos: El Molino y las dependencias de servicio. La Quinta con influencia de palacete francés, tiene galerías con arcos de medio punto y escalera monumental que se abren hacia el jardín posterior.

En 1935 se fundó el Museo del Virreynato en la parte alta de la Quinta de Presa, quedando el resto de los ambientes y el Molino a cargo de la Guardia Republicana.

Como museo exhibió los bienes que se encontraban en el Palacio de la Exposición según comenta José Flores Araoz, entonces conservador



Apunte de perspectiva de la Casa Quinta de Presa realizado por el Arq. Zamalloa

del Museo del Virreinato en la carta de 1958 dirigida al Presidente del Consejo Nacional de Conservación y Restauración de Monumentos Históricos Artísticos: “Posteriormente, en el año 1938, la Comisión Municipal de Restauración Histórica recuperó el edificio central de la Quinta para constituir nuevamente en él otro Museo, cosa que se hizo gracias a nuevos trabajos de restauración y acondicionamiento de sus interiores con muebles, cuadros y objetos provenientes del extinguido Museo Nacional de Historia que funcionó hasta ese mismo año en el Palacio de la Exposición.”



Crédito: Ana maría Lebrún Aspíllaga

El Instituto Nacional de Cultura (hoy Ministerio de Cultura), en su oportunidad, tuvo proyectado realizar la puesta en valor de la Quinta y Molino de Presa para lo cual requiere mantenimiento de los diferentes ambientes interiores y jardines, y en algunos casos intervenciones de restauración como en las estructuras de madera y el ambiente íntegro del Molino.

Reapertura del Museo de la Quinta de Presa como Casa Museo se constituiría en un espacio cultural, de entretenimiento y disfrute para el distrito del Rimac y los distritos aledaños, con la participación activa de la comunidad y de la Municipalidad del Rimac.

La educación informal, no formal y formal en las casas museo

Para que las exposiciones en las casas museo sean exitosas, sus exigencias propias requieren contar con un amplio equipo de especialistas tales como los científicos (historiadores, arquitectos, antropólogos, arqueólogos,

paleontólogos, biólogos, botánicos, entre otros) conocedores del tema, los educadores – comunicadores, los museógrafos, diseñadores, evaluadores y los especialistas en marketing y finalmente programar y proyectar la exposición con riguroso método a través de un equipo multidisciplinario.

Es necesario precisar que la misión educativa en los museos se viene desarrollando con mayor énfasis, teniendo como base las nuevas teorías del conocimiento y del aprendizaje en los diversos contextos educativos a nivel nacional e internacional.

Para ello se debe tener en cuenta a la educación informal, formal y no formal que se imparte en los espacios museísticos, cada una de estas presencias manejan algunos aspectos que son necesarios mencionar:

1. La educación informal dentro de las casas museo, se puede apreciar en el interés y la atención que puedan tener los visitantes, generándoles diversos tipos de satisfacciones de manera emocional y cognitiva para su entendimiento y comprensión, con un lenguaje claro y fácil de entender, así como un adecuado recorrido. Es por ello que debe ser una fuente incesante de comunicación, información y motivación para aprender.
2. La educación no formal en las casas museo se evidencia en programas públicos de acción cultural, donde los visitantes participan de forma libre y voluntaria, considerando para ello el tiempo que tienen disponible y sus propios intereses. Esta educación no está orientada a todo tipo de visitante sino a aquel que por insuficiente contenido que ofrece la exposición y la dificultad para acceder a ella, requieren de la existencia de programas que respondan a sus necesidades para ampliarlo y enriquecerlo.
3. La educación formal en las casas museo es un puente entre el docente

y el estudiante, asimismo el museo es el mediador entre lo que expone y sus intereses. Un método de aprendizaje es el método receptivo basado en una explicación comprensible y razonada de los objetos que tiene la casa museo (por parte del docente o del guía), que

permitirá al estudiante introducirlo a sus conocimientos. También es muy útil la participación participativa, activa y colaborativa de los propios estudiantes que permitirá una mejor adaptación por parte de ellos a su ritmo de comprensión personal.

REFERENCIAS

Fundación Marina Nuñez del Prado (1995) Homenaje a Marina Núñez del Prado. Lima: Minerva.

Municipalidad de San Isidro. <http://www.msi.gob.pe/portal>

Ricardo Palma. Miraflores. http://ricardopalma.miraflores.gob.pe/?page_id=2

ICOM.MUSEUM. <http://icom.museum/L/1/>

ICOM.MUSEUM COMITES-INTERNACIONALES

<http://icom.museum/los-comites/comites-internacionales/comites-internacionales/comite-internacional-para-residencias-historicas-museos/L/1/>

DEMHIST.ICOM.MUSEUM

<http://demhist.icom.museum/shop/shop.php?detail=1255432597&lang=3>

LOS ESPACIOS URBANOS COMO PAISAJES DE LAS CIUDADES HISTÓRICAS CONTEMPORÁNEAS EN EL PERÚ

URBAN AREAS AS LANDSCAPES OF CONTEMPORARY HISTORICAL CITIES IN PERU

La plaza mayor como espacio simbólico de integración social urbana y de paisaje urbano

The main square as a symbolic space of urban social integration and urban landscape

Arq. Juan De Orellana Rojas¹

“La casa de una familia sirve a la familia y por ello termina convirtiéndose en autoexégesis del rango y de las apetencias de esa familia dentro del orden social en que vive. Todo hombre -así como la institución en la que se ordena o a la que se identifica o a la que se subordina- se identifica con el edificio que manda construir. De la pluralidad de instituciones de diversa índole surge la ciudad como institución que todo abarca”

Leon Battista Alberti

RESUMEN

Desde la aparición de los primeros asentamientos urbanos se inició, de manera intuitiva, la formación y uso de los espacios urbanos. Al principio no hubo racionalización ni reflexión acerca de los mismos y su trascendencia social, sino que eran simples remanentes entre una construcción y otra. En algunos casos, no existía ni siquiera un concepto de calle. El acomodo era espontáneo y aditivo. Cuando estos asentamientos desarrollaron y, paralelamente, la sociedad fue cambiando lentamente hacia una economía de excedentes, hubo necesidad de lugares de encuentro social e intercambio marchante. La separación de las agrupaciones de construcciones dio lugar a los “ancho” de calles, que luego fueron convirtiéndose en espacios más regulares, lo que dio lugar a las plazas. Las plazas son muy antiguas en las ciudades de occidente, pero las plazas, tal como las conocemos hoy, son de la edad moderna y su concepción tiene una clara y fuerte influencia de las grandes culturas americanas prehispánicas. Se terminará con un estudio de casos.

Palabras clave

Plazas urbanas; plazas mayores; plazas de armas; espacios urbanos, paisaje urbano; simbolismo del espacio urbano

ABSTRACT

Since the emergence of the first urban settlements began, intuitively, the formation and use of urban spaces. At first there was no rationalization or reflection of them and its social importance, but were

¹ Arquitecto por la Universidad Ricardo Palma. Maestría en Arquitectura en la Universidad Nacional Federico Villarreal; Maestría en Restauración de Monumentos en Arquitectura y Urbanismo en la Universidad Nacional de Ingeniería; Especialista en Arquitectura Paisajista. Docente principal de la Facultad de Arquitectura en la UNIFÉ. Miembro de ICOMOS, representante peruano ante el Comité Científico Internacional de Paisajes Culturales (ICOMOS IFLA) y del Comité Científico Internacional de Patrimonio Cultural Inmaterial (ICICH).

merely remnants between one building and another. In some cases, there was even a concept of street. The accommodation was spontaneous and additive. When these settlements developed and, in parallel, society slowly changed into a surplus economy, there was need for social meeting places and exchange dealer. The separation of groups of buildings led to the "width" of streets, which then were becoming more regular spaces, which resulted in the squares. The plaza are very old in the cities of the West, but the plazas as we know them today are of the modern age and its design has a clear and strong influence of large pre-Columbian American cultures. It will end with a case study.

Key words

Urban spaces, plazas, open spaces in town, urban spaces, urban landscape, symbolism of urban space.

UN POCO DE TEORÍA

Pareciese que en el mundo occidental la plaza, como concepto urbano actual, hubiese existido desde siempre, pero veremos, a lo largo del presente trabajo, que ello se inició en el s. XVI, en la América española, con los Augsburgo.

El sedentarismo que motivó la gran revolución neolítica dependiente de la agricultura y llevó a la concepción de una arquitectura permanente, frente a la efímera del período nómada o trashumante. La agricultura y sus labores culturales obliga a permanecer en un lugar; la permanencia obliga a la búsqueda de un cobijo permanente que satisfaga las necesidades que se le presentan en la sociedad que la habitará. Podemos inferir que, en una primera etapa las construcciones serían de grupos humanos que pensaríamos como familias extendidas, grupos de familias y hasta clanes unidos por intereses comunes y de defensa. La vida en las cuevas marcó a esa organización social inicial. En algunos casos, bajo el mismo techo vivían varias familias, con un lugar central para el fogón, y un sitio de privilegio para el jefe. En otros casos, era posible que varias casas estuviesen juntas o cercanas pero no se puede decir que conformaran espacios urbanos propiamente dichos. Ello vendrá después.

Composición de espacios

Si nos basamos en la física clásica, siempre habrá una relación de distanciamiento (por

tanto, tiempo) entre dos objetos, cualesquiera sea su tamaño, desde dos electrones, hasta dos galaxias. Pero, ¿Qué es lo que hace que un espacio sea arquitectónico o sea urbano? La respuesta a esta interrogante es algo que no ha sido respondido satisfactoriamente por los teóricos de la arquitectura. Hay muchos libros y ensayos que han acometido esta empresa², sin que los resultados de los mismos lleguen a satisfacer a todos los arquitectos o urbanistas.

Partamos de un primer principio: no hay, no puede haber, arquitectura ni ciudad sin espacio, por cuanto el hombre precisa de espacio para desarrollar sus actividades y es la arquitectura la disciplina que provee al hombre del hábitat adecuado para que este desarrolle sus actividades y darle cobijo. Sin un espacio adecuado para el cobijo confortable para el desarrollo de dichas actividades y de las necesidades existenciales o expectativas, no hay arquitectura, solo escultura o, a lo sumo, construcción.

Hemos dicho que el espacio es una relación de distanciamiento entre dos elementos. Pero eso, en arquitectura, no es suficiente pues si no ¿Bastaría que haya dos piedras separadas para marcar un espacio arquitectónico? La respuesta es negativa. Para que haya arquitectura se requiere que haya una intencionalidad al conformar los espacios. Estas intenciones responden directamente a preguntas de diversa índole. Las obvias son la funcional y la del

² Citemos los, tal vez, más conocidos: *El espacio en arquitectura, la evolución de una idea nueva en la teoría e historia de los movimientos modernos* de Cornelis Van de Ven; *Existencia Espacio y Arquitectura* de Christian Norberg-Schultz; *Arquitectura forma, espacio y orden*, de Francis Ching; *Proxémica; sobre el uso antropológico del espacio*, de Luis Rodríguez Cobos; *La forma arquitectónica*, de Ignacio Araujo y muchos otros pero, en realidad, cada arquitecto que teoriza tiene una definición propia.

confort ambiental, que son las físicas mínimas. De estas se desprenden otras que tienen que ver, sea con la interrelación de dichos espacios a través de conectores, sean puertas, ventanas, simples vanos, espacios de conexión, etc., con lo que queda claro que los espacios no servirían en arquitectura si fueran estancos. Igualmente, los espacios deben ser habitables, es decir, tener las dimensiones apropiadas y albergar el volumen de aire requerido para que en él funcionen las actividades programadas. La iluminación y ventilación etc.

Pero, más allá de esto hay requerimientos humanos referidos a la existencia y al espíritu. Estos pueden ser de diversa índole, pero algo que marca notablemente algunos aspectos existenciales del espacio arquitectónico son la proporción, la escala y el ritmo.

La estética en la arquitectura no se juzga solo por su maravilloso juego de volúmenes bajo el sol. No se trata de escultura. No solo se juzga por su superficie y el tratamiento plástico que se haga de ella, bien sea por color, texturas y ornamento. No es decoración. La estética de la arquitectura se juzga, sobre todo por el espacio, aunque pocas veces se teorice directamente sobre ello. Es el espacio el que debe resultar apto para albergar las funciones para las que está diseñado. Pero si bien gran parte de la cualidad estética del espacio está en la satisfacción de las funciones para las que está concebido, no es la única razón por la que se lo puede cualificar con criterios estéticos³. Hay, podríamos decir, otras “funciones”, existenciales, perceptivas o espirituales. Podríamos llamarle belleza, aunque el término no es del todo correcto. Se trata de la forma, proporción y de la escala.

La proporción es la relación (en realidad matemática, pero para el caso visual o perceptiva) que existe entre las dimensiones de cada elemento que cierra el espacio y entre los elementos mismos. El rectángulo áureo es una forma de proporción de un elemento (plano), el mismo que se relacionará con otros para conformar un espacio habitable, con una forma determinada. Pensemos en la forma

más común, el rectángulo. Podemos imaginar nuestra habitación u oficina, pero también podemos referirnos, bajo esa forma, a esos pasillos característicos de las edificaciones de la cultura Wari como Pikillacta, por ejemplo, con una proporción de 1 a 300, por ejemplo es decir, de 2,70 m por 650,00 m. Es válido como pasillo, mas no como habitáculo ya que su longitudinalidad, perceptivamente, nos tracciona, nos tensa, nos invita a recorrerlo antes que a habitarlo⁴. A ese plano rectangular muy alargado, al momento de darle tres dimensiones, podemos ponerle paredes de 2,50 m y percibirse como pasillo. Pero si, como sucede en Pikillacta, le diésemos una altura de 12,00, a las paredes laterales, sería intolerable incluso como pasillo. El espacio, que con 2,50 m no se le consideraría cualidades estéticas, al tener los 12,00 m de altura, contrariamente, se le consideraría antiestético, aun cuando existiesen razones de índole funcional para que dicho pasillo tuviese esas proporciones incómodas a la percepción normal. De manera semejante, podemos pensar en un *lobby* cuadrado de 20,00 m de lado, para albergar muchos usuarios contemporáneamente. Con una altura de 9 metros, tiene una proporción perceptivamente agradable (“estética”). Pero si se le diese una altura de 2,50 m (suficiente para el movimiento humano y sus funciones normales) resultaría espantosamente “aplastante” en sentido vertical, de la misma forma que el pasillo de 12 m resultaría “aplastante” en sentido horizontal. Esto es respecto a las relaciones numéricas entre las diferentes dimensiones.

Como puede verse no solo se trata de cumplir la función objetiva, que es básico hacerlo. Hay un manejo subjetivo, ciertamente, o culturalmente intersubjetivo, que otorga a los espacios ciertas cualidades estéticas.

Aunque no es rigurosamente correcto, cuando se habla de la forma, se piensa en la forma exterior de la arquitectura, vale decir, en su forma másica, mal llamada volumetría. Mal llamada, porque no es una medida de volumen y, al referirnos a volumen, no solo es el exterior, sino que también tiene volumen

³ Roger Scruton: *La estética en arquitectura* (1985).

⁴ Christian Norberg-Schultz: *Existencia espacio y arquitectura*. (1975).

el espacio interior, como que también tiene forma. Pensemos que, al retirarle el techo a una edificación, podríamos hacer un vaciado de algún material (como en el molde de una escultura) y veríamos la forma del espacio (en positivo, si pensamos que el espacio es el negativo)⁵.

La escala se refiere a las dimensiones reales que caracterizan un espacio o una masa. Si tomamos como ejemplo la Catedral de Lima, podemos hacer una construcción a la quinta o décima parte de su tamaño real, a pesar de representar arquitectura, no lo es, porque no se podría desarrollar en su interior los ritos para los que está hecho. Si fuese cinco veces más grande, si bien se podría desarrollar dichas actividades, la escala excedería lo humano, aún cuando se pudiese argumentar que se trata de escala divina y no humana, pero serán los humanos quienes la usarán. Será efectivo si nuestra idea de Dios es de un ser intimidante, agobiante.

El ritmo, en cuanto a espacios habitables se refiere, es la sucesión de espacios que se interrelacionan y las diferentes sensaciones que generan. Como es el caso de las iglesias paleocristianas o, sin retroceder tanto, la catedral de Brasilia, en la que la entrada se produce descendiendo por una rampa flanqueada de santos, penetrando desde la luz total del exterior, a un espacio de techo muy bajo, en penumbra y casi oscuridad (tinieblas) para llegar a la luz refulgente del gran interior donde se encuentra Dios. La secuencia rítmica es muy mística. Miguel Ángel, en la Biblioteca Laurenciana, hizo un trabajo genial de ritmo espacial, creando un espacio agobiante a fin de celebrar una escalera que no es tan monumental como parece. Esa sensación de agobio se produce por la magnífica articulación superficial de los muros que encierran y delimitan el espacio.

De aquí podemos desprender un *segundo principio: el espacio necesita límites y, por lo tanto, de limitantes*. Si hemos dicho que se trata de una relación de distanciamiento, en primer lugar, hablamos de distancia mensurable y de elementos (limitantes) que estén distanciados. La distancia la podemos medir en micrones o en años luz (tiempo). En arquitectura los limitantes son másicos, tanto explícitos, como implícitos. El punto de contacto entre el espacio y la masa es la superficie, el tercer elemento. Según Araujo⁶, la superficie tiene textura y color, sus dos cualidades. El manejo de esa superficie define ciertas cualidades del espacio, como la iluminación, la percepción de las dimensiones, la reverberación acústica⁷, etc. Toda masa tiene superficie y la percibimos a través de ella, y por eso solemos confundirlas. Al percibir el espacio, percibimos siempre la superficie de la masa que lo delimita y, algunas veces, percibimos la forma de la masa misma.

La forma del espacio también influye en la percepción estética del mismo espacio⁸. El ser humano, psicológicamente, tiende a reducir a algo conocido o reconocible aquello que percibe. Es el origen de las pareidolias. A menudo vemos nubes, manchas en el pavimento, agrupaciones de estrellas, con formas aleatorias y les asignamos la forma de una figura conocida. Asignamos formas de animales, teteras, u otros, en este acto pareidólico. Si lo que asociamos a esa forma es algo divino o religioso, como ver la imagen de la Virgen María en la refracción de un vidrio, se le suele llamar hierofanía. La forma de pareidolia, en arquitectura y urbanismo es más sencilla. Asumimos un cuadrángulo de ángulos sensiblemente rectos y lados aparentemente iguales y le llamamos cuadrado, podemos aproximarnos a un círculo y lo llamaremos como tal. A mayor complejidad de la forma, mayor dificultad para asignarles una forma simple, lo que podría llevar a una "crisis

⁵ Francis Ching: *Arquitectura forma, espacio y orden* (1982).

⁶ Araujo, Ignacio, *La forma arquitectónica* (1974).

⁷ Por experiencias previas, la reverberación u opacidad sonora nos anuncia el tamaño de un espacio.

⁸ Queremos aclarar el uso de la palabra estética. Con ella nos referiremos, primariamente, a la búsqueda consciente de la sublimación de los actos humanos (aún de la misma percepción). No necesariamente a la belleza en cuanto tal. En tal sentido, consideramos que no existe estética en la naturaleza, en cuanto tal, sino tan solo belleza. Es posible que en el acto perceptivo-intelectivo de esa belleza, sí haya una forma de estética, en tanto búsqueda de sublimación consciente de tal belleza.

perceptiva” que impediría una apreciación estética de la búsqueda de sublimación. No obstante, si presenta simetría especular, es más sencilla aprehender esa forma, porque se puede referenciar sus puntos y hasta líneas con las simétricas. Por supuesto que si la simetría no solo es axialmente especular, sino biaxialmente especular, es mejor. Es el caso de los caleidoscopios, que forman figuras que, por aleatorias que sean, nos parecen bellas y con “patrones” reconocibles.

En el barroco se usó (y hasta abusó) de espacio de formas complejas, pero Borromini era capaz de diseñar espacios muy complejos que resultaban, no solo estéticos, sino, además comprensibles. Ver la planta de la iglesia de *Sant'Ivo alla Sapienza* en Roma. Similar ejemplo es la *Piazza di San Ignazio*, también en Roma, tal vez el espacio urbano barroco complejo más puro que, no siendo rigurosamente simétrico, se percibe como tal. Por ello la forma debe ser perceptible como una unidad, aunque para abarcarla tengamos vistas parciales de ella.

Así, siguiendo a Araujo (1974) los elementos esenciales de la forma en arquitectura son la masa, que, para este caso, llamamos también limitante, el espacio y la superficie.

Llegamos a un tercer principio. Como *hábitat*, la calidad de un espacio está dada por las cualidades de los elementos que lo limitan -masa- y de aquello que los relaciona -superficie- y que, parafraseando a Brandi (2008), sirve para la epifanía de la masa. Esos tres elementos esenciales de la arquitectura -masa, espacio y superficie- tienen forma. Las cualidades de estas formas (que terminan conformando a la ciudad) están en relación directa, entonces, con la calidad de la arquitectura y de la ciudad. Por lo que hemos visto, estas cualidades que la forma, en arquitectura y urbanismo, son las dimensiones, la proporción, la escala, el ritmo, la textura, el color y la reconocibilidad. En términos más complejos y para ciudades, Kevin Lynch⁹ llamó a esta “reconocibilidad” con el nombre de “imaginabilidad”, que es la

cualidad de una ciudad o sector urbano por el cual hallamos identidad o la diferenciamos de otra y la reconocemos como tal ciudad.

Según León Bautista Alberti¹⁰ (*De Re AEdificatoria*) la ciudad es como una casa grande. Esta es una de las razones por las que hemos comenzado el presente trabajo, viendo más arquitectura que ciudad. La otra es porque no hay forma de conformar el espacio urbano sin arquitectura. Aún más no hay, y no puede haber ciudad sin arquitectura. Pero lo que vemos de las arquitecturas de una ciudad es solo y únicamente, las masas y superficies exteriores que definen su forma externa. En tal sentido, el trabajo de un arquitecto no puede ocultarse. Está sujeto a la crítica pública.

Sobre la base de lo anterior, podemos decir que, al igual que la arquitectura, la ciudad es, ante todo, espacios y, por lo tanto, limitantes y texturas. Pero, a diferencia de la arquitectura, cuyos limitantes son, todos, expresamente contruidos, dimensionados, escalados, ubicados, proporcionados, texturados, coloreados, etc., en un proyecto integral único, en la ciudad, los espacios están, casi siempre, conformados por la arquitectura que, diversos proyectistas han realizado en la misma época o en diversas. Los espacios urbanos son “contenidos” por la arquitectura que conforma la ciudad. No son las calles, las plazas, los bulevares, trazados en el plano, y luego en el piso, los que crean los espacios sino muy al contrario son las arquitecturas, ubicadas y distanciadas según ese plano previo, las que “crean” esos espacios urbanos, porque el plano solo nos da dos dimensiones. En la casa, sobre el trazado bidimensional, se edifican los limitantes, que tridimensionan el espacio. Las arquitecturas, con sus formas y dimensiones, le dan a los espacios urbanos sus características. Pero debemos insistir que, mientras que en arquitectura, lo que se edifica se hace con la clara y expresa intención de limitar el espacio y crear la arquitectura, en las ciudades, salvo honrosas excepciones, las arquitecturas se construyen con la finalidad de ser arquitectura y de cumplir las funciones para las que se

⁹ Lynch, Kevin. *La imagen de la ciudad*. (1974).

¹⁰ Filósofo, jurista, político, pintor, escultor y arquitecto humanista del s. XV.

conciben, no de crear espacios en la ciudad. Esto último es un subproducto en casi todos los casos. Los espacios se conforman porque se hace arquitectura sin la consciencia de que se están conformando. Ello obedece a múltiples factores. A esta conformación de espacios con la arquitectura como limitante, Spreiregen (1971) le llama “cerramientos” y consideraba que era la clave del espacio urbano limitado y contenido de las ciudades tradicionales, con las que Spreiregen se identifica.

Podemos tener un cuarto principio. Las calidades de las arquitecturas definirán, en gran parte, la calidad del espacio de la ciudad o de porciones de ésta. Esto, desde su postura muy neoclásica, es algo que el arquitecto luxemburgués Rob Krier (1981) ha trabajado¹¹. Krier dice que, a diferencia de los antiguos arquitectos, los contemporáneos obvian esa responsabilidad, que estuvo presente hasta la renovación de París por Napoleón III y su prefecto, el barón Hausmann, por lo que esa ciudad tiene la calidad que puede exhibir. Pero la calidad del espacio público urbano se basa, también en la calidad de las interacciones del espacio creado con su entorno infraestructural y social, tanto inmediatos como mediatos.

Krier, quien conjuntamente con su hermano Leon, ha realizado trabajos de “reinención urbana”, sobre todo en Stuttgart, ha buscado devolver a los espacios urbanos la calidez que tenían antaño procediendo como Bernini en la definición del espacio de la Plaza de San Pedro de El Vaticano¹². Considera que en el siglo XX se produjo la destrucción del espacio urbano, y no precisamente por las guerras. Ha realizado un estudio sobre la necesidad de reconocimiento geométrico de los espacios, tanto calles como plazas, a las que considera el centro de observación de la ciudad (y que son el foco de atención de sus trabajos como proyectista urbano o, mejor expresado, de “arquitecto” urbano). Pero son las plazas las que deben tener una definición perceptiva por parte del observador, es decir, ser

netamente percibidas con una forma conocida y reconocible: triángulo, trapecio, cuadrado, rectángulo, círculo u óvalo. Obviamente es la arquitectura (el limitante, como llamamos en este trabajo) la que produce esta definición geométrica.

Para Krier, primero fue la plaza, la que resulta de la agrupación de las casas alrededor de un centro, de un espacio libre en el que, según creemos estaba el tótem y el fuego tribal y, luego, cuando esta agrupación se satura se generan extensiones o crecimientos de la ciudad mediante alargamientos que vienen a ser las calles.

Ortega y Gasset (1950) afirma que la ciudad es “... plazuela, foro, ágora. Lugar para la conversación, la disputa, la elocuencia, la política”.

Sin embargo queremos aclarar, sin oponernos a Krier, que la plaza a la que él se refiere es, meramente, la plaza que nosotros denominamos tribal o inicial, no tiene la connotación de plaza mayor iberoamericana, que será nuestro principal punto de atención.

Al decir que las arquitecturas de la ciudad conformaban los espacios de ésta, no hemos sido categóricos, pues hay, evidentemente, elementos naturales que también lo hacen, como acantilados, ríos, mar, montañas, bosques, lagunas o humedales que han sido respetados. Son elementos tan contundentes que, obviamente, “marcan” el espacio, lo conforman.

Tampoco hemos sido contundentes al afirmar que la estética de una ciudad se deba a la calidad de la arquitectura. Hay elementos que coadyuvan a esa estética como los mencionados en el párrafo anterior y su aprovechamiento, pero también elementos artificiales como bosques urbanos no naturales, fuentes, esculturas urbanas (monumentos), puentes, etc. que darán belleza y /o carácter

¹¹ Tanto en su libro *El espacio urbano* (1981), como en sus obras, en las “reinenciones” (como él mismo las llama) de extensos sectores de la ciudad alemana Stuttgart.

¹² Hacemos esta referencia porque la plaza de San Pedro está rodeada de una columnata sin aparente utilidad, que conforma un óvalo. Esta columnata es un pórtico cuádruple que es usado como protección contra el sol y la lluvia. Ese criterio humano de la ciudad es rescatado por Krier en sus obras.

a la ciudad o porciones de ella. A esta búsqueda de estética urbana le llamaremos paisaje urbano. Para Cullen¹³(1974) el trabajo del paisaje urbano (*townscape*) puede dar sentido, significado y estética, al espacio conformado por algunos edificios inconexos o “embrollados”, mediante el manejo consciente de texturas de piso, escala, etc. de tal manera que quienes viven, trabajan, o simplemente lo contemplan, se sientan satisfechos. Lo que propone Cullen es casi el trabajo de *inscape*, o decoración, o arquitectura de interiores, en los grandes espacios libres, *lofts*,¹⁴ como en los ex edificios industriales o de oficinas que son habilitados para viviendas.

No obstante, y en ello queremos ser claros, si el espacio urbano está bien conformado, con buenos ejemplos de arquitectura, serán necesarios pocos esfuerzos, y no se requerirá de “soluciones heroicas” para lograr un magnífico paisaje urbano o una excelente estética urbana. No nos estamos refiriendo a edificaciones de un estilo único. Pueden ser de diversos estilos que conjuguen entre sí, como sucede en Roma, en París, en Cusco, o Bologna, por poner solo unos ejemplos, como si se tratase de un “*bric a brac*”¹⁵ urbano, que en realidad evidencia la historia urbana.

El aspecto cinético no lo dejaremos de lado. Las personas y los vehículos afectan la percepción de la estética urbana. Una aglomeración de vehículos y el ruido que provocan, deturpan el paisaje por afectar a la percepción o por llamar la atención más que aquello que se desea que se aprecie. Excepto que el espacio haya sido creado para ese cientismo y cantidad de personas o vehículos. No nos imaginamos una *Highway* o una *Superstrada* sin vehículos, se las sentiría desiertas. Si volvemos a la metáfora de la ciudad, como la “gran casa”, podemos ver que cada espacio urbano fue concebido para funciones determinadas.

El espacio en la ciudad

Para Chueca (1991 p. 14) “*la casa, la calle, la plaza, los edificios públicos y los límites que la definen dentro de su emplazamiento espacial* (todos estos elementos obedecen) a una concepción unitaria”. En sentido lato de la frase, estamos de acuerdo con Chueca, pero en sentido estricto, no.

Así como en una casa hay servicios higiénicos, cocina, espacios de estar, de circular y de distribución, patios, terrazas y jardines, así, en la ciudad, hay espacios para estar, espacios para congregarse, espacios para circular, espacios de distribución, hay patios, terrazas, y jardines.

Así como en una casa no se debe confundir la función de un jardín con la de un patio, en una ciudad no se puede confundir la función de un parque, o peor aún, de un bosque urbano o de un jardín urbano, con el de una plaza.

Así como en una casa a nadie, en su sano juicio, se le ocurriría construir en una terraza, en una ciudad, a nadie se le debería ocurrir –o si se le ocurriese, no se le debería permitir– construir en un malecón, que es una terraza urbana, pues la terraza perdería su cualidad de tal.

Si bien la función de un espacio es relativa a la coyuntura temporal, un jardín, por alguna determinada razón puede ser sacrificado para dar paso a un patio (o viceversa, cuando este patio ya no es útil como tal), lo común es que los espacios sirvan para lo que se crearon. Lo mismo sucede en la ciudad. Igualmente, si en una casa consideramos inaceptable sacrificar nuestro jardín, tal vez pequeño o el único de la casa, para convertirlo en un espacio árido, así, debe resultar inaceptable que porciones abiertas de la ciudad, que permiten el desahogo, sean

¹³ Cullen, Gordon, *El paisaje urbano. Tratado de estética urbanística*. (1974).

¹⁴ Los *lofts*, tuvieron su origen en Nueva York de los años 50 del sXX, en los barrios del Soho y otros en los que el alto precio de los inmuebles y la decadencia de ciertas zonas industriales llevaron a la utilización de aquellos edificios con grandes espacios y enormes alturas, como vivienda, en una especie de renovación urbana. Por lo tanto eran espacios con columnas muy espaciadas como para las máquinas fabriles.

¹⁵ El *bric a brac* es un estilo de origen francés que surge de la colocación de objetos valiosos, aunque de diversos estilos, usados para decorar y ambientar, sobre todo, aunque no únicamente, chimeneas u otros y que, sólitamente, son testimonios de la historia familiar o simplemente de colección.

convertidas en espacios cerrados, por lo general por arquitecturas de dudosa calidad.

Un jardín, en una casa, tiene la función de embellecer las visuales desde el interior, a través de una ventana o de una puerta abierta. Este último ejemplo es clásico en la arquitectura tradicional japonesa, cuando el árbol de cerezo (*sakura*) está en su máxima belleza, durante su efímera floración, o el arce japonés (*Acer japonica rubra*) está otoñalmente teñido de rojo; en ambos casos es un espectáculo para la vista, y se discurre una de las paredes de papel de arroz para que los anfitriones y los invitados –especialmente para ese espectáculo– gocen con la vista. También sirve de desahogo, tanto visual como de renovación de aire. Así en una ciudad, ésa es la función de un parque o de un jardín urbano. Se debe pensar en la belleza y en el beneficio ambiental que producen. Diversamente, un bosque urbano tiene como función primordial, el intercambio $\text{CO}_2 - \text{O}_2$ y el “filtrado” del polvo o partículas en suspensión en el aire. Pavimentar un jardín urbano o un bosque urbano, o hacerlo en exceso en un parque, es negativo.

En una casa, los patios cumplen funciones utilitarias y, en menor medida, estéticas. Un patio sirve para tender la ropa a secar, si es tendal; sirve de lugar de paso y donde se encuentra el lavadero de los estropajos y “trapeadores” (o fregonas), si es un patio de servicio; sirve para colocar poyos y una pileta; si es de estar, sirve para ubicar una parrilla o un horno de barro, si está adyacente a la cocina y a la zona social, para fiestas. Así, en una ciudad, plazas, plazuelas y plazoletas cumplen estas funciones y actividades urbanas. Si ajardinásemos nuestros patios en las casas, no podremos usarlos para la función que fueron concebidos, o estropeamos el ajardinado, el césped o las plantas y flores. Igualmente, ajardinar plazas, plazoletas o plazuelas, es un error que, no obstante, se comete muy frecuentemente en nuestro medio peruano.

Pero veamos los tipos de plazas a las que, frecuentemente accedemos. En orden de importancia tenemos a) plaza mayor; b) plaza barrial; c) plaza de armas; d) plaza cívica; e) plaza religiosa; f) plaza ordenadora del tránsito; g) plazuela y k) plazoleta.

a) Las plazas mayores son un constructo urbano moderno que, en España data de 1480 con una ordenanza de los Reyes Católicos en la que se prevé, para las ciudades de reconquista, una plaza, lo suficientemente amplia como para que se instale –diariamente, pero por horas, por cierto– el mercado y se ubique la casa consistorial o casa del ayuntamiento. Pero el concepto que se manejó luego fue diferente, debido a la forma, ya no de reconquistar, sino de conquistar y, por lo tanto, a las ciudades de conquista. Ello data, en América desde la conquista de México y se refuerza con la conquista del Perú, y la fundación española de la ciudad de México y las correspondientes del Perú (Cajamarca, Cusco, Lima o Ciudad de los Reyes) en la 3^a 4^a décadas del s. XVI, respectivamente. En ellas fue absolutamente necesario desacatar las ordenanzas de Carlos V y de su Hijo, Felipe II en las que se instruía que no se fundasen ciudades sobre las de los naturales; que la plaza tuviese una proporción de 2 x 3 y que en ella estuviese el mercado y el ayuntamiento mas no la iglesia ni la casa cural. En la fundación de las ciudades mencionadas fue necesario hacer sentir el dominio de los conquistadores asentándose, posándose, sobre los naturales y posesionándose de los lugares importantes de estos con edificios de similar vocación. Sobre el palacio o huaca del curaca se colocó el palacio del gobernador o similar; sobre el edificio religioso se colocó una iglesia (luego, posiblemente catedral). Así, se estableció una forma-concepto de plaza mayor que incluía, como entre los naturales, edificios cívicos, religiosos y de servicios, así como usos simbólicos¹⁶. Ello se estableció en la península entre fines del s. XVI e inicios del s. XVII, luego de la experiencia en América.

¹⁶ En el Perú, desde tiempos muy tempranos se puede ver ese esquema, con las huacas llamadas “en forma de U”. Los españoles se las encontraron en Cajamarca, Cusco, Vilcashuamán, Lima, etc. Sobre ellas superpusieron sus plazas y, sobre los edificios importantes, sus símiles hispanos. En el caso de Lima, sobre el templo de Sinchi Puma, se ubicó la catedral; sobre la huaca –casa de Tauli Chusco, se ubicó el palacio del gobernador, luego de los virreyes y hoy Palacio de Gobierno. En el caso de Cusco, sucedió igual, incluso, sobre el Aclla Wasi se ubicó la casa de las vírgenes (religiosas) de Santa Catalina. En tal sentido, el vivir en, o más cerca de, la plaza, o alejado de ella, era significado de tener un mayor o menor estatus. Aseveramos que en España no existía un concepto tal de plaza hasta luego de la conquista.

Las plazas americanas prehispánicas solían tener dimensiones desconocidas para el estándar europeo de las plazas mayores en las ciudades medievales. Si consideramos que las plazas mayores españolas, entre medievales y modernas tienen medidas, por demás modestas, por ejemplo y en cifras redondas, Madrid, 119 m x 80 m; Valladolid 123 m x 82 m; plaza de María Pita (A Coruña) 110 m x 100 m; Cáceres, 148 m x 47 m. Mientras que en América algunas plazas mayores de fundación tienen las siguientes medidas redondas¹⁷: Lima, 137 m x 137 m; Cusco 160 m x 108 m; Ayacucho, 130 m x 130 m; Cajamarca, 147 m x 130 m; Huánuco, 126 m x 123 m; Trujillo, 152 m x 146 m; Ciudad de México, 240 m x 196 m. A ello debemos considerar que las plazas prehispánicas tenían dimensiones colosalmente mayores. La longitud de la plaza cusqueña de Huacaypata¹⁸ - Cusipata tenía una longitud superior a los 450 m. La razón es la polifuncionalidad de las plazas mayores de la conquista. En todos los casos reúne poderes civil, religioso y comercial. En Huánuco Pampa las dimensiones son de 350 m x 500 m.

b) Las plazas barriales son aquellas alrededor de las cuales se han formado ciertos barrios, como en el caso de las Reducciones Toledanas, que se conformaban alrededor de una plaza, como en El Cercado o en Moserrate, ambas en Lima. De estas sí hubieron en la Península, aunque no con el carácter con el que se hicieron en la América conquistada. Estas plazas, como casi todas, servían para la congregación de la población y para uso de mercado (*tianguis* o *kat*;, *castellanizando la palabra, el virrey Toledo la llamó "gato"*). Podían ser grandes o pequeñas, con forma cuadrangular, pero como estos barrios no tenían el rigor de la trama en damero a escuadra, podían ser, o no, necesariamente, rectangulares. Juan de Matienzo, quien acompañó al virrey las describió así:

Una plaza de forma cuadrangular en el centro y luego manzanas cuadradas que

se dividirían en cuatro solares por lado y sus calles anchas. La iglesia se fabricaría en una de las cuadras o manzanas de la plaza; a su frente mesón para los españoles que estuvieran de paso en dicho pueblo, y que comprendería cuatro cuartos con techos de tejas y con caballerizos; en uno de los solares de la otra cuadra se levantarán la casa del Cabildo, en otra se edificará el hospital; en el otro la huerta y servicio del hospital; finalmente en el último solar, corral del Cabildo. En uno de los solares, de las cuatro manzanas que rodean la plaza, se construirá la casa del corregidor; detrás de esta casa para el Tucuy Ricuy y cárcel, en la que habría dos cepos y cuatro pares de grillos y dos cadenas.

c) Las plazas de armas eran las que se ubicaban inmediatamente después de la puerta de ingreso a una ciudad amurallada. Eran como el espacio de ordenamiento, revisión y repartición de quienes podían llevar carga. Funcionaban como los vestíbulos o los *lobbies* de los edificios contemporáneos, pero también como aduana. Usualmente estaban cercanas a escaleras a las murallas y adyacentes a las puertas, como se dijo, por eso era el lugar en donde se juntaban las armas para defender la ciudad. De allí su nombre. Una ciudad podía tener varias plazas de este tipo, como las plazas de San Pedro y de Santiago en Lugo, por ejemplo.

d) Plazas cívicas, son aquellas que se formaron para conmemorar un hecho cívico patriótico o a un héroe. Su razón de ser es esta dedicación y la congregación de ciudadanos con la finalidad de loar al héroe. La plaza San Martín o la Plaza Manco Cápac son muestra de ello. Su historia no data de antiguo, es tan reciente como el concepto de patria y héroe patrio cuya efigie o monumento conmemorativo debe estar al interior de ella.

e) Plaza religiosa, similar anterior, pero de orientación a lo religioso. Servía para reuniones

¹⁷ Las dimensiones son en puntos medios, al tener formas cuadrangulares, aparentemente cuadradas, pero, en realidad, de forma trapezoidal.

¹⁸ En adelante usaremos la palabra Huacaypata, que fue como siempre se le conoció (lugar donde se llora) en vez de Aucaypata (lugar del guerrero) que es como ahora grandes sectores de la población cusqueña le llama, por la idea de que los incas no lloraban.

religiosas, como misas al exterior, inicio de procesiones (como la del Señor de Luren, en Ica) u otros actos religiosos (como la Plaza de San Pedro en El Vaticano) o, en Lima, la Plaza de la Inquisición o la plaza Italia. Es obvio que alrededor de una de estas plazas debe haber, al menos un edificio religioso.

f) Plaza ordenadora de tránsito. Ejemplos clásicos de este tipo de espacios urbanos son los óvalos y las plazas circulares, que sirven, primordialmente, para ordenar el tráfico vehicular en un encuentro de dos o más calles, aunque luego se les coloque al interior un monumento conmemorativo. Esto se inició con los llamados *Rond point*, en el urbanismo de la renovación de París en el Segundo Imperio (Napoleón III y el barón Haussmann). En nuestro medio están las plazas Bolognesi, 2 de Mayo y Unión. Fácilmente se puede ver que no son usadas por los peatones en la zona central, excepto en las fechas en las que se conmemora el hecho que se evoca o al personaje que se loa. Con buena consciencia cívica y con el conocimiento cabal del reglamento de tránsito (y su cumplimiento) las formas que asumen estas plazas hacen que cumplan muy bien con su cometido.

g) Plazuelas, son espacios públicos urbanos que, generalmente, aunque no siempre, se hallan frente al atrio de una iglesia o se trata de un atrio muy grande. Su uso, vecinal, es más de estar y solían tener algunos árboles. Sus dimensiones son pequeñas y generalmente están en una de las esquinas de una manzana.

h) Plazoletas son espacios duros en parques o jardines urbanos, que sirven para ciertas actividades asociadas al uso del parque. Su tamaño depende de las funciones a las que está destinada. No se debe confundir con las plazuelas.

UN POCO DE HISTORIA

Aunque no esté demostrado, resulta plausible pensar que las plazas se originaron en el espacio

tribal del fuego sagrado, del fuego de reunión de los habitantes, aquel espacio en el que los ancianos narraban a los más jóvenes la historia (totémica, tal vez) del pueblo; ese espacio en el que se reunían para tomar decisiones y para partir a la guerra. No es descabellado pensar en ese origen, ni difícil imaginárselo.

Pero donde ese espacio adquiere carta de ciudadanía es en Grecia, donde el ágora resulta ser el lugar de reunión de los ciudadanos, donde se discute y hace política, es decir, donde se gobierna la “*polis*”, la ciudad. En Atenas estaba circundada¹⁹ por edificios religiosos y cívicos, pero sin constreñir el espacio a una forma clara, ni demarcándolo de manera cerrada. Habían, además las “*stoas*” o portales que no estaban adosados a manzana alguna sino que eran edificios separados. Era como un caos orgánico que obedecía al *tyrmenos*²⁰ del lugar. El ágora de Atenas, por ejemplo, tenía algunos edificios en su área y era atravesado por la calle *Panatenaika*.

En la ruta clásica, le sigue Roma, donde las plazas adquieren el nombre de foro. En una ciudad solían haber varios. En ciudades de planta nueva o en renovaciones o desarrollos planificados, estos foros solían ser cuadrangulares y equivaler a una manzana. Si se trataba del foro principal, estaba rodeado de edificios religiosos (templo), de decisión (la curia), el mercado (como edificio) y otros. La ciudad bizantina de Constantinopla (hoy Estambul) tenía varios foros sucesivos antes de llegar al más importante o Augusteo. Espacio urbano cerrado que estaba rodeado por el *Milión* o puerta de ingreso a la “Ciudad Sagrada” (a la que se llegaba por la Mese o avenida principal y que atravesaba los foros previos, llamados de Arcadio, Boario, de Teodosio y de Constantino); también lo rodeaba el Palacio imperial; el Senado y la Iglesia de Santa Sofía. Salvo por la función comercial se puede decir que, junto con el foro romano, son verdaderas plazas mayores, rodeados de portales.

¹⁹ Usamos el término circundar, porque no estaban dispuestos formando una figura conocida.

²⁰ *Tyrmenos* (τέμενος) es equivalente al recinto de una deidad (dios o *daimón*) que sacralizaba y orientaba la forma de ciertos espacios.

En la Alta Edad Media, se pierde casi por completo el concepto de ciudad y, por lo tanto de plazas, subsistiendo, cierta idea de ellas en los castillos en el patio de honor y el patio de armas. Pero, desde la plena Edad Media y sobre todo desde la baja Edad Media y el renacer de las ciudades, las plazas vuelven a ser consideradas, aunque no se las planifique. Se trata de simples espacios remanentes o ensanches de algunas vías, las mismas que, a falta de una edificación para tal función como en los foros de Roma²¹, fungían de mercados, bien sea como plazas del ayuntamiento o como plazas religiosas. No se solía juntar ambas funciones. Esta tradición siguió durante el Renacimiento. Aún en lo más semejante, como en las bastidas, en Francia, y las ciudades de reconquista, en España, en las que sobre una traza reticular, se reservaba un espacio para la plaza, la misma que era totalmente porticada incluso en las esquinas, por lo que es perceptivamente cerrada, no obstante no estaba el edificio religioso. Lo peculiar de estas plazas es que tenían los llamado *cornieres*, que eran un pequeño ochavo en cada esquina, también con portales.

En las grandes culturas de América, grandes edificios de gobierno y religiosos conformaban un espacio muy grande. Lo usual es que lo hicieran por tres lados, dejando el otro, sea orientado al entorno natural o cerrado con un muro y un vano hacia lo natural. Eran espacios solemnemente ceremoniales en el que participaban activamente los caciques y los sumos sacerdotes, pero al que solía acceder el pueblo llano. Y esa es la razón por la que debían tener esas dimensiones colosales.

Durante el humanismo renacentista se descubre y conquista América y el choque de la cultura española con las grandes culturas indoamericanas produjo esa nueva forma de plazas mayores en las que se reunieron todos los poderes, el civil, el religioso y el comercial, con una carga simbólica muy

fuerte, de dominio, orden y civismo. Era el lugar de la comunicación ciudadana por excelencia, donde se leía por primera vez un bando (o decreto); donde se ajusticiaba a los delincuentes o subversivos; donde se hacían los autos de fe; se representaban los autos sacramentales; partían los ejércitos; se hacían corridas de toros y fiestas cívicas²²; donde la gente se refugiaba luego de un terremoto o donde se capitulaba la rendición de una ciudad, donde se hacía las compras del mercado (“hacer la plaza”) o donde se tomaba coches (o carros) de plaza²³. En la plaza se realizaban los desfiles y las procesiones. En la plaza se obtenía agua. La plaza manifestaba la plasmación física del orden de la sociedad y, en ese orden, simbolizaba el espíritu en el que el sistema se funda.

Makowsky (1996) dice que “... *la complejidad social tiene necesariamente su expresión material en la arquitectura y, en general, en el uso del espacio; a mayor complejidad, mayor diversidad de formas y funciones en la arquitectura, mayor envergadura en las construcciones*”. Por ello la plaza simboliza o significa, con claridad, su rol en la vida social urbana y la organización de esta.

De acuerdo a las Ordenanzas para la fundación de ciudades en el nuevo mundo, que mandó cumplir el emperador Carlos V en 1523, las nuevas ciudades debían fundarse lejos de los asentamientos de los naturales, debían de estar cerca a fuentes de agua; trazarse a cordel, en damero y reservar una manzana para la plaza; un lugar tal que permita el crecimiento continuo de la ciudad a partir de ella, encontrándose, por lo tanto en el comedio de la población. Debían tener una proporción de 2 x 3 y no estar en ella la iglesia. En el caso de Latinoamérica, es claro que eso no se cumplió. La plaza, además debía contar con la picota y el rollo, es decir, los símbolos de la justicia. En España, la Plaza Mayor de Madrid, cumple con la proporción y refleja su vinculación con

²¹ Debemos considerar que se había perdido por completo la cultura ciudadana, la cultura de las ciudades, durante la Alta Edad Media.

²² En algunos casos, el del nacimiento de un infante o llegada de un nuevo virrey o arzobispo, con obras de arquitectura efímera.

²³ Que luego serían los taxis, pero que en épocas anteriores a los automóviles, estaban los coches de a caballo alrededor de la plaza, costumbre que siguieron los motorizados.

las plazas de las ciudades de reconquista (y de las bastidas francesas) por su cerramiento total con portales. La plaza de Madrid se comenzó a construir, recién en 1617.

“En la ciudad colonial el núcleo urbano se estructuraba siempre en torno a la plaza mayor, donde se ubicaban los principales edificios públicos. De acuerdo a la jerarquía de los vecinos se señalaba la distribución de los solares estando los más importantes próximos a la plaza.” (Peralta y Samanez, 1993 p. 21). Debemos dejar claro que solo los españoles y criollos podían residir cerca a la plaza, pero los esclavos, indígenas fámulos de los vecinos de la plaza y aguateros podían acceder a ella para sacar agua de la fuente o sus pilones.

La función de mercado en nuestras plazas, se extendió también en la península, generando las denominadas *catu*, *tianguis* (palabra que vino de Mesoamérica, del náuatl *tianquiztl* y que algunos llamaron *tiandez*), o *vico* y en los portales se ubicaba el comercio más establecido y permanente, además de mayor movimiento comercial y que no podía ser “sobre ruedas”. Son típicos los portales del Pan o portal de Mantas, etc.

La plaza era el punto de encuentro, la zona urbana social por excelencia y el punto de reunión de las expresiones religiosas de la comunidad, bien sea las procesiones, que en Perú fueron –y son– tan extendidas, por motivos de sincretismo religioso, o para autos de fe. En general, el espacio de la plaza, al ser todo de arena y no contar con jardines, era un espacio de uso urbano social, pudiéndose transitar a caballo.

Era el centro, tal vez no físico, pero sí significativo o simbólico. Esto continuó hasta fines del siglo XIX. Vale decir, hasta la aparición del automóvil y la construcción de edificios de mercado. Además, el gusto neoclásico le resta funciones, que son asumidos por edificios *ad hoc* y la vida pública, ciudadana, se pierde. Al perder funciones, se le colocan jardines y sirve “para dar un paseíto”.

Hasta el momento de la república el “criterio de urbanización (...) obedecía a principios de

carácter ideológico en los que la plaza mayor asumía un rol de primera importancia dentro de la vida de la ciudad centralizando en su espacio todas las actividades religiosas, políticas, económicas y administrativas, posibilitando, en consecuencia un control absoluto sobre la población conquistada” (Peralta y Samanez, 1993 p. 24)

El automóvil lleva a modificar las plazas mayores por múltiples razones. La primera es porque es necesario “abrirles paso” y, al entenderse como símbolo de la modernidad y del progreso, se le dio prioridad y preeminencia sobre los peatones. La segunda es porque el automóvil “acorta” distancias y las ciudades se descentralizan con los barrios suburbanos, los que tienen dinámicas propias, aunque para asuntos mayores se deba recurrir a “ir al centro”.

La plaza pierde muchas funciones que le eran propias, pero su carga simbólica de centro del centro no la pierde, en ninguna de las ciudades. Sigue siendo, eso sí, el principio y medida del prestigio de los habitantes de la ciudad, hasta el derribo de las murallas. Su uso se vuelve más elitista y pierde sus funciones sociales urbanas de la época de la colonia

Al momento de la fundación de las ciudades, tanto las de reconquista, como las de conquista, no se hicieron necesarios espacios urbanos bajo el concepto de parque. La razón es que el entorno natural era bastante inmediato pues las ciudades eran muy pequeñas en comparación a las actuales. Además los solares solían ser de gran área porque cada manzana se dividió en cuatro, ello significaba, por ejemplo en el caso de Lima, lotes de 60 x 60. Con lo que todas las casas tenían un huerto en la parte posterior. Cuando la ciudad se expande y devora la campiña inmediata, se comienza a considerar la existencia de parques. En el caso del Perú, ello significó la introducción de jardines arbolados en casi todas las plazas mayores, restándoles capacidad funcional al área de la plaza en sí. Ello es algo que llegado hasta nosotros y se asume como algo natural y resulta casi impensable una plaza solo de piso duro. Es más, la Plaza San Martín fue diseñada con grandes extensiones de jardines, con bancas –

que las plazas mayores no solían tener– y con piso de adoquines de piedra. Es decir, una plaza concebida, casi exclusivamente, para el estar y ocio urbano.

Los paseos se dan en los más actuales *boulevares* o en los paseos, de tipo más francés que español o latinoamericano.

DOS CASOS

La Plaza Mayor de Cusco

Siguiendo la larga tradición precolombina mesoamericana y sudamericana de grandes espacios urbanos rodeados de edificios importantes, bien sean con plazas a nivel o hundidas, la ciudad del Cusco contó con un excelente ejemplo en su trazado y en la resolución del Huacaypata-Cusipata, del tipo de plazas a nivel.

podremos afirmar que, el trazado reticular con un gran espacio central de convergencia del conjunto urbano, en que se desarrollan las actividades principales, fue aplicado en las ciudades precolombinas.

Si bien el espacio²⁴ central ha sido fundamentalmente un espacio ceremonial, sus funciones la identifican como una plaza, en torno a la que se genera y organiza la ciudad en su conjunto²⁵. Esto posibilitó que estructuras urbanas con estas características fueran aprovechadas por los conquistadores españoles para establecer sus ciudades.

El ejemplo más elocuente es la ciudad del Qosqo antigua capital del Estado o imperio de los Incas.

En términos generales, las grandes líneas del urbanismo hispanoamericano según Levedan son: 1) Vinculación orgánica de las diversas partes de la villa y la subordinación a un centro; 2) la perspectiva monumental;

3) el programa²⁶ Peralta y Samanez (1993, pp. 17 y 18)

Si bien concordamos con Peralta y Samanez en lo de la trama en cuadrícula, debemos ser objetivos y ver que, por la topografía, esa cuadrícula es, más bien, retícula pues los ángulos en 90° no se cumplen. Considerando la arquitectura inca, es muy posible que el trazado siguiera (o tratara de hacerlo) su trazado ortogonal.

Al llegar los españoles, traían las especulaciones urbanísticas renacentistas que poco, o nada, tuvieron con el trazado cuadrangular que sí, como hemos visto se dio en la edad media ibérica y sur francesa. En el renacimiento se jugó con formas regulares como los octógonos o hexágonos, como es el caso de Palmanova. El choque cultural entre los conquistadores y los naturales trajo como consecuencia las reminiscencias de las ciudades de reconquista, en este caso, de conquista, y con las mismas características de centralidad. Solo “calcan” de las culturas aborígenes la plurifuncionalidad de las plazas. La concentración de poderes en un único lugar.

En 1573, el 13 de julio, Felipe II dicta las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*, en las que, habida la experiencia previa, se considera a la plaza mayor como una suerte de empalizada o fuerte, de refugio final, casi una “torre del homenaje”. Sin embargo, ya el virrey Toledo, entre 1569 y 1581, crea las reducciones de indios, las que tenían plaza mayor, iglesia, cabildo y solares, organizados alrededor de ella.

Al parecer, la primitiva ciudad inca del Cusco, se ubicó donde estaba el pueblo Acamama y se inició en Inticancha, lugar que luego se convertiría en Koricancha.

Su consolidación se dio luego de que Cusi Yupanqui o Pachacútec Inca Yupanqui le dio la forma del tótem terrestre, el puma.

²⁴ En negritas en el original.

²⁵ Está clara la relación de la plaza con su entorno mediato e inmediato como lo hemos dicho. (Vid supra).

²⁶ “... El programa no es más que eso: la idea elemental a partir de la cual ese organismo vivo que es la ciudad va a modelar su forma dialéctica entre programa y modelado, la prueba de que una ciudad es cosa viva y que su diseño no es un ejercicio abstracto. Al fundar una ciudad, se engendra un ser que va a tener vida propia y a veces distinta a la que pensaron sus creadores.” Rojas Mix, Miguel (1978) cit. Por Peralta y Samanez (1993) p. 18.

En esta “totemización” –de un puma echado– Sacsayhuamán era la cabeza, y, la actual Pumacchupan, era la cola. La plaza de Huacaypata-Cusipata era el corazón (entendiendo por corazón, todas las entrañas, que era, siguiendo a Quezada (2007), con lo que se creía que se pensaba) y, el origen, el Koricancha fue, o simbolizó, los testículos. La plaza fue el símbolo del centro, las entrañas del Imperio, del conglomerado de los pueblos que lo conformaron; la “piedra miliaria” desde la que se medían las distancias; el lugar de partida, pero de eterno retorno y anexión.

Entonces, el Koricancha era importante por ser el origen, desde donde trazaron las *sukankas* y los *ceques*, pero la plaza fue el lugar desde donde se pensaba, se hacía política. La plaza estaba planeada como una dualidad complementaria o mitades de oposición complementaria, es decir, un par dialéctico. Siendo un solo espacio, en realidad eran dos, divididos, pero no separados, por el río Shapi o Huatanay (por eso le llamamos Huacaypata-Cusipata)²⁷. En Huacaypata se celebraban ritos religiosos y marciales. En su perímetro había varios templos y palacios-templo donde se veneraban las momias de los anteriores incas, a cargo de sus *panacas* (o *ayllus*²⁸ reales), estaba, también el *Acllawasi* o casa de las escogidas y el *Yachaywasi* o casa de la enseñanza, casi como una universidad donde se formaban los futuros administradores del Imperio.

En medio de la plaza, según los primeros cronistas, estaba el *Usno*. Este era una piedra-altar que, en diferentes sitios, adoratorios y ciudades, tenía formas diferentes, pero que tenían la cualidad de *huaca* o cosa sagrada. En el caso de Cusco era una piedra con forma de teta (según Pedro Pizarro) o de Pan

de Azucar²⁹ (Juan de Betanzos), que estaba rodeada, a guisa de cinturón, por oro y piedras preciosas o semipreciosas. Alrededor de este *Usno* había una especie de alberca *donde se bañaba el trueno*, según varios cronistas. Tal vez funcionaba como un pararrayos. Nuevamente esto nos indica una dualidad: el puma o *poma* (la forma de la ciudad) era el tótem supremo de la tierra; el trueno *Illapa* era el tótem supremo del agua. Sobre esta piedra se derramaban las ofrendas y se ofrecían al dios Sol (*Inti*, como astro y *Punchao*, como divinidad del cielo). Esta idea de un elemento vertical, masculino en, o dentro de, un espacio rehundido, o femenino, es una constante en la cosmovisión andina, en general.

Además, la cuatripartición (que daba nombre a *Tawantinsuyo*) estaba presente, pues el cruce de los caminos que dividían el imperio en cuatro *suyos*, estaba en la misma plaza. Se trataba de los máximos ejes del *Qapac Ñan* o red de caminos reales. Es decir, de la misma plaza se partía al *Antisuyo*, al este, al *Collasuyo* al sur, *Chinchaysuyo*, al norte y *Contisuyo*, al oeste, y el Cusco, su plaza era el centro. De la misma forma que los foros romanos, que estaban bordeados por el *Cardo Máximo* y el *Decumano Máximo*³⁰ y significaban el ordenamiento urbano en *insulae*, y el territorial en las *centuriatio*, los dos ejes del *Qapac Ñan* evidenciaban la trama en malla y la partición territorial (y política) del Estado inca.

Esta red de caminos que pasaba por el Huacaypata-Cusipata, sensorialmente ortogonal, sobre todo el eje que iba de sur oeste a noreste, también dividía la ciudad en *Hanan Qosco*, o Alto Cusco y *Urin Qosqo* o bajo Cusco, lo que era una representación de los tres mundos: *Hanan Pacha*³¹ o mundo

²⁷ *Huacaypata* significa “el lugar donde se llora”, mientras que *Cusipata* significa “el lugar donde se ríe o se goza”. Los mismos nombres están indicando la oposición.

²⁸ Los *ayllus* eran una organización básica del imperio inca que agrupaba a los miembros de una misma familia extendida, que compartían, además, un mismo tótem y una ascendencia común. No se trataba de una tribu o clan. Las *panacas* eran los *ayllus* reales que representaban los cuatro *suyos* en los que estaba dividido el imperio. De ellos debía salir el inca, el que, una vez fallecido dejaba su *panaca* al cuidado de su momia, como ancestro o *mallqui*.

²⁹ Pensemos en el cerro carioca de Pan de Azúcar, mezclémoslo imaginariamente con una “forma de teta” y nos podemos hacer una cierta idea de lo que se trataba.

³⁰ Que dividían el territorio en 4 *templis*: los *templum anticum dextrum*, al noreste; el *templum anticum sinistrum*, al noroeste; el *templum posticum dextrum*, al sureste y el *templum posticum sinistrum*, al suroeste.

³¹ *Pacha*, en quechua no solo es tierra como aquello (espacio) en que se está, sino que a la vez es tiempo en el sentido de *kayñs*, no de *Kronos*.

de arriba o del más allá, cielo; *Kay Pacha* o mundo de aquí, de los vivos o *Uku Pacha* o inframundo, Averno o mundo de los muertos.

Pero, dividido por el río Huatanay o Shapi, a la vez que por el eje que va del sureste al noroeste del *Qapac Ñan* estaba, y con un tamaño que casi triplicaba al Huacaypata, el Cusipata, sector de la macroplaza concebida por Pachacútec como el lugar de la reciprocidad y del agasajo a los aliados. En este espacio el inca se reunía con los curacas con los que quería establecer alianzas, les daba de beber y de comer durante varios días y se entroncaba con ellos doblemente, el inca tomaba por esposa a una hija del curaca y este casaba con una escogida o hija del inca o casaba a su hija o hijo con un descendiente inca. Al mismo tiempo, se traía tierra de la zona del curaca y se depositaba en Huacaypata y de ella se sacaba un poco de tierra para la *cancha* o *pata* de la zona a anexar. Inicialmente, la plaza tenía una capa de una cuarta de espesor de arena traída del litoral de la costa. Si consideramos casi 4Ha. de superficie, por 24 cm (hasta 48 cm) de espesor y que todo fue traído a lomo de llama, cuya capacidad de carga es reducida, y de personas, se puede ver el enorme esfuerzo que significó cubrir el piso de la Huacaypata con arena fina de mar.

Cusipata tenía más relación con el agro que con la ciudad y era el limen entre la ciudad sagrada (que se encontraba entre los ríos Huatanay o Shapi -que ya estaba canalizado- y el Tullumayu y Sacsayhuamán y Pumacchupan) y los barrios periféricos de Carmencca, y otros que albergaban a toda la población que daba servicio a la nobleza de la ciudad sagrada. Además, Cusipata, tenía como límites, al norte, una andenería, más como limitante que como zona productiva, aunque había maizales. Además servía para que, gracias a su pendiente con caída hacia el Huatanay, sirviera como platea de expectación para los pobladores no nobles a los actos rituales que ocurrían en el Huacaypata.

La plaza era así el símbolo del imperio y centro del mundo. Era, además, la representación de la visión que los incas tenían de su Estado y su

estructura religioso-militar, que se basaba en la lealtad de los súbditos, en el compromiso de estos con el Estado y del Estado para con ellos y su bienestar, en la reciprocidad total.

Esta visión se trastoca hacia fines de 1533 con la llegada de los españoles a la ciudad imperial, el 23 de marzo, Cusco es refundada como ciudad española. Esta nació superpuesta o, como preferimos decir, “posada” sobre el centro de poder del Imperio. Sobre cada elemento infraestructural significativo inca de la plaza de Aucaypata, los españoles posaron otro hispano con funciones semejantes para combatir el simbolismo primigenio, relegando, además, a los pobladores naturales a los barrios satélites y arrabales. Así, la ciudad se expandió sobre –y aún más allá– de las andenerías de cultivo paisajista. Por lo demás, toda la ciudad respetó las calles (en algunos casos cercenando edificios) y su anchura, así como la plaza y las plazuelas, como la de San Blas que era existente y conocido con el nombre de Tococachi, de uno de los arrabales de personal de servicio agrupados por oficios o gremios, como lo era, también, Carmencca, hoy Santa Ana. Intipampa era la actual plazuela de Santo Domingo

Pero veamos que no fue la primera vez que en el territorio nuclear del Cusco ocurrió algo así:

En el lugar e sitio que hoy dizen y llaman la gran ciudad del Cusco en la provincia del Pirú, en los tiempos antiguos antes que en él hubiesen señores orejones Ingas Ccapac Cuna que ellos dicen reyes, había un pueblo pequeño de hasta treinta casas pequeñas pajizas y ruines y en ellas había treinta indios y el señor cacique deste pueblo se llamaba Alcavica y lo demás de entorno deste pueblo pequeño era una ciénaga de junco hierba cortadera la cual ciénaga causaba los manantiales de agua que de la sierra y lugar do agora es la fortaleza...” y continúa “...y así mismo era ciénaga en el lugar y sitio do en esta ciudad de la parte del arroyo (río Huatanay o Shapi) que por medio della pasa el mercado (tiandez) plaza de contratación de los mismos naturales indios. Betanzos (1551 (1987) Cap. III).

Con lo que los españoles no se avinieron fue con la grandiosidad teocrática del espacio de la Huacaypata-Cusipata. Así, llegaron a dividirla, en 1555, por orden del capitán Sebastián Garcilaso de la Vega (padre del cronista) con una manzana de casas, sobre el río Huatanay. Con esta intervención consiguieron, además, alejar la mirada de los naturales desde “su” plaza-palco. Se creó así la plaza del Regocijo (que no por casualidad, tiene que ver con “lugar donde se ríe o goza”. A su vez, esta plaza se dividió con otra manzana, aún más grande que la anterior, generando la plaza San Francisco. Imaginemos el colosal tamaño de Huacaypata-Cusipata. Podemos estimar el tamaño (fuera de las medidas que se pueden hacer con fotos aéreas o Google Earth) en 200 m x 500 m, como mínimo.

La catedral, cuyo primer obispo fue fray Vicente Valverde, se ubicó sobre el edificio religioso más importante de la plaza: el Kiswar Cancha, dedicado al Viracocha, el dios creador y ordenador del universo, de la luz, el cielo y la tierra, y del conocimiento, que envió a la tierra a través de su hijo Tunupa; sobre el templo Amaru Cancha, ligado a Unu Pachacuti, el gran diluvio del mundo, se edificó la iglesia de La Compañía de Jesús; sobre la casa de las escogidas o Acllawasi (casi “como el harem del inca”, como dice Mariana Mould de Pease) se ubicó el Convento de Santa Catalina (esposas de Dios); entre las calles Suecia (antes Sucia) y Plateros, se encontraba el Ccasana, el palacio-santuario de Pachacútec el gran trastocador del mundo, y allí se ubicó Pizarro. El *usno*, fue reemplazado por el rollo y la picota, luego por una pileta de granito ala de mosca con 5 pilones. El eje monumental suroeste-noreste, del Qapac Ñan, se jalonó de iglesias y plazas, de noreste a suroeste están: San Blas (Iglesia y plazuela), iglesia del Triunfo, Plaza de Mayor, iglesia de La Compañía, Iglesia de La Merced, plaza del Regocijo; Plaza de San Francisco, iglesia de San Francisco, iglesia de Santa Clara, plazuela de San Pedro, iglesia de San Pedro.

La Plaza Mayor, luego de la conquista, se mantuvo sin mayores cambios, salvo ligeros cambios nada esenciales ni sustanciales. Llegada la república, siguió tal como se consolidó en el virreinato hasta el cuarto

final del s. XIX. Se niveló y se retiró todo vestigio de la ocupación inca que quedaba en la zona central. Alrededor se construyó vías perimétricas, separadas de esta zona para el paso de los vehículos rompiéndose así la continuidad del piso de la plaza con los portales. La pileta, que proveía de agua dejó de ser necesaria y se la cambió por una de hierro fundido, más estética pero con un indio piel roja encima. Al crearse nuevos mercados, perdió su carácter de *katu* y se sembraron árboles y colocaron bancas.

En el s. XX se colocan los adoquines en las calles perimétricas, para el tráfico mayor de vehículos a combustión y se hace más duro el piso del área central, delimitando zonas de jardines y veredas como paseos. Las especies mayores, que son apropiadas en la zona, como el chachacomo (*Escallonia resinosa*), están en mal estado y debería haber un pisonay (*Eritrina edulis*) pero reduciendo el área de jardines que no son compatibles con la idea de plaza.

Pese a todos los cambios, la plaza mantiene su prestancia, calidad paisajista urbana y espacio urbano social, que logra integrarse con la arquitectura limitante y el paisaje montañoso circundante, con la iglesia de San Cristóbal, la de Santa Ana y el cerro Sacsayhuamán. La plaza es el recurrente lugar de encuentro de turistas, congregación de multitudes para las fiestas cívicas, patrióticas, políticas y religiosas. Su fuerza social se mantiene pese a los siglos.

La conformación de este doble entorno, el inmediato y el mediato, permite unas vistas extraordinarias que le dan a la plaza el sentido significativo que tuvo y debe seguir teniendo. Desde los portales, nos presenta esa sensación existencial del aquí, el allí y el allá, como dice Cullen (1974). La vía suroeste-noreste que mencionamos nos presenta un conjunto de espacios articulados de manera magnífica, como menciona Norberg-Schultz (1975). Asimismo, desde el entorno se encuentran “puntos de amarre” en la forma de puntos focales, las torres, la pileta, el vacío de la plaza, etc. La plaza se yergue como el escenario que el gran teatro del mundo barroco forjó durante los siglos XVII y XVIII, conjuntamente con los terremotos.

Pese a todo es lamentable que la plaza haya perdido, en su entorno inmediato, su carácter habitacional identitario, los pobladores son importantes en los espacios públicos, sobre todo en los de la jerarquía del Huacaypata. Los pobladores conforman la unidad paisajista de un espacio urbano, porque una ciudad no tiene sentido sin pobladores. Son estos los que hacen que una ciudad sea viva y posea historicidad, es decir, que, potencialmente, pueda crear o hacer historia y seguir siendo una ciudad histórica. Este carácter debería retomarse, si no en el perímetro de la plaza misma, al menos en las calles adyacentes. La presencia de pobladores, junto con el de las edificaciones periféricas y del entorno mediato, le otorga a los espacios públicos urbanos la función axiológica que identifica a las sociedades que pasaron y pasan por él.

El cruce de caminos, aún existente, pone en evidencia el orden físico, urbano y territorial, así como político del Imperio inca.

La Plaza Mayor de Lima

El territorio de Lima es interesante. Se trata de un oasis en el desierto. En un desierto que abarca toda la costa peruana y que es interrumpido por estos oasis que son formados por unos ríos de caudal estacional, generando valles productivos. Es lo que perfectamente podemos llamar “clima templado”, salvo, por la humedad. Las temperaturas rara vez bajan de los 12°C o suben más de los 30°C³². La humedad sí es terrible, pudiéndose llegar, con cierta frecuencia al 100% y no bajar del 80%, lo que potencia, tanto el frío, en invierno, como en calor en verano. Nunca llueve, solo hay una ligera llovizna a la que se le llama garúa. Está cerca del mar y de un puerto muy bien resguardado de los embates del mar. Eso atrajo a los conquistadores para asentar la capital en Lima.

Solo hay un “defecto” en Lima, y son los terremotos, eventualmente devastadores,

como el de 1746, que vino seguido de un tsunami que arrasó, completamente, el puerto del Callao. El otro problema que, para algunos, tiene Lima, es que su cielo suele ser gris y estar sin sol. Podemos decir que en Lima sale sol 150 días al año, y no necesariamente todas las horas de luz. A unas personas eso les disgusta y a otras, esto nos parece una ventaja y estamos agradecidos por ello.

El territorio de Lima está bañado por tres ríos, siendo el más importante el central, llamado Rímac, con el Chillón, al norte y el Lurín, al sur. Está casi a la mitad de la costa peruana.

En esta área importante se formaron muchas culturas preincas, que fueron creando condiciones propicias para habitarla: Lima, Chancay e Ichma. Es excelente la palabra cultura para identificar a los pueblos que estuvieron antes del los incas, porque incluyó el culto a un dios, muy importante, llamado Pachacámac³³, el dios de los temblores, uno de los dioses primigenios, junto Viracocha (su padre) y Kon, Vichama y Mallko. Estos dioses están presentes de una manera, o de otra, en todas las culturas andinas³⁴ y en las diferentes mitologías están relacionados con la creación y re-creación del mundo. Pachacámac vence y expulsa a sus hermanos, pero sobre todo a Kon y vuelve a crear el mundo, lo trastoca. Es padre de Inti (dios del Sol) y de Mama Quilla (o la Luna).

En este territorio se edifica el templo de Pachacámac y el oráculo del Río Hablador³⁵. Este oráculo es tan importante como lo fue el de Delfos en la Hélade y en el mundo helénico. El templo de Pachacamac, y su mar cercano, era –y es– centro de peregrinaje desde lugares muy remotos, con una gran leyenda que acompaña su culto y que tiene que ver con las dos islas que están frente al sitio arqueológico de Pachacamac en el valle de Lurín. Este culto y ese oráculo fueron tan importantes que, al llegar los incas a esta zona, no sometieron a los habitantes y al territorio, sino que capitularon

³² Aunque hay históricos de 8.8°C y de 33°C, son temperaturas absolutamente anormales.

³³ *Pacha*: tierra, mundo y tiempo y *camac*: soberano, gobernante.

³⁴ Con el término andino nos referimos, siempre, a todo el territorio peruano y hasta sudamericano en el que la Cordillera de los Andes tiene influencia.

³⁵ *Rimay* es hablar.

con ellos y sometieron parte de su panteón al nuevo culto, adoptando, incluso, la lengua que se hablaba.

En el lugar que hoy ocupa la Plaza Mayor (mal llamada plaza de Armas), había un conjunto urbano muy importante en el momento de la llegada de los conquistadores. Ya era un territorio manejado por la élite local y representantes del Imperio Inca. En la plaza se encontraban dos edificaciones que representaban a ese Estado teocrático-militar. En el emplazamiento del actual Palacio de Gobierno, al norte, estaba la huaca³⁶ – palacio de Tauli Chusco, el gobernante local y, en el lugar de la actual catedral, al este, se encontraba la Huaca-templo de Sinchi Puma, representante religioso y posiblemente *tucuyricuy* del Inca. Las versiones varían, pero al parecer había una tercera huaca, al oeste, que llamaban “del Cabildo”. Estos tres elementos, edificados formando una U, con la abertura orientada al sur (hacia el santuario de Pachacamac). Por esta plaza se cruzaban dos ramales del Qapac Ñan.

Los incas, para llegar a Pachacámac y Rimac Tampu (actual Lima) conquistaron con facilidad a Chuquismancu, señor de Runahuanac (Lunahuaná), Malla y Chilca. Con todo ello, hubiera podido conquistar, muy fácilmente, a Cuismancu, señor de los valles de Lurín (Pachacamac), Rímac (Maranga), Chancay y Huamán, pero prefirieron parlamentar. Debido al gran ídolo de Pachacamac y al oráculo de Rimac. Los incas reconocen el alto valor espiritual del pueblo de esta región y se proponen no realizar ninguna campaña sin antes consultar al oráculo del Rímac. Todo el valle estaba bañado por ríos-ramales artificiales que, derivando del Rímac, corrían hacia el sur-suroeste. El Huaycoloro, el Sulco, el Huatca y el Malanka son los más conocidos. Algunos de ellos están aún en funciones. Había un ramal que partía de detrás del actual

palacio de gobierno y que era controlado por Tauli Chusco, con lo que, posiblemente el “gobierno” de este personaje tan solo haya sido el de controlador de la compuerta. Lo que Pizarro, sagaz en el manejo del poder, detectó como una gran ventaja. A este ramal se le llamó Magdalena. No estamos seguros de que se trate del mismo Malanka o de otro diferente

Lima fue la segunda capital fundada por Pizarro. La primera fue Jauja, en 1533, pero se descartó por ser muy frío, de muchas nieves, poca leña y pobres condiciones frente a una insurgencia de los indios. Pero Jauja luego ha sido conocida como de un clima ideal, sobre todo para los enfermos del pulmón. La idea que manejamos y por la que pensamos no se haya considerado nunca a Cusco, la capital del Imperio, como capital de la naciente colonia, y por la que se desechara Jauja, es la altura y la poca capacidad de reacción que podrían tener los españoles frente a los indios. La falta de puerto no es argumento, si consideramos que la capital de España, fue siempre mediterránea: Toledo, Valladolid y Madrid.

Así, al fundar Pizarro Lima, con el nombre de Ciudad de los Reyes, el 18 de enero de 1535, lo hizo trazándola a cordel. No encontró pre existencias arquitectónicas ni urbanas como en Cusco, así que más que Puma Cancha (la actual Plaza Mayor) y las huacas que la rodeaban, no había nada de consideración, por lo que la plaza no quedó en el “comedio de la población”, como mandaban las “Ordenanzas” de Carlos V. Como sólitamente hacía Pizarro, superpuso edificio religioso sobre edificio religioso y edificio civil sobre edificio civil. Así, él, como gobernador, quedó al norte, sobre la huaca de Tauli Chusco, al lado del río, controlando las bocatomas, es decir, manejando el agua. La “huerta de Pizarro”, que fue la de Tauli Chusco³⁷, se extendía desde la espalda de Palacio de Gobierno, hasta la actual plazuela Santa Clara. Había, pues, muchas bocatomas.

³⁶ *Huaca* significa sagrado. Un cerro, una piedra o una construcción pueden ser huaca, pero, en el castellano peruano actual, generalmente se le llama huaca, por extensión, a los edificios costeros construidos en barro y que están en condiciones de vestigios, muchos de ellos enterrados ex profeso, y que toman la forma de un cerro de tierra.

³⁷ Durante siglos, Palacio de Gobierno estuvo sobre elevado (como sobre elevada está la Catedral), por la existencia de las huacas bajo ellas, lo que se ha comprobado por las excavaciones realizadas en el 2º período presidencial del Dr. Alan García.

La ciudad se trazó a cordel y a escuadra, sobre un plano previo, asignándose los solares, según la importancia y los privilegios de los nuevos vecinos. Los naturales no podían habitar cerca a la plaza, lo que no fue una novedad, pues como hemos visto, en los alrededores de la plaza no había pobladores. Estos, que sumaban cerca de 8 000 habitantes en unas 1 700 casas (bohíos), estaban en los arrabales y en los barrios satélites, como el pueblo de indios camaroneros, que estaban frente a palacio cruzando el río. Debemos considerar que el río, en la época de la fundación y algunas décadas más, estaba mucho más alto de lo que actualmente se encuentra, pues la velocidad de las aguas erosiona la madre y lo profundiza respecto a la ciudad.

En la plaza, Pizarro coloca el rollo y la picota, símbolo de la justicia civil. La catedral era el símbolo del poder religioso. Aunque en los planos hubo un olvido, el cabildo y la cárcel, estos se ubicaron sobre la tercera huaca, al oeste de la plaza. Pese a la excentricidad, por la importancia y peso político religioso de los edificios y las personas que se ubicaban en su perímetro y áreas aledañas, la plaza es el centro, tal vez no geométrico, pero sí simbólico de la ciudad de Lima, cuya forma y tamaño no variaron en casi 350 años. Fue, además el centro de gravitación, de la colonia, primero y del virreinato, después. Aún, luego del derribo de las murallas y del crecimiento de Lima hacia el sur, Lima cercado siguió llamándose “el Centro” y la Plaza Mayor era el centro del centro.

La plaza fue el núcleo generador de una ciudad cuyo trazo no era pre existente, como fue en Cusco. Se debió planificar, no solo la “lotización” y manzaneo, sino, la forma en que se abastecería de agua a la población y cómo llegaría al poblado. Obviamente no se pensaba en abastecimiento domiciliario, sino que, en atrios de iglesias, plazuelas y plazas de la ciudad habría pilones. Para ello aprovecharon una toma de agua que generaba acequias en la zona de Puma Cancha, llamada Cacca Wasi (la doble c se pronuncia como una J muy

gutural) con lo que quedó como Caja de Agua y que bautizaron con el nombre de Atarjea³⁸.

Muerto Pizarro, tanto el solar destinado a Casa del Gobernador (que daba frente a la plaza) y sus propios solares (detrás del palacio del Gobernador) formaron parte del Palacio de los Virreyes. Los solares destinados a García de Salcedo uno frente a la plaza y el otro en la esquina de los actuales jirones Junín y Lampa, por donación de este, pasaron a la iglesia. Así se pudo construir la catedral y el palacio arzobispal. Los solares de de Hernando Pizarro, uno que daba a la plaza y el otro, detrás, en la esquina de los actuales jirones Conde de Superunda y Camaná pasaron a ser la cárcel y el cabildo. Recordemos que en el planteo de trazado y en el reparto de solares, hubo un claro olvido del Cabildo, pese a que los primeros alcaldes, Nicolás de Rivera el Viejo y Juan Tello intervinieron en la planificación.

La Plaza Mayor de Lima, desde el inicio, sirvió para actos sociales de trascendencia social. En el atrio de la catedral, elevado por estar encima de una huaca, se escenificaban autos sacramentales, muy común en esas épocas, pues era una forma de educar en la fe. En la plaza se practicaban las ejecuciones, ya sean civiles o penales o religiosas, por autos de fe de la inquisición. Servía para corridas de toros y juegos de caña. Funcionaba el mercado. Las procesiones y otras fiestas religiosas se realizaban dentro en su perímetro o se iniciaban dentro de él. En caso de terremotos, servían de refugio de los pobladores. Si se recibía la noticia del nacimiento de algún infante o infanta, de la proclamación de un nuevo rey, de un triunfo militar, de la llegada de un nuevo virrey o de un nuevo arzobispo, en la plaza se construía alguna forma de arquitectura efímera especial para ese acto. De la plaza partían las expediciones militares o de conquista. Es decir, que mientras no se produjese un determinado acto en la plaza era como si no fuese oficial. La primera lectura de un bando se realizaba en la Plaza Mayor; servía de punto de reunión social, como fueron, posteriormente, los mercados.

³⁸ En mayo de 1535 el cabildo resolvió “que es necesario para el servicio de la ciudad, que anduviese el agua por sus calles y solares, por sus acequias como solía antes que la ciudad se fundase...”

Durante los primeros años de la conquista, las construcciones fueron de escasa calidad. Había que atender las sublevaciones de Manco Inca y la guerra civil entre pizarristas y almagristas. Recién, desde el virreinato del Conde de Nieva se iniciaron construcciones de calidad y el plantado de árboles en las huertas de las casas. Con ese virrey se construyeron los portales de la plaza, para que los viandantes queden libres de sol o la llovizna; mandó construir la pileta de piedra de la Plaza Mayor y cinco pilones (uno en cada esquina y otro en el atrio de la catedral), la misma que no llegó a inaugurar y lo hizo Francisco de Toledo en 1572. Esclavos, naturales sirvientes y aguateros se acercaban a la pileta para recoger un agua muy pura. Para que la pileta pudiera estar en medio, fue necesario trasladar rollo y picota al Callejón de Petateros (hoy pasaje Olaya).

Debido a problemas de la fuerte presión del agua, se cambió, ya en el siglo XVII, durante el virreinato del Conde de Salvatierra, por una pileta de bronce, que es la que se ve actualmente. La iconología de esta fuente es difícil de desentrañar, pues los ocho chorros que circundan a la pileta misma de tres tazones son leones y dragones o grifos que están en cúpula. Es obra de Antonio de Rivas y se inauguró en 1651. Los lados semicirculares que conforman el plato de la fuente, coinciden con los puntos cardinales.

La plaza era una de las mejores del reino de España, pero su piso era de tierra, no tenía ninguna forma de mobiliario urbano. Entiéndase por esto bancas, faroles, etc. Todo esto llegó con el s. XIX. Sí tenía unos tendejones precarios en la parte baja del Palacio de los Virreyes y se llamaron (por el nombre de la calle) “cajones de la Ribera”, que deslucían la plaza y el mismo palacio.

A fines del s. XVIII, en la esquina de las calles Bodegonas (Jr. Carabaya) con Judíos (Jr. Huallaga), se abrió el primer café de Lima, lo llamaban “El Mentidero” y en él se tramaron y urdieron los primeros planes independentistas de los ilustrados.

De todas las esquinas la de Pescadería (Jr. Carabaya) con Arzobispo (Jr. Junín), el solar

que le correspondió a Alonso de Riquelme tiene el edificio más antiguo, la llamada Casa del Oidor, que es una edificación que, en su parte inferior, data del s. XVI, y tiene un balcón sencillo. Fue de las 25 edificaciones que sobrevivieron al terremoto del 28 de octubre de 1746. Su última restauración, bastante respetuosa, fue en 1971.

En la segunda mitad del s. XIX, la plaza se transformó. Se le colocó piso de adoquines de piedras que conformaban figuras geométricas, con esculturas y árboles (*Ficus nitida*) cercadas por rejas bajas, se colocaron faroles, de kerosene, primero y de gas, después y bancas de mármol sin respaldar. Se eliminan las insalubres acequias y se reemplazan por desagües. Con Piérola se desalojaron los tendejones de la Ribera, se retiran los árboles y se llena la plaza de palmeras (*Roystonea regia*).

La ciudad crece y el automóvil hace su aparición. El alcalde Federico Elguera remodela la plaza modificando sus niveles, generando las vías perimétricas asfaltadas, se reemplazan las bancas de mármol por otras de piedra y se inició la apertura de lo que sería la Av. Santa Rosa y que, no se llegó a terminar excepto el tramo de la plaza al Jr. Camaná (1 cuadra), cicatriz que le ha quedado. En esta época se abre la tienda Oechsle de varios niveles con ascensor y formas gotizantes, lo que hace desaparecer la portada del Callejón de Petateros. A partir de estas aperturas se modificó el espacio de la plaza, no porque cambiase la forma geométrica de la misma, sino porque generó dos ejes de tensión que “traccionan” la vista de forma inusual en una plaza mayor que, como se ha dicho ha de ser cerrada, distrayendo la vista de la centralidad que debe tener.

En 3 de julio de 1920 se incendió el Palacio de Gobierno. Al parecer, enemigos políticos de Leguía querían que las celebraciones por el centenario de la independencia fracasasen, lo que no ocurrió pues en rápida reacción, el presidente mandó edificar lo que se conoció como el Palacio de Cartón. El año 26 Claudio Sahut inicia la construcción del nuevo Palacio de Gobierno, obra que concluirá Ricardo de Jaxa Malachowski durante el gobierno dictatorial del general Oscar Benavides.

A inicios del s. XX se decidió edificar un nuevo Palacio Arzobispal y el proyecto le es encargado al Arq. R. J. Malachowski quien lo diseñó en estilo neocolonial barroco afrancesado con unos maravillosos balcones tallados.

En noviembre de 1923 se incendia la Municipalidad y no se rehace hasta la década de los 40 por el arquitecto. Emilio Harth-Terré, quien conjuntamente con el arquitecto Álvarez Calderón diseña los portales y las arquerías nuevas de la plaza luego del terremoto del 24 de mayo de 1940. El diseño incluyó reponer sendas portadas, una en el Callejón de Petateros y colocar otra, mayor, de un arco, en el pasaje. Santa Rosa. Esto para mantener el espacio propio de una plaza mayor. Luego se retiran las bancas de piedra y se colocan otras de madera con respaldar, se recorta el área central de la Plaza para dar lugar a estacionamientos periféricos y se siembran cedros en los jardines. Además, se abre la plazuela Pizarro, para ubicar en ella el monumento al conquistador.

Como se dijo, la plaza ha sido testigo de los innumerables terremotos que azotaron Lima y fue refugio de los damnificados, sobre todo luego de los de 1606, 1687 y 1746. Siendo, hasta este último, más de 15 los que están registrados como destructores. Por esta razón, Jorge Bernales Ballesteros dice que se llamó plaza de la alarma, de donde, posiblemente, venga el errado nombre de plaza de armas. Lo que no puede seguirlo siendo por los jardines y el paso de vehículos.

En años recientes, el espacio central de la plaza ha recuperado un poco su tamaño, pero la presencia de las áreas verdes no la definen como tal con claridad. A eso sumemos el retiro de la estatua ecuestre de la Plaza Pizarro que, aunque de una manera precaria contenía el espacio, y es reemplazada por una pileta. Las aberturas del pasaje Olaya y del pasaje Santa Rosa y el “patio de honor” de palacio de gobierno contribuyen a la indefinición espacial de lo que debería ser un espacio cerrado de Plaza Mayor iberoamericana, como la de México D.F. (el Zócalo) que recuperó su área

útil, luego de retirar el ajardinamiento de mediados del s. XX.

La plaza es más lugar de paso que de contemplación.

Si bien con la independencia la plaza elevó su importancia y simbolismo, pues el centro el gobierno ya no estaba en Valladolid o Madrid, sino en Lima, este simbolismo decreció con la declinación de la república oligárquica.

La plaza sigue siendo, simbólicamente, el centro de Lima y del Perú pero porque en ella están los máximos poderes de decisión nacional, provincial y religioso. Porque, aún con todo por lo que ha pasado, es la plaza más importante de la capital, pero ya no marca jerarquía la proximidad o lejanía a ella que se tenga, con lo que el simbolismo para la misma ciudad de Lima. Ya no se realizan los desfiles ni las corridas de toros. Ya no es el mercado. Ni se hacen los mítines políticos. Muchas de sus funciones han sido desplazadas en 1921 a la plaza San Martín, al Campo de Marte o a la Av. Brasil. Pero la entrada de la Procesión del Señor de los Milagros, para recibir los honores del presidente de la República, del alcalde de Lima y del Arzobispo es el punto de inflexión máxima en su recorrido. Igualmente importante es el cruce del presidente al Te Deum de Fiestas Patrias.

La plaza congrega visitantes al momento del diario cambio de guardia, por el atractivo que tiene no solo para los turistas, sino para todos los que están en ese momento.

Ya no hay autos sacramentales en el atrio de la catedral, pero es común ver a recién casados fotografiándose en el atrio con el fondo de las torres el imafrente o el palacio arzobispal. Es el lugar de Lima que los turistas no dejan de ver.

La plaza Mayor de Lima es igualmente usada por los turistas como por los habitantes de Lima, sean estos vecinos de ella o de distritos alejados. Es un punto a favor que tiene, respecto a la de Cusco que es más usada turísticamente.

CONCLUSIONES

- Las plazas mayores latinoamericanas no vinieron de España, sino que fueron una forma de mestizaje urbano entre las plazas de los centros urbanos pre hispánicos (Aztecas, Mayas, pre incas e Incas) y las plazas religiosas y del cabildo europeas. Luego se trasladaron a la península.
- Las plazas sirven, como dice, Lynch, a la imaginabilidad de la ciudad, es decir, a su reconocimiento e identidad como tal, dándoles legibilidad y por eso son lugares preferidos por los visitantes.
- Debe reeducarse a la población en lo que significa el espacio plaza, frente a los parques. La escasez de plazas, frente a los parques hará que se desbanalicen.
- En general, a las plazas mayores del Perú: Cusco, Lima, Ayacucho, Moquegua, Chiclayo, Trujillo, etc. deberían retirárseles el aire a parque que tienen. Las islas jardín deberían reducirse para un mejor uso general de la plaza y el área central debería crecer hasta los portales, restringiéndose el tráfico automotor a vehículos oficiales y de emergencia. Se ha instalado en el imaginario popular la idea de parque más que de plaza. Esto le hace perder prestancia a las plazas.
- Las plazas deben recuperar su sentido de lugar de estar y de encuentro ciudadano, de tranquilidad. Ya no serán el medio de comunicación social, como en el pasado, pero deben mantener su esencia humana de actividades urbanas.
- La Plaza Mayor de Cusco necesita retomar un espíritu más ciudadano y menos cosmopolita o turístico. La ciudad es, ante todo, para sus habitantes y la plaza es el corazón de la ciudad.
- La Plaza Mayor de Cusco debe reducir sus áreas de jardín y cambiar los individuos vegetales que se encuentran en mal estado.
- La Plaza Mayor de Cusco mantiene una unidad de estilos en las edificaciones aunque el tiempo y los terremotos hayan marcado cambios.
- Estéticamente, la Plaza Mayor de Lima necesita –y su jerarquía lo exige– algunos cambios, tanto en la superficie como en el manejo del espacio urbano paisajista simbólico, así como en las especies vegetales que la acompañen. Las tropicales palmeras (*Roystonea regia*, que son el árbol nacional de Cuba) deberían retirarse. Lima no es tropical³⁹.
- La Plaza Mayor de Lima, para evitar las tensiones generadas por los pasajes abiertos, necesita recuperar su carácter cerrado con pórticos de acceso al Pasaje Santa Rosa y al Pasaje Olaya, como lo preveía el proyecto de Harth-Terré y Álvarez Calderón, bien sea siguiendo sus planos o de otra forma. Igualmente, lograr, manteniendo la Plazuela de la Peruanidad (antes Pizarro), un cerramiento virtual del espacio.
- En la plaza de Lima se debe mejorar la calidad de los comercios que se encuentran en el Portal de Botoneros (lado sur) para devolver el nivel de servicios que se merece.
- La Plaza Mayor de Lima mantiene una paradójica unidad en la variedad de estilos que existen en ella, sobre todo por la calidad de sus edificaciones, a excepción de las esquinas de Judíos y Mantas.

³⁹ No nos oponemos al uso de estas palmeras en Lima pues son muy hermosas, sino que consideramos que, dada la trascendencia del simbolismo de la Plaza Mayor, no debería estar en ella por no ser representativas.

REFERENCIAS

- Agurto, S. (1979) *Cusco, la traza urbana de la ciudad Inca*. Lima: UNESCO/INC.
- Araujo, I. (1974) *La forma arquitectónica*. Navarra: EUNSA.
- Azevedo, P. y Ormindo, D. (1982) *Cusco Ciudad Histórica. Continuidad y cambio*. Lima: UNESCO.
- Bernales, J. (1972) *Lima La ciudad y sus monumentos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Betanzos, Juan de. 1987 (1551): *Suma y narración de los Incas que los Indios llamaron Cápac Cuna*. Madrid: Atlas.
- Brandi, C. (1988) *Teoría de la restauración*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ching, F. (1982) *Arquitectura forma, espacio y orden*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Chueca Goitia, F. (1991) *Breve Historia del urbanismo*. Madrid: Alianza.
- Cuadros, M. (1946) *Historia y Arquitectura de los templos del Cuzco*. S.N.E.
- Cullen, G. (1974) *El Paisaje Urbano*. Barcelona: Ed. Blume.
- De Orellana Rojas, J. (1983) *La Plaza Mayor de Lima*. Monografía presentada para el curso Arquitectura Paisajista. U. de Lima (mecanografiado).
- De Orellana Rojas, J. (1992) *Arquitectura e Identidad*. Lima: UNIFE (mimeografiado).
- De Orellana Rojas, J. (2001) Estudio comparado de las imágenes urbanas de las ciudades medievales y la de Cusco (1ª parte). Lima : En *CONSENSUS*, Revista de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, Año 6 N° 6.
- De Orellana Rojas, J. (2003) Estudio comparado de las imágenes urbanas de las ciudades medievales y la de Cusco (2ª parte). Lima: En *CONSENSUS*, Revista de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, Año 7 N° 7 - 8.
- Hardoy, J., et alt. (1983) *El Centro Histórico del Cusco*. Lima: UNESCO.
- Krier, R. (1981) *El espacio urbano*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Lynch, K. (1974) *La Imagen de la Ciudad*. Buenos Aires: Infinito.
- Makowsky, K. (1996) *La ciudad y el origen de la civilización en los andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- Municipalidad del Qosqo (1993) *Diagnóstico del Hawkaypata. Plaza Mayor de la capital histórica del Perú*. Cusco: Municipalidad del Qosqo.
- Norberg-Schultz, C. (1975) *Existencia, Espacio y Arquitectura*. Barcelona: Ed. Blume.

- Norberg-Schultz, C. (1983) *Arquitectura Occidental*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Ortega y Gasset, José (1950) *El Espectador I - VIII*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Peralta, R. y Samanez, R. (1993) *La Idea de Plaza*. Cusco: Municipalidad del Qosqo.
- Quezada, Ó. (2007) *Del mito a la forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica*. Lima: Fondo editorial Universidad de Lima, Fondo Editorial UNMSM.
- Rostworowski, M. (1988) *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: I. E. P.
- Rostworowski, M. (1997) *Pachacútec y la leyenda de los Chancas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Scruton, R. (1985) *La estética en arquitectura*. Madrid: Alianza Editorial. Alianza Forma.
- Spreiregen, P. (1971) *Compendio de arquitectura urbana*. Barcelona: Editorial Gustavo Pili.
- Williams León, C. (1991) *Pachacútec y la Arquitectura*. (Mecanografiado. 19 pag).

LA SOLICITUD DE SANTO TORIBIO POR EL PATRIMONIO RELIGIOSO DEL PERÚ

SANTO TORIBIO'S APPLICATION FOR PERUVIAN RELIGIOUS HERITAGE

José Antonio Benito Rodríguez¹

RESUMEN

Cuando vino Juan Pablo II al Perú, su conferencia central a los obispos peruanos versó sobre cuatro facetas de santo Toribio: su vida de santidad, su compromiso en la formación integral de los nativos, su apuesta por la comunión e integración y su estrecha vinculación con el Papado. Las cuatro son como pilares de su vocación y misión de constructor de la Iglesia del Perú. Este santo padre de la Iglesia de América –en frase de su primer biógrafo León Pinelo- “no perdió su tiempo” y se puso manos a la obra construyendo la Iglesia, que él denominaba “la nueva cristiandad de las Indias”. Trece sínodos diocesanos, tres concilios provinciales con sus instrumentos catequéticos como el Catecismo trilingüe (en castellano, quechua y aymara), las Visitas pastorales, impulsor de instituciones como el Seminario o el Convento de Santa Clara, organizaciones como nuevas cofradías, parroquias, poblados, durante 25 años, pusieron las bases del actual patrimonio religioso del Perú. Tal patrimonio queda patente en la cultura de santidad de sus contemporáneos como Rosa de Lima y Martín, a quienes confirmó, Juan Macías, Francisco Solano y numerosos beatos y siervos de Dios a quienes ayudó. Pero, además en la construcción de iglesias como la Catedral, conventos como Santa Clara, y las numerosas parroquias y capillas, cofradías y doctrinas, dispersas por todo su dilatado territorio arzobispal.

Palabras clave

Santo Toribio, patrimonio, arzobispado de Lima, santidad, construcción

ABSTRACT

When Juan Pablo II came to Peru, his central conference for the Peruvian bishops was about the four stages of St. Toribio: his life of holiness, his commitment in the complete education of natives, his commitment to integration and communion and his close relationship with the papacy. The fourth are like pillars of his mission and vocations of the Peruvian church builder. This holy father of the American Church, in words of his first biographer Leon Pinelo: “he didn't waste his time” and he began working the Church, which he called “the new Christendom of the Indies”. Thirteen diocesan synods, three provincial councils with his catechetical instruments such as the Trilingual Catechism (in Spanish, Quechua and Aymara) and the Pastoral visits. Instigator of institutions such as the Santa Clara Seminary or Convent, organizations as a new association, parishes and towns. During 25 years, they laid the basis of the current Peruvian religious heritage. This heritage is reflected in the culture of holiness of his contemporaries such as Rose of Lima and Martin who St. Toribio confirmed, Juan Macias, Francisco Solano and a lot of Blessed and servants of god who he also helped. But also St. Toribio helped in the building of churches like the Cathedral, Convents such as Santa Clara and the numerous parishes and chapels, fraternities and doctrines, dispersed throughout all his archbishop territory.

Keywords

St. Toribio, patrimony, Lima Archbishopric, holiness, building

¹ Es diplomado en Educación por la Universidad de Salamanca, Doctor en Historia de América. Miembro Ordinario de la Asociación Española de Americanistas, de la sección de Historia del Instituto “Riva/Agüero” y de la Academia Peruana de Historia de la Iglesia. Profesor universitario. Ha publicado 25 libros de tema americanista y alrededor de 200 artículos. Conduce el programa de televisión “El Puente” en PAX TV y el de “Historias santas de nuestra historia” en Radio María. Es Director del CEPAC Universidad Católica Sedes Sapientiae.

INTRODUCCIÓN: SOLICITUD DE LA IGLESIA POR EL PATRIMONIO

“El empeño de quien construye y decora la casa del Señor recibe su estatuto de la Sagrada Escritura”. Mons. Mauro Piacenza, presidente de la Comisión de Bienes Culturales del Vaticano, en su Mensaje a los participantes en la XVIII Cátedra de Arte Sacro de la Universidad de Monterrey (9 de febrero de 2007) nos recordaba un texto bíblico realmente hermoso, tomado de Ex 35, 30-33: “Dando inicio a los trabajos para la Tienda del Encuentro, Moisés les dijo a los israelitas: *«Mirad, Yahveh ha designado a Besalel, hijo de Urí, (...) y le ha llenado del espíritu de Dios, confiriéndole habilidad, pericia y experiencia en toda clase de trabajos, para concebir y realizar proyectos en oro, plata y bronce, para labrar piedras de engaste, tallar la madera y ejecutar cualquier otra labor de artesanía; a él y a Oholiab (...) les ha llenado de habilidad para toda clase de labores en talla y bordado, en recamado de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino, y en labores de tejidos. Son capaces de ejecutar toda clase de trabajos y de idear proyectos»*¹.”

Los principales documentos producidos por el Vaticano en este orden son los siguientes:

- 1.- Carta circular a los Ordinarios diocesanos sobre la formación de los candidatos a sacerdocio sobre los Bienes Culturales, 15 de octubre de 1992.
- 2.- Carta circular a los Rectores de las Universidades Católicas para el envío de la “Relación sobre las respuestas de las Universidades Católicas respecto a las actividades promovidas con relación a los bienes culturales de la Iglesia”, 31 de enero de 1992.
- 3.- Carta circular Los Bienes Culturales de los Institutos Religiosos, 10 de abril de 1994.
- 4.- Carta circular La función pastoral de los archivos eclesiásticos, 2 de febrero de 1997.

- 5.- Carta circular Necesidad y urgencia del inventario y catalogación de los bienes culturales de la Iglesia, 8 de diciembre de 1999.
- 6.- Carta circular “La función pastoral de los Museos Eclesiásticos”, 15 de agosto de 2001.
7. Inventario de los bienes culturales de los Institutos de Vida Consagrada y de las Sociedades de Vida Apostólica: algunas orientaciones prácticas (15 de septiembre de 2006).

Una de las definiciones más completas se expresa en la Carta del 2001: “*Los bienes culturales en cuanto expresión de la memoria histórica, permiten redescubrir el camino de la fe a través de las obras de las diversas generaciones; por su valor artístico manifiestan la capacidad creativa de los artistas, los artesanos y los oficios locales que han sabido imprimir en las cosas sensibles el propio sentido religioso y la devoción de la comunidad cristiana (...) Por su contenido cultural transmiten a la sociedad actual la historia individual y comunitaria de la sabiduría humana y cristiana (...); por su significado litúrgico, están destinados especialmente al culto divino*”³.

Las sugerencias y directivas impartidas en estas ocasiones han tenido un profundo eco, han sido acogidas con entusiasmo, y han ido generado un cambio de opinión en el aprecio de la inestimable herencia patrimonial de la Iglesia, generando movimientos de opinión e iniciativas concretas de la mayor significación. Entre las más llamativas sobresale la respuesta de las universidades, que han ido incorporando a sus programas la temática propuesta por el papa; de particular importancia ha sido en este sentido la apertura en la Universidad Gregoriana de Roma, desde 1991, con notable éxito, de un “Curso Superior para los Bienes Culturales de la Iglesia”; cátedras análogas han incorporado a continuación, entre otras, las universidades de París, Lisboa, México y Brescia (Italia), sin contar con otros centros

² http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20070209_xviii-monterrey_sp.html

³ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20010815_funzione-musei_sp.html

académicos en diversas partes del mundo. A juicio de Juan Pablo II, el patrimonio cultural y artístico de la Iglesia, que constituye un noventa por ciento del patrimonio mundial, es de un valor evangelizador incontestable, expuesto a la apreciación de los hombres de toda lengua, raza y nación, un testimonio único de la inspiración divina respecto al arte, el pensamiento y la fe⁴.

El historiador Fernando Armas⁵ nos recuerda que en su acepción más tradicional, el patrimonio es el “legado de nuestros padres”, referido a las nociones de herencia y paternidad. Es la herencia que hemos recibido de nuestros ancestros, que viene de una época pasada, y que se constituye en un legado que asegura el recuerdo de nuestra familia. No sería sino hasta el advenimiento de la Ilustración, en el siglo XVIII, que la mentalidad racional, en plena crítica a la tradición y la religión, le daría al patrimonio una dimensión semántica extensiva, incursionando en la esfera de lo público. El patrimonio era ahora una herencia pública. Y no de individuos exclusivamente, sino que sobre todo de la Nación. El Estado pasó a apropiarse del discurso patrimonial, y como bien se ha señalado el patrimonio nunca más abandonó el discurso estatal, como esencial para producir la conciencia de la Nación. Así el Estado produjo y reprodujo un discurso en torno al patrimonio de la Nación, donde se reivindicaba la existencia de un legado, material y espiritual, que podía remontarse a miles y miles de años. El patrimonio, como herencia de la nación, era parte de la memoria colectiva social.

La Iglesia, que se consideraba hasta antes del siglo XVIII, en el centro de la representación social y voz de la comunidad, tuvo que declinar su puesto preponderante ante el proceso de desacralización donde la vida colectiva no solo pasó a estar representada por el Estado, sino también por la familia, grupo o clases. Orillado el concepto de la sociedad basada en la revelación divina la conciencia crítica abría las válvulas del entendimiento de la sociedad

como construcción histórica, que se concretaba mediante prácticas sociales en el espacio público tal como afirma el filósofo Habermas. Grupos y clases se definían en el espacio público, mientras el Estado participaba activamente a través de ella en la construcción de un discurso patrimonial de identidad. Pero, por ser la sociedad un producto de prácticas, a la larga no solo la modernidad permitió que la Iglesia (Católica en nuestro caso) ensayara formas de penetración y presencia en tal espacio.

Pero después de una etapa de optimismo, es público y notorio en torno al Concilio Vaticano II (1962-65) el problema de las adaptaciones inadecuadas de las iglesias tradicionales, de las ventas clandestinas y de los robos de objetos de arte sacro, comienza un periodo de mayor toma de conciencia sobre el patrimonio cultural por parte del Estado y de la Iglesia. La sociedad va alcanzando niveles de bienestar que le permite dedicar más tiempo al disfrute cultural y mayores esfuerzos económicos para promover y conservar la cultura. Se impone la necesidad de establecer líneas de cooperación entre el Estado y la Iglesia.

También toma cuerpo la tarea de conservar, restaurar y custodiar el gran legado histórico del arte religioso, precaver y evitar lamentables robos y expoliaciones del tesoro artístico, y la necesidad de una más estrecha colaboración entre la Iglesia y el Estado. En 1974, se proponían tres soluciones: catalogación, restauración y uso adecuado. Al inicio de la década de los 80, en varios países especialmente de Europa quedaron delineados los grandes temas del patrimonio cultural de la Iglesia, hasta el punto de quedar patente la necesidad de una Comisión Episcopal que tratara específicamente del patrimonio cultural de la Iglesia, que, en relación con la sociedad civil, ya había rebasado con mucho el campo interno de lo estrictamente litúrgico o de lo administrativo eclesiástico, para convertirse en un bien de interés social. Se había pasado del concepto de «*res sacra et pretiosa*» al de «bien cultural»⁶. La necesidad

⁴ Gabriel Guarda: <http://humanitas.cl/html/biblioteca/articulos/d0431.html>

⁵ Entre libros y estudios, citamos: Fernando Armas Asín La invención del patrimonio católico (*Modernidad e identidad en el espacio religioso peruano (1820-1950)*) Asamblea Nacional de Rectores, Lima 2006, 183 pp.

⁶ El paso se comprende mejor al considerar el caso de los archivos eclesiásticos, que, de ser meros depósitos de títulos de derechos o de trámites administrativos, han pasado a ser lugar de consulta para dar a conocer la memoria de la Iglesia y la

de tener un interlocutor válido ante el Estado, en materia cultural, y de atender la dinámica propia de los bienes artísticos e históricos de la Iglesia, llevó a las *Conferencias Episcopales Española a crear una Comisión específica para el patrimonio cultural*.

Dentro de esta rica trayectoria eclesial de preocuparse por los bienes, ocupa un puesto preferencial el segundo arzobispo de Lima y patrono de todos los obispos de América Santo Toribio Alfonso Mogrovejo⁷. Mi comunicación trata de presentar su interés por los bienes culturales de la iglesia y sociedad de su tiempo.

La forja de la identidad del Perú

Justo dos años antes de finalizar el siglo XVI, en 1598, a los 18 años de hacerse cargo de la iglesia de Lima, Mogrovejo envía una “relación y memorial” al Papa en el que da cumplida información de su labor, así como un retrato fidedigno de su dilatada arquidiócesis con cinco “villas” (Ica, Cañete, Chancay, Santa y Saña) y cuatro “ciudades” (Trujillo, Huánuco, Chachapoyas y Moyobamba). De los 30 densos apartados, seleccionamos el primero: *“Después que vine a este Arzobispado de los Reyes de España, por el año de ochenta y uno, he visitado por mi propia persona (...), muchas y diversas veces, el distrito, conociendo y apacentando mis ovejas, corrigiendo y remediando, lo que ha parecido convenir, y predicando los domingos y fiestas a los indios y españoles, a cada uno en su lengua, y confirmando mucho número de gente, que han sido más de seiscientos mil ánimas (...) y andado y caminando más de cinco mil doscientas leguas, muchas veces a pie, por caminos muy fragosos y ríos, rompiendo por todas las dificultades y careciendo algunas*

veces yo y la familia, de cama y comida, entrando a partes remotas (...) adonde ningún Prelado ni visitador había entrado”⁸.

En la construcción de la identidad del Perú, será decisivo el Tercer Concilio Limense. El 19 de abril de 1583 santo Toribio, a costa de su propia humillación, reabría el concilio venciendo la animadversión reinante y haciendo caso omiso de la intemperancia del prelado de Cuzco, Lartaún, el cual se permitió afirmar ante el legado real que “el arzobispo no era cabeza ni presidente del concilio, sino el Espíritu Santo”. Con motivo de tales incidentes exclamará: “No temo ni tiemblo a cosa alguna. Lo que más me ase vivir con inquietud no es lo que padezco, sino el temor de que mis ovejas, escandalizadas de estas varias revoluciones, caigan en culpas y ofensas de Dios...La consideración de que los trabajos que he padecido vienen derechamente de mano de Dios, jamás me ha puesto triste; antes, con ese convencimiento, he vivido alegre, en medio de ellos, las busco con contento”. Y así, pese a las tensiones, logró convencer a los padres conciliares para que se prescindiese de la causa judicial del de Cuzco y en cambio se ofreciese al pueblo cristiano los anhelados decretos de reforma.

Gracias a su tesón y ecuanimidad, su celo y santidad, salió adelante el Concilio, instrumento privilegiado de la reforma tridentina en América en un ambiente de absoluta concordia y unanimidad entre los asistentes. Sus normas regirán la «nueva cristiandad de las Indias» -como gustaba repetir- hasta el Concilio Latinoamericano de 1899. Será el estatuto de la Iglesia americana (cuatro arzobispados y 17 obispados) para tres siglos. El concilio será decisivo para configurar un solo Perú, como se comprueba por sus cánones, en

memoria de los pueblos. De res sacra a bonum culturale hay tanto como de Archivo Secreto a Archivo Histórico abierto al público. <http://www.carrasco-terrizo.com/publicaciones.htm>

⁷ En la bibliografía ofrezco varios de mis trabajos sobre la personalidad y el contexto de Santo Toribio.

⁸ Todo esto se recogió en la exposición itinerante “Toribio Alfonso Mogrovejo: Identidad y multiculturalidad en América Latina” que causó un fuerte impacto en Rimini (Italia) en el *Meeting por la amistad de los pueblos* de agosto del 2006 y en Lima en el Instituto Riva Agüero, Casa Osambela, el mismo año y en la Sala Mamacha del Museo Nacional de Pueblo Libre desde el 19 de abril al 28 de mayo del 2007. La muestra fue promovido por el Movimiento “Comunión y Liberación” y elaborada por un grupo de docentes de la Universidad Católica “Sedes Sapientiae” de Los Olivos y se compone de 21 paneles; trata de dar a conocer la vida del santo antes de su llegada a América, la relación de España con el mundo y con América en aquellos tiempos, así aspectos históricos, artísticos, culturales y geográficos del Perú. Además, se busca enfatizar la tarea de valorización que hizo de las culturas locales, principalmente a través del estudio de las lenguas, su escritura, difusión, y la publicación del catecismo, primer libro impreso en América del Sur y que se hizo simultáneamente en tres idiomas: castellano, quechua y aymará.

los que desaparece la dicotomía de temas y constituciones entre indios y españoles. Se puede decir que, a partir de este momento, la Iglesia va forjando un solo pero diverso Perú en el que se articulan españoles y criollos, los mestizos, sin perder su importancia los indígenas que son el sustrato básico de la nueva Patria que nace. Frutos suyos serán la fundación de Seminarios (calcados del Colegio Mayor de Oviedo de Salamanca, la organización de las visitas canónicas para comprobar que todo se aplicaba, la publicación de un “Catecismo” en los tres idiomas (castellano, quechua y aymará), el “Sermonario” (guía de párrocos y predicadores), “Confesonario” (manual de instrucciones para los penitentes).

Edificó y reparó iglesias

Tal es el sentir y el testimonio de varios de los declarantes en el proceso de beatificación. Así el P. Juan de Figueroa, OP, natural de Arequipa, hijo de García de Figueroa y de Isabel Martín, 81 años, provincial de Guamanga y de Arequipa, visitador general de las provincias de Parinacocha y Condesuyos del Cuzco, también de los conventos y doctrinas de la ciudad de Arequipa, declara el 5 de mayo de 1659: “Y que procuró que la iglesia nueva de los indios se fundase con toda firmeza conforme a la verdadera y santa iglesia romana y asimismo que recibía con notable agrado a los hijuelos pequeños de los indios y les enseñaba la doctrina cristiana y a muchos infieles que estaban en las tinieblas de sus errores les descubrió la luz del Evangelio y a los adultos rudos se le enseñó y a los inclinados a vicios los apartó de ellos con su ejemplo y predicación aumentando siempre a los pecadores a que se arrepintiesen, que dio consejo a los ignorantes, que visitó de día y de no he sin hacer excepción algún de personas, aunque fuesen viles y a los enfermos y les hizo socorros espirituales y temporales, que edificó y reparó iglesias”⁹.

Por su parte el Capitán Basilio de Vargas, de Sevilla, 77 años, 14 de mayo de 1659, quien

“Le conoce y le habla una vez en el convento de monjas de Santa Clara antes de entrar las religiosas en él con ocasión de ir con la mercader mujer de Luis de Pernia. Iban a ver el edificio del dicho convento que se estaba acabando “y hallaron en el claustro más principal al dicho siervo de Dios Don Toribio que les dio licencia para que entrasen a ver la obra del dicho convento y que esto sería por el año de 1604 ‘poco más o menos y que el dicho siervo de Dios estaba solo con los obreros y oficiales que hacían la dicha obra. y que valdrá hoy su caudal efectivamente poco más de 2000 pesos en dos negras y dos negritos pequeños y otras alhajas, y que demás de esto le deberán en dietas poco ciertas hasta cantidad de 17.000 pesos poco más o menos” (Ibídem).

Un singular testimonio nos lo ofrece el más que centenario Labrador Gaspar Lorenzo de Rojas, natural de La Paz, 115 años, casado, quien le conoció en la visita a Yauyos, Jauja, Tarma, Chincacocha, Ica, Nasca. En Lunaguaná, asiento de Cataquasi, “donde el dicho siervo de Dios halló muchos indios desparramados y en sus rancherías, sin población ni iglesia y considerando que la parroquia donde estaban asignados distaba de aquel paraje cinco leguas de asperísima sierra, por lo cual mandó reducir los indios y fabricó con toda presteza un iglesia parroquial a su propia costa y este declarante vio abrir los cimientos y en una procesión llevar al dicho siervo de Dios en sus propias manos consagrada la piedra que se había de asentar primero, la cual vio poner en el cimiento al dicho siervo de Dios, a un lado del altar mayor, echándole su bendición arzobispal y poniendo debajo de ella alguna moneda como fue un patacón diciendo que había de ser una barra” (Ibídem).

El Padre. Diego de Trevejo, OFM, de Lima, hace un recuento de sus obras al atestiguar que “junto al dicho monasterio fundó también el recogimiento de las mujeres mal casadas y últimamente sabe que edificó a su costa la capilla de Nuestra Señora de Copacabana

⁹ Todos estos testimonios se guardan en el Archivo Arzobispal de Lima. “Proceso de canonización de Santo Toribio”. Primero cuaderno original de las informaciones que por autoridad apostólica han hecho en la Ciudad de los Reyes Jueces el Ilmo. y Rvdo. Sr. Dr. D. Pedro de Villagómez, arzobispo de dicha ciudad y las dignidades y 4 canónigos más antiguos de esta dicha ciudad, notario actuario el Br. Pedro del Arco y diputado el Br. Bernardo de Zela despacháronse los trasuntos de estas informaciones a 25 de noviembre del año de 1660.

donde le veía hacer órdenes y confirmaciones muchas veces y que a este testigo confirmó en la dicha capilla” (Ibídem).

Como compendio de su obra constructora es elocuente el artículo 34 del *Sumario y memorial ordenado por D. Pedro e Villagómez, arzobispo de los Reyes y en la Causa de la Beatificación y Canonización del Siervo de Dios el Ilustrísimo Señor Don Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo que fue de esta ciudad*: “Que emprendió muchísimas y verdaderamente difíciles cosas por Dios y por la esperanza de la bienaventuranza eterna, pues con manifiestos peligros de la vida hizo largas peregrinaciones en las muchas visitas de su diócesis, entrando a naciones bárbaras de indios, hasta entonces casi no conocidas, solamente con el deseo y cuidado que tenía de extender la gloria de Dios, en tanto grado, que muchas veces quedó solo entre aquellos desiertos, selvas y bosques, y entre las tinieblas oscurísimas de la noche, y algunas veces en los más altos despeñaderos de los montes estuvo cerca de despeñarse, pero más veces fue arrebatado de la velocidad de las aguas pasando los ríos, pero salió salvo no sin auxilio de Dios, que había mandado a sus ángeles, que guardasen a su siervo en todos los caminos y un tal vez fue hallado helado de frío y casi sin aliento entre las lluvias y nieve y puso en perfección otras muchas cosas dificultosas pues edificó de nuevo desde sus fundamentos y reedificó y reparó y enriqueció muchas iglesias y lugares píos, en los cuales puso mucho trabajo y gastó y le costó muchas adversidades y halló contradicciones y contiendas”¹⁰.

Un detalle de la delicada conciencia de su respeto por las “huellas” del pasado como la tradición de la predicación del apóstol Santo Tomás y las huellas veneradas en una roca para lo que ordenó hacer una capilla: Antonio de la Calancha OSA, definidor dos veces, y

rector del colegio de san Ildefonso de Lima, prior del convento, de Trujillo, y de esta dicha ciudad, “El Santo Arzobispo de los Reyes DTAM, en cuya diócesis caía entonces la provincia de Chachapoyas hizo cuando fue a visitar con gran acuerdo y prudente cuidado averiguación de la verdad, ocasionado de la voz común y de la gran devoción que con la peña y huellas tenía toda la comarca”¹¹: Lo confirma uno de los declarantes: “Averiguado por el santo Arzobispo aprobó la devoción de los fieles porque también averiguó mercedes que Dios hace por las huellas y autorizó el respecto yendo él y besando las pisadas y cóncavos de el bordón y rodillas y tras él todos sus clérigos y demás gentío hizo hacer una capilla donde quedase la losa”¹².

Constructor de La Catedral

La primitiva catedral de adobe sucedió al templo edificado por Pizarro y la comenzó el arzobispo Loaysa hacia 1550. Se terminó en 1551, medía 260 pies, era toda ella de adobe, excepto la capilla mayor que era de piedra abovedada y fue costeadada por doña Francisca Pizarro, hija del conquistador. El citado Arzobispo emprendió la obra de la segunda catedral, dándole mayor extensión y orientándola de este a occidente y no de norte a sur como la anterior. En 1589 Mogrovejo escribía al Rey diciéndole que “no se ha puesto piedra en ella y los cimientos de media iglesia...están a medio estado de mucho tiempo a esta parte”. En 1593 -tal como señala el Prelado en otra carta- Cañete mandó suspender la obra alegando que la Real Cédula en que se ordenaba la repartición prevista para su construcción estaba desfasada. En 1597 el Cabildo -en carta al Rey- informa que las obras se habían detenido, reclamando ayuda para su término.

En 1602, el Rey envió a Real Audiencia de Lima una cédula reclamando información

¹⁰ *Sumario y memorial ajustado de las probanzas que por deposiciones de testigos e instrumentos se han hecho por el ISD D. Pedro e Villagómez, arzobispo de los Reyes y demás Señores Jueces Apostólicos en la Causa de la Beatificación y Canonización del Siervo de Dios el IS Don Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo que fue de esta ciudad*. En Lima, en la Imprenta de Juan de Quevedo y Zárate. Año de 1662. 135 pp. Biblioteca Nacional de Lima.

¹¹ *Crónica moralizada del Orden de San Agustín* Libro 2, c.3, n.8, f.328: impreso en Barcelona 1638 f. 329, columna primera.

¹² Archivo Arzobispal de Lima. Proceso de canonización de Santo Toribio. Quinto cuaderno original, de testimonios y otros instrumentos hechos en la causa de la Beatificación y Canonización del Venerable Siervo de Dios D. Toribio Alfonso Mogrovejo, Arzobispo que fue de la Santa Iglesia Metropolitana de la Ciudad de Los Reyes, actuados en Lima por los años de 1661, 1663 y 1664.

acerca de la suma gastada y lo que se precisaba. Los oidores, de acuerdo con el repartimiento practicado, aplicaron 16.000 pesos anuales a la fábrica catedralicia, de los cuales 6.000 corresponderían al Rey. Por esas fechas Santo Toribio manifiesta su sorpresa al Monarca de que le hubiesen dicho que la obra se había detenido cuando ya se habían cubierto las bóvedas laterales. Sin embargo, solo en 1625 se pudo inaugurar el nuevo templo.

No puede achacarse desidia ni mucho menos al Arzobispo. Pues aunque parase en la visita, fuera de Lima, la mayor parte del tiempo, lo que se necesitaba era plata y ésta correspondía gestionarla a los virreyes. Éstos –salvo D. Luis de Velasco– la dejaron a un lado. En su honor hay que ponderar que *el 2 de febrero de 1601 pudo celebrarse su dedicación*, aunque faltase la mitad (portadas y torres), la primera parte de la tercera catedral. Fue Mogrovejo muy celoso del decoro de la Catedral como lo demuestran sus desvelos por mejorar su fábrica y las visitas de inventario realizadas. Nos lo demuestra un documento forrado en pergamino, mandado comprar por el santo, y que se titula “Inventarios de esta Santa Iglesia de 1604 hasta 1852”¹³.

Templos y parroquias

El arzobispado de Lima abarcaba todo el virreinato excepto Cuzco y Arequipa. Estaba dividido en partidos, corregimientos en lo político y éstos en curatos. En el Corregimiento de Lima estaban las parroquias de San Sebastián, Santa Ana, San Marcelo, San Lázaro y el pueblo de Santiago del Cercado. Alrededor de Lima estaban los curatos de Late, Surco, Lurín y Pachacámac, Lurigancho, Magdalena, Carabayllo. La excelente obra del Dr. J.A. del Busto *San Martín de Porras* (Lima 1992) recuenta las iglesias y templos de Lima: Sagrario (1535), junto a la Catedral; San Sebastián (1554), Santa Ana (1570), Santiago del Cercado (1571), San Marcelo (1573, parroquia en 1584) Nuestra Señora de Atocha (1614), San Lázaro (1626). Templos de las

órdenes: Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de las Mercedes, Santísimo Nombre de Jesús y san Agustín. Todos, a extramuros, tenían sus recolecciones: Santa María Magdalena, Nuestra Señora de Belén, Nuestra Señora de los ángeles y Nuestra Señora de Guía. Monasterios de monjas: Encarnación, en 1561, de agustinas; Concepción, 1573 de Clarisas; la Trinidad, 1584 (Bernardas), Descalzas de San José, 1602, Santa Clara, 1604, de franciscanas; Santa Catalina, 1622, de dominicas. Ermitas marianas: Nuestra Señora de Montserrat, Guadalupe, del Prado (1600), del Socorro (1615), Copacabana (1617), de la Cabeza (1617)

En tiempos del Prelado, se erigieron dos parroquias. La primera, San Lázaro, en el barrio del Rímac, habitado fundamentalmente por indios. Allí existía desde 1563 un hospital o Ladrería de San Lázaro, fundado por el espadero Antón Sánchez salas para cuidar, alimentar y proteger a los leprosos. Junto al hospital se levantó una capilla que sirvió a los fieles del barrio. En 1601 se erige como viceparroquia de la Catedral y se nombra como vicepárroco a uno de los sacerdotes que atendía la Catedral, poniéndole como condición que residiese en el barrio. En 1739 fue elevada al rango de parroquia. La otra parroquia fue la de San Marcelo que, aunque existía como capilla desde el obispado de Loayza, fue erigida como parroquia en 1584, siendo su primer párroco el P. Juan Lázaro Najarro. El pobre templo de los primeros años fue enriquecido al ser habitado el barrio por gente pudiente, de tal modo que en 1599 era ya una de las mejores parroquias. Constaba de tres naves, presidiéndolas un excelente retablo dedicado a la Virgen de los Remedios. En tiempos de la República, debido a la regulación del tráfico del centro de la ciudad, se tuvo que seccionar el templo en una de sus naves.

Hospital de San Pedro

El siempre bien informado Bernabé de Cobo, S.I. en su *Historia de la fundación de Lima* titula

¹³ Archivo del Cabildo Catedralicio de Lima. Véase: García Irigoyen, C. *Santo Toribio* Lima 1904 (4 tomos). San Cristóbal, Antonio “La catedral de Lima en tiempo de Santo Toribio”, *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 9, Cuzco, pp. 161-167.

su Capítulo Primero: “De la mucha piedad y religión de esta república”, y parece encontrarla fundamentalmente en la beneficencia:

No resplandece ni campea menos la piedad y misericordia con los prójimos, como lo testifican los muchos hospitales que hay fundados, donde con singular amor y regalo son curados los enfermos; las gruesas limosnas que se recogen para sustento de los necesitados; las memorias pías dotadas de buenas rentas, que se expenden en dar estado a doncellas pobres y en remediar necesidades de gente desamparada; y lo que no es de menor estimación, el buen acogimiento, agasajo y comodidad que en esta república (digna por ella del honroso título de madre común) hallan todos los forasteros de cualquier nación que a ella vienen, que es tan notable, que los más ponen en olvido a sus propias patrias y se avecindan en ésta y la tienen pro propia, atraídos y pagados del amor y cortesía con que son recibidos y tratados y la igualdad con que ella reparte entre sus habitantes, sin aceptación alguna de personas naturales o extranjeras, los bienes, comodidades y honras que otras repúblicas solo distribuyen y comunican a sus propios hijos y naturales, excluyendo de ellos a los advenedizos y forasteros¹⁴.

Aunque Lima disponía de siete hospitales para todos los grupos sociales, faltaban los sacerdotes. Al efecto, en 1594 se reúnen varios sacerdotes en la sacristía de la Catedral de Lima con el ánimo de fundar una cofradía, que bajo la advocación de San Pedro, para ayudar a los sacerdotes necesitados. Se redactaron las constituciones y el 29 de julio de 1595 les fue concedida la licencia de mano del Sr. Deán, Pedro Muñiz. Como Hermano Mayor resultó elegido el P. Pedro de Escobar, el bachiller Miguel Bobadilla mayordomo, Luis López de Alarcón diputado y el P. Gaspar de Montalvo, vicario de Coro. Los Hermanos serían 24, aportando 25 pesos de limosna y un cirio de

5 libras al inscribirse; anualmente, dos pesos. El resto de los sacerdotes miembros deben abonar 12 pesos y un cirio de a libra al ingresar y dos pesos al año. La fiesta principal sería el 18 de enero, cátedra de San Pedro en Roma. En un primer momento se reúnen en la misma Catedral, pero más adelante contarán con un local propio con iglesia - desde 1607- llamada San Pedro u Hospital de San Pedro.

Debido a la generosidad de los sacerdotes Gabriel Solano y el canónigo León, pudieron adquirir una casa donde se atendía a los sacerdotes enfermos desde 1598. El edificio constaba de dos patios, uno para los enfermos y el otro para los convalecientes y forasteros. El centro, que contó con el apoyo decidido del Santo, se convirtió en institución floreciente. Sin embargo, en 1671 se concedió su dirección a los Padres del Oratorio de San Felipe Neri. Con la expulsión de los Jesuitas, los Oratorianos se responsabilizaron de la iglesia y colegio de San Pablo (la actual San Pedro), trasladando a uno de sus patios el Hospital. El antiguo edificio fue traspasado a las Amparadas de la Purísima, convirtiéndose posteriormente en Escuela de Bellas Artes.

Cabe citar también el de 1598, por iniciativa de Luis de Ojeda (Luis Pecedor) quien establece la Casa de Huérfanos y Expósitos, que contó con el apoyo del Virrey Conde de Monterrey y la Hermandad de Escribanos de la Ciudad, y que subsistió hasta que en 1919 se refundió en el Puericultorio Pérez Aranibar.

Baste citar, por último, el Hospital Santo Refugio de los Incurables, en la actualidad *Instituto Nacional de Ciencias Neurológicas*. Creado en 1669 bajo el patrocinio del prelado Toribio de Mogrovejo y con el auspicio de fray José de Figueroa, OSA, don Antonio Dávila, sacerdote, donante inicial de la casa y huerta donde se produjo uno de los milagros que decidieron la canonización del Santo; además, don Domingo de Cueto, comerciante y hombre de negocios, quien dio su fortuna; en 1698 lo regentan los Betlemitas¹⁵.

¹⁴ Cobo, Bernabé Historia de la fundación de Lima Libro segundo. Capítulo Primero: “De la mucha piedad y religión de esta república” <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2407/19/fundacion-de-lima/>

¹⁵ Miguel Rabí Chara en *El hospital refugio de incurables “Santo Toribio de Mogrovejo” de Lima. Evolución histórica. 1669 a 1997* (Lima 1997) hace un sucinto recuento de los hospitales del tiempo que estudiamos.

Fundador de Santa Clara

Las estrechas relaciones entre santo Toribio y el Monasterio de Santa Clara se debieron entre otras razones a ser el prelado el más decidido valedor de la fundación, que se concretó en 1605. Fue decisivo el apoyo del portugués Francisco Saldaña quien donó 14.000 pesos para la obra. El 11 de agosto -fiesta de Santa Clara- de 1605 entraban las fundadoras, religiosas de la Encarnación (Justina de Guevara, abadesa, Ana de Illescas, Bárbara de la Vega e Isabel de la Fuente) a quienes se unieron doce jóvenes más. Bien pronto, le siguieron numerosas jóvenes, como una sobrina del arzobispo, Beatriz, hija de Luis de Quiñones y Grimanesa Mogrovejo, que ingresó a los pocos meses, en 1606. Tanto en Salamanca como en Valladolid (parroquia de san Martín) se encontró el Santo con la devoción a la Virgen de la Peña de Francia. Parece ser que santo Toribio llevó esta advocación a Lima y fomentó su culto entre el pueblo. Así lo manifiesta en la carta escrita al Papa Clemente VIII, con motivo de su visita ad Limina de 1598: “Está en este monasterio una imagen de la Virgen de la Peña de Francia, de mucha devoción para el pueblo, adonde acude mucho número de gente y clérigos a decir muchas misas”¹⁶.

Como testimonio de su cordial afecto donó su corazón que aun hoy guardan como preciada reliquia. Envuelto en un blanco lino y amorosamente guardado en una pequeña y sencilla custodia de bronce bañado en oro, desde cuando cesó de latir hace 400 años, el corazón de Santo Toribio de Mogrovejo sigue presente entre nosotros, en la iglesia del Convento limeño de Santa Clara, fundado por él en Barrios Altos, a pocas cuadras de la Catedral que lo tuvo como segundo Arzobispo de Lima. Este corazón, que probó los esfuerzos del andar por los caminos de la Cordillera, subiendo hasta más de 4500 metros sobre el nivel del mar y bajando luego al fondo de valles y quebradas sobrecogedoras, para volver inmediatamente a alcanzar grandes alturas, y así por leguas y leguas, año tras año, y que antes

de la aventura andina acompañó ardoroso al incansable misionero por los arenales del desierto costero, ha dejado de latir. Pero ha sido escogido por Dios para que permaneciera aquí, a nuestro lado, como la más preciosa reliquia de su gran apóstol, símbolo del indefectible amor con el que sigue a cada uno de nosotros desde la Casa del Padre.

El sucesor en la silla arzobispal, colegial también de San Salvador de Oviedo en Salamanca, natural de Castroverde de Campos (Zamora) y sobrino del santo, Pedro Villagómez, tuvo la suerte de tramitar la beatificación, para la que escribió una “Vida de Santo Toribio” en verso heroico. En el Convento de Santa Clara de Lima, donde se conserva su corazón, figuran estas sentidas palabras de su sobrino y sucesor en la silla arzobispal: *Al Corazón del Ilustrísimo y Revdo. Sr. Toribio Alfonso Mogrovejo que debe ser adscrito por sus méritos entre los dioses, sepultado en Lima en convento de Santa Clara. Toribio mandó que su propio corazón fuese entregado a esta urna hasta que (como un espíritu) alcance los astros.*

El Sumario formado por el mismo Villagómez, dedica el número 74 a destacar que el Santo edificó “templos y lugares píos”:

Del “Memorial del Convento de Santa Clara” n.42, f.1 “En este año de 1605, venimos a fundar este convento de Santa Clara por mandado del Il. Sr. Arzobispo de esta Ciudad de los Reyes y fundador de esta casa y coadjutor Francisco de Saldaña, siendo abades de nuestro Convento de Nuestra Señora de la Encarnación, la ilustre Señora doña Mencía de Sosa, fundadora de su mis casa y con su bendición y beneplácito y con licencia del Sr. Doctor Miguel de Salinas, Provisor y Vicario general de este arzobispado, por tener particular comisión para esto del Ilmo. Arzobispo Don Toribio Alfonso Mogrovejo, nuestro fundador y Su Señoría la tenía de la Sede Apostólica de la Santidad de Clemente Octavo, como se verá en sus propios originales”¹⁷.

¹⁶ “La Iglesia de Lima en el año 1598” *Toribio Alfonso Mogrovejo: Identidad y multiculturalidad en América Latina*” Comunión y Liberación, Lima 2006 p. 56.

¹⁷ *Sumario y memorial ajustado de las probanzas que por deposiciones de testigos e instrumentos se han hecho por el ISD D. Pedro e Villagómez, arzobispo de los Reye y demás Señores Jueces Apostólicos en la Causa de la Beatificación y*

El 4 de enero del 2006 las actuales Clarisas pudieron celebrar el 400 aniversario de su fundación, constatando cómo aún hoy se profesa un gran afecto al jardín de este claustro virreinal y el pozo de la huerta en los que la tradición popular ubica el encuentro de los jóvenes y santos, la criolla Rosa de Lima y el mulato Martín de Porres.

Copacabana

En su defensa de las poblaciones nativas, Santo Toribio llamaba “sudor de los indios” las graves y constantes injusticias que se cometían contra ellas con motivo del tributo que debían pagar. Y esta imagen del sudor, que expresa el esfuerzo y el sufrimiento que agobiaba a estos pobladores inermes, se presenta con una fuerza extraordinaria en ocasión de un acontecimiento particularmente doloroso para muchos indios, que en 1590 habían sido obligados a viva fuerza a trasladarse del barrio de San Lázaro al barrio del Cercado, en la Ciudad de los Reyes, tal como se conocía a Lima en aquel entonces. La mañana del 28 de diciembre de 1591, la ermita donde la imagen de Nuestra Señora de Copacabana, esculpida en madera de cedro de Nicaragua por Diego Rodríguez, había sido cobijada luego de su traslado al Cercado desde San Lázaro junto con los indios, amaneció destechada y demolida en parte por orden del virrey Don García Hurtado de Mendoza, furioso por haberse el arzobispo Santo Toribio puesto del lado de los indios. Mientras se celebraba la Santa Misa, antes de trasladar la imagen de Nuestra Señora a la Catedral, los rostros de la Virgen y del Niño Jesús que ella llevaba en sus brazos empezaron a destilar abundantes gotas de sudor.

Presenciaron el prodigio y lo testimoniaron luego en la información jurídica del caso que fue encargada a don Antonio Valcázar, el sacerdote celebrante, Simón Váez, el clérigo Juan de Pineda, el pintor Melchor de Sanabria, el labrador Gaspar de Agüero, el seglar Alonso Gómez de Castro, el padre maestro Alonso Huerta, cura de la ermita, el padre jesuita Juan de Aguilar, y muchos otros testigos más.

La imagen, obra de Diego de Rodríguez en madera de cedro de Nicaragua, fue trasladada a la catedral, colocándola en la capilla ubicada junto a la puerta del perdón. Se formó una cofradía para alentar su devoción y el propio Arzobispo costeó el retablo. Aquí estuvo hasta 1606 de donde, por las obras de la nueva catedral, pasó al altar mayor y de donde se llevó en 1633 al barrio de san Lázaro, donde sigue hasta la actualidad. Podría decirse que la Virgen y el Niño se habían solidarizado con el “sudor de los indios”, a quienes el santo Arzobispo había tomado bajo su protección. Varios testigos como Alonso Niño de las Cuentas, nos declaran en el proceso de beatificación de 1651 haber visto “al dicho siervo de Dios predicando de ordinario... en la capilla de Nuestra Señora de Copacabana”.

Asociaciones

Conviene insistir en la repercusión social de la fe en el ordinario ambiente laboral ya que es la fuente principal de la actividad del seglar. Las cofradías tienen cuatro características fundamentales: La liturgia y la vida de oración, la caridad atenta a los más pobres y necesitados, la “cultura de vivir juntos la fraternidad cristiana”, y el aporte de obras de valor artístico e histórico que mantienen viva la religiosidad popular.

La Cofradía de San José, del gremio de carpinteros, fundada en Lima en 1560, contaba con capilla propia. Los gremios de carpinteros, albañiles y canteros indios y morenos se agrupaban en otras cofradías como la de San Juan Bautista de los Pardos en la iglesia de Santa Ana, la de Nuestra Señora de los Reyes en San Francisco o San Miguel en el Cercado. En 1630 había 57 cofradías en Lima. Proliferaron en tal cantidad que el C3L de 1583 declara que “en cuanto sea posible se reduzcan a menor número y no den licencia para ordenarse otras de nuevo sin causa de mucha importancia” (III, 44). Particular actividad desarrollan las de indígenas. Sus miembros daban de comer a los pobres, visitaban a los enfermos, celebran misa, tenían

Canonización del Siervo de Dios el IS Don Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo que fue de esta ciudad. En Lima, en la Imprenta de Juan de Quevedo y Zárate. Año de 1662. 135 pp. Biblioteca Nacional de Lima.

instrucción religiosa diaria y pláticas espirituales regularmente; los sábados se dedicaban a la Virgen y las comuniones eran en todas ellas frecuentes. Fueron impulsadas especialmente por los Jesuitas.

A santo Toribio le tocó confirmar la cofradía del Santísimo Sacramento en 1589. Fue gran impulsor de la Cofradía de las Ánimas; en los pueblos que visitaba fundó siempre cofradías en sufragio de ellas, alentándoles a que las sustentasen con limosnas. Era muy severo en exigir que se aplicaran debidamente las limosnas que se recaudaban para las ánimas y que se cumpliesen las fundaciones y obras pías. En llegando a un pueblo, al punto tomaba cuenta al Cura párroco. Así, en la visita de 1593 lo hizo acompañado de Marcos Cano, mayordomo, acompañado del Contador nombrado al efecto Juan de Lumbreras. La de san José parece que fue fundada por el Santo, a ruego de don Hernando Moreno. La cofradía de San Crispín y Crispiano cuenta con constituciones redactadas por Francisco Cabello de Vargas, Mayordomo y Alcalde del oficio de los zapateros y Blas de Morales, su compañero, veedor del dicho oficio en 1599.

Todas estas cofradías tienen en las iglesias y conventos, sus capillas y altares bien adornados de retablos, relicarios, vasos de plata y ornamentos, muchas indulgencias, jubileos y capellanías; andas costosas, ricas imágenes, sus pendones de seda, cruces y cetros de plata.

Conclusión: Repara mi iglesia

El “último gran” terremoto del 15 de agosto del 2007 golpeó a muchos de los templos tocados por la mano santa de estos primeros

evangelizadores, santos como nuestro Padre de América, Toribio Mogrovejo. Es el caso de Coayllo, Cañete, que se derrumbó totalmente, o el de Huáñec, donde se celebró uno de los sínodos del Santo, y que ha sido seriamente dañado. Escribió el Papa actual en su primera encíclica “Dios es amor” que los santos son los revolucionarios de la historia que han dado al mundo luz y amor. Cuando allá por el mes de diciembre del 1205 el más alegre de los santos o el más santo de los hombres felices de la historia, Francisco de Asís salió a dar un paseo y entró a rezar en la vieja iglesia de San Damián, fuera de Asís. Y, mientras rezaba delante del Crucifijo puesto sobre el altar, tuvo una visión de Cristo crucificado que le traspasó el corazón, hasta el punto de que ya no podía traer a la memoria la pasión del Señor sin que se le saltaran las lágrimas. Y sintió que el Señor le decía: “Francisco, repara mi iglesia; ¿no ves que se hunde?”. El Señor se refería a la Iglesia de los creyentes, amenazada, como siempre, por mil peligros, mas él entendió que se refería a San Damián y, como era rico, pensó que era cuestión de dinero. Se fue a la tienda de su padre, cargó el caballo con las mejores telas y se fue a venderlas al mercado de Foliño. Al regreso entregó el dinero a messer Pedro, el cura de San Damián, más este no quiso aceptar, temiendo que fuese una burla, y por miedo a sus padres. Entonces Francisco decidió quedarse allí, y reparar él personalmente la iglesia y ayudar a los pobres, según sus planes.

Ojalá las numerosas iniciativas de ICOMOS, Patrimonio Vivo, Patrimonio Perú y tantas organizaciones comprometidas con el patrimonio signifiquen para todos nosotros un alabonazo a la conciencia y, unidos, REPAREMOS el PATRIMONIO que se nos HUNDE.

REFERENCIAS

Benito Rodríguez, J. A. (1990). "La promoción humana y social del indio en los concilios y sínodos americanos" *Revista De Estudios Histórico-jurídicos* Ediciones Universitarias de Valparaíso (Chile), pp. 299-328.

Benito Rodríguez, J. A. (1990. 1991). "La promoción humana y social del indio en los concilios y sínodos de Santo Toribio" *Actas del IV Congreso Nacional de Americanistas "Castilla en América"* (Caja España, Valladolid, t. III, pp. 279-294.

Benito Rodríguez, J. A. (1994). "Los derechos humanos de los indios en los concilios y sínodos americanos. 1551-1622". *Derechos Humanos en América: Una perspectiva de 5 siglos*. Cortes de Castilla y León, Valladolid, pp. 220-231.

Benito Rodríguez, J. A. (1995). *El castellano-leonés que abrazó todas las razas: Santo Toribio Mogrovejo*. Valladolid, Junta de Castilla y León.

Benito Rodríguez, J. A. (1996). "Santo Toribio Alfonso Mogrovejo en la memoria popular" *Revista del Arzobispado de Lima* Abril.

Benito Rodríguez, J. A. (1997). "Santo Toribio y su grupo" *Esplendor Revista de la Arquidiócesis*, Lima, marzo, pp. 33-40.

Benito Rodríguez, J. A. (2000). "Santo Toribio: Pionero de la educación" *Revista pedagógica Maestros* Lima, n.13, pp. 87-90.

Benito Rodríguez, J. A. (2000). "Alonso Huerta, el quechuista amigo de Santo Toribio" *Revista Studium*. Universidad Católica "Sedes Sapientiae", Lima, Año 1, N° 1 pp. 81-96.

Benito Rodríguez, J. A. (2001). "Entre la Cátedra y el Altar: la Universidad y el Seminario en tiempos de Hernando de Guzmán" *Revista Teológica Limense*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Vol. XXXV, Enero-abril.

Benito Rodríguez, J. A. (2001). "La protección jurídica del indio en la legislación canónica de Santo Toribio y su paso por Trujillo (Perú)" *Instituto de derecho Indiano y de Estudios Clásicos, Boletín n° 1, Julio 2001, Trujillo*. pp. 19-34.

Benito Rodríguez, J. A. (2001). "Archivo y Biblioteca del Seminario de Santo Toribio de Lima" *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 7, Cuzco, pp. 73-114.

Benito Rodríguez, J. A. (2001). *Crisol de lazos solidarios: Toribio Alfonso Mogrovejo* Universidad Católica "Sedes Sapientiae" y Ministerio de Educación y Cultura de España, Lima, 275 pp. En internet: <http://www.ucss.edu.pe/toribio.htm>

Benito Rodríguez, J. A. (2002). "Toribio Alfonso Mogrovejo, santo forjador del Perú (Valores destacados por sus contemporáneos)". *Sobre el Perú. Homenaje al Dr. José Agustín de la Puente Candamo* PUCP, Fondo Editorial, Lima 2002, I, pp. 293-312.

Benito Rodríguez, J. A. (2002). "Santo Toribio y la devoción a María" *Duc in altum*, FTFC, Lima, pp. 11-15.

Benito Rodríguez, J. A. (2004). "La entrada de Santo Toribio en Lima, 1581" 9-34 *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 8, Cuzco, pp. 115-154.

Benito Rodríguez, J. A. (2004). "Emilio Lissón, CM (1872-1961), destacado egresado de la UNS y arequipeño universal" *Historia II Época*, N° 7, Arequipa, 2004, pp. 115-126.

Benito Rodríguez, J. A. (2005). *Santo Toribio Mogrovejo, según Sancho Dávila*. PUCP, DRAI, Lima 42 pp.

Benito Rodríguez, J. A. (2006-a). *Libro de visitas de Santo Toribio (1593-1605)* (Colección Clásicos Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2006, pp.450+ Introdu. LVI) Introducción, transcripción y notas.

Benito Rodríguez, J. A. (2006. b) "Las visitas pastorales de Santo Toribio según su libro" *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, Cuzco, pp. 13-50.

Benito Rodríguez, J. A. (2006. c). "Hernando de Guzmán, Rector de la Universidad de San Marcos y del Seminario de Santo Toribio (1568-1638)". *Uku Pacha* Revista de Investigaciones Históricas Año 5. Nro. 9, Julio. 2006, pp. 71-77.

Benito Rodríguez, J. A. (2006. d). *Santo Toribio Mogrovejo (1538-1606) en Quives. IV Centenario de su muerte* (Lección magistral del curso 2006, UCSS) Lima, 42 pp. http://www.ucss.edu.pe/pdf/sto_toribio%20.pdf

Benito Rodríguez, J. A. (2006 e). *Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, misionero y pastor en Huaraz* ODEC, Huaraz.

Benito Rodríguez, J. A. (2006. f). "Toribio Mogrovejo peregrina de Salamanca a Compostela" *UKU PACHA* Revista de Investigaciones Históricas Año 5. Nro. 10, Diciembre 2006, pp. 5-15.

Benito Rodríguez, J. A. (2006. g) "Santo Toribio Mogrovejo, 400 años después. Respuesta incondicional a una llamada sorprendente" *Revista Teológica Limense*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Vol. XL, N° 3, pp. 309-336.

Benito Rodríguez, J. A. (2007. a). "La nueva cristiandad de las Indias" o la imagen de Iglesia en tiempos de Santo Toribio Mogrovejo" (1580-1606). *Revista Teológica Limense*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Vol. XLI, N° 1, pp. 65-90.

Benito Rodríguez, J. A. (2007. b). "La propuesta evangelizadora multicultural de las visitas pastorales de Santo Toribio" *Toribio de Mogrovejo: Misionero, santo y pastor. Actas del Congreso Académico Internacional (Lima 24-28 de abril de 2006)*. Arzobispado de Lima-PUCP, Lima, 2007, pp. 114-135.

Benito Rodríguez, J. A. (2008. a). "Santo Toribio en Huacho. Documentos para estudiar su presencia" *Diócesis de Huacho: Una Iglesia joven con una rica historia. 50 años de servicio pastoral*. Obispado de Huacho, Huacho, pp. 27-60.

Benito Rodríguez, J. A. (2008. b) "El sacerdocio ministerial en las enseñanzas y en la vida de Santo Toribio" *Actas del I Congreso Teológico Internacional De la primera evangelización a la Nueva Evangelización del Perú, celebrado en noviembre del 2006*. Facultad de Teología "Redemptoris Mater", Callao, Perú, pp. 32-60.

Benito Rodríguez, J. A. (2008.c) “Santo Toribio, siempre en camino” Compostellanum, Santiago de Compostela, Vol.LIII, Nn.3-4, julio-diciembre, pp. 431-450.

Benito Rodríguez, J. A. (2009). *Santo Toribio Mogrovejo para niños* Colegio y Parroquia Santiago Apóstol de Surco, Lima, 28 pp.

Benito Rodríguez, J. A. (2010). “Las primeras constituciones del seminario de Santo Toribio (1609)” *Revista Teológica Limense*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Vol. XLIV, N° 2, pp. 217-252.

Benito Rodríguez, J. A. (2012). “El seminario fundado por Santo Toribio de Mogrovejo en Lima” Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu (Tomo II). Editorial: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú (PUCP). Editores: Margarita Guerra Martiniñre y Rafael Sánchez-Concha Barrios.

Benito Rodríguez, J. A. (2012) Santo Toribio, defensor y padre del indio (I) Los Primeros Años Del Gran Obispo de Lima. <http://infocatolica.com/blog/historiaiglesia.php/1111131039-santo-toribio-defensor-y-padr>

Benito Rodríguez, J. A. (2012). Las visitas pastorales de Santo Toribio (y II) Recorrió Miles de Kilómetros Visitando su Grey. <http://infocatolica.com/blog/historiaiglesia.php/1201140146-las-visitas-pastorales-de-san>

Dammert Bellido, J.A.: *Santo Toribio, modelo de celo apostólico, fortaleza y humildad*. Lima, Riva Agüero.

El clero diocesano en el Perú del siglo XVI Instituto Bartolomé de las Casas-CEP, Lima, 1996.

“El indígena en el Tercer Concilio Limense” *Revista Teológica Limense*. Vol. XVI 3, sept.-dic. 1982.

Duran, J.D. *El Catecismo del III Concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (158485) Estudio preliminar. Textos*. Notas Buenos Aires, 1982.

Dussel, E. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. México 1979.

Echave Y Assu, Fco. *La estrella de Lima, convertida en sol*. Amberes, 1688.

Fernández García, P. Enrique *Perú Cristiano*. PUCP, Lima, 2000.

Glave, L.M. “Toribio de Mogrovejo, el Estado y la Nación en el Perú. Discurso de orden en el homenaje de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos” *Toribio de Mogrovejo: Misionero, santo y pastor. Actas del Congreso Académico Internacional (Lima 24-28 de abril de 2006)* Arzobispado de Lima-PUCP, Lima, 2007, pp. 239-242.

García Irigoyen, C. *Santo Toribio*. Lima, 1904 (4 tomos).

García Irigoyen, C. *Santo Toribio... Las fiestas centenarias*. 2 t. Librería San Pedro, Lima, 1908.

González Fernández, Fidel: “Los santos latinoamericanos, fruto eminente de la evangelización”. *Historia de la evangelización de América*. Pontificia Comisión para América Latina, Ciudad del Vaticano, 1992.

- Guerrero, N. Antonio *El Fénix de las becas*. Salamanca, 1728.
- Iraburu, José María *Hechos de los apóstoles de América*. Cuadernos Gratis Date 5 (Perú), Pamplona, 1992.
- Juan Pablo II *Lecciones de Santo Toribio*. A la Conferencia Episcopal de Perú Documentos Palabra, Lima, 1985.
- Landazuri, Juan “Santo Toribio Legislador”. *Revista Teológica Limense* Vol. XVI 3, sept.-dic.
- León Pinelo, Antonio de *Vida del Ilustrísimo y Reverendísimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo, Arzobispo de la ciudad de los Reyes*. Madrid. 1653. Lima. 1906.
- Leturia, P. *Santo Toribio de Mogrovejo, el más grande prelado de la América española*. Roma, 1940.
- Levilier, R. *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador de la Iglesia en el Virreinato del Perú*, Madrid, 1920.
- Lohmann Villena, G. “Santo Toribio, el Limosnero”. *Boletín del Instituto “Riva Agüero”*, Lima, 1994, 19, 1992.
- “El espolio del arzobispo Alfonso Mogrovejo”. *Sobre el Perú. Homenaje al Dr. José Agustín de la Puente Candamo*. PUCP, Fondo Editorial, Lima 2002, II, pp. 761-678.
- López Trujillo, A. “Santo Toribio, precursor de la liberación cristiana en América Latina”. *Revista Teológica Limense* Vol. XVI 3, Sept.-dic. 1982. También en *Caminos de evangelización BAC*, Madrid 1985, pp. 284-289.
- Márquez Zorrilla, P.S. *Santo Toribio de Mogrovejo, Apóstol del Perú*. Huaraz, 1970.
- Mogrovejo, Napoleón *Santo Toribio de Mogrovejo, defensor del indio americano*. Caracas, 1987.
- Montalvo, F. A. de. *Breve teatro de las acciones más notables de la vida del bienaventurado Toribio, Arzobispo de Lima* Roma 1683 BNL, X 209.22; T 68M.
- Montalvo, F. A. de. *El Sol del Nuevo Mundo ideado y compuesto en las esclarecidas operaciones del bienaventurado Toribio, arzobispo de Lima...* Roma 1683 BNL, X269.22; T 772 M.
- Concilia limana, constitutiones synodales et alia monumenta quibus beatus Toribius archiepiscopus limanus ecclesias peruani imperii mirifice illustravit*. Roma, 1684.
- Nieto Velez, Armando “La Iglesia Católica en el Perú” (C. III. La obra creadora de los arzobispos Jerónimo de Loayza y Santo Toribio de Mogrovejo). *Historia del Perú*, XI, Juan Mejía Baca, Lima, 1984, 5ª ed. pp.457-480.
- “Contexto histórico del C3L” *Revista Teológica Limense* Vol. XVI 3, sept.-dic. 1982.
- La primera evangelización en el Perú. Hechos y personajes*. “Santo Toribio modelo de pastor” VE.
- Pastrana Riol, Apolinar “Santo Toribio de Mogrovejo, modelo de obispo evangelizador de Iberoamérica”, *Santuario*, marzo-abril. Madrid, 1993.

Pereda López, Agustín *Santo Toribio de Mogrovejo, 2º Arzobispo de Lima, a los 450 años de su nacimiento*. Lima, 1989.

Pini, E; M. León, J. Villanueva. *Santo Toribio de Mogrovejo: Apóstol del Callejón de Conchucos*. Prelatura de Huari, Lima, 1995.

Puente Candamo, J. A. de la. "Santo Toribio y la formación del Perú" en *Historia de la Evangelización de América* Pontificia Comisión para América Latina, Ciudad del Vaticano, 1992, pp. 831-840.

Puig Tarrats, E. "La tumba de Santo Toribio en Zaña" *Proyecciones: Vida universitaria* -- Año 2, N°. 3 (2005) pp. 8-9.

Ramírez Martín, J. "Santo Toribio de Mogrovejo". *Vallisoletano* t. IV, pp.197-224, Valladolid, 1984.

Redondo Cadenas, F. *Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, natural de Villaquejida*. Oviedo, 1940.

Santo Toribio de Mogrovejo y su pastoral eucarística. León, 1964.

Ripodas Ardanaz, D. *El culto a Santo Toribio de Mogrovejo, un capítulo de la presencia de América en España (1679-1810)*, II Congreso Argentino de Americanistas 1997. Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires, 1998, pp. 289-318.

"Una comedia sobre Santo Toribio de Mogrovejo en el Madrid de Felipe V". *Sobre el Perú. Homenaje al Dr. José Agustín de la Puente Candamo*. PUCP, Fondo Editorial, Lima 2002, II, pp. 1029-1040.

Rocca Torres, L. *Santo Toribio y el pueblo de Zaña* Parroquia, 1993, Zaña.

Rodríguez Valencia, V. *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Suramérica*. (Madrid CSIC 1957) 2 t.

Sáenz, A. "Santo Toribio de Mogrovejo" *Arquetipos cristianos* Fundación Gratis Date, Pamplona, 2005, pp. 203-251.

San Cristóbal, Antonio "La catedral de Lima en tiempo de Santo Toribio", *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 9, Cuzco, pp. 161-167.

San Martín, José El Cristo del Otero y Santo Toribio Diputación Provincial, Palencia, 1985.

Sánchez Prieto, N. *Santo Toribio de Mogrovejo, apóstol de los Andes* BAC, Madrid, 1986.

Stehle, E. L. *Testigos de la Fe en América Latina*. Capítulo. "Santo Toribio" Verbo Divino Navarra 1982.

Trujillo Mena, V. *La legislación eclesiástica en el Virreinato del Perú durante el S.XVI*. 1963.

Vargas Alzamora, A. *Santo Toribio y la Nueva Evangelización* (Lima 1991).

Vargas Ugarte, R. *Santo Toribio, segundo arzobispo de Lima* Paulinas Lima 1989.

Velázquez, J. E. "Con las huellas de Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo" en *Diócesis de Huaraz. Cien años de vida diocesana. 15 de mayo 1899-1999*. Huaraz 1999.

Villegas, J. *Fiel y evangelizador: Santo Toribio de Mogrovejo, Patrono de los obispos de América Latina*. Folletos Populares, Col. "Sentir con la Iglesia" Montevideo 1984.

Villagomez, P. de. *Sumario y memorial ajustado de las provanzas que por deposiciones de testigos e instrumentos se han hecho por el Ilmo. Sr. D. Pedro de V.. en la causa de beatificación y canonización del Siervo de Dios el IS Don Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo que fue de esta ciudad*. Lima, Imprenta de Juan de Quevedo y Zárate. Año de 1662.

EL CREDO DEL “EVANGELIO DE LA VIDA”

THE CREED OF THE “GOSPEL OF LIFE”

P. Carlos Rosell De Almeida¹

RESUMEN

El presente artículo: “El credo del Evangelio de la vida” tiene como intención mostrar de una manera sintética las enseñanzas esenciales de la Iglesia sobre el don sagrado de la vida humana. Para ello, se abordan los siguientes temas: el inicio de la vida humana; el matrimonio y la familia; la dignidad de toda vida humana independientemente de su estado; las condiciones básicas de desarrollo de la vida humana y la apertura del hombre a la eternidad. Para la exposición de estos puntos hacemos constantes referencias al Magisterio de la Iglesia, la primera defensora de los derechos básicos de la humanidad.

Palabras clave

Vida, matrimonio, familia, desarrollo, eternidad

ABSTRACT

This article: “The creed of the Gospel of life” is intended to show in a synthetic way the essential teachings of the Church on the sacred gift of human life. To do this, the following issues are addressed: the beginning of human life, marriage and family, the dignity of every human life regardless of their status, the basic conditions for the development of human life and man’s openness to eternity. To explain these points we do constant references to the Magisterium of the Church, the first advocate of the basic rights of humanity.

Keywords

Life, marriage, family, development, eternity

Nos decía Juan Pablo II que “*El Evangelio de la vida está en el centro del mensaje de Jesús. Acogido con amor cada día por la Iglesia, es anunciado con intrépida fidelidad como buena noticia a los hombres de todas las épocas y culturas*”². Si nosotros somos conscientes de que el “*Evangelio de la vida*” es parte esencial del mensaje del Señor, entonces, nos comprometeremos en ser portadores de este anuncio.

El “*Evangelio de la vida*” es el anuncio gozoso de que la vida humana es sagrada, es un don de Dios, es el primer derecho fundamental de la persona y condición para los otros derechos.

Al mismo tiempo, el “*Evangelio de la vida*” es un llamado para que custodiemos ese don. Por eso, he querido señalar en esta exposición cinco verdades sobre la vida humana que debemos de creer y anunciar como parte del mensaje evangelizador. A estas verdades las he llamado el “*Credo del Evangelio de la vida*”.

I. CREEMOS QUE LA VIDA HUMANA SE INICIA DESDE EL INSTANTE MISMO DE LA CONCEPCIÓN

La primera verdad que debemos sostener con todas las fuerzas de nuestro ser es que la vida

¹ Ingeniero Civil titulado (1993) y egresado de la Universidad Nacional de Ingeniería. Fue ordenado sacerdote para la Arquidiócesis de Lima el año 2004. Rector del Seminario Conciliar de Santo Toribio de Mogrovejo (Lima). Profesor en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.

² Juan Pablo II, Encíclica N° 1.

humana, toda vida humana, es sagrada desde el primer instante de su concepción. En el momento en que se realiza la concepción, nos encontramos ya con una verdadera persona humana. En efecto, existe una unidad psico-biológica y espiritual, hay un auténtico código genético, existe una autonomía personal que ciertamente no es absoluta porque ningún hombre es independiente de los demás. Desde la teología hablamos de una unidad sustancial de cuerpo y alma, “*corpore et anima unus*”, y donde el alma ha sido directamente infundida por Dios³.

Por más, que los partidarios de la “cultura de la muerte” se esfuercen por hacer malabares pseudo-técnicos, y cálculos artificiosos no se puede negar que desde el momento de la concepción nos encontramos con un “*ser personal*”. Se trata de una vida intocable, un sujeto de derechos fundamentales dado que es persona. Asimismo, nuestra fe nos dice que esa persona es creada a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1, 26-28), y por quien Cristo ha dado su vida (cf. Jn 10, 11.18).

Argumentar que recién se es persona luego de un tiempo de la concepción, o cuando el embrión empieza a “actuar”, es un absurdo metafísico, dado que “*el obrar sigue al ser*”, *operari sequitur esse*. Todo “*ser vivo*” está siempre en un proceso que se despliega en el tiempo, no se “es” a partir de un tiempo, sino desde el inicio de la concepción. En efecto, ya en el momento de la concepción se posee “el ser”, se adquiere una “naturaleza”. Además, afirmar que solo cuando pasa un tiempo después de la concepción se es persona, conduce a que sean algunos los que decidan cuando comienza a ser sujeto de derechos. Por tanto, la vida de este “ser” quedará en las manos de un determinado grupo que decidirá arbitrariamente si continúa o no su existencia.

Crear que la vida humana es sagrada desde su concepción, lleva a condenar el aborto

directamente procurado y todo tipo de manipulación genética como son, por ejemplo, las técnicas de fecundación artificial. Son todos atentados directos contra la vida humana. El Beato Juan Pablo II afirmó **con contundencia** en su Encíclica *Evangelium vitae* lo siguiente: “*Con la autoridad conferida por Cristo a Pedro y a sus Sucesores, en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmando que la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral. Esta doctrina, fundamentada en aquella ley no escrita que cada hombre, a la luz de la razón, encuentra en el propio corazón (cf. Rm 2, 14-15), es corroborada por la Sagrada Escritura, transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal*”⁴.

Cuando la Iglesia dice “no” de manera absoluta a las prácticas intrínsecamente inmorales del aborto directamente procurado y todo tipo de manipulación genética, lo que hace es decir “sí” a la vida humana. Al defender la vida desde el primer instante de su concepción la Iglesia defiende la paz, dado que “*todo delito contra la vida es un atentado contra la paz*”⁵.

II. CREEMOS QUE LA VIDA HUMANA EXIGE, COMO ÁMBITO DIGNO DE ACOGIDA, EL MATRIMONIO UNO E INDISOLUBLE

Forma parte esencial del “*Evangelio de la vida*”, el anuncio de la naturaleza y valor sagrado del matrimonio. Defender el matrimonio es defender la vida humana. Todas las leyes que se promulguen contra esta institución, son siempre leyes intrínsecamente inmorales, contrarias a la vida y dignidad del mismo hombre. El matrimonio, en esencia, consiste en la unión entre un varón y una mujer. La misma etimología de matrimonio⁶ alude a la complementariedad de sexos. Es una institución que hunde sus raíces en la

³ “La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios”. CEC N° 366

⁴ Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, N° 57.

⁵ Pablo VI, *Mensaje para la jornada mundial de la paz 1977*.

⁶ La palabra matrimonio viene de **matris**: de la madre y **munus**: oficio. Por tanto, hace referencia a la maternidad. “En latín se usan varios términos para designar el matrimonio: **Matrimonium** (matris, munium) que se deriva de mater (madre). Se dan varias explicaciones del origen de esta palabra. Indicaría el efecto o fin principal del matrimonio, a saber la procreación que hace fecunda a la madre...”. P. Adnés, *El matrimonio*, Barcelona 1969, p.138.

creación del hombre. Aunque para nosotros, los católicos, a partir de Cristo sea sacramento (cf. Ef 5, 32), es de ley natural que no es posible considerar verdadero matrimonio a la unión entre personas del mismo sexo.

La vida humana necesita ser recibida en el matrimonio, como fruto de un verdadero "acto conyugal". **¿Qué es el acto conyugal?** Es el acto por el cual los esposos se unen sexualmente de manera natural en pleno respeto a las leyes inscritas por Dios en ellos. Este acto debe expresar el amor conyugal que tiene las siguientes características: "Es, ante todo, **un amor humano... Es un amor total... Es un amor fiel y exclusivo hasta la muerte. Es un amor fecundo**, que no se agota en la comunión entre los esposos sino que está destinado a prolongarse suscitando nuevas vidas"⁷. Tenemos aquí un gran reto para proclamar el "Evangelio de la vida": que los esposos vivan el amor conyugal. La inseparabilidad entre lo unitivo y lo procreativo expresan la belleza del amor conyugal: "unidad de dos" abiertos a la vida.

El "Evangelio de la vida" lleva consigo la preparación de los jóvenes para que acepten el matrimonio según su propia naturaleza. La preparación al matrimonio no es un "acto burocrático", un mero trámite, sino un hecho de enorme responsabilidad en la que se está jugando el futuro de esa persona. El gran porcentaje de matrimonios separados, o que no viven el amor conyugal, al hacer uso de los métodos anticonceptivos, es un llamado de atención serio para revertir esa situación. Uno de los aspectos fundamentales es hablar a los jóvenes sobre la belleza del amor conyugal.

El matrimonio es el ámbito digno donde se engendra una vida, pero no solo se trata de la transmisión de la vida sino también de educar esa vida. Los padres de familia son portadores del "Evangelio de la vida", cuando tras engendrar a sus hijos, los educan. "Puesto que los padres han dado la vida a los hijos, están gravemente obligados a la educación de la prole y, por tanto, ellos son los primeros y principales

educadores. Este deber de la educación familiar es de tanta trascendencia que, cuando falta, difícilmente puede suplirse"⁸. Pero, ¿en qué consiste educar a los hijos? Consiste en formarlos integralmente, en moldear sus vidas en la verdad y el amor. El "Evangelio de la vida" exige a los padres de familia que "formen" a sus hijos, no solo preocupándose para que reciban conocimientos y una vasta cultura, sino cuidando su formación integral, forjando en ellos las virtudes. Educar a los hijos en sólidos principios morales es la mejor herencia que pueden dejar los padres y una contribución inestimable para el "Evangelio de la vida".

Cuando hablamos del matrimonio necesariamente debemos de referirnos a la familia. El "Evangelio de la vida" proclama el valor sagrado de la familia, santuario de la vida humana, ámbito fundamental donde se desarrollan las relaciones de paternidad, maternidad, filiación y fraternidad. Decía Benedicto XVI: "La familia es un fundamento indispensable en la sociedad y los pueblos, así como un bien insustituible para los hijos, dignos de venir a la vida como fruto del amor, de la donación total y generosa de los padres. Como puso de manifiesto Jesús honrando a la Virgen María y a San José, la familia ocupa un lugar primario en la educación de la persona. Es una verdadera escuela de humanidad y valores perennes. Nadie se ha dado el ser a sí mismo. Hemos recibido de otros la vida, que se desarrolla y madura con las verdades y valores que aprendemos en la relación y comunión con los demás. En este sentido, la familia fundada en el matrimonio indisoluble entre un hombre y una mujer expresa esta dimensión relacional, filial y comunitaria, y es el ámbito donde el hombre puede nacer con dignidad, crecer y desarrollarse de un modo integral"⁹.

III. CREEMOS QUE LA VIDA HUMANA, SEA CUAL SEA SU SITUACIÓN, SIEMPRE ES VALIOSA

Hoy en día es común presentar la vida humana de manera discriminada. ¿A qué me refiero? Al

⁷ Pablo VI, Encíclica *Humanae vitae*, N° 9.

⁸ Concilio Vaticano II, Declaración *Gravissimum educationis*, N° 3.

⁹ Benedicto XVI, *Mensaje de Su Santidad Benedicto XVI en el VI Encuentro Mundial de las Familias*, 2012.

hecho de que no se considera que toda vida humana sea igual. Dicho en otras palabras, existe en el mundo de hoy la idea errada que hay vidas humanas de menor calidad. Frente a esta postura, la Iglesia alza su voz y defiende toda vida humana, pues para Dios no hay vidas de “segunda categoría”. Por eso, condena la eutanasia. Juan Pablo señaló a este respecto: “*De acuerdo con el Magisterio de mis Predecesores y en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana*”¹⁰.

Campea en la sociedad una corriente de pensamiento que ve la vida humana como valiosa solo en relación con su eficacia, o con su capacidad de adquirir bienes materiales. La “cultura de la muerte” ha puesto también sus miras asesinas sobre los enfermos, los ancianos, y los que sufren limitaciones físicas o mentales, es decir, los discapacitados. Esto se manifiesta en sociedades “*caracterizadas por una mentalidad eficientista que presenta el creciente número de personas ancianas y debilitadas como algo demasiado gravoso e insoportable*”¹¹.

Las personas enfermas, ancianas, o discapacitadas, no son menos personas que nadie. Cada persona es única e irrepetible, posee un valor intrínseco en sí misma. El lugar de las personas enfermas, ancianas, o limitadas en la sociedad es fundamental, porque gracias a ellas nosotros vemos nuestra verdad: todos somos seres limitados y necesitamos de los demás. Valorar cada vida humana, nos lleva a acoger a todos y forjar una sociedad donde nadie se sienta maltratado en su dignidad de persona. Más aún, la Iglesia nos enseña que los enfermos, los ancianos, las personas limitadas son los preferidos del Señor. Podemos decir que “*los pobres y los abandonados, los enfermos, los marginados son la carne de Cristo*”¹².

En este sentido, el “*Evangelio de la vida*” exige que los centros de salud, los hospitales, los

asilos, etc., sean dignos de las personas. Urge un llamado a todos los responsables sanitarios para que acojan a los enfermos y ancianos como verdaderas personas. Debemos unirnos para que la atención a ellos sea siempre digna. Si nos esforzamos para que las personas que sufren enfermedades, limitaciones o el peso de la edad, encuentren un espacio de amor y comprensión, estaremos contribuyendo enormemente a combatir todo intento de promover la eutanasia.

En relación con esta verdad de que no hay vida humana de “segunda categoría”, debo de dedicar también unas palabras, al problema del “*racismo*”. Es totalmente contrario al “*Evangelio de la vida*”, discriminar a una persona por su raza. La vida humana no se califica por la raza, sino en sí misma. “*El prejuicio racista, que niega la igual dignidad de todos los miembros de la familia humana y blasfema de su Creador, solo puede ser combatido donde nace, es decir, en el corazón del hombre. Del corazón brotan los comportamientos justos o injustos, según que el hombre se abra a la voluntad de Dios, en el orden natural y en su Palabra viva, o se encierre en sí mismo y en su egoísmo, dictado por el miedo o por el instinto de dominio. Es la visión del otro que es preciso purificar. Alimentar concepciones y fomentar actitudes racistas es un pecado contra la enseñanza específica de Cristo, para quien el «prójimo» no es solamente el hombre de mi tribu, de mi ambiente, de mi religión o de mi nación, es todo ser humano que encuentre en mi camino*”¹³.

IV. CREEMOS QUE LA VIDA HUMANA EXIGE DE PARTE DE LA SOCIEDAD, UNAS CONDICIONES BÁSICAS DE DESARROLLO

No basta combatir el aborto y la eutanasia para afirmar que anunciamos el “*Evangelio de la vida*”. Debemos ser conscientes que la vida humana se desarrolla en la sociedad, y ésta tiene que brindar una serie de condiciones para una vida realmente digna. En la Constitución

¹⁰ Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, N° 65.

¹¹ Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, N° 64.

¹² Francisco, *Homilía en la canonización de la Madre Lupita, Madre Laura y 800 mártires italianos*, 12/05/2013.

¹³ Pontificio Consejo *Iustitia Et Pax, La Iglesia ante el racismo, para una sociedad más fraterna*, N° 24.

Gaudium spes, redactada en el Concilio Vaticano II, se indicó la necesidad de que en la sociedad se propugne la consecución del bien común que es "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección"¹⁴. Gracias, al bien común, cada persona humana puede tener una vida digna.

Estimo que existen tres puntos fundamentales que afectan directamente la vida humana en la sociedad y que es necesario asumir como verdaderos retos. En primer lugar, está **la recta visión de la sexualidad**. El hombre es un ser sexuado, existe o como varón o como mujer. La sexualidad es una dimensión de la persona humana. Se atenta contra la vida, cuando se deforma el ejercicio de la sexualidad. Hoy en día, la pornografía es un medio promovido por "la cultura de la muerte" para destruir la vida humana. ¿Por qué? Dado que al cosificar el sexo, lo convierte en mercancía barata, un mero instrumento de goce, sin referencia alguna a la donación, en definitiva al amor. Las consecuencias saltan a la vida, la difusión de un sexo sin límites, engendra hombres y mujeres egoístas que no respetan la vida de los demás. Se han vuelto esclavos de sus instintos sexuales, sin capacidad para amar. "La Iglesia, que se interesa por el verdadero desarrollo del hombre, exhorta a este a que respete los valores humanos también en el ejercicio de la sexualidad: ésta no puede quedar reducida a un mero hecho hedonista y lúdico, del mismo modo que la educación sexual no se puede limitar a una instrucción técnica, con la única preocupación de proteger a los interesados de eventuales contagios o del "riego de procrear"¹⁵. La única manera de humanizar la sexualidad, es vivir la castidad. Por eso, "el Evangelio de la vida", anuncia el valor de esta virtud, la cual "significa la integración de la sexualidad en la persona. Entraña el aprendizaje del dominio personal."¹⁶

Quien anuncia el "Evangelio de la vida" se compromete a purificar el ambiente salvándolo

del predominio hedonista. Como sabemos el hedonismo promueve la consecución del placer, en especial de tipo sexual, como primer valor. Enfrentarse a esta corriente lleva consigo medidas concretas como evitar el uso de los medios de comunicación que promueven un estilo de vida inmoral. Hay que humanizar las vías de información para que se transmitan contenidos que "formen" y no "deformen". La libertad de expresión no es una carta abierta para transmitir todo tipo de contenidos sin límite moral alguno. Más bien, "el recto ejercicio de este derecho exige que, en cuanto a su contenido, la comunicación sea siempre verdadera e íntegra, salvadas la justicia y la caridad; además, en cuanto al modo, ha de ser honesta y conveniente, es decir, debe respetar escrupulosamente las leyes morales, los derechos legítimos y la dignidad del hombre, tanto en la búsqueda de la noticia como en su divulgación, ya que no todo conocimiento aprovecha, pero la caridad es constructiva (1 Cor 8, 1)"¹⁷.

Un segundo punto que la sociedad tiene que proteger y promover es **el trabajo digno**. En cierta manera, se "mata" a una persona cuando no se le da la oportunidad de trabajar o su trabajo no corresponde con la dignidad personal. Anunciar el "Evangelio de la vida" implica colaborar para que nadie en nuestra sociedad carezca de un trabajo digno. ¿Qué es un trabajo digno? Escuchemos la magnífica explicación de Benedicto XVI: "Significa un trabajo que, en cualquier sociedad, sea expresión de la dignidad esencial de todo hombre o mujer: un trabajo libremente elegido, que asocie efectivamente a los trabajadores, hombres y mujeres, al desarrollo de su comunidad; un trabajo que, de este modo, haga que los trabajadores sean respetados, evitando toda discriminación; un trabajo que permita satisfacer las necesidades de las familias y escolarizar a los hijos sin que se vean obligados a trabajar; un trabajo que consienta a los trabajadores organizarse libremente y hacer oír su voz; un trabajo que deje espacio para reencontrarse adecuadamente con las

¹⁴ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* N° 26.

¹⁵ Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in veritate*, N° 44.

¹⁶ CEC N° 2395.

¹⁷ Concilio Vaticano II, Declaración *Inter mirifica*, N° 5

propias raíces en el ámbito personal, familiar y espiritual; un trabajo que asegure una condición digna a los trabajadores que llegan a la jubilación”¹⁸.

No exagero si digo que hoy se atenta contra el “Evangelio de la vida” con leyes labores que son verdaderamente “esclavizantes”. Hoy prolifera la tercerización, pero, algunas de las empresas que ofrecen estos servicios no dan condiciones dignas para que sus trabajadores. Los sueldos que ofrecen son en muchos casos injustos. La vida, volvamos a decirlo, también se defiende forjando condiciones laborales dignas para los trabajadores.

El tercer punto que considero importante en relación con las condiciones para una vida humana digna es la **libertad religiosa**, es decir, el derecho de profesar la religión que en conciencia uno cree verdadera. “Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”¹⁹.

Nosotros, los católicos, debemos de defender el derecho que tenemos de profesar nuestra fe y, al mismo tiempo, tender lazos de amistad con las otras religiones. Podemos y debemos establecer relaciones con otros credos en favor del “Evangelio de la Vida”. En el tema de la defensa de la vida humana, en líneas generales, estamos de acuerdo con las grandes religiones.

El papa Francisco, en la Santa Misa de inauguración de su pontificado, enseñó que todos, independientemente de nuestro credo religioso, tenemos la vocación de custodiar la vida humana: “La vocación de custodiar no solo nos atañe a nosotros, los cristianos, sino que tiene una dimensión que antecede y que

es simplemente humana, corresponde a todos. Es custodiar toda la creación, la belleza de la creación, como se nos dice en el libro del Génesis y como nos muestra san Francisco de Asís: es tener respeto por todas las criaturas de Dios y por el entorno en el que vivimos. Es custodiar a la gente, el preocuparse por todos, por cada uno, con amor, especialmente por los niños, los ancianos, quienes son más frágiles y que a menudo se quedan en la periferia de nuestro corazón. Es preocuparse uno del otro en la familia: los cónyuges se guardan recíprocamente y luego, como padres, cuidan de los hijos, y con el tiempo, también los hijos se convertirán en cuidadores de sus padres”²⁰.

V. CREEMOS QUE LA VIDA HUMANA NO SE LIMITA A ESTE MUNDO, SINO QUE ESTÁ ABIERTA A LA ETERNIDAD

No podemos referirnos a la vida humana sin apelar a nuestra fe. Nosotros, los católicos, como San Pablo afirmamos: “**Para mí, la vida es Cristo, y la muerte, una ganancia**” (Flp 1, 21). Por eso, el “Evangelio de la vida” exige mostrar a los demás que la vida humana adquiere un sentido pleno solo desde la comunión con Cristo. Todo tiene sentido desde la fe en Cristo muerto por nuestros pecados pero resucitado para traernos la verdadera vida (cf. Rm 4, 25). Cristo lo ilumina todo y nos anima con el Espíritu Santo para ser verdaderos portadores del “Evangelio de la vida”.

Nuestra fe en Cristo nos enseña que cada hombre está llamado por Dios uno y trino a la comunión eterna con él. La sed de eternidad, que está en el corazón de todo hombre, encuentra su respuesta en la vida eterna que Dios Padre nos ofrece en su Hijo, por el don del Espíritu Santo. “En Jesús, «Palabra de vida», se anuncia y comunica la vida divina y eterna. Gracias a este anuncio y a este don, la vida física y espiritual del hombre, incluida su etapa terrena, encuentra plenitud de valor y significado: en efecto, la vida divina y eterna es el fin al que está orientado y llamado el

¹⁸ Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in veritate* N° 63.

¹⁹ Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*, N° 3

²⁰ Francisco, *Misa de inauguración del pontificado*, 19-03-2013.

hombre que vive en este mundo. El Evangelio de la vida abarca así todo lo que la misma experiencia y la razón humana dicen sobre el valor de la vida, lo acoge, lo eleva y lo lleva a término"²¹.

Con una mirada meramente horizontal no encontramos sentido a muchas cosas desconcertantes que ocurren en el mundo. Pero, la mirada de la fe es trascendente, nos habla de la "vida eterna", del cielo, de una eternidad feliz en "Cristo Jesús" (cf. 1 Co 2, 9; Flp 3, 20). Esto me lleva a señalar la importancia de vivir en "gracia de Dios". Es decir, a vivir con el Señor. En cambio, la vida de pecado conduce al hombre a una falta de paz interior, un vacío existencial, una felicidad aparente. La fe nos enseña que quien muere en pecado mortal, sin arrepentimiento, pierde el cielo (cf. Mt 25, 31 ss.; 1 Co 6, 9 ss.; Ga 5, 21; Ef 5,5). El infierno es la "no vida" (cf. Ap 21, 27). Por eso, también anunciamos el "Evangelio de la vida" cuando hacemos que una persona salga del pecado, se encuentre con Cristo, único Redentor del mundo, y de esa manera alcancen la salvación.

CONCLUSIONES

El "Evangelio de la vida" es un auténtico reto. Se trata de un reto de anuncio y denuncia. De anuncio, porque cada uno de nosotros está llamado a proclamar la belleza de la vida humana. Esto lleva consigo, mostrar la verdad de la concepción humana, del matrimonio, de la familia, del carácter sagrado de la sexualidad. Además, el "Evangelio de la vida" es un reto de denuncia. Si anunciamos el don inestimable de la vida humana, entonces, necesariamente y sin ningún tipo de temores,

debemos oponernos a todo lo que ataca la vida de cada persona humana. Esto es: el aborto, la manipulación de embriones, la unión entre personas del mismo sexo, la eutanasia, la discriminación racial, la pornografía, etc. El motivo de esta denuncia no es en ningún caso ideológico, sino que es una defensa sobre la verdad del hombre. Conviene, enfatizar esta idea: cuando se anuncia el "Evangelio de la vida" se está defendiendo a cada hombre. En especial, la vida humana del más desprotegido de todos: el concebido no nacido. Pero también, la vida del enfermo, del anciano, del cónyuge, del trabajador, en definitiva, de todo hombre.

Quisiera concluir con una palabras del Papa Francisco y que vienen a ser una invitación a contemplar a ese Dios de la vida y del amor, que nos pide un profundo respeto hacia toda vida humana. A este respecto, el Papa nos indica: *"Queridos hermanos y hermanas, miremos a Dios como al Dios de la vida, miremos su ley, el mensaje del Evangelio, como una senda de libertad y de vida. El Dios vivo nos hace libres. Digamos sí al amor y no al egoísmo, digamos sí a la vida y no a la muerte, digamos sí a la libertad y no a la esclavitud de tantos ídolos de nuestro tiempo; en una palabra, digamos sí a Dios, que es amor, vida y libertad, y nunca defrauda (cf. 1 Jn 4,8, Jn 11,25, Jn 8,32), a Dios que es el Viviente y el Misericordioso. Sólo la fe en el Dios vivo nos salva; en el Dios que en Jesucristo nos ha dado su vida con el don del Espíritu Santo y nos hace vivir como verdaderos hijos de Dios por su misericordia. Esta fe nos hace libres y felices. Pidamos a María, Madre de la Vida, que nos ayude a acoger y dar testimonio siempre del «Evangelio de la Vida». Así sea"*.

²¹ Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, N° 30.

²² Francisco, Homilía en la Santa Misa de la jornada *Evangelium vitae*, 16-06-2013.

REFERENCIAS

Adnés, P. (1969) *El matrimonio*. Barcelona: Herder.

Auer, J. (1977) *Los sacramentos en la Iglesia*. Barcelona: Herder.

Benedicto XVI (2012) *Mensaje de Su Santidad Benedicto XVI en el VI Encuentro Mundial de las Familias*.

Benedicto XVI (2009) Encíclica *Caritas in veritate*.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992).

Concilio Vaticano II (1963) Declaración *Inter mirifica*.

Concilio Vaticano II (1965) Declaración *Gravissimum educationis*.

Concilio Vaticano II (1965) Declaración *Dignitatis humanae*.

Concilio Vaticano II (1965) Constitución pastoral *Gaudium et spes*.

Juan Pablo II (1995) Encíclica *Evangelium vitae*.

Pablo VI (1977) *Mensaje para la jornada mundial de la paz 1977*.

Pontificio Consejo Iustitia Et Pax (1988) *La Iglesia ante el racismo, para una sociedad más fraterna*.

Sarmiento, A. (2001) *El matrimonio cristiano*. Pamplona: EUNSA.

HOMENAJE AL DR. ALBERTO WAGNER DE REYNA, EXIMIO FILÓSOFO Y HUMANISTA

TRIBUTE TO ALBERTO WAGNER DE REYNA, DR., PHILOSOPHER AND
HUMANIST

EN LOS ACANTILADOS

Con ocasión de los 75 años de la aparición
de *Was ist Metaphysik* (1927) de Martin
Heidegger

Patrick Wagner Grau¹

RESUMEN

El análisis ontológico del pensamiento de Heidegger acerca de la nada, nos lleva a considerar al acantilado, que se levanta orgulloso desde el vacío hontanar hacia el cielo, superando a la nadaidad del vacío mismo. El acantilado exhibe múltiples grietas en su estructura propia y esas grietas son parte integrante de su ser. Del mismo modo, el ser del hombre se alza desde la profunda Nada trascendiéndola y elevándose hacia lo Infinito, teniendo como parte de su ser propio a las nada (con minúscula) que pudieran equipararse con las grietas del ser. La Fe supera a la Nada (con mayúscula), integrando a las nadaidades **ontológicas que posibilitan así la trascendencia del hombre hacia lo supremo.**

Palabras clave

Ontológico, ser, nada, trascendencia, logos

ABSTRACT

The ontological analysis of Heidegger's thought about nothing, lead us to consider the cliff, which stands proud from the void spring towards the sky, surpassing the Void of itself. The cliff shows multiple cracks in its own structure and those cracks are an integral part of his being. Similarly, the human being raises from the deep Void transcending and rising into the infinite, having as part of its own being the nothing (with small letter) that could be equated with the cracks of being. Faith beats Void (with capital letter), integrating the ontological voids and allow transcendence of man towards the supreme.

Keywords

Ontology, be, nothing, relevance, logo

Braman las olas que se rompen a los pies de los acantilados. Ellos se alzan verticales sobre el mar, ignorando la inmensidad y el movimiento de sus aguas agitadas. Para ellos solo son un vacío, al cual se asoman sus cimas. Ese hueco que duerme a su lado, hueco infinito y por

encima del cual miran hacia el horizonte, que también es vacío.

El caminante –admirativo– se dice: los acantilados son de piedra, roca dura y noble; peñasco sólidos que dominan todo lo demás.

¹ Médico internista, nefrólogo y especialista en hipertensión arterial. Doctor en Medicina por la U. Católica de Chile. Doctor en Filosofía y Especialista en temas de Bioética. Director de la Clínica Maison de Santé. Miembro de número de la Academia Nacional de Medicina. Profesor Principal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, docente en la Maestría en Derecho Civil con mención en Familia de la UNIFÉ.

El tiempo pasa silencioso a su vera, como el viento que silba su melodía de espanto. Ni las inclemencias de la naturaleza ni las insolencias de los hombres parecen tener asidero para hostigarlos: son los acantilados, desde siempre, en verano e invierno, de día y de noche, en un permanente ahora.

Su dimensión poderosa no es limitada por el hueco que bosteza a su lado. El hueco no los limita. El hueco –vacío– no puede limitar ni hacer nada, simplemente porque no es nada.

Aquí–en la doble negación, de que nos servimos al expresarnos en castellano– las negaciones no se compensan o anulan mutuamente, sino por lo contrario –como lo hace el griego en ciertos casos– se reiteran y confortan. La nada no es eso que llamamos nada, precisamente porque no es: (no) es el vacío que se halla más allá, en ningún lugar. Se pueden demarcar las rocas de los acantilados, pero no los términos de la nada, porque no tienen términos. No es dable establecer una relación con ella por inasible, indefinible, impensable –salvo como negación.

Interviene ahora un nuevo elemento: el pensar. El logos, en su intento de captar lo inasible, lo determina como una negación –acción lógica–, en cuanto que es la negación más absoluta de aquello que es. El logos solo nos dice que ella no es, señalándola como lo que queda fuera, cuando se piensa el ser, pero no atañe –toca– a la nada misma. La nada no nace de la negación; pues negación únicamente hay cuando el logos se mete –con escasa fortuna– con la nada, a ésta habrá que llamarla pre-lógica, o preconceptual, esto es: anterior a toda imaginación o manipulación mental. <La nada es más originaria que el no y la negación> nos recuerda Heidegger.

Los acantilados nos hacen comprobar que más allá de ellos no hay nada, es decir “solo” lo totalmente diferente, ni siquiera opuesto (porque oponerse o ser opuesto ya sería una acción –o pasión– que implica ser): la incomprensible vacuidad. Y por ello cuando el hombre la piensa, o trata de formular sentencias, coherentes sobre la nada, se enreda en contradicciones y paradojas. Desde la roca

firme no se ve la nada, simplemente está allí –no estándolo– en su opresora ausencia.

Hegel, que parte del pensar y está preso en él, ante la imposibilidad de aplicar un atributo o una determinación –Bestimmung– a la nada, así como tampoco lo puede hacer al ser en sí, concluye que la pura nada y el puro ser son lo mismo. Ello es evidente para quien se mueve en el plano lógico, para quien el logos es personaje en el drama, que llena toda la escena, y no solo apuntador o instrumento –es cierto que implicado– para ver lo que ocurre en ella. Pero, como hemos advertido, la diferencia –radica, total, absoluta– entre lo que no es nada –aquí sí doble negación (=algo)– y la nada se encuentra en ámbito anterior a lo lógico.

El logos tiene por función pensar lo que es, es decir los entes, y a través de estos pensar el ser, a lo que hace que los entes sean; y así acontece en el logos la manifestación del ser. Lo lógico –pese a todos los recaudos mentales para evitar lo inevitable– asimila, en la práctica del pensar, la nada a los entes, la trata como una entidad a la cual la ausencia de ser hace que sea lo que es (no es). No puede hacerlo de otro modo: el logos todo lo ve necesariamente bajo la prisma del ser. Y dos vacíos –el puro ser, la pura nada– son idénticos.

¿Pero cómo enfocar entonces a la nada? Los hombres solo podemos hacerlo –como nos consta– con el instrumento del logos: pensándola; y entonces caemos en la paradoja.

¿No hay otra manera? Sí. Cuando al pensar la nada tenemos conciencia de su asimilación subrepticia al ser, por el pensamiento mismo. La re-flexión, en que el pensar vuelve sobre sí mismo para criticarse, para censurar esta asimilación abusiva pero ineludible, nos abre un camino para salir de ella. La reflexión, por más crítica que sea, es siempre lógica y nunca logrará plenamente su intento; sin embargo, por lo menos señalará en qué dirección se encuentra la salida de la paradoja, la boca de la cueva.

La nada no es ni un punto, ni un ámbito; no es un modo defectivo o negativo de ser, como

si fuera su contrapartida o su sombra; ni el resultado de un acto lógico –eso es el concepto de la nada–, no es nada de eso o cuanto se puede imaginar o concebir. Pero si bien no está en ninguna parte, ni sobre todo en el pensar, se puede decir que gracias a este –el pensar– la sabemos allende el propio pensar.

La conciencia de la paradoja no resuelve la paradoja, pero como resulta nos queda un conocimiento de la causa de la paradoja y con ello de nuestra limitación e ignorancia frente a la nada. Sabemos ahora hacia dónde dirigir nuestra escrutadora mirada: hacia el vacío, hacia el vacío en que hemos, pensándola, localizado la a-topía –ausencia de lugar– de la nada. La nada no ha lugar.

Para nuestra sorpresa, afirma Heidegger < Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts >. < En el ser del ente acontece el anonadar de la nada >. De la paradoja hemos caído en la perplejidad. Sin embargo, lo que no es asequible al logos –la nada– lo encontramos –según Heidegger– en la angustia. Para comprender debidamente esta afirmación, y en general el pensamiento del filósofo, es necesario tener presente uno de los momentos básicos de este: la diferencia ontológica. Es decir la diferencia fundamental entre ser y ente: el ser es lo que hace que el ente sea, que sea, que sea lo que precisamente es.

La nada anonada y este anonadar se hace presente en la diferencia ontológica, o mejor dicho: la diferencia entre lo ontológico (el ser) y lo óntico (el ente) radica en el anonadar, como testigo y revelador del acontecer del uno en el otro. Del ser al ente hay el trecho del anonadar. El ser trasciende a la nada y ésta –la nada– nada puede contra él; en cambio el ente (que es porque el ser hace que sea) está expuesto a la nada, en que se sostiene: se halla en su mismo nivel y puede desaparecer, ser aniquilado por ella. No en vano llama Heidegger a la nada <das Andere zum Seienden> <lo otro con respeto al ente>. El anonadar es pre-ontológico, el aniquilar acontece en el plano óntico.

¿Es el anonadar una acción? Dijimos que el vacío no puede hacer nada y sin embargo

llama, desde el fondo de su ausencia y hacia a él: el anonadar es hacer nada. ¿Es lo mismo “hacer nada” que “no hacer nada”? Lo primero sugiere un des-hacer, una acción con signo negativo, la destrucción de al –hacer un vacío–; lo otro, una inacción, lo contrario de hacer, quietud. El anonadar participa de ambos extremos y no es ninguno de ellos, porque se encuentra allende estos conceptos... como la nada. Y, con todo, el anonadar se manifiesta en la angustia. Hay aquí una ambigüedad e incerteza, una lejanía de la inmediatez, que atrae como el vacío, al cual se abren los acantilados, pero que también rechaza, en el vértigo, por su radical extrañeza y amenazante peligrosidad.

La angustia –momento óntico pero de trascendencia ontológica– es contradictoria, porque el anonadar –pre-ontológico– es un *beim –lieb–* que no tiene relación alguna con casa (*Heim*)–, inhóspito, y por ello siniestro, atopus, sin lugar.

Mientras que el habla –logos–, es la del ser. En la angustia estamos frente a la prístina “indomiciliación”, de la cual están ausentes tanto el domicilio –el ser– como el domiciliante –el logos–.

El caminante –entre perplejo y curioso– se acerca a los acantilados, que se atreven a hollarlos, se da cuenta que no son raras las grietas en ellos, y que estas pueden ampliarse hasta provocar derrumbes. La mole de piedra, que en sí es sólida e inmovible, presenta en veces fallas, en que se infiltran sutilmente el vacío, la nada. La grieta, ella sí, es una distancia entre dos cuerpos, y puede ser medida y traspuesta. Esta falla es vecina del ente y hay quienes la tratan y utilizan como si fuera un ente, un ente virtual. Es posible decir dónde está, ubicarla, representarla, aplicarle los grilletes del algoritmo, hacerla objeto de una ciencia, manipularla... Es un espacio, evidentemente vacío, pero con sus dimensiones, perceptible y pensable. No obstante, su filiación en la nada es innegable, y de allí viene la dificultad de reconocer su pertenencia al plano óntico. Y tan es así que nadie menos que Kant considera al espacio en el ámbito de la estética trascendental.

La nada resulta así ambivalente: no es solo lo opuesto al ser –y en puridad indiferenciable de él– sino que también lo es al ente. Se revela como perteneciente al ser del ente, en cuanto que en la entraña del ser sale a luz el ente, sosteniéndose en la nada, al oponerse a ella. Esta exposición a la nada, que atañe –en su propio ser– al ente, hace que la vieja sentencia *ex nihilo nihil fit* adquiera el sentido de *ex nihilo omne ens qua ens fit*.

Estamos ante la crisis del pensar, cuando nos arriesgamos a hollar esos acantilados, crisis que Heidegger asumirá, poniéndola de manifiesto. No solo hay grietas –con estirpe de nada– en la roca del ente, sino que la nada es condición del ente: el anonadar, al acontecer en el ser del ente, hace –como vimos– que el ente sea el ente que es. Con ello se establece no solo la finitud del ente sino del ser, que requiere de la “conurrencia” del anonadar para que sea el ente, de modo que *<das Sein selbst im Wesen endlich ist>* *<el ser mismo es en (su) esencia finito>* y “solo se manifiesta en la trascendencia del existir –Dasein– expuesto a la nada”. Y esta trascendencia es el ser-en-el-mundo.

Heidegger la llama *Sorge*, cura (en latín), cuidado, un cuidar del mundo y cuidarse de él, en que se enfrenta con la muerte y la vive. Vivir es vivir muriendo, dice Quevedo; el hombre al dirigirse hacia la muerte, asume su finitud, su finita temporalidad.

Ante la apertura de la nada al hombre en la angustia, ante la “conurrencia” de ella – en el anonadar– a que el ente sea, el ser se hace cuestionable, se convierte a su vez en pregunta. No únicamente como objeto de una pregunta tradicional de la filosofía –la pregunta metafísica–, sino intrínsecamente en su posibilidad de proporcionar una respuesta por la inherencia de la nada en él. Sin llegar a verificarse la metáfora de Paul Valéry “*rocher d’air pur*”, ni convenir con la vulgaridad de que “el ente está mechado de nada”, el acantilado ya no se yergue –a nuestros ojos– solitario e inmune a todos los embates, el ser pierde su carácter de absoluto, es finito, y es respecto a algo, algo que es precisamente la nada.

Y Heidegger, en el breve proemio (1949) a “*Vom Wesen des Grundes*”, nos dice: “La

nada es el *<no>* del ente y así el ser percibido –*erfahrene Sein*– desde el ente. La diferencia ontológica es el no entre el ente y el ser”. Y nos pone en guardia para que no entendamos este “no” como un nihil negativum y la diferencia como un *ens rationis*, producto de una distinción del intelecto.

Frente a los farellones, que se imponían sólidos, inmutables y soberanos y que suscitan nuestro asombro –condición de todo filosofar– nos hallamos ahora desamparados, sumidos en confusión: nuestro preguntar ingenuo (es decir: originariamente libre, sin pre-supuestos) ha recibido una respuesta que a su vez es una pregunta. Ello en sí no sería nugatorio, si no estuviera cargada – como lo está– de un lastre, el lastre impalpable de la nada, que – de cuestionada– aparece como cuestionante, poniendo en cuestión al ser. El asombro se convierte en pasmo. El empuje metafísico sofoca. La angustia ante la nada se abisma. Ya no atraen nuestras miradas los acantilados; contemplamos el abismo amenazante que se abre a nuestros pies.

Recapitulemos –a riesgo de ser esquemáticos y de incurrir en simplificaciones desfigurantes– los pasos de nuestro discurso. En virtud de la diferencia ontológica, hemos colocado de un lado al ser (cuyo ámbito llamado ontológico) y del otro a los entes (que pertenecen al ámbito óntico). Frente a ambos: la nada, lo *<otro>* respecto a los entes.

¿Es ella, pues, también lo *<otro>* en vista del ser? Sin duda, pero con una advertencia: en él –el ser– acontece el anonadar de la nada. La nada está (es decir: no está) más allá del ser, un más allá que tiene que ver con él, pues el anonadar, su “acción” (no acción) ocurre precisamente en el ser, en cuanto los entes se fundamentan en él. La nada se halla sí implicada en el ser (implicada en el doble sentido de esta palabra: obstar, impedir, de un lado; llevar en sí, significar, del otro). Y habría que subrayar: más implicada en el ser que con los entes – si caben aquí estas expresiones – pues frente a éstos no es nada más que lo *<otro>*, en cambio que con el ser se “identifica” como lo totalmente diferente.

Estas aporías hacen sospechar al filósofo mejicano Agustín Basave que en la raíz del ser yace una instancia más profunda, que él llama la habencia. Sería ella un fundamento pre-ontológico y ante-nádico –permítaseme el vocablo – en el cual concurren ser y nada. Y el discurso de Heidegger parece darle la razón: este emplea el término *es gibt* <hay>, que de suyo conviene a los entes, también refiriéndose a la nada. *Das Sein* <ist> “so wenig wie das Nichts”. *Aber es gibt beides*”. Tan poco <es> el ser como la nada. Pero hay ambos). Haber se aplica, en efecto, a todo: hay ser, hay pan, hay alegría, no hay nada, no hay nadie... Ser resultaría así uno de los modos de habencia.

¿Pero habríamos avanzado algo con esto? ¿No se trasladaría –por una trasmutación de palabras– simplemente el problema con todas sus dificultades a un plano que se supone anterior? Por cierto que el sentido de ser y del haber no coinciden en el manejo del habla. El uno es determinado, como si tocara su objeto por dentro; el otro, impreciso, como si lo abordara por fuera. Pero ambos apuntan a lo mismo: hacia algo, que, desde el fondo de nosotros mismos, nos interpela por su presencia... o ausencia.

El *Dasein* trasciende al ente hacia el mundo (lo que equivale a: en el *Dasein* trasciende el ente hacia el mundo), de suerte que la trascendencia es el ser-en-e-mundo. Pero nos advierte Heidegger que con esta interpretación ontológica del existir como ser-en-el-mundo no queda decidido nada –ni positiva ni negativamente– sobre un posible ser-hacia-Dios, aun que sí ganado –añade– el terreno desde el cual se puede preguntar en relación a qué ente está ontológicamente condicionada la relación con Dios.

Para Heidegger solo se puede pensar en lo sagrado a partir de la verdad del ser y solo a partir de la esencia de lo sagrado es pensable la esencia de la divinidad, y solo a la luz de ella se puede pensar a Dios (y, dicho sea de paso, a “los dioses”).

La teodicea se reduciría entonces a ser un capítulo de la “ciencia” de la trascendencia finita del existir a la cual hallaría referida, es

decir a una fenomenología del ser –frente-a-Dios. ¿No hay otra posibilidad para ella? ¿Y, si ésta fuera factible, a partir de la propia reflexión de Heidegger aunque a riesgo de rebasar el método fenomenológico?

Johannes Baptist Lotz ha elaborado un paralelo entre Santo Tomás y Heidegger en lo que concierne a la diferencia ontológica y mostrado sorprendentes coincidencias entre el pensar de uno y otro. Según este eminente jesuita discípulo de Heidegger, el Aquinate concibe a Dios no como ente sino como ser. Apoya su interpretación en pertinentes citas. Me parece que ésta, sin embargo, se basa en una traducción o intelección demasiado estrecha del término “ese” –que no es unívoco– que mal se compadece con multitud de textos en que Dios es entendido como ente supremo, simplísimo, subsistente, increado.

Pero, precisamente, el que Dios sea, como dice Santo Tomás y nos recuerda Lotz, “ens per essentiam”, abre una perspectiva que merece ser ahondada.

El meollo del tema en discusión nos lo presenta esta frase: “la pregunta acerca de la esencia del fundamento –des Grundes– deviene el problema de la trascendencia”. Y –nos adelanta Heidegger– la trascendencia del existir es el fundamento de la diferencia ontológica. Es decir que esta fundamental diferencia reposa en un ente –el *Dasein*– en cuanto que trasciende hacia el mundo, en tanto que es ser-en-el-mundo.

Indudablemente el ser no es un “objeto” frente al existir –dado que este es– pero la diferencia ontológica resulta aquí ser en vista de... con respecto a... un ente –el existir– que si bien es trascendente es también determinado y finito, y no el ente en su totalidad (*das Seiende im Ganzen*), aunque en su relatividad lo abarque.

Según Heidegger el existir –*Dasein*– no es un ente entre otros, que gracias a su facticidad puede ser-en-el-mundo, sino por lo contrario. El hablar sobre el ser-en-el-mundo tiene el carácter de una <tesis ontológica> según la cual puede el *Dasein* ser existente. Dicho de otro modo: no se está en el mundo porque se

es hombre sino se es hombre porque se está en el mundo.

Cabe aquí preguntarse cómo una constitución fundamental (*Grundverfassung*) que es el ser de un ente –aunque trascendente– de facticidad limitada y finita, pueda asumir el carácter de principio total y general (*uberhaupt*). La fundamentación de la diferencia ontológica en la trascendencia del ser-en-el-mundo se hallaría así puesta en tela de juicio en su alcance irrestricto.

La pregunta por el fundamento no tocaría así verdadera y absolutamente fondo (el fondo del fondo) sino que iría al trasfondo del existir. En efecto, la dicha pregunta – como explica Heidegger en *Vom Wesen des Grundes*– se dirige a mostrar la “libertad como libertad hacia el fundamento”, que se revelaría ser la trascendencia del huma existir. Sin perjuicio de la importancia fundamental de la libertad para el ser-en-el-mundo ¿no habría de buscarse el fundamento absoluto por otro camino?

Heidegger cita e interpreta en *Vom Wesen des Grundes* el principium rationis de Leibniz, el axioma que dice: *nihil esse, sine rationis, sed nullum effectum esse absque causa*. Es este un principio absoluto, sin referencia al existir, al ser-en-el-mundo, y por lo tanto ontológicamente anterior a él, que trasciende totalmente –*im Ganzen*– lo que es, que radicalmente “da razón” –como primera (última) *Begründung* (fundamentación)– de la “*Allbeit des Seienden*”.

Llegaríamos así por la pregunta por la <causa = fundamentación = razón de ser> a la distinción de *ens creatum* y *ens increatum* –que no deja de tener presencia Heidegger en varios lugares de su obra– y con ello a Dios. El primero es lo fundado, este lo fundante. Es este caudal (de todo ente y razón (del ser)). Causa *sui* y *ultima ratio*. No intentaremos en este lugar desarrollar una teodicea –inspirada en el andamio del pensar y la terminología de Heidegger– pero sí observar, brevemente, algunos aspectos relevantes según los cuales Dios puede ser entendido en esta perspectiva.

Por lo pronto, la “relación” de Dios con la nada: no hay nada de común –*KOINON*– entre Él y la nada (como entre ella y el ser y los entes creados). Una “relación” entre ambos solo puede, pues entenderse como derivada de la intervención de logos, que nos la presenta como un *ens rationis*. La creación *ex nihilo* no significa intervención de la nada sino ausencia (<no>) de toda participación extraña en la obra creadora. La nada no es, porque Dios no le ha dado ser. La nada no es –ni no es– frente a Dios: el vocablo “ser”, en rigor, no le es aplicable ni positivamente ni negativamente, solo lo hace el logos como una manera de hablar.

Dado que “la nada anonada en el ser del ente” y que “la nada es el no entre el ser y el ente”, hay una vinculación íntima entre ella y la diferencia ontológica: la nada es el hiato en que se funda la diferencia ontológica. Dada, de otro lado, la absoluta diferencia entre Dios y la nada, resulta que carece de sentido hablar aquí, es decir con referencia a Dios, de diferencia ontológica. Así como los escolásticos no distinguen en Dios esencia y existencia, así también, el *ens* no es diferente del *esse* en Él.

Lo óntico y lo ontológico se integran en Él en uno: en el condicionamiento ontológico no hay escisión entre condicionante y condicionado. (Esta escisión es propia de lo creado, que es a lo cual se refiere el discurso de Heidegger sobre el ser y la nada). En Dios, ser y ente son lo mismo; es ésta una de las manifestaciones de su simplicidad en su totalidad. Su identidad y mismidad no depende de algo “externo” a Él, como sería el ser-en-el-mundo o la nada. En su trascendencia se basta a sí mismo.

El ente (finito y creado), que se encuentra quebrado en su multiplicidad – como nos lo recuerda Lotz–, remite hacia una pura unidad, y a través de la finitud brilla la encubierta infinitud. Aquí el “in” no significa una mera negación (o ausencia de algo) sino tiene una connotación positiva de “superación” radical, de sublimidad (estar incomparablemente por encima de otros). Dios es así in-finito en su trascendencia. No hay “nacidad” (*Nichtigkeit*) en ella: la palabra “ser” –al referirse a Dios– no debe ser cruzada al escribirse, como lo hace

Heidegger, para indicar la no autonomía del ser que se sostiene en la nada.

Al trascender las cosas, que queda Dios en sí mismo porque no tiene límites: el concepto de “límite” carece de sentido en este contexto. Está en todos los entes como una presencia implícita y sustentadora, como trasfondo, que fundamenta en su fundamental diferencia. Dios no ex-siste, pues solo el hombre existe, esto es sale fuera de sí: Dios insiste –lo subrayaba siempre el P. Ismael Quiles S.J.–, trasciende hacia sí mismo, y de este modo subsiste, es subsistente.

Uno de los modos del trascender y de sustentar es el crear y mantener en el ser, por el cual el ens creatum se halla referido a su Creado. Este no se aparta de sí al trascender: por su inmanencia, queda en sí, y sin embargo va más allá de sí, en cuanto es ese trasfondo en que radica lo creado. La creatura, en cambio, es expuesta, se abre –por la creación misma– a la trascendencia.

Esta apertura, que compromete al hombre porque lo lleva a buscar en el hontanar de sí mismo a Quien lo trasciende, es el ser –hacia– Dios (para preguntarse por la cual, nos dice Heidegger, que es necesario que un “suficiente concepto del Dasein” sea logrado mediante la aclaración de la trascendencia).

En el existir –en cuando ens creatum–, la trascendencia del ser-en-el-mundo supone una originaria trascendencia, un ser –hacia– Dios, que la posibilita (aunque no sea ello siempre manifiesto) y que es fundamentalmente un ser –desde– Dios. Y así como asistimos a un <olvido del ser> (Seinsvergessenheit) que es lo mismo que el olvido de la diferencia ontológica –propio de nuestra Metafísica, y señalado por Heidegger repetidas veces–, no es menos notorio un <olvido de Dios>, como una de las más perversas manifestaciones del nihilismo reinante y vigorosamente denunciado por ese pensador.

Llegados a este punto, cabe formular una pregunta fundamental: ¿Allende el ser “emparentado” con la esencia de la nada (que es el ser de los entes creados) y el Ser

absoluto (en que el ente se identifica con su ser) habría –por ventura– una instancia “común” o “superior” o más “profunda”, algo así como una prístina habencia, que a ambos involucrara y fundamentara?

El Ser absoluto no puede ser pensado como excluyendo nada –solo a la nada–, está, pues, presente en el ente en su totalidad, trascendiéndolo, en el acto de creación y de mantenimiento en el ser. Pero, de otro lado, hay una diferencia radical entre el Ser absoluto y fundante y el ser finito y fundado. ¿Son estos extremos conciliables? La solución de tal aporía nos la da el Aquinate: “omne ens, in quantum habet esse, sit ei (Deo) simile”. Esta similitud es –como lo ha desarrollado con acierto Przywara– una analogía. El ser de lo creado es analogon del esse subsistens.

No hay pues una instancia “más allá” que abrace la diferencia ontológica de lo creado y la in-diferencia ontológica de lo divino. Sin embargo –dado que media entre ellas el acto de la creación– la analogía se revela como un reflejo, un reflejo por el cual lo imperfecto es imagen de lo perfecto: la creación entera se nos presenta como imago Dei, referida a Él, en-causada en Él.

Esta deductio a Deo, esta dependencia fundamental del hombre –imagen, bíblicamente acreditada, de Dios–, se halla a la base de un acontecer existencial, de una Stimmung –disposición o temple de ánimo– que interioriza nuestro ser –hacia– Dios. Así como la angustia nos revela la nada, así aquella nos “domicilia” en la entrega a Dios. Es la confianza. A la luz de ella, la nada pierde su inmediatez y el Dasein descubre, dentro de la limitación de su trascendencia al mundo, una nueva dimensión, anagógica y exaltante, que lo abre hacia lo infinito, que es el fundamento último y más profundo de su ser.

En la angustia ha tocado el hombre fondo en el abismo de la nada, se ha rendido al confuso anonimato de la retracción del ente en su totalidad. Por la confianza, vence a la angustia y la truca en empuje y brío, seguro de su hontanar y meta: **la plenitud del ser**. Por eso la confianza, en último término está siempre

referida a Dios, es confianza en Él. Solo Dios es confiable.

Merece observarse más de cerca esta “virtud”: en griego se dice DYNAMIS –fuerza–, que está siempre a punto de saltar, preparada a la acción y atraída por ella, pero que no se manifiesta todavía, potencia que aún no se ha convertido en acto, reteniéndose en un temple de ánimo. Su nombre –“confianza”– comienza por una preposición que le sirve de prefijo –con– que señala cierta pluralidad, en este caso reciprocidad, un estar juntos, en compañía. El otro componente de su nombre deriva de fiar, de fidere, tener fe. Confiar significa tener fe, que cuando es recíproca pone al hombre “en confianza”, y se establece una fidelidad correspondida. Cuando se halla alguien en confianza con otra persona se establece un ambiente de intimidad y se puede prescindir de rodeos, ir de frente al grano, dejar de fingir, confesar flaqueza... El peso del término está en “fe”, que es creer sin haber visto, en tener por cierto lo que no nos consta, en mérito de la palabra o la seguridad que nos da otro. Confianza es así una intimidad apoyada en la veracidad (y ésta en la verdad), en el creíble testimonio ajeno, precisamente de aquel en que confiamos.

Hay, sin embargo, un elemento más en la confianza: es ella prospectiva, en vista de algo que no ha acontecido aún, de algo que se espera. (“Yo confío en que mi amigo vendrá”. Confío porque mi amigo es fiel, digno de fe, me lo prometido y no me dejará abandonado). De allí que el elemento “esperanza” adquiera un peso preponderante en la confianza. Santo Tomás la define: “una esperanza fortificada por una sólida convicción”, convicción ésta que es evidentemente la fe. El carácter de DYNAMIS se confirma en ella: la fuerza encaminada, segura de sí misma, a punto de desencadenarse... pues, cuando se produzca aquello que confiamos ha de realizarse, ya no tiene sentido –por falta de objeto– hablar de fe y esperanza. Es, entonces, el campo de la satisfacción, posesión, beatitudo.

Pero esto no es todo: en la confianza el acento se pone más en el quién que en el qué, en la persona en que tenemos confianza que en

aquello que confiamos ocurrirá. (Si confío en un administrado (quién), le dejo latitud para que ejerza su oficio, y no me preocupo de cada una de las operaciones que emprenda (qué). Y, cuando confío en que el coche llegará a su hora (qué), siempre hay en una u otra forma una persona en quien –quizás vagamente– depósito mi confianza: el chofer, la agencia de taxis, etc.)

La confianza es una DYNAMIS en reposo, como la angustia que también es una Ruhe –tranquilidad, descanso– aunque de contrario signo. Si la angustia es una ausencia de apoyo, que sin embargo pesa y oprime, es la confianza una liberación, que se basa en una sólida convicción y que confiere seguridad.

Ambas producen una indiferencia (ataraxia o quietud) frente a las circunstancias, aquélla por “presencia” de la nada, ésta por la “intimidad” con Dios.

La vivencia existencial de la superación de la angustia por la confianza es ilustrada –en el plano ético–religioso– por el salmo 129: De profundis. Desde el profundo abismo, de la miseria de no tener apoyo (falta de sostén, como es el sostenerse en la nada), por la deprecación y la esperanza, el hombre logra apoyo en la palabra de Dios. Gracias a la misericordia divina –que es una forma de la trascendencia del Creado– llega a la redención en que encuentra la quietud en Él.

Es indudable que la estancia sobre los farellones tiene sus riesgos. Esas andanzas por las cumbres, que bordean abismos, son siempre una aventura. Acecha el peligro de caer en ellos y en la profundidad de lo insondable confundir verdades y errores pues –como nos recuerda Heidegger– moran allí, en la más cercana vecindad, los unos con los otros. El viandante se sabe en terreno inseguro. La firmeza de la roca no corresponde a su apariencia, y pronto se sospecha que disimule cuevas y oquedades, si no despeñaderos. Y sin embargo, allí se alzan soberanos los acantilados, en la soberbia de su solidez. El hombre no sabe qué pensar de esos montes: a ratos, parecen espejismos, como si surgieran del mar. ¿Son tan insensibles, como pensábamos, a las olas que en ellos se rompen

y revientan? Las preguntas se agolpan, y llevan a menudo a callejones sin salida, mientras que el vértigo acecha y amenaza surgir de ninguna parte. En suma: el transitar por aquellos empinados riscos es tan peligroso como la ineludible tarea que asume el hombre de enfrentarse al ser.

El hombre (según Kant, metafísico por naturaleza) es –nos dice Heidegger– el pastor o guardián del ser, y precisamente su existencia (con)siste en el cuidado –cura– de su ser en el mundo. El hombre es el curador del ser. Pero de otro lado, es el lugarteniente de la nada, en cuanto mantiene abierto el lugar a lo “otro del ente” (la nada), de modo que en esta apertura pueda darse el ser. ¡Curioso pastor este que también trabaja para el lobo! (¿No podría colarse por el resquicio de esta ambigüedad del existir cierta coloración ética en la filosofía “amoral” de Heidegger?). En suma: no olvidemos que, guardado por el hombre, el ser (creado) solo puede darse desde la nada, y que este participa así en esta “complicidad” entre el ser y la nada.

La finitud del hombre, fundada en ésta, se revela –como sabemos– en la angustia (en que afronta a la nada), determina, dentro de la ataraxia, una inquietud, un preguntar y preguntarse acerca de sí mismo, por el mundo, por el trasfondo de las cosas, por el ser, por la nada; en este desasosegado sosiego –pues la quietud de la angustia es quietud de signo negativo–, el vértigo lo coge, amenaza con despeñarlo, el abismo lo llama y lleva al caminante a levantar los ojos

en busca de algún sostén (Halt) confiable que lo remedie en su desamparo, pues comprende que las rosas son de dudosa reciedumbre. Y así descubre la amplitud del cielo, de esa bóveda de evidente inmensidad.

A través de la trascendencia del ser-en-el-mundo percibe la trascendencia infinita, que lo envuelve, habita y traspone. Las contingencias terrenas, la “identidad” contradictoria de grietas y peñas, abismos y cumbres, se inscriben en una dimensión olvidada por la cura, preocupada de lo inmediato y urgente. La caliginosa angustia cede ante la irrupción de la luminosa confianza. El ser –hacia (desde)– Dios libera al hombre, le abre un horizonte, que contempla desde su risco, ya no de vacuidad sino de plenitud, que lo fija en él pero a la vez lo coloca en la inmensidad absoluta y –como promesa– lo expone y entrega a ella.

Desde los acantilados –para los que saben ver más allá de sus contornos– el panorama de cielo y tierra cobra un sentido, y la verdad del ser, en todas sus dimensiones, puede ser vivida y aceptada. **La brisa de eternidad, leve y serena, despeja la pesantez de la agitación de los tiempos.** El caminante, que se ha aventurado por esos parajes y escucha el rumor del silencio, puede entonces preguntarse, como lo hace Heidegger al final de su camino por el campo: “¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Habla Dios?”

La respuesta está en la confianza.

REFERENCIAS

Heidegger, M. (1960) *Sein und Zeit*, Ed.

Heidegger, M. (1944) Carta sobre el Humanismo, Trad. de Alberto Wagner de Reyna, Belo Horizonte.

Pogeler, O. y Heidegger, M. (1973) *Su filosofía signo de nuestro tiempo*, Múnich.

Alberto Wagner de Reyna (1949) *La Ontología fundamental de Heidegger*, Lima.

Alberto Wagner de Reyna (1954) *Sobre el nihilismo*, Santiago.

Alberto Wagner de Reyna (1955) *Hacia más allá de los linderos*, Santiago.

Tristan d'Athayde (1955) *El pensamiento de la Existencia de Martin Heidegger*, Sao Paulo.

Alberto Wagner de Reyna. (1959) *Conversaciones en torno a Heidegger*, Santiago.

Juan de Dios Vial L. (1964) *Heidegger: el hombre y su pensamiento*, Santiago.

Agustín Basave (1986) *Estudios sobre la Habencia*, México.

EL CÓDIGO COMO FORJADOR CRÍTICO DEL PENSAMIENTO

“THE CODE AS CRITICAL THINKING”

Juliana Villa Gil¹

RESUMEN

El proceso comunicativo tiene varios elementos imprescindibles para una comunicación efectiva: el emisor, el receptor, el código, el mensaje y el medio son requeridos para el buen entendimiento entre las partes. En la mayoría de las ocasiones consideramos que si se cumple con la regla anterior tendremos una comunicación exitosa, pero también en ocasiones olvidamos que el otro, como ser pensante, puede decodificar la información y fijar una postura diferente a la propuesta por su emisor. Gracias al papel de los mass media estamos segmentados, divididos y agrupados en categorías y sub categorías que permiten que los mensajes y la información nos lleguen de forma efectiva y directa. Sin embargo, el criterio y el ser pensante están por encima de estos preceptos, y es parte fundamental, desde el ejercicio académico hacer propuestas que validen al ser pensante, al ser proponente, al ser crítico por encima del hombre receptor pasivo y que no ejerce un papel de interventor en la comunicación de la cual es parte.

Palabras clave

Comunicación, Comunicación para el desarrollo, Medios masivos de comunicación, Código, Mensaje, Hibridación, Transculturación

ABSTRACT

The communication process has several elements essential for effective communication: the sender, recipient, code, message and the medium are required for the proper understanding between the parties. In most cases we believe that if you meet the above rule will have a successful communication, but sometimes we forget that the other, as a thinking, can decode the information and set a different position to that proposed by the issuer. Owing to the role of mass media are segmented, divided and grouped into categories and sub categories that allow messages or information reach us effectively and directly. However, the criteria and be thinking they are above these requirements, and is integral, since the academic year to make proposals to validate to be thinking, being proponent, to be critical over the passive recipient and that man does not exercise a role in the communication controller which is a part.

Keywords

Communication, Development, Mass media, Code, Message, hybridization, Transculturation

INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene como objetivo hacer un estudio de caso a partir de algunos contenidos audiovisuales desde contexto de la televisión colombiana a partir de una revisión teórica y de varias investigaciones de análisis

de contenidos y de recepción de los medios. Para ello, se tomó como referentes la oferta mediática, el rol que cumplen los medios masivos de la comunicación, los usuarios y los medios comunitarios, para determinar en qué medida los individuos y los grupos poblacionales se identifican con una propuesta

¹ Comunicadora Audiovisual - Especialista en Gerencia y candidata a Magister en Comunicación de la Universidad de Antioquia. Docente investigadora de la Universidad Minuto de Dios UNIMINUTO Sede Bello, coordina el Centro de Producción Audiovisual y Medios.

audiovisual, cómo las personas pueden generar cambios en la forma en la que son mostrados y percibidos en los medios masivos de comunicación y finalmente cómo desde los procesos académicos y de construcción del conocimiento se pueden hacer propuestas tendientes a la apropiación, transformación e integración de los contenidos de tipo audiovisuales en función de las audiencias e individuos.

METODOLOGÍA

La metodología utilizada para la construcción del artículo fue integración de varios elementos teóricos y discursivos, en primer lugar se realizó una revisión teórica desde la perspectiva de Chomsky, la teoría de la persuasión y algunas teorías clásicas de la comunicación con el objetivo de sustentar la línea temática que se desarrolla en la propuesta. En segundo lugar se hizo un estudio de caso, desde la propuesta de contenidos que realizaron algunas novelas y series colombianas desde la perspectiva de género, percepción, identificación y auto reconocimiento de hombres y mujeres en este tipo de audiovisuales. En tercer lugar, se utilizó como recurso el análisis de contenido de novelas y series televisivas; y por último se tomó el trabajo investigativo académico con grupos de interés. La integración de todos estos elementos propició la construcción del artículo que busca resaltar el papel del usuario y la interpretación de los mensajes comunicativos como el elemento crítico diferenciador, que condiciona la aceptación de los mismo por parte de las audiencias además de incitar a la reflexión de lo que se ve, cómo se ve, para qué y de qué manera puedo transformarlo.

RESULTADOS

Medios masivos de comunicación y Comunicación para el desarrollo

Desde sus inicios, el papel de los medios a cobrado un valor fundamental como los principales veedores de los procesos sociales, culturales, económicos y políticos de un país, por esto no es de extrañar que ellos, los medios masivos de comunicación, son principales relatores de la cotidianidad además

de ser los encargados de definir, estructurar y sustentar la realidad. A partir del tratamiento temático, narrativo y estético, enmarcan parámetros focales para la audiencia. Esto se logra a partir de la relación de hechos y eventos, sus prioridades informativas y el *agenda setting*. El agenda es propuesta por las líneas editoriales de los medios, lo que propicia interpretación preestablecida por una línea editorial que apunta al efecto deseado de quien emite la información. A pesar de lo anterior, en ocasiones se evidencia un empoderamiento de los medios por parte de la comunidad, generando así los llamados “medios comunitarios”, los cuales pese a no tener el mismo alcance y despliegue de los *mass media*, definen la realidad desde la cotidianidad.

DISCUSIÓN

Desde los espacios académicos y formativos en las áreas de la comunicación, se deben generar espacios que permitan un acercamiento a diversas realidades de esta disciplina, que permitan hacer una análisis crítico por parte de los estudiantes de la realidad y los retos que tienen al momento ejercer su profesión. Como se ha mencionado anteriormente, los medios masivos son los que a grandes rasgos narran y proponen temáticas a desarrollar ante la opinión pública, sin embargo, existen otro tipo de medios que no necesariamente obedecen a los temas que están en auge, sino que buscan generar espacios de participación ciudadana a través de los medios comunitarios. Para efectos de este artículo se hablará de la experiencia que compartió la Corporación Comuna con los estudiantes de Uniminuto Seccional Bello en el marco del III Festival de las Comunicaciones y V Semana de las Letras, en el que se habló de la iniciativa de un grupo de jóvenes de la Comuna 8 de Medellín, que comprende 18 barrios y 150.963 habitantes a junio de 2011, según cifras del Sisbén (Municipio de Medellín, 2011).

En el intercambio se habló del impacto de los medios comunitarios, en este sector de la ciudad, donde proponen una forma de comunicación e interacción diferente a la de los medios masivos, como lo citaron en su presentación: ¿Cómo el periodismo local

genera formación de comunidad? “*Un medio de ciudadano es catalizador de procesos de apropiación simbólica, procesos de re-codificación del entorno, de –codificación del propio ser, es decir, procesos de constitución de identidades fuertemente arraigadas en lo local, desde donde proponen visiones de futuro*” (Rodríguez, n.f.). Así pues, los habitantes del sector se vinculan al proceso de construcción de la información por medio de comités editoriales abiertos y deciden qué ver, a quién, cómo se quieren ver, qué quieren contar y cómo prefieren hacerlo.

Además, los miembros de la Corporación implementaron diferentes estrategias para que sus medios sean económicamente viables, y también para la formación de públicos y la construcción de contenidos a través de escuelas de periodismo, formación visual y radial. Esta propuesta evidencia que es posible la intervención del individuo en un proceso informativo y comunicativo de trascendencia social, además del notable impacto que esta pedagogía tiene en la ciudad de Medellín, ya que varios medios quieren replicar el método de la Corporación Comuna en otros lugares de la ciudad.

Con lo anterior, se pretende demostrar que por parte de los directores de los medios, sí es posible hacer una elección a conciencia y que no toda la información ofertada por los canales y los medios masivos de comunicación genera el mismo impacto o interés en el receptor, pues el “efecto” de la persuasión no necesariamente está condicionado por el emisor del mensaje; el receptor, como parte activa de la estructura básica de la comunicación, puede empoderarse de la información y transformarla en un proceso de comunicación, interacción y retroalimentación.

La influencia de los medios en el individuo

Según Chomsky (1997) existen “...*diferentes medios de comunicación que hacen cosas diferentes como el entretenimiento, si se trata de dirigir la audiencia de masas... Hay otro sector de los medios de comunicación, los medios de élite, que son los que establecen el marco en el que los demás funcionan...*”

(Traducción nuestra, párr. 5 y 6). Sería válido entonces preguntarnos, como audiencia, qué tipo de receptores somos y cuál es nuestra decisión mediática en cuanto a contenidos se refiere. La respuesta no es simple, pues desde la misma propuesta comunicacional los medios masivos fragmentan los contenidos de acuerdo con el nivel de conocimiento y de exigencia intelectual de sus audiencias.

Actualmente nos debatimos entre una amplia gama de *realities*, contenidos visuales estereotipados o importados audiovisuales –los cuales desarrollaremos más adelante–, que nos condicionan y persuaden como receptores. Ahora bien, existen propuestas de programas de opinión que en ocasiones desarrollan una temática que no es del dominio de toda la audiencia y por tanto hay una brecha que implica que no todos podemos acceder de la misma forma al proceso informativo y comunicativo. Como resultado, nadie regula de manera absoluta el modo en el que se recibe el mensaje, ni nosotros como audiencia, ni los *mass media* como emisores. ¿A qué se debe esta contradicción? A unos principios básicos: el conocimiento, la formación del criterio y la educación.

El compromiso de la academia con los contenidos mediáticos

La educación es el principio misional y visional del Sistema UNIMINUTO, que tiene como pilar el ser humano pensante, proponente, que puede discernir a través de la apropiación del conocimiento y a partir de una intervención que le permite encontrar reconocimiento, y de esta forma expresarlo en diferentes contextos, desde el ámbito social hasta la oferta mediática.

Desde la misión de Uniminuto resulta pertinente establecer una nueva propuesta de comunicación porque ésta permite, precisamente, el intercambio, la capacidad de réplica y un enriquecimiento mutuo a través de los componentes del proceso comunicativo –el emisor, el medio, el código, el mensaje, el receptor–, validando incluso el contenido, pero no en forma de mensaje, sino el contenido a partir del código, y esto se logra desde la comunicación para el desarrollo. Respondiendo a esta situación, el Proyecto Curricular del

Programa Académico de Comunicación Social Periodismo de Uniminuto, tiene como componente la Comunicación para el desarrollo pues (...) *“No se trata entonces de hacer una comunicación distinta, sino una que se ponga a disposición de la construcción del mundo de lo público, a través de la articulación de los sujetos y de sus capitales. En segundo y último propósito de la comunicación para el desarrollo es la generación del capital social para que se pueda construir lo público”* (Rocha, 2009, p. 38- 39).

Para dar un ejemplo académico, se menciona el acercamiento que realizaron los estudiantes de séptimo semestre de Comunicación Social Periodismo de Uniminuto Seccional Bello en el sector La Honda, del barrio la Cruz de la ciudad de Medellín. El proyecto consistió en la documentación de la transformación del sector, a partir de diferentes variables de investigación tales como: cultura, educación, estilos de vida, salud, transformación arquitectónica y participación femenina.

El papel de los medios y de nuestros estudiantes, fue realizar una serie documental para radio y/o televisión que posteriormente fue entregado a la comunidad. En ellos se conocieron las historias de sus habitantes y su percepción frente a estos temas. Estos productos son el reflejo directo de lo que la comunidad del sector piensa con relación a su entorno, fueron narrados desde su punto de vista, su concepción y construcción crítica, y en este punto cuando el código, es decir, la manera en la que desciframos el mensaje cobra especial importancia. Para Daniel Rentería líder comunitario: *“Es la primera vez que una universidad viene al barrio y cuenta lo que nosotros sentimos, vivimos y queremos y nos muestran los programas que realizaron con nosotros. No solo fue una investigación sino que eso nos ayudó a crecer como comunidad”* Testimonios concedidos (E. Vargas, D. Rentería, entrevista personal, junio 3 de 2012).

El código como forjador crítico del pensamiento

El código es un sistema común a través del cual nos permitimos entender y comprender el mensaje. En la mayoría de los casos tenemos

algo en común con los demás: el lenguaje, el entorno, la cultura, una creencia, sin embargo, hay algo que todavía no tenemos como factor compartido y es la introyección.

La síntesis de la información es un proceso personal que implica que el individuo perciba la imagen externa, cree y re cree esta situación, la desglose, filtre, debata y finalmente sustraiga una sensación, una idea, un concepto de lo propuesto por el emisor o por los *mass media*. Lo anterior se hace a partir del cuestionamiento personal y no desde el supuesto colectivo, que aunque es funcional para el proceso de síntesis informativa, en la mayoría de los casos, no interviene completamente en la introyección y en el criterio del individuo.

Por tanto, se pretende afirmar que hay procesos que solo podemos hacer de manera independiente y que a pesar de existir derroteros comunes, en última instancia somos nosotros como seres únicos, particulares y con criterio para segmentar, los que definimos qué queremos, para qué lo queremos y de qué manera lo vamos a asumir. Se retoma la temática de los estereotipos mediáticos, para ahondar en el constante bombardeo de mensajes que incitan, propician, divulgan y proponen jergas, tendencias de moda, ademanes (modales) y estereotipos que nos segmentan con facilidad.

La investigación realizada por Arroyave, Barrios y Obregón (2010), docentes investigadores de la Fundación Universitaria del Norte, titulada “Los estereotipos de la mujer y los contenidos de la televisión colombiana”, arrojó interesantes conclusiones sobre la oferta televisiva en Colombia en el horario prime time, en cuanto a género y narradores se refiere, como por ejemplo: *El 86% de la programación estudiada es dirigida por hombres, al igual que el 76% de libretistas (...) La voz que se impone en los programas de textos dramáticos y algunos de no ficción, es la del hombre, que desde su mirada perspectiva del mundo, está narrando esa realidad (...)* (parr. 3, 4 y 8).

Además de lo anterior, varios medios de comunicación han desarrollado el tema de

los estereotipos en sus editoriales, como es el caso del sitio electrónico de farándula www.lafiscalia.com, en el cual los espectadores están en desacuerdo con la forma en la que se muestra su región:

costeños a quienes no les ha agradado la manera en que su región y su gente es representada en Chepe Fortuna, se suman varias críticas como la de El Heraldo de Barranquilla según la cual los televidentes oriundos de la costa más allá de la jocosidad encontraron nuevamente en esta producción una versión macondiana del Caribe. (...) Pero tal vez la más interesante observación es la del director de cine Eduardo Ortega quien considera que Chepe Fortuna muestra a los costeños como “pescadores folclóricos, irresponsablemente étlicos, felizmente ignorantes y con problemas de hambre (www.lafiscalia.com, 2012, parr. 1).

Otro ejemplo de estereotipos, son los seriados de narcotraficantes, los cuales se pueden analizar desde tres enfoques: en primer lugar, el tratamiento temático, el narcotráfico, los capos de la mafia - empresarios de lo ilegal protagonistas y como seres supremos de una sociedad materialista, corrupta y sin sistema de valores. En segundo lugar, está el encasillamiento de género, que según Arangure (2009): “Desde el ángulo masculino, el retrato del varón del narcotráfico muestra el machismo y el uso de la violencia como formas de subyugación de la mujer (...) se trata de mujeres sin escrúpulos que buscan riqueza, protección y poder, convirtiéndose en amantes de un narcotraficante” (parr. 1 y 4).

En tercer lugar, la interpretación que se tiene a partir de este tipo de propuestas de contenidos, los medios y la posición del receptor y la percepción de los personajes:

al cumplir la televisión un papel de espejo, nos vemos reflejados en el (momento) inmediato. (...) “El lado negativo -agregó Silva- es que están generando patrones de identificación en los que lo único que cuenta es el objetivo del dinero a cualquier precio (...) que, a su vez, alimenta el

estereotipo de la mujer boba (tonta), poco reflexiva, ambiciosa, con el que estoy segura no nos identificamos el 95 por ciento de la colombianas (Arangure, 2009, parr. 12).

Entonces, ¿cuál podría ser una contrapropuesta desde la educación ante el planteamiento de los audiovisuales de élite u oficiales que actualmente se emiten en nuestras pantallas? Más que la aproximación a lo mediático o la apropiación tecnológica del medio, se debe atender a la manera como se establece la comunicación, el interés por el conocimiento, el acercamiento al saber, no solo el qué me dicen sino cómo lo dicen, qué digo y cómo lo digo, para que de esta forma se propicie un aporte social desde los mismos sistemas de asimilación de la información y de la comunicación.

Como lo menciona Nancy Prada (citada en Arangure, 2009), “los medios de comunicación cumplen una función de poder, privilegiando ciertos discursos y poniéndolos a circular, no podemos entender el modelo comunicativo como unidireccional y pensar que quienes reciben los mensajes son actores pasivos” (parr. 14). En esa medida se hace necesario considerar la forma en la que el receptor articula y procesa la información y los mensajes que proponen los medios de comunicación, para que de esta manera exista un empoderamiento y una participación real en la construcción de contenidos mediáticos que propicien un intercambio de intereses, y se muestre un escenario posible de construcción colectiva de conocimientos a partir de los medios.

“La batalla por la supervivencia del hombre como ser responsable en la Era de las Comunicaciones no se gana en el lugar donde parte la comunicación sino en el lugar donde llega” (Eco, 1987). Si analizamos el planteamiento de Umberto Eco podemos inferir que a partir de lo que se propone, el destinatario puede ejercer un rol de interlocutor, pero no desde la retórica sino desde la perspectiva del aprendizaje, pues tiene la oportunidad de organizar e interpretar las cosas de diferente manera apropiándose del trasfondo de los contenidos y no de su superficialidad.

La lectura de la realidad debe reflejarse en los contenidos propuestos por los medios de comunicación, y con experiencias como la del sector La Honda del barrio La Cruz, se propician la visualización y audición de la cotidianidad de lo tangible y real en una ciudad como Medellín, y no una evasión de las vivencias, acciones o situaciones de un grupo de personas a partir de una visión acomodada de lo real a partir de una línea editorial de un medio masivo de comunicación.

La propuesta es lo esencial y lo esencial es posible a partir de lo audiovisual como en el caso de Chaplin, quien -entre otras cosas- realizó el planteamiento de una realidad social por medio del humor pero a su vez transmitió un mensaje, un sentimiento, una emoción, una identificación y un reconocimiento. Reconocimiento e interlocutor, ésta podría ser una fórmula equilibrada pues si exponemos una situación común en la que estamos inmersos, validamos y comprendemos cuál es su origen y contexto, podemos ejercer nuestro rol de interventores y seres pensantes para construir un pensamiento individual que posibilite una interpretación de la realidad desde diferentes perspectivas, más importante aún si esta interpretación y construcción se hace a partir de nuestra razón de ser, la comunicación y la educación.

Una alternativa interesante para lograr equilibrio desde la comunicación, la comunicación para el desarrollo y la educación, es el replantear la integración de los medios masivos dentro del ámbito académico, por medio del fortalecimiento de la interlocución. Nuestro principal interés, más que la novedad, es el trasfondo, el trasfondo del pensamiento, la articulación en el entorno educativo, y la transformación del entorno a partir del ejercicio académico, que nos permita ser propositivos, creativos, vanguardistas y todo desde la apuesta de incentivar el interior, el ser, el ser pensante y el ser humano transformador. Código, educación, comunicación y apropiación, se enumeran en una misma categoría pero su rol va más allá de una igualdad jerárquica, este argumento puede partir de la siguiente afirmación: “debemos ser capaces de imaginar unos sistemas de

comunicación complementarios que permitan llegar a cada uno en particular” (Eco, 1987, p. 81) y nuestro reto como formadores es preparar a nuestros futuros egresados en una corriente que permita estar en consonancia con el otro sin discrepar necesariamente de los lineamientos ya concebidos por los medios masivos de la comunicación. Nuestra oportunidad está en prepararlos para una nueva interacción y nuestro reto es validar que nuestros enfoques formativos tengan respuesta a este tipo de inquietudes.

CONCLUSIÓN

Los medios comunitarios son un lazo extremadamente fuerte entre la comunidad y su percepción ante la opinión pública, pues son el reflejo de la construcción colectiva de identidad, participación ciudadana, auto reconocimiento, auto análisis, contextualización y reflexión de los hechos, acciones y temáticas que los afectan; son los voceros oficiales de una comunidad que reconoce dificultades pero que no por ello debe aceptar un estigma o una etiqueta ante los demás ciudadanos. El tratamiento temático, el abordaje investigativo, el análisis y la manifestación pública pero pacífica también son recursos utilizados por los medios comunitarios para hablar desde otras perspectivas y miradas los objetos de su atención y su interés. Y es precisamente ese interés el que propicia un empoderamiento de la comunidad de sus medios y el desarrollo de un pensamiento crítico frente a estos.

A este respecto, el componente formativo es pieza clave para la formación de públicos para que posteriormente, estas audiencias, ya como profesionales en la comunicación, puedan dar un viraje a la forma en la que se narra una realidad y un contexto. Al formar pensadores críticos y afines con las necesidades de una comunidad es posible generar cambios sustanciales en emisión y recepción de los mensajes, pues el esquema lineal no necesariamente apropiado en todos los procesos comunicativos y la interacción, capacidad de escucha y visibilización de las comunidades es fundamental para la apropiación de la información y de los mensajes.

Otro elemento a destacar es la realidad presentada versus la realidad asimilada por las audiencias. Lo que se presenta a través de una pantalla o de una fotografía no necesariamente representa o identifica a un género, región o grupo poblacional, por ello es importante hacer una revisión de las propuestas mediáticas y propiciar estrategias

de participación efectiva que tenga como resultado la alfabetización y apropiación de los medios, mensajes, códigos y contenidos para que sean efectivamente socializados y percibidos por parte de las personas, que con un enfoque crítico, pueden decidir sobre qué quieren y cómo quieren ver y verse en los *mass media*.

REFERENCIAS

Arangure, Á. (3 de Noviembre de 2009) *Colombia: Las muñecas de la mafia, ¿reflejo o modelo de mujer?*. Disponible en Internet http://www.bogota.gov.co/portel/libreria/php/frame_detalle_mujer.php?h_id=37970&patron=01.070815, Consultado el 30 de mayo de 2012.

Arendt, H. (1993) Charles Chaplin: el sospechoso. *Archipiélago: Cuadernos de la crítica de la cultura*, (12), 61-64.

Arroyave, J., Barrios, M. y Obregón, R. (21 de Julio de 2010) *En la televisión colombiana prevalecen estereotipos negativos de la mujer*. Ministerio de Educación de Colombia, página web Centro virtual de noticias de la educación, <http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/w3-article-240264.html>. Consultado el 30 de mayo de 2012.

Comunicar revista científica de Comunicación y educación. (s.f.). <http://www.revistacomunicar.com/>. Disponible en Internet <http://www.revistacomunicar.com/pdf/noam-chomsky-la-manipulacion.pdf>. Consultado el 12 de junio de 2012.

Chomsky, N. (Octubre de 1997). *What Makes Mainstream Media Mainstream*. Disponible en Internet <http://www.chomsky.info/articles/199710--.htm>. Consultado el 30 de mayo.

Chomsky, N. (1997) Disponible en Internet <http://www.chomsky.info/articles/199710--.htm>. Consultado el 11 de abril de 2011.

Chomsky, N. (2002) *Media Control: The Spectacular Archiverments of propaganda*. New York: Seven Stories Press.

Eco, U. (1987) *Para una guerrilla semiológica*. En U. Eco, *La estrategia de la ilusión* (pp. 77-82). Barcelona: Random House Mondadori.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos. (s.f.). *Aculturación / Transculturación*. Disponible en Internet http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_vocabulario/aculturacion.htm. Consultado el 30 de mayo de 2012.

Municipio de Medellín. (2011) *Base de datos del sisbén junio de 2011: perfil socioeconómico comuna 8 Villa Hermosa*. Disponible en Internet <http://www.medellin.gov.co/irj/go/km/docs/wpccontent/Sites/Subportal%20del%20Ciudadano/Planeaci%C3%B3n%20Municipal/Secciones/Indicadores%20y%20Estad%C3%ADsticas/Documentos/Estad%C3%ADsticas%20Sisb%C3%A9n/Perfil%20>

SISB%C3%89N%202011%20Comuna-Correg/Perfil%20SISB%C3%89N%20Comuna%2008%20Junio%202011.pdf. Consultado el 30 de mayo de 2012.

Rodríguez, C. (n.f.). *Lo que le vamos quitando a la guerra*. n.f.: n.f.

Rocha, C. (2009) Proyecto Curricular del Programa de Comunicación Social - Periodismo. En C. U. César Augusto Rocha Torres, & F. d. Comunicación (Ed.). Bogotá, D.C, Colombia: Corporación Universitaria Minuto de Dios, UNIMINUTO.

Toro, N., Muñoz, A., y Montoya, H. (n.d.) *Construcción Social del Hábitad*. Disponible en Internet http://construccion-social-del-habitad.files.wordpress.com/2011/05/comuna_8_memoria_y_territorio.pdf. Consultado el 29 de mayo de 2012.

www.lafiscalia.com. (30 de Julio de 2012). ("Criticonas", Editor) Recuperado el 4 de junio de 2012, de <http://www.lafiscalia.com/2010/07/30/costenos-muestran-decepcion-con-chepe-fortuna/>

EL ÚLTIMO MATRIMONIO FELIZ: UNA REPRESENTACIÓN PECULIAR DE LA MUJER EN EL GÉNERO TELENOVELA

THE LAST HAPPY MARRIAGE: A PECULIAR REPRESENTATION OF WOMEN IN SOAP OPERAS

Mayra Rosario Yaranga Hernández¹

RESUMEN

En los últimos años, a pesar de los grandes avances en el acceso a la información y a la educación, la representación de la mujer en los medios de comunicación parece en muchos casos haberse quedado estancada en la figura estereotipada de antaño. Un ejemplo particular de tal estancamiento se refleja en las telenovelas, que constituyen un elemento importante para la construcción de la identidad de la mujer, pero tienden a proponer imágenes fácilmente discernibles entre un binomio “buena/mala”, sin considerar los matices complejos de la persona. Sin embargo, existen ejemplos que muestran un intento de ir más allá de dichos esquemas. Uno de ellos es la telenovela colombiana El último matrimonio feliz, que parte de una realidad social (la disolución de cada vez más matrimonios) para mostrar una imagen más realista de la mujer que debe pasar por dicho trance.

Palabras clave

Estereotipos, medios, identidad, telenovelas Latinoamericanas

ABSTRACT

In the last few years, despite major breakthroughs in the access to information and education, the representation of women in the media seems to have remained in a stereotyped image of old. A particular example of this appears in telenovelas, which constitute a crucial element in the formation of women's identity, but tend to suggest images ranging in an easily identifiable “good/evil” binomial, without regard for a person's complex nuances. However, there are examples showing an attempt to move beyond such frames. One of them is the Colombian telenovela El último matrimonio feliz (The last happy marriage), starting from a social fact (the increasing number of failing marriages) to portray, in a more realistic way, women who have to overcome such a situation.

Keywords

Stereotypes, media, identity, Latinamerican soap operas

LA REPRESENTACIÓN DE LA MUJER: UNA APROXIMACIÓN

La representación de los grupos sociales, sean estos de género, edad, grupo étnico o grupo social, apunta tanto a caracterizar a dichos

grupos como a asignarles implícitamente un rol dentro de la sociedad. Los medios de comunicación, tanto por medio de sus emisiones como por la publicidad que muestran, son responsables de la creación de una imagen colectiva que bien puede

¹ Master of Arts en Medios, Cultura e Identidad otorgada en el Reino Unido por la Universidad de Roehampton. Catedrática en la UNIFÉ.

reflejar acertadamente su realidad o bien distorsionarla mediante la generación y el refuerzo de estereotipos.

Con el paso del tiempo, el caso de la mujer ha cobrado especial importancia. Actualmente vivimos en una sociedad cada vez más consciente sobre el rol de la mujer en la estructura social y que condena el “regreso al pasado” en lo concerniente a las relaciones entre los géneros y en las actividades cotidianas de la vida de la mujer. Además, los medios de comunicación nos informan día tras día sobre casos de mujeres cuya integridad física o moral haya sido vulnerada, con el consiguiente llamado a la acción tanto para las autoridades como para la colectividad. Con la proliferación reciente de las redes sociales, este tipo de llamados se ha vuelto muy común gracias a la aparición de colectivos formales e informales que apoyan la igualdad de género y la defensa de la mujer ante cualquier abuso.

No obstante, el plano de la representación en los medios de comunicación cuenta una historia diferente. Por un lado, la publicidad actual tiende a mostrar a la mujer como un ser de cuerpo perfecto y de ambiciones consumistas, cuyo intelecto pasa invariablemente a segundo plano; si no es de esta forma, muestra a la mujer dentro de un contexto muy conocido: las tareas del hogar. Por otro lado, la imagen que los programas de televisión crean sobre la mujer dista mucho de ser precisa, en muchas ocasiones basándose en gastados estereotipos. El peligro de este tipo de representación no consiste en que sea incorrecta en sí misma, sino que al ser proyectada hacia la sociedad, su efecto resulta multiplicarse ya que quienes observan, por ejemplo, la publicidad o los programas televisivos no necesariamente poseen la capacidad de discernir lo normal de lo presentado. Como consecuencia, la imagen de la mujer que se genera no va necesariamente a gozar de los matices únicos que la caracterizan, sino que va a estar alimentada por muchas ideas y estereotipos que, lamentablemente, podrían equiparar la fuerza de las acciones descritas en el párrafo anterior.

Diversos sectores de la sociedad han tomado consciencia al respecto, y han propuesto

acciones o posibles soluciones al problema de representación. Un ejemplo puntual y que considero importante es *Miss Representation*, que inicialmente fue un documental dirigido por Jennifer Siebel (2011), cuyo lema es “*You can't be what you can't see*” (“No puedes ser lo que no puedes ver”). El documental tenía como objetivo demostrar que los medios de comunicación no han proporcionado a las mujeres jóvenes muchos ejemplos o modelos de éxito en el mundo actual, con lo que se da a entender que se necesita un cambio en la manera como los medios representan a la mujer y construyen sus aspiraciones. A partir de este trabajo se ha intentado tomar acción al involucrar al público, por ejemplo mediante el uso de Twitter para denunciar a los medios que muestren ideas ofensivas, la creación de guías informativas, entre otros.

Un punto que no debe escapar a nuestra atención es el de la participación femenina en los mismos medios de comunicación, sobre todo en los grupos que son responsables de la creación de contenidos o son parte integral de ellos. De acuerdo al informe del Proyecto de Monitoreo Global de Medios (GMMP) en el 2010, el 24% de las personas que figuran en las noticias fueron mujeres. El mismo documento informó que de 84 páginas web relacionadas a noticias, el 23% era realizado por mujeres. Asimismo, en la industria del cine, el Centro para los Estudios de la Mujer en la Televisión y el Cine - *Center for the Study of Women in Television and Film*, presentó que el porcentaje de personas que trabajaron en la industria del cine en el 2012, detrás de las cámaras como directores, escritores, productores, editores y cinematógrafos alcanza un 18 % de la participación de las mujeres. La misma institución presentó que en la industria de la televisión, el 26 % de personas que trabajan detrás de las pantallas (directoras, editoras, entre otras) son mujeres. De estas cifras se puede colegir que tal vez la representación de un grupo, en este caso de las mujeres, también depende de la participación que dicho grupo tenga en la generación de contenidos de los medios. Si tomamos en cuenta cifras como las arriba mencionadas, tal vez esto nos lleve a pensar que la apabullante presencia masculina tiene alguna relación con el poco avance en la representación femenina dentro de los medios.

LA TELENOVELA COMO ESPACIO DE REPRESENTACIÓN

La telenovela latinoamericana ha sido durante mucho tiempo un indicador del “espíritu de los tiempos” y su importancia no debe ser subestimada. Esto podría ser muy bien resumido por Martín Barbero:

Ningún otro género, ni el de terror –y no es que falten motivos– ni el de aventuras –y no es que no haya grandes selvas y ríos– ha logrado cuajar en la región como el melodrama. (...) sigue constituyendo un terreno precioso para estudiar la no contemporaneidad y los mestizajes de que estamos hechos. Porque como en las plazas de mercado, en el melodrama está todo revuelto, las estructuras sociales con las del sentimiento, mucho de lo que somos –machistas, fatalistas, supersticiosos– y de lo que soñamos ser, el robo de la identidad, la nostalgia y la rabia. (Barbero 1987: 243)

Siguiendo esta idea, podemos afirmar que la ficción televisiva constituye un factor externo que contribuye a la construcción de la identidad. En este proceso, el primer paso será identificar el contexto (lugar, tiempo, personajes), para luego cotejar dicha representación con lo que se entiende por realidad. De esta manera, los grupos sociales van identificándose dentro del imaginario creado y también identifican al “otro”.

Evidentemente, la realidad mostrada por las telenovelas difiere según el país de origen o de adaptación. Los países por excelencia en cuanto a telenovelas siempre han sido México, Brasil y recientemente Colombia. A continuación, veremos cómo la representación de un mismo tema varía en esos países.

Por un lado, las novelas mexicanas se han caracterizado por ser extremistas, mostrando grandes sufrimientos y amores imposibles. El amor solo se alcanza a través del sufrimiento y de la lucha “contra la corriente”. Sin embargo, como lo propone Mazziotti (2008), a nivel dramático son envidiables pues los secretos no son descubiertos sino hasta el final, los malos

pagan su condena y el relato se desarticula. En cuanto a la representación de la mujer, siempre existen dos extremos; por ejemplo, en la *trilogía de las Marías*, en particular en *María la del Barrio*, la protagonista es caracterizada como buena, noble, dulce, pobre pero honrada, mientras que la antagonista Soraya es “la mala” y por ende muestra cualidades de seductora, despiadada, calculadora entre otras características descalificadoras. Este patrón también se repite, de forma notable, en los formatos que actualmente compra la televisión mexicana a industrias colombianas y argentinas. Por otro lado, las series de género dramático y suspenso, como es el caso de *Mujeres Asesinas*, serie basada en la trilogía de libros de la argentina Marisa Grinstein adaptada para México, también puso su cuota melodramática, al representar a las mujeres que asesinaban como víctimas de sus propias confusiones, matando por decepción, venganza, resentimiento, por sentirse engañadas o humilladas.

En cuanto a las telenovelas de Brasil, Mazziotti las describe de la siguiente manera:

Es un modelo permisivo en el plano moral. No hay condena explícita a la sexualidad, se permiten parejas en las que la mujer es mayor, o en las que la madre sea amante de quien después será su yerno.... La temática melodramática se mantiene, pero sin la cuota de sufrimiento expresado de manera exagerada... Los personajes crecen, maduran, cambian, evolucionan, eligen, involucionan. Dialogan y debaten entre sí, tienen puntos de vista diferentes, divergentes. (Mazziotti, 2008)

Esta descripción dista mucho del ejemplo anterior pues los personajes gozan de una libertad mucho más cercana a la realidad. No se encasillan dentro de una manera de actuar, sino que reflejan lo aleatorio y hasta cierto punto contradictorio de la naturaleza humana. El sufrimiento no se ve como una condición necesaria para alcanzar una meta, sino que es un elemento que puede aparecer o no.

Por último, en las telenovelas provenientes de Colombia se evidencia una representación

descentralizada desde el punto de vista geográfico; esto trae como consecuencia la combinación de dos o más mundos, lo moderno y lo tradicional; de esta forma, la telenovela colombiana a comparación, por ejemplo, de la mexicana, parece retar los estereotipos enraizados en su sociedad. Según Mazziotti, esto se da en *Betty la Fea*, que no se llega a hacer cirugías sino que encuentra la seguridad en su interior, como también la telenovela *Todos quieren con Marilyn*, en la que una prostituta que es buena y aconseja a sus amigas que no sigan por ese camino, finalmente revierte su historia.

De los tres modelos, diría que el de Televisa aparece seguro en lo que está. El modelo Globo innova y experimenta, pero dentro de una búsqueda estética que se aleja cada vez más de la emoción. Tal vez parece demasiado frío, cerebral. El modelo colombiano es el que se presenta más abierto. Es una narrativa en búsqueda, en exploración de nuevos caminos. (Mazziotti, 2008)

Es justamente a la exploración a la que Mazziotti hace referencia la que incentivo el artículo en curso. Desde la recordada *Café con Aroma de Mujer*, las telenovelas colombianas nos avisaban de su interesante aporte para el trabajo de representación, el cual se consolidó aun más al empezar a exportar sus productos en formatos llenos de temas que empezarían a cuestionar al televidente y que este empieza a aceptar sin tanto esfuerzo, mas bien con una actitud quizá más reflexiva. Por tal motivo, analizaré el modelo de telenovelas en Colombia, para ser más exacta, el de la telenovela *El último matrimonio feliz* (en adelante EUMF).

EL CASO COLOMBIANO: EL ÚLTIMO MATRIMONIO FELIZ

Antes de empezar a analizar la representación de las mujeres colombianas en EUMF, es importante conocer el origen de la idea detrás de esta telenovela. En una entrevista de marzo del 2009 con el diario colombiano *El Tiempo*, la libretista graduada de comunicación social

y periodismo de la Pontificia Universidad Javeriana Mariana Suarez relata cómo su separación matrimonial la llevó a interrogarse por qué los matrimonios se estaban acabando. Ella se basó en estudios sobre el maltrato hacia las mujeres en Latinoamérica, junto con la orientación de expertos en la materia, sociólogos, escritores y psicólogos. Fue entonces que tuvo información rica en contenido para narrar una historia.

Esta introducción ya podría darnos una idea de que EUMF no solo es un estudio interesante de representatividad, sino también el análisis de resultados llevados a la pantalla. La producción, realizada en 2009, consta de 120 capítulos que narran la difícil situación de seis matrimonios y el cuestionamiento de seis mujeres: Antonia, Bárbara, Paulina, Camila, Margot y Yorlei, frente a su relación conyugal. He decidido analizar la representación de estas mujeres en referencia a la problemática que describen sus personajes. Adicionalmente, considero la representación de la historia de Angela por considerarse interesante en la discusión. Para este propósito, he decidido dividir los temas en base a los votos que se realizan en los matrimonios y encontrar el vínculo contradictorio entre estos y las historias narradas.

En la salud y en la enfermedad

La primera historia, de Antonia, es la de una mujer profesionalmente exitosa y con una familia amorosa. Sin embargo, la exigencia de su jefe y los retos laborales inherentes a su condición femenina la obligan a priorizar su trabajo. A pesar del apoyo de su esposo e hija, ellos sienten que el trabajo les impide disfrutar de tiempo como familia. Lo peor no sucederá sino hasta que a ella se le diagnostica cáncer de seno. Es quizá aquí donde su historia explica el interés del presente trabajo. Por un lado, la representación refleja el temor a afrontar una enfermedad que sobre todo estos últimos años ha sido conocida, pero que muchas mujeres preferirían ignorar. Por otro lado, es importante analizar las consecuencias que la extirpación de un seno pueda traer a una relación conyugal y su intimidad. En este caso, la fragilidad de una persona ante un mal severo es puesta en

evidencia, lo que podría ayudar a la mujer a tomar consciencia de que su bienestar físico es tan importante como su desarrollo profesional.

La segunda historia, de Bárbara, es la de una esposa con una baja autoestima oculta en una actitud alegre y optimista, pero que permite que su esposo, que abusa del alcohol y demuestra celos, la maltrate física y verbalmente. A pesar de los maltratos que Bárbara recibe, ella se encuentra en negación y piensa que la reacción de su esposo es pasajera. Esta historia demuestra que una víctima no necesariamente se muestra como tal o como una heroína; es probable que muchas mujeres también hayan atravesado situaciones en las que atribuían un comportamiento violento del esposo a una situación transitoria y por ello poco importante, y el desarrollo de la historia mostrará lo dañino de esta actitud en la autoestima.

En la riqueza y en la pobreza

La tercera historia, de Paulina, es la de una mujer orgullosa que no concibe la idea de que su esposo es exitoso profesionalmente, pese a que ella también lo es. Su relación termina y su esposo inicia los trámites de divorcio. Durante ese proceso, como Paulina sabe que no puede estropear la vida profesional de su esposo, decide no darle el divorcio incluso sabiendo que él se ha vuelto a enamorar y hace todo lo posible por tomar revancha. Aquí se cuestiona el éxito, cómo lo obtenemos y con quién lo compartimos: en la actualidad, la mujer ha ganado posiciones en el mercado laboral y su competitividad ha sido más que demostrada. Sin embargo, la manera como la telenovela representa esta situación cuestiona en qué medida el triunfo o el éxito profesional podrían constituir nuestra plenitud, o a qué punto se podría llegar para obtenerlos, inclusive sacrificando la vida conyugal.

La cuarta historia, de Camila, es la de una mujer de vida oscura que contrae matrimonio con un hombre exitoso que la inserta en la sociedad colombiana creándole una persona totalmente falsa. Su vida fluctúa entre las vejaciones de parte de su esposo y su imposibilidad de separarse de él por su falta de identidad y la incertidumbre de un futuro sin

las comodidades a las que se ha acostumbrado. En este caso, la telenovela plantea un tema sensible: cómo una mujer afronta o deja de afrontar una relación infeliz únicamente debido a su temor de encontrarse en un vacío existencial probablemente motivado por una dependencia material o espiritual de su pareja.

En lo próspero y en lo adverso

La quinta historia es la de Margot, una mujer de aproximadamente 50 años con dos hijos adolescentes y un esposo que le es constantemente infiel. Ella se esfuerza por consentir a su familia y para eso no solo trabaja en su casa sino también como secretaria, nunca descansa, y el estrés hace que descuide su alimentación, lo que le genera sobrepeso. Es tan poco tiempo el que tiene para ella que nunca se ha cuestionado si vive feliz como lo hace o si su pareja la hace feliz, pues el trato que recibe por parte de él es tan superficial, que aparentemente ella ya lo naturalizó. Cuando finalmente se da cuenta que su esposo la ha reemplazado por una mujer más joven, ella intenta someterse a tratamientos de belleza como la liposucción para retener al padre de sus hijos. Esta representación cuestiona frontalmente los estándares de belleza del mundo actual y cuánto podría hacer alguien por retener a su pareja, sin considerar los riesgos para su salud física y emocional.

Hasta que la muerte los separe

La sexta historia es la de Yorlei, una mujer trabajadora que mantiene económica y moralmente a su hija y a su esposo, pues este último no desea aceptar trabajos que no estén a su nivel académico. La relación no solo se torna difícil con su pareja, sino también con su niña que la rechaza pues considera que su mamá no quiere a su papá y lo humilla por no aportar dinero al hogar. Este rechazo se intensifica más cuando la hija de Yorlei se entera que un buen hombre se ha enamorado de su madre. El tema que esta historia propone es quizá muchas veces visto, pero pocas veces discutido y es interesante como esta representación interpela a la sociedad y su juzgar para con las mujeres, que después de una separación, reconsideran construir su vida sentimental. Más difícil pueda

resultar la situación si hay hijos de por medio. Contrastándolo con la realidad, es muy común el relato de las mujeres que deciden quedarse al lado de sus esposos por el bienestar de sus hijos y este ejemplo claramente interpela en qué medida esto se convierte en una solución y no en un problema a largo plazo.

Por finalizar, el desenlace que narra el último capítulo de la historia de Ángela y Alcides, es un ejemplo interesante de análisis. Durante los 120 capítulos Ángela ha estado inmensamente enamorada de Alcides, quién se sabe es homosexual pero no lo admite abiertamente. El jefe de Ángela, quien ha tenido una relación con Alcides, intenta convencerla de no aceptar la propuesta de casarse con su expareja. Sin embargo, Alcides llega a la iglesia y Ángela, sabiendo que se está a punto de casarse con una persona que no solo no la ama, sino también que es homosexual, decide contraer matrimonio. Es interesante el dialogo previo que Ángela tiene con su madre, pues allí acepta que podría resistir todo menos quedarse soltera. Nuevamente, cuan interesante es este relato para reflexionar acerca del peso de la sociedad sobre las personas que deciden quedarse solteras y cuales son los límites en estas situaciones.

Lo interesante de estas historias fue que ninguna tuvo un final drástico. Si bien es cierto todas terminan con una sonrisa, este final no copia el 'y vivieron felices para siempre', pues cada una aún tiene muchas cosas que resolver en su vida, nuevas aspiraciones pero también recuerdos nostálgicos que les resuenan que la vida es difícil de definir.

Las historias no solo tuvieron repercusión en la gran aceptación traducida en una gran aceptación de los televidentes o en reconocimientos de la industria televisiva, sino también en campañas sociales como la Lucha contra el cáncer y la del Ministerio de Protección Social de Colombia, que junto con los personajes de la historia, emprendieron un debate social sobre el maltrato físico y emocional (*El Tiempo*, 2009).

Considero importante la reflexión del trabajo de representación que se realizó en esta

novela, no solo por haber puesto en el tapete las razones por las que mas parejas deciden divorciarse y las causas que los llevaron a tal, sino también la narración de las historias de estas seis mujeres que de manera diversa desafían los estereotipos comúnmente 'naturalizados'. En tal sentido, creo propicio el comentario optimista del Dr. Barbero en referencia a la representación de la mujer en los medios de la sociedad colombiana.

Las imágenes de la mujer en los medios audiovisuales –que son a los que mayor acceso tiene la gente del común, y los que mayor influencia ejercen sobre su sentido de la vida– han sido históricamente de dos tipos: unas han venido sosteniendo la concepción patriarcal y machista sobre la mujer, pero también ha habido, y hay hoy, imágenes que han contribuido a su emancipación. Y no solo en el cine, también las series argumentales y dramatizadas de televisión han mostrado en nuestros países cómo fueron cambiando las costumbres en otros países: la legitimidad del divorcio, la necesidad del control de natalidad, las transformaciones de la familia, las formas femeninas de la liberación sensorial. (Barbero, 2007)

CONCLUSIONES

El género telenovela ha contribuido significativamente a la representación de la mujer en los medios de comunicación a través de retratos diversos. Por ende, la construcción de la identidad femenina se debe en gran parte a este fenómeno cultural.

Las características de los personajes de las telenovelas muestran en mayor o menor grado cómo se manifiesta un grupo social determinado. En el caso de *El último matrimonio feliz*, las historias de las mujeres son más cercanas a la realidad que las de otras producciones televisivas, debido a que la complejidad de su situación y los conflictos que desean o no enfrentar reflejan un desafío para el público, ya que este observará una realidad con matices y no estereotipada.

Sería interesante comparar este tipo de representaciones y su trasfondo con el caso peruano. Sin embargo, en los últimos años el género telenovela ha tenido un retroceso frente

a los programas *reality*, que ahora brindan la cuota de melodrama anteriormente presente en las telenovelas.

REFERENCIAS

Barker, Chris. (1999) *Television, Globalization and Cultural Studies*. United Kingdom. Open University Press.

Barbero, J. (1987) *De los Medios a las Mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.

Barbero, J. (2007) *Conferencia Medios de comunicación y violencia contra la mujer*. Bogotá: Consejería Presidencial para la Equidad y la Mujer. Disponible en Internet <http://www.mediaciones.net/2007/01/medios-de-comunicacion-y-violencia-contra-la-mujer/>

Bateman, A., Casey, S., Mortimer, C., Wall, P. (2011) *Media Studies*. Oxon: Routledge.

Casey, B. (2008) *Television Studies, The Key Concept*. Oxon: Routledge.

Evans, J., Hall, S. (eds) (1999) *Visual Culture*. London: SAGE.

Fiske, J. y Hartley, J. (1978) *Reading television*. London and New York: Routledge.

Fiske, J. (1987) *Television Culture*. London: Routledge.

Geraghty, C. y Lusted, D. (1998) *The Television Studies Book*. London: ARNOLD.

Helsby, W. (ed). (2005) *Understanding Representation*. London: British Film Institute.

Hall, Stuart. (1981) *Encoding, Decoding in S. Hall, D. Hobson, A. Lowe and P. Willis (eds) Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.

Hall, Stuart. (1996) *New Ethnicities in D. Morley and D-K. Chen (eds) Stuart Hall*. London: Routledge.

Hall, Stuart. (ed). (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: The Open University.

Lauzen, M. (2013) *The Celluloid Ceiling: Behind – the – scenes employment of women in the top 250 films of 2012*. San Diego: Center for the Study of Women in Television and Film, School of Theatre, Television and Film, San Diego State University. Disponible en Internet http://womenintvfilm.sdsu.edu/files/2012_Celluloid_Ceiling_Exec_Summ.pdf.

Lauzen, M. (2012) *Boxed in: Employment of behind-the-scenes and on-screen women in the 2011-12 prime-time television season*. San Diego: Center for the Study of Women in Television and Film, School of Theatre, Television and Film, San Diego State University. Disponible en Internet <http://womenintvfilm.sdsu.edu/research.html>.

Marris, P. y Thorham, S. (ed). (1996) *Media Studies. A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mazzioti, N. (2008) La telenovela y su hegemonía en Latinoamérica. Lima: Revista digital N° 1 - La Mirada de Télemo- del Departamento Académico de Comunicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Disponible en Internet <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lamiradadetelemo/article/view/3485/3381>.

Proyecto de Monitoreo Global de Medios. (2010) *¿Quién figura en las noticias?. Informe del Proyecto de Monitoreo Global de Medios*. Londres: Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana (WACC).

Siebel, J. (2011) *Miss Representation*. DVD.

Suarez, A. (2008) *Telenovela El Último Matrimonio Feliz*. Bogotá: RCN Televisión.

Velasco, A. (2009) *Adriana Suarez, la libretista de "El último matrimonio feliz"*. Periódico El Tiempo. Sección Gente. Disponible en Internet <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4882743>

ANÁLISIS PSICOLÓGICO DE LA PELÍCULA “THE WOODSMAN” (EL LEÑADOR)

PSYCHOLOGICAL ANALYSIS OF “THE WOODSMAN” MOVIE

Manuel Arboccó de los Heros¹

RESUMEN

El siguiente artículo es un intento por presentar el análisis psicológico de una película de Nicole Kassell, director de cine de los Estados Unidos, titulada “The Woodsman” o “El leñador”, película que trata la historia de Walter, un ex reo que pasa doce años en prisión por delitos sexuales cometidos a niñas y luego de cumplir su pena, sale de la cárcel para ingresar en una sociedad en la que no se ubica, a la que no siente pertenecer y que le recordará continuamente lo patológico de su ser. Revisaremos, a partir de lo mostrado en la película, las particularidades en la experiencia del protagonista, el diagnóstico de pedofilia, posibilidades de su desarrollo psicosexual infantil, su vínculo con una compañera de trabajo y el papel de la sociedad en casos similares a este.

Palabras clave

Trastorno, pedofilia, sexualidad infantil, psicoterapia

ABSTRACT

The following article is an attempt to present the psychological analysis of a film by Nicole Kassell, director of cinema of the United States, entitled “The Woodsman” or “The lumberjack”, a movie that is the story of Walter, a former inmate who spends twelve years in prison for sexual crimes committed to girls and after completing his sentence, released from prison to enter in a society which is not located which does not feel belong and which remind continuously the pathological of his being. From what is shown in the film, the particularities in the experience of the protagonist, the diagnosis of pedophilia, will review possibilities of his childhood psychosexual development, its link with a colleague and the role of the society in similar cases.

Keywords

Disorder, pedophilia, child sexuality, psychotherapy

“El cine no es un arte que filma vida, el cine está entre el arte y la vida”

Jean Luc Goddard

¹ Psicólogo. Profesor Universitario. Egresado de la Maestría en Psicología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Psicoterapeuta Humanista.

² Ficha técnica de la película

Nombre: The Woodsman (El leñador)

Dirección: Nicole Kassell

Guión: Nicole Kassell, Steven Fechter

Protagonistas: Kevin Bacon, Benjamin Bratt, Kyra, Sedgwyck, Michael Shannon, Mos Def, Kevin Rice, Hannah Pilkes

País: EEUU / Año: 2004 / Género: Drama

INTRODUCCIÓN

Este artículo propone una serie de reflexiones a partir de la observación de la película "The Woodsman"² (El leñador). La película relata la historia de Walter, un ex condenado a prisión por delitos sexuales a menores de edad. La película se inicia en el momento que Walter sale de prisión. Doce años de cárcel por abusar sexualmente de niñas entre los 10 y los 12 años. Sale con libertad supervisada y nuevamente debe continuar con una vida de libertad y de responsabilidades, esto último también lo perdió, al menos parcialmente, en esos largos doce años de prisión. La primera tarea es la reinserción laboral, para eso ingresa a trabajar en una maderera en tareas ciertamente conocidas por él.

En cuanto a su familia, solo se menciona en la película una hermana, dos años menor, la cual no quiere saber nada de él y solo hay un vínculo con su cuñado Carlos, esposo de esta hermana, que lo visita una vez que Walter sale de prisión. Curiosamente Walter al salir se aloja en un departamento que se ubica frente a una escuela primaria.

Ocurre una rápida identificación entre Walter y Vickie, una compañera de trabajo, poco femenina, algo tosca, arrebatada, directa e independiente. Analizaremos las causas de esa unión.

Paralelamente a su vida laboral, Walter debe asistir a terapia psicológica. Muestra hostilidad y mucho miedo y resistencia a esta labor. Desde un inicio de la película el rostro de Walter refleja cansancio, incredulidad, desasosiego y fastidio.

SALIR PARA VOLVER A ENTRAR: COMPULSIÓN A LA REPETICIÓN

¿Por qué ir a vivir al frente de una escuela primaria? Es porque como dice el protagonista, *¿es el único lugar donde aceptan mi dinero?* Quizá eso más la tan mencionada "compulsión a la repetición" freudiana. Un fantasma del cual el protagonista no puede desprenderse. Al

ir en círculos, como en un tío vivo³ (como dice Walter en un momento de asociaciones libres con su psicólogo) volvemos a confrontar las cosas que vivimos por primera vez. Puede ser una suerte de prueba que se hace a sí mismo o una trampa inconsciente.

En cuanto a Vickie, ¿por qué una mujer aceptaría un trabajo típicamente masculino como el de una maderera? Y es que Vickie tiene su propia historia, ella tuvo que hacerse fuerte, luego de sobrevivir a tres hermanos que la empleaban para satisfacer sus deseos sexuales genitales mientras era una niña.

Vickie se acerca a Walter y busca iniciar una relación con él. Al conseguirlo, pasan a tener inmediatamente relaciones sexuales con lo que nos preguntamos ¿Es Walter realmente un pedófilo?

Veamos. La gente que presenta pedofilia declara sentirse atraída por los niños dentro de un margen de edad particular. (DSM IV, p. 540). La literatura indica que la frecuencia del comportamiento pedofílico fluctúa a menudo con el estrés psicosocial y esto se muestra en la película.

La pedofilia (o pederastia para hablar con propiedad) es considerada una parafilia y una parafilia se define como un trastorno psicosexual que se caracteriza por fantasías, urgencias o conductas sexuales intensas, recurrentes, que incluyen un contenido sexual atípico o inaceptable.

Luego de revisar estos criterios, aceptamos que Walter es un pedófilo de tipo heterosexual no exclusivo a niñas.

Walter inicia una relación con Vickie, pasa el tiempo con ella, beben unas cervezas, ríen juntos, sin embargo sus recuerdos lo persiguen y no puede entregarse completamente a la tranquilidad y posibilidades de su presente. Es un tipo atormentado por sus recuerdos y sus culpas. Y es en momentos de estrés donde aparecen con más fuerza sus deseos pedofílicos.

³ Recreo de feria que consiste en varios asientos colocados en un círculo giratorio (DRAE).

Criterios para diagnosticar pedofilia según el DSM IV⁴
A. Durante un período de al menos 6 meses, fantasías sexuales recurrentes y altamente excitantes, impulsos sexuales o comportamientos que implican actividad sexual con niños prepúberes o niños algo mayores (generalmente de 13 años o menos).
B. Las fantasías, los impulsos sexuales o los comportamientos provocan malestar clínicamente significativo o deterioro social, laboral o de otras áreas importantes de la actividad del individuo.
C. La persona tiene al menos 16 años y es por lo menos 5 años mayor que el niño o los niños del Criterio A.
Nota: No debe incluirse a individuos en las últimas etapas de la adolescencia que se relacionan con personas de 12 o 13 años.
Criterios para diagnosticar pedofilia según el CIE 10⁵
El CIE 10 habla de paidofilia, y dice: Se trata de una preferencia sexual por los niños, normalmente de edad prepuberal o de la pubertad temprana. Algunos de los afectados sienten atracción únicamente por las chicas, otros únicamente por los chicos y otros están interesados por ambos sexos

Walter le cuenta el motivo de su encarcelamiento y ella pareciera sentir curiosidad y compasión o lástima por él, más no temor ni rechazo, respuestas que bien pueden ser consideradas comunes en casos como estos. Recordemos que de todas las conductas sexualmente prohibidas, junto con el incesto, la pedofilia ocupa un lugar importante en sociedades como las de Walter, es algo abominable, un tabú.

Regresemos a Vickie, ¿tiene esto que ver con su propio pasado? Conocido es por los psicólogos que la elección de amigos y, más aún, de parejas no es casual. No es un asunto de suerte sino de guiones que se entrelazan al más puro estilo de la propuesta de Eric Berne y su Análisis Transaccional⁶. Un guión, para el Dr. Berne es un programa en curso, desarrollado en la primera infancia bajo la influencia parental, que dirige la conducta del individuo en los aspectos más importantes de su vida. Los guiones generalmente están

basados en ilusiones infantiles que pueden persistir toda una vida (Berne, 1988. p. 41).

Es como el guión de un actor, se ciñe a él para representar un pape, un rol. Al establecerlo en una edad muy temprana –niñez- suele no ser muy consciente del mismo y repite acciones y decisiones equivocadas llegando a establecer posiciones existenciales dañinas para sí y para los demás (Berne, 1985).

Por su parte, Walter sigue sintiéndose malo o enfermo, se pregunta *¿cuándo seré normal?* Pareciera que no puede aceptar que su castigo acabó, que ya pagó su error o delito. Sigue dudando de sí y por ende de los demás, hay una actitud paranoica, de desconfianza y recelo ante los demás, inclusive de los que parecen amistosos.

Su psicólogo le propone escribir lo que piensa o siente, pero él no puede expresarlo

⁴ DSM- IV: Manual Diagnóstico y estadístico de las enfermedades mentales de la asociación Psiquiátrica Americana, Cuarta revisión.

⁵ CIE 10: Clasificación Estadística Internacional de enfermedades y problemas relacionados con la salud, décima revisión de la Organización Mundial de la Salud (OMS).

⁶ Análisis Transaccional: (AT) es una escuela de psicología enfocada al mejoramiento personal y social, fundada por el psiquiatra Eric Berne (1910-1970).

por escrito, está bloqueado, atascado en lo ocurrido, pareciera que sigue encarcelado aún.

La presencia de su cuñado Carlos es curiosa, ¿será que Walter proyecta sus temores o deseos en él? Recordemos esa escena cuando Walter le pregunta si siente algo por su propia hija, desatando una respuesta violenta en Carlos; ¿o Carlos –pareciera también que- lo provoca, lo estimula, lo confronta?, por ejemplo al hablarle de lo *sexys* que se visten las jóvenes adolescentes hoy día. Pienso en la posibilidad de que esta escena toque un tabú paterno: el mirar en algún momento a las hijas ya no como niñas sino como mujeres. Esta situación suele ser reprimida en personas sanas y adaptadas, más no en aquellos hombres con deficiencias y perturbaciones ocurridas en su desarrollo psicosexual. Este tópico ha sido ya trabajado extensamente por las propuestas psicodinámicas.

Llegado este punto (el deseo por el objeto prohibido) cabe mencionar los límites entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo permitido y lo no aceptado. La necesaria represión de los deseos más oscuros y perversos en aras de poder convivir medianamente en paz con los otros, como bien diría Freud. La tentación del disfrute sexual con un(a) joven para el adulto que, de haber pasado un proceso psicosexual sin sobresaltos, puede luego ser reprimido o sublimado en alguna de sus manifestaciones, pero que en el caso de Walter no ocurre viendo crecer en su interior una curiosidad que llegó al punto de satisfacer la pulsión en la realidad, con el consiguiente castigo moral y real. ¿Ha visto usted amable lector, esas prendas que reproducen un vestuario escolar, siendo vendidas como herramientas de seducción y de juegos sexuales para las parejas? Si las escolares (adolescentes o púberes) no son vistas como objetos sexuales, entonces ¿cuál sería la motivación de involucrar ese estímulo asociado (la faldita, la blusita de colegiala) al pasatiempo amoroso adulto? Aparecen también canciones populares sobre amores con jovencitas, con colegialas. Pero no se sanciona el pensamiento sino la acción, el hecho. No la fantasía -de la cual no siempre somos conscientes y manejamos a voluntad- sino la conducta externa.

Es así que llegamos a la escena donde Walter le responde a su psicólogo a lo que podría ser un test de asociación de palabras, al escuchar los estímulos: *niña, bonita, placer*, y piensa en su hermana menor, en su hermanita de la infancia y la siguiente escena que aparece en su mente es ella durmiendo en la cama de él, ella tiene 4 años en ese momento y Walter 6 años. ¿Qué están haciendo? le pregunta astutamente el psicólogo. La respuesta toscamente dada es "una siesta" y Walter se altera y no quiere seguir hablando de eso, ¿por qué? ¿Qué fue lo que ocurrió? Eran solamente niños acariciándose pero ahora Walter lo ve mal, y se siente culpable por tomar cierta ventaja sobre su hermana. En esta escena estamos hablando de dos niños pre escolares que hacen una siesta juntos en la misma cama. Se tocan, se rozan, se huelen, se sienten. La consideración freudiana del niño como sujeto a una "disposición perversa polimorfica" (Freud, 1905/1976 p. 173), si bien es algo dura, es contundente para entender la potencialidad de los niños para satisfacer sus curiosidades y necesidades. Se miran, huelen, tocan, sienten, rozan, y se sienten bien. ¿Era ya por entonces Walter un niño enfermo? ¿o era simplemente un niño que se sentía muy bien de estar cerca de su querida hermana? Los psicoterapeutas sabemos que si bien el pasado influye en el presente, pues el presente también influye en el pasado. Esto debido a que los seres humanos revisamos y revaloramos nuestros recuerdos, nuestras vivencias son reconsideradas, son retocadas en cada presente. Walter (y posiblemente su hermana) asumen como un acto de abuso este tipo de experiencias comunes. Ciertamente es que Walter no nos cuenta si con su hermana pasó algo más. Hoy, su hermana sigue enojada con él y no va a su encuentro terminada su larga condena. ¿Por qué? ¿pasó algo más penoso para ella?

Un detalle a considerar es cuando Walter abre los ojos y ve al terapeuta sentado a sus espaldas, "no me gusta que nadie esté sentado a mis espaldas" dice alterado, podemos encontrar nuevamente un mecanismo de proyección acá, pues era Walter quien se colocaba detrás de su hermana para olerla y sobarse con ella ¿o ya antes de esos recuerdos con su hermana alguien se sentó detrás de él? El psicólogo

insiste "¿qué pasaba cuando estabas con ella?" La respuesta es "solo olía su cabello, nada más". Vemos acá a Walter embargado con una fuerte emoción, con expresión de llanto que intenta reprimir. El recuerdo de un olor, una sensación olfativa que posiblemente viene cargada de asociaciones que Walter reprime. ¿qué hay detrás de ese olor? ¿A qué –o a quién- te recuerda ese olor? Serían preguntas que yo haría. Curiosamente, luego de esta sesión llega a casa y repite la escena con su pareja, con Vickie, le pide que se siente sobre sus piernas, estando en la cama ambos en ropa interior, él la sujeta por detrás, se soba con ella y le huele el cabello, pero esta vez el goce va acompañado de la culpa, la angustia moral.

En la película, un policía tiene el encargo de supervisar que todo ande tranquilo con Walter ahora que está en libertad, es el Sargento Lucas, quien en la primera visita le recuerda que Walter es solo un *pedazo de mierda*, una **aberración**, inclusive su vida no vale nada pudiendo matarlo con total impunidad. Esto merece ser comentado. Una situación de confrontación a este nivel entre el rudo policía y el ex reo lo que consigue es llevarlo a Walter nuevamente y ferozmente al pasado, confirmándole que es un enfermo que no va a mejorar nunca, su condición es esa, enfermo, mierda, basura, de ahí que su pregunta *¿cuándo seré normal?* se responde con un *nunca*. Pienso en cuanto duran algunas condenas, la de Walter está claro que mucho más de doce años. Walter sigue preso. Y esto lo podríamos considerar en muchos otros tipos de reos que al salir de prisión, siguen siendo considerados unos parias por toda la sociedad. Así es muy complicado readaptarse al grupo.

Mientras todo esto pasa, un nuevo acosador aparece en escena en las calles del vecindario de Walter, un pedófilo seductor de niños denunciado en otro Estado por abuso a un menor, inicia una insana conquista infantil. Esta situación perturba al aparente indiferente Walter, posiblemente se siente identificado con él o proyecta en este sujeto lo que no acepta de su propia conducta. Recordemos que en una escena el protagonista cae al suelo destruyendo unos papeles y repitiéndose eso

de "yo no soy como ellos", "yo no soy como ellos" en referencia a los criminales sexuales de los cuáles le acaba de hablar el sargento Lucas. Una escena nos muestra a Walter en un Centro Comercial siguiendo a dos jóvenes adolescentes sin saber muy bien por qué y para qué. Nada ocurrió y luego lo comentó en su sesión de psicoterapia. ¿Estaría probándose a sí mismo? Nunca sabremos si de haberse dado algunas condiciones él hubiera ido más allá.

EL DEBATE ENTRE LO CONDUCTUAL Y LO MENTAL

El comportamiento y el pensamiento/deseo. ¿Qué hace que una persona sea lo que es? ¿La conducta o el pensamiento? ¿Porque Walter ya no lo hace ya no es abusador de menores? ¿o porque ya no lo desea? ¿Somos lo que hacemos o somos lo que pensamos? ¿o ambos? ¿terapia conductual o psicoterapia? ¿Nuevos hábitos y estímulos o una revisión de lo más profundo de sus recuerdos infantiles y de su mente inconsciente? A nosotros nos enjuician y nos encarcelan por lo que hacemos, ¿qué pasaría si lo hicieran por nuestros pensamientos? Las cárceles estarían llenas. Otro tema para el debate, ¿cura la cárcel el desorden psicológico?, ¿cuál es la utilidad de las cárceles? ¿están las cárceles preparadas no solo para tener retenidos a sus involuntarios huéspedes sino para readaptarlos a la vida extramuros?

Walter es una paradoja. Lo encarcelan doce años por su conducta impropia, sale y ahora se le sigue considerando un pedófilo ya no por su conducta presente sino por su pasado. En cuanto a su experiencia subjetiva hay una disonancia pues pareciera que sus deseos sexuales infantiles persisten aún y eso sumado a sus remordimientos y recuerdos lo mantienen en un estado de malestar continuo. Podría llegar Walter a desear volver a prisión pues sería "el lugar al que pertenece", en cambio ahora está sin estar, sin pertenecer, sin ser totalmente recibido.

Vickie, la co-protagonista, se vuelve una suerte de salvadora de Walter. Ella le permite experimentar algo de intimidad, le brinda y

le permite dar caricias⁷ (en el sentido de Eric Berne), le permite sentirse acompañado, lo acepta, no lo juzga, (en el sentido de Carl Rogers) y eso siempre será sanador.

Eric Berne nos recuerda (Berne, 1988) que los seres humanos tenemos necesidades de reconocimiento y estas se atienden con estímulos táctiles o sociales, que en Análisis Transaccional (A.T.) se llaman las caricias. La caricia es aquí la **unidad de reconocimiento**, ejemplo un saludo, una palabra gentil, un obsequio, un beso. Las caricias tienen en común que logran hacer que la persona que las recibe se siente viva y que los demás reconozcan su existencia, sea porque la elogian sinceramente (caricias positivas), la adulan, por ejemplo para manipularla, (falsas caricias positivas), o la rechazan, insultan o hasta pegan (caricias negativas).

Por su parte, Carl Rogers nos enseñó en psicoterapia que la relación entre el paciente o cliente y el psicoterapeuta es el elemento primordial para que se desarrolle la mejora del paciente. Mediante el uso de la escucha empática, la disposición a acompañarlo y no juzgarlo y la aceptación incondicional, se intenta promover un ambiente cálido y libre de amenazas donde el cliente pueda expresarse libremente (Rogers, 1997).

WALTER PIERDE LA CONFIANZA:

El recuerda que la estadística menciona que la mayoría de gente con trastorno pedófilo regresan a prisión. ¿A qué se debe esto? ¿Profecía autocumplida⁸ al mismo estrilo del experimento de las escuelas del psicólogo Robert Rosenthal? ¿desesperanza aprendida?⁹ O tal vez la elaboración de un constructo personal sumado a esas representaciones

sociales de los enfermos sexuales que el también estaría considerando correctas.

LA PSICOLOGÍA DE VICKIE

Dentro de la psicología de Vickie, su actual pareja, debemos indicar que ella sobrevivió en una familia de tres varones. Ella misma cuenta que fue penetrada reiteradamente por sus tres hermanos, siendo niña. Esto es interesante, ella puede ver en Walter a alguno de sus hermanos, se identifica con sus agresores por medio de él. Inconscientemente ella podría sentirse que fue cómplice de la conducta abusiva y egoísta de sus hermanos llegando a apoyarlos como defensa desesperada. ¿Cuál pudo ser la causa? Es un tema delicado de tratar, ¿le gustó este tipo de relación con ellos? Era la forma de sentirse querida, apreciada, tomada en cuenta, quizá. Era lo "menos malo" dentro de lo malo. De ellos dice que "*son hombres fuertes y gentiles con sus familias*" ¿y ella? De pronto, ella es la oveja negra, la mentirosa, el chivo expiatorio de esa familia disfuncional. Al contarle su historia a Walter, jamás menciona a sus padres. ¿Dónde estaban? Quizá no estaban o no le dieron ninguna importancia, dejándola a merced de los impulsos y carencias de control sexual de sus hermanos. Probablemente para que los tres la abusaran era porque, inconscientemente, esa era la indicación de sus padres. Ante esta soledad y desamparo, el comercio sexual pudo ser percibido como una forma de cariño. ¿El primero en abusar de ella fue su padre? Surge la inquietud de investigarlo.

¿ELIGE UN PEDÓFILO SER PEDÓFILO? ¿ELIGE SIEMPRE UNO LO QUE ES?

Incumpliendo el reglamento Walter se acerca a una niña en la calle y entabla conversación. Podemos ver una conversación de niños. Con

⁷ Algo que Berne puntualiza con mucha razón es que las más de las personas pueden llegar a preferir recibir caricias negativas a estar sin estimulación y reconocimiento. Como en aquél vals peruano "Ódiame" del compositor Rafael Otero López, que inspirado en un soneto titulado "Último ruego" de Federico Barreto, nos dice en la primera parte de la canción: "*Ódiame por piedad yo te lo pido, ódiame sin medida ni clemencia; odio quiero más que indiferencia, porque el rencor hiere menos que el olvido*".

⁸ Una profecía autocumplida es una expectativa que convertida en acciones, incita a las personas a actuar en formas que hacen que la expectativa previa se vuelva cierta.

⁹ Desesperanza aprendida es un estado en que un organismo ya no emite respuestas para escapar de estímulos adversivos debido a experiencias pasadas de escape o confrontación que resultaron reiteradamente defectuosos o ineficaces. El sujeto sencillamente ya no hace nada. Es la percepción de una imposibilidad de lograr cualquier cosa, la idea de que ya no hay nada que hacer, ni ahora ni nunca. Se verá entonces lo peligroso de este estado.

preguntas y respuestas, simples, juguetonas. Pareciera que Walter se quedó atascado en su niñez. Parece cómodo con esta niña, pareciera que puede manejar esta situación. No ocurre nada pues la niña decide irse a casa.

Mientras tanto al publicarse en el trabajo su expediente criminal, y viendo que ahora el acoso permanente del cual iba a ser, decide dejar el trabajo y lo primero que hace es ir a un parque encontrando a una niña solitaria que había conocido en otra oportunidad. Esta vez inicia un diálogo que terminará con su pedido directo de ir a un lugar más tranquilo para que se siente en sus piernas, reconociendo que lo disfrutaría ¿Por qué Walter hace esto? ¿Es un fuerte deseo, que ahora en situación de estrés ya no puede controlar o una forma de ser finalmente arrestado y terminar encerrado posiblemente de por vida? *"Cumplir la profecía, el monstruo debe ser castigado, nunca voy a cambiar, es lo que merezco ¿acaso diría su mente si pudiera hablar?, además la estadística dice que gente como yo suele regresar a prisión"*. Nos damos cuenta que esta niña del parque es víctima de un padre que la manosea y la acaricia. ¿Notan amigos lectores como los guiones de vida se buscan? ¿cómo detrás de mucha fortuna o "mala suerte" existen poderosas causas no conscientes que empujan a que ciertos hechos ocurran? Piensen por un momento en muchos "accidentes" o "destinos" de los cuáles hablan las personas sin mayor reflexión. Un análisis psicológico exhaustivo nos da otras explicaciones para ciertos eventos.

Al ver mortificada a la niña, esto fastidia a Walter y lo pone frente a un espejo, lo hace tomar consciencia del daño que está por realizar, despertar de su trance sexual infantil y fijarse en el dolor que conductas como la suya pueden generar, y de hecho generaron. Desiste de seguir avanzando con la niña y regresa a casa.

Fastidiado por esto y de regreso a su departamento, encuentra al adulto acosador

de niños bajando de su auto a una de sus víctimas, habiendo consumado ya la perversa necesidad. Walter lo confronta y lo agrede físicamente, dañándolo seriamente, viéndose reflejado en él mientras lo hace, por medio de unas rápidas imágenes a la manera de alucinaciones visuales autoscópicas.¹⁰

Al finalizar la película vemos que Walter se va a vivir con Vickie, saliendo del vecindario donde está la escuela primaria, para comenzar otra vez. Consigue una primera reunión con su hermana, reunión que no fue muy exitosa pues se sigue sintiendo lastimada y furiosa. Tomará tiempo, se dice Walter. Pero no solo tomará tiempo que su hermana quiera perdonarlo, sino que tomará tiempo que Walter sane sus heridas y tomará tiempo que la sociedad crea en una segunda oportunidad para las personas que, como Walter, desean ser tratados alguna vez como normales.

CONCLUSIONES

1. Cuando hemos pasado ciertas experiencias que no hemos entendido, procesado y digerido existe una tendencia a volver sobre el punto, una inquietud por volver a hacer lo mismo o comprometernos en situaciones parecidas. Como el protagonista Walter que regresa de prisión y va a vivir al frente de una escuela primaria.
2. La pedofilia es una parafilia que conlleva durante un período de al menos 6 meses, fantasías sexuales recurrentes y altamente excitantes, impulsos sexuales o comportamientos que implican actividad sexual con niños prepúberes o niños algo mayores (generalmente de 13 años o menos). Las fantasías, los impulsos sexuales o los comportamientos provocan malestar clínicamente significativo o deterioro social, laboral o de otras áreas importantes de la actividad del individuo.
3. No existe una sola causa para la pedofilia. Muchos pedófilos fueron en su infancia

¹⁰ La alucinación de uno mismo, o autoscopia, se define como aquella alteración de la percepción, consistente en verse a sí mismo como a un doble. La pueden experimentar personas sanas que se encuentren en un estado de fatiga excesiva, intoxicadas por algún tipo de droga, o que sufren de patologías como la epilepsia o tumores cerebrales (Fuente: http://www.medicinaycultura.org.ar/24/Articulo_05.htm)

- sujetos abusados sexualmente. En otros existe un bloqueo en el desarrollo psicosexual normal que lleva a que se les haga muy complicado relacionarse con personas de su propia edad, también podemos encontrar en ellos una identificación infantil muy fuerte, una personalidad inmadura y una baja seguridad en sí mismos. Igualmente, se aduce la posibilidad de la existencia de trastornos de personalidad como factores importantes: deficiencias en el control de los impulsos y en la imagen personal, tanto por una educación sexual negativa y culpabilizadora como por unos modelos familiares no adecuados.
4. Si bien el pasado influye en el presente, pues el presente también influye en el pasado. Esto debido a que los seres humanos revisamos y revaloramos nuestros recuerdos, nuestras vivencias son reconsideradas, son retocadas en cada presente. Y esta es una valiosa oportunidad en el campo psicoterapéutico. No estamos necesariamente esclavos de nuestro pasado. No siempre al menos.
 5. Según algunos estudiosos en este tema, no se pueden cambiar las preferencias sexuales ni la orientación hacia un sexo determinado, ni la predilección por determinadas prácticas sexuales. Lo que deben hacer los pedófilos es aprender a controlar sus apetencias sexuales con el fin de no perjudicar ni a otros ni a sí mismos. El pedófilo puede excitarse ante la visión de un niño pero debe aprender a controlar el impulso de abusar de él. Otras propuestas psicoterapias buscan que el sujeto logre encontrar las causas que estarían detrás de su preferencia sexual, enfrentarlas, ser conscientes de ellas y con ayuda psicológico profesional alcanzar madurez sexual así como mejorar sus habilidades sociales lo que les permitirá relacionarse con iguales y tener mejores estrategias de seducción y enamoramiento para poder buscar parejas adecuadas y satisfacer sus necesidades afectivas sexuales con ellas.
 6. Finalmente, hoy el cine es cada vez más sofisticado en el trabajo de los personajes y con razón es considerado uno de los grandes artes de la humanidad. Pero, ¿qué ha retratado el cine –con sus directores, guionistas, actores y técnicos– si no ha sido el quehacer humano? La conducta, las acciones humanas, las dinámicas intra e interpersonales, “nuestros ángeles y nuestros demonios”, en una palabra, la psique humana. Considero –como profesor también– que a través de las películas encontramos un pretexto para prolongar la docencia y practicar la observación, el análisis, el diagnóstico y el pronóstico psíquico y social. Cada película se mueve dentro de una temática y el análisis de esta película en particular *The Woodsman* (o El leñador) nos ha permitido continuar trabajando psicológicamente con uno de los problemas más difíciles en material sexual.

REFERENCIAS

American Psychiatric Association. (2003) *DSM-IV-TR: Breviario: Criterios diagnósticos*. Barcelona: Masson.

Berne, E. (1985) *Juegos que juega la gente*. México: Diana S. A.

Berne, E. (1988) *¿Qué dice usted después de decir hola?* Caracas: Grijalbo.

Freud, S. (1976) *Tres ensayos de una teoría sexual. Punto II: La sexualidad infantil*. En *Obras Completas*, Volumen VII. 6ta. Reimpresión. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Kassell, N. (Director), Kassell, N. y Fechter, S. (Guionistas). (2004) *The Woodsman* (El leñador) [Película]. EEUU: Universal Pictures.

Organización Mundial de la Salud. (1992) CIE-10. *Trastornos Mentales y del Comportamiento. Décima Revisión de la Clasificación Internacional de las Enfermedades. Descripciones Clínicas y pautas para el diagnóstico*. Ginebra.

Real Academia Española. (2001) *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima Segunda Edición. Disponible en Internet <http://www.rae.es/rae.html>

Rogers, C. (1997). *Psicoterapia centrada en el cliente*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

APRECIACIONES RELATIVAS A LAS MANIFESTACIONES DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL EMPRESARIAL COMO DECLARACIÓN UNILATERAL DE VOLUNTAD

APPRECIATIONS CONCERNING THE MANIFESTATIONS OF CORPORATE SOCIAL RESPONSIBILITY AS UNILATERAL DECLARATION OF WILL

David López Jiménez¹

RESUMEN

Es conocido por todos que, en la actualidad, un gran número de empresas efectúan, de manera particular, actuaciones que pueden englobarse en lo que se denomina Responsabilidad Social Empresarial. Aunque las calificaciones de los documentos, en los que la misma se materializa, son relativamente numerosas, cuando son implantadas y puestas en práctica por la propia empresa – sin existir un organismo externo, imparcial e independiente, que verifique su observancia– ostentan la nota común de constituir, desde el plano jurídico, una declaración unilateral de voluntad.

Palabras clave

Consumidores, declaración unilateral de voluntad, negocios, responsabilidad social empresarial, verificación

ABSTRACT

It is very well known that, nowadays, a large number of companies participate, in a particular way, in actions that can be included in what is called Corporate Social Responsibility. Although the scores of the documents in which it is included are relatively numerous, when it is implanted and implemented by the own company –without the existence of an external organism which is impartial and independent for its verification– have the common mark of the establishment, from a legal point of view, of a unilateral declaration of will.

Keywords

Consumers, unilateral declaration of will, business, corporate social responsibility, verification

1. INTRODUCCIÓN

La empresa durante un amplio lapso de tiempo ha sido considerada como una entidad cuya finalidad esencial se fundamentaba, en gran medida, en maximizar el valor de los accionistas. Aunque, en la actualidad, no se desconoce la relevancia que ostenta la obtención del rendimiento del accionista,

se tienen en consideración otros parámetros complementarios de interés. Así, entre otros, se estima de notable interés el hecho de que la empresa actúe de manera responsable en el contexto en el que cotidianamente opera. Todo ello entronca con lo que puede considerarse la gestión empresarial. De esta manera, vinculado con cuanto comentamos, se ponen en marcha un elenco relativamente

¹ Licenciado, con dos doctorados. Ha realizado diferentes postgrados universitarios en varias Universidades españolas. Es autor de varias monografías, así como de más de 200 publicaciones indexadas. Forma parte de 16 comités científicos y consejos editoriales, además de revisor de revistas. Miembro de numerosos proyectos de investigación, ha participado en congresos nacionales y ha efectuado estancias de investigación en distintos países europeos. Es profesor investigador.

amplio de técnicas de Responsabilidad Social Empresarial -RSE-.

Con todo, en base a tales actuaciones, que se engloban dentro de esta última figura, se tienen en cuenta los intereses de la comunidad en la que la empresa correspondiente opere.

La RSE engloba múltiples ámbitos materiales y, precisamente, por tal carácter, es difícil abarcarla en sus diversas manifestaciones. Tal aspecto, a su vez, forma parte de la ética y de la imagen que las mismas proyectan hacia el exterior, que se relaciona con la denominada reputación empresarial. De esta manera, es una suerte de aspiración de las empresas que, en cierta medida, condicionan su estrategia futura. Estamos, en suma, ante una herramienta estratégica de posicionamiento y valoración en el mercado.

Lo que, de alguna manera, está planteándose es un cambio notable de perspectiva respecto a la contribución que se espera de la empresa en relación a la sociedad. Nótese que no estamos hablando únicamente de prácticas empresariales, en cuanto a determinados bienes y/o servicios, sino que aludimos a ciertos valores.

Si bien la RSE es un tema crucial, a fecha de hoy, sobre el que se han escrito ríos de tinta, sobre todo desde el plano empresarial, no puede afirmarse lo mismo desde el plano jurídico, cuando las implicaciones de tal figura son, igualmente, relevantes. En este sentido, en el presente artículo, efectuaremos ciertas apreciaciones, de carácter general, sobre esos puntos. Seguidamente, nos ocuparemos del concepto y caracteres de las manifestaciones más paradigmáticas de esta sugerente herramienta, entre las que ocupan un lugar de preeminencia –en gran medida por su frecuente recurso en la práctica– de los denominados códigos de conducta. Estos únicamente, como veremos, pueden haber sido elaborados, puestos en práctica y controlados por parte de la propia empresa que los adopta. En el caso que comentamos, no existirá un organismo de control que verifique la observancia de los compromisos asumidos, en los diversos ámbitos, inicialmente. Por ello, la naturaleza

jurídica de tales figuras, con lo que, a su vez, ello comporta, es una declaración unilateral de voluntad.

2. NOTAS EN TORNO AL ESTADO ACTUAL DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL EMPRESARIAL

La concepción de que la empresa constituye una organización que desempeña una función de primer orden en la sociedad, no limitada, con carácter exclusivo, a la generación de riqueza y de empleo es progresivamente más aceptada.

En efecto, entendemos que la reducción de la empresa a una ficción legal, detrás de la cual solo existe una serie de contratos privados, se olvida de que existe una empresa como organización, coalición o asociación de agentes económicos aparte de los individuos que la componen.

Las empresas, en la actualidad, coexisten en un contexto altamente competitivo que les obliga a realizar una diferenciación, en todos los sentidos, para poder subsistir en los mercados internacionales. Las empresas necesitan encontrar nuevas fuentes de ventaja profesional que les permitan ser competitivas en el tiempo. Es aquí donde radica la importancia de la RSE en el mundo de los negocios que hoy día conocemos.

El término RSE no tiene, a tenor de las consideraciones doctrinales actualmente existentes, un significado unánime, si bien consideramos que representa una expresión cercana a la comunicación de los valores. Aun así, debe valorarse que la responsabilidad social corporativa en la actualidad continúa siendo un término todavía difuso que se traduce en actuaciones y objetivos diferentes en función de la empresa, entidad u organización que la integra.

Implica una mayor implicación de la empresa en los retos y problemas de la sociedad actual. Sin perder de vista las consideraciones expuestas, la RSC puede definirse como el conjunto de obligaciones y compromisos –de carácter legal y ético– nacionales e internacionales,

con los grupos de interés, que se derivan de los impactos que la actividad y operaciones de las organizaciones producen en múltiples y diversos ámbitos.

De igual modo, ha de advertirse que la RSE exige a la empresa, ante todo, una convicción ética integral en su raíz y una forma de concebir las relaciones que se mantienen en la sociedad en las que se actúa basadas en la reciprocidad y actitud de servicio para dar respuesta a sus demandas. La forma más frecuente de integración de la ética en la nueva gestión de la empresa está siendo su incorporación y formalización en diversos documentos escritos que algunos autores incluyen bajo el término de Declaraciones Éticas Corporativas.

Existe una nutrida corriente doctrinal que entiende que las actuaciones susceptibles de ser englobadas en la RSE son, en esencia, una pura estrategia de marketing. Según tal opinión, las acciones aptas de ser integradas en aquella, persiguen, a través de un fortalecimiento de la imagen de la compañía, la búsqueda de un suculento incremento de los beneficios, visible en los documentos corporativos aprobados al respecto. Uno de los signos visibles de la existencia de un compromiso corporativo con el comportamiento ético es, precisamente, un código de conducta escrito. Bajo la locución códigos de conducta, se albergan determinadas reglas de comportamiento correcto establecidas por el gremio de los propios interesados, en ese concreto sector de actividad, con la finalidad de ordenar sus relaciones recíprocas, entre sí, y, además, con el resto de los agentes económicos.

La práctica totalidad de asociaciones profesionales, sectores de actividad, grupos de empresas, organización, institución o colectivo se ha planteado, de una u otra forma, la elaboración de pautas de conducta comunes, ha elaborado proyectos de códigos e, incluso, posee un código de conducta con, más o menos, tradición. Ahora bien, en muchas ocasiones, nos encontramos ante

códigos de conducta voluntarios, instaurados y verificados, por la propia empresa. Podría parecer, en esta línea, que lo que se busca, en gran parte, más que la asunción de verdaderos compromisos, es, lo que podría denominarse una labor de marketing empresarial.

El criterio enunciado, a nuestro juicio, puede encontrar cierto respaldo en el hecho de que, en el supuesto enunciado, no existe un organismo, independiente e imparcial, que evalúe el grado de cumplimiento de los códigos de conducta. En efecto, son muy escasas las empresas que recurren a auditorías para valorar la observancia que las mismas efectúan de los códigos de conducta que voluntariamente han puesto en práctica.

Seguidamente, al concepto y caracteres de esta sugerente figura, desde un plano legal, para, posteriormente, aludir a la posible naturaleza jurídica de la misma.

3. CONSIDERACIONES LEGALES RELATIVAS A LOS DENOMINADOS DOCUMENTOS DE BUENAS PRÁCTICAS

Aunque resultan numerosos los documentos supraestatales, europeos, nacionales y autonómicos que aluden a la autorregulación en general y los códigos de conducta en particular, lo cierto es que son muy limitados los preceptos que delimitan su significado. Dispone, en este sentido, el art. 2.f) de la Directiva 2005/29/CE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 11 de mayo de 2005, relativa a las prácticas comerciales desleales de las empresas en sus relaciones con los consumidores en el mercado interior (Directiva de prácticas comerciales desleales) que es un “acuerdo o conjunto de normas no impuestas por disposiciones legales, reglamentarias o administrativas de un Estado miembro, en el que se define el comportamiento de aquellos comerciantes que se comprometen a cumplir el código en relación con una o más prácticas comerciales o sectores económicos concretos”².

² Repárese en que la Ley española que transpone la mencionada Directiva -Ley 3/1991, de 10 de enero, de Competencia Desleal (LCD), después de la reforma de 2009- no recoge, en su articulado, la definición enunciada. Ahora bien, dada la supremacía que ostenta el Derecho comunitario, debe regir en toda su extensión. En cualquier caso, debe advertirse que hasta la LCD no existía en nuestro país una norma que reconociese y regulase, con carácter general y de manera sistemática,

Por el contrario, son abundantes y muy diversas, entre sí, las definiciones doctrinales que se han formulado en relación a los códigos de conducta. En todo caso, dependen, en gran parte, del escenario en el que los mismos operan³. Dicho esto, antes de dar una posible definición, podemos enunciar, con independencia del ámbito para el que hayan sido diseñados, la concurrencia de dos objetivos. En primer término, con su aprobación—si es que se redacta unilateralmente por la empresa (a estos serán a los que preferentemente nos referiremos)—o asunción —en el supuesto de que haya sido aprobado por otra entidad y la única vía para manifestar el compromiso sea en virtud de la adhesión—, se persigue dotar de un plus de calidad al bien o servicio de la empresa que lo asume⁴ —que es, a su vez, una nota diferencial con respecto a la competencia—. Tal medida, mejorará la reputación o la buena imagen de la empresa que se obliga a cumplir el tenor del código de buenas prácticas⁵. En segundo lugar, derivado del mencionado, se busca desplegar una imagen de confianza y legitimidad en su actuación.

Una de las notas de los códigos de conducta, que precisamente puede inferirse de la definición operada por la Directiva de prácticas comerciales desleales, es su carácter voluntario⁶. En efecto, como regla general, su vinculación obedece a la libertad que el empresario tiene para acordar, en su comportamiento cotidiano, su plena observancia⁷.

Tales herramientas —los códigos de conducta—, como su propia denominación⁸ pone de relieve, pretenden instaurar normas de comportamiento. El contenido de gran parte de tales documentos pretende ser una determinada forma de conexión entre la ética y el Derecho.

Los códigos de conducta pueden incluir no solo una relación de valores, sino también una descripción relativamente amplia de las conductas que se consideran acordes con tales valores, pero, además, con carácter complementario, de las conductas reprobables

la figura de los códigos de conducta. Asimismo, debe considerarse que es una de las novedades más significativas de la nueva disciplina. En este último sentido, Tato Plaza, A. (2010) “Líneas generales de la reforma de la reforma del Derecho español contra la competencia desleal (parte II)”, *Autocontrol*, núm. 150, p. 12.

³ Aunque operan exitosamente en numerosos escenarios, en algunas ocasiones, se efectúa un uso poco riguroso del término “códigos de conducta”. De hecho, existen resoluciones judiciales en las que se evidencia un uso atípico (y, en cierta medida, impropio) del mencionado término. En otras palabras, con tal expresión, no se aludía, en modo alguno, a un conjunto de normas derivadas de la autonomía de la voluntad de las partes. Así, a título de ejemplo, cabe referirse a la SAP de Tenerife de 7 de febrero de 2003 (JUR 2003/141153) y SAP de Córdoba de 23 de mayo de 2003 (JUR 2003/152479).

⁴ Igualmente, Maluquer De Motes Bernet, C. (2011) “Códigos de conducta y buenas prácticas en la gestión de datos personales”. En Llacer Matacás, M.R. (Coord.), *Protección de datos personales en la sociedad de la información u la vigilancia*, La Ley, Madrid, p. 125; Candela Quintanilla, R.M. (2012) “II Encuentro Nacional de Agentes Oficiales Prescriptores de Confianza Online”, *Autocontrol*, núm. 172, p. 15.

⁵ Así, López Jiménez, D. y Martínez López, F.J. (2010) “Nuevas tendencias en materia de responsabilidad social corporativa: los códigos de conducta reguladores del comercio electrónico”, *Revista de Responsabilidad Social de la Empresa*, núm. 1, pp. 41-72.

⁶ Arnaud, A.J. (2003) *Critique de la raison juridique. Gouvernants sans frontières – Entre mondialisation et post-mondialisation*, Vol. 2, LGDJ, París; Martí Miravalls, J. (2008) “Los códigos de conducta en las redes de franquicia: el modelo Americano versus el europeo”, *Revista de Derecho Mercantil*, núm. 269, p. 953; Cayón de las Cuevas, J. (2011) “Regulación y autorregulación en el comercio electrónico: especial consideración de los códigos de conducta como instrumento de soft law”. En Tomilla Urbina, J. (Dir.) y Álvarez Rubio, J. (Coord.), *La protección jurídica de los consumidores como motor de desarrollo económico*, Thomson Reuters y Civitas, Navarra, p. 561.

⁷ Determina, en este sentido, el Libro Verde, de 18 de julio de 2001, de la Comisión de las Comunidades Europeas, en relación a fomentar un marco europeo para la responsabilidad social de las empresas, que código de conducta es la “declaración formal de los valores y prácticas comerciales de una empresa y, algunas veces, de sus proveedores. Un código enuncia normas mínimas y el compromiso de la empresa de cumplirlas y de exigir su cumplimiento a sus contratistas, subcontratistas, proveedores y concesionarios. Puede ser un documento complejo que requiera el cumplimiento de normas precisas y prevea un mecanismo coercitivo complicado”.

⁸ Ahora bien, ciertos autores, como De la Cuesta Rute, J.M. (2008) “La autorregulación como regulación jurídica”. En Real Pérez, A. (Coord.), *Códigos de conducta y actividad económica: una perspectiva jurídica*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, p. 33, Universidad Complutense de Madrid, se posicionan a favor de la expresión “códigos de buenas prácticas”. A su entender, resulta adecuada, dado que los mismos expresan estándares de conducta con un cierto reconocimiento social capaces de medir su diligencia o su carencia en el obrar susceptible de desencadenar la responsabilidad del sujeto. En todo caso, como dispone Duprat, J.P. (2010) “Los códigos de conducta vistos por un jurista francés”. En Real Pérez, A. (Coord.), *Códigos de conducta y actividad económica: una perspectiva jurídica*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, p. 56, la denominación que se atribuya a la figura que comentamos, no determinará, por sí sola, la calificación jurídica.

por ser contrarias a los mismos, que, según el caso, serán objeto de sanción.

Las normas de conducta o comportamiento que los integran, en la inmensa mayoría de los casos, son de producción no estatal ni pueden considerarse usos sociales que puedan ser estimados como costumbre. Sobre este último particular, debería señalarse que, dado que, a tenor del art. 281.2 de la LEC, la costumbre debe probarse, podrían suscitarse ciertos problemas si se quisiera alcanzar su eficacia en el supuesto de que no existiera una clara voluntad de observancia de la entidad que asume el código de conducta.

Naturalmente, resulta necesario que los mismos sean públicos⁹, en el sentido de que la vigencia de los códigos de conducta puedan ser conocidos por sus destinatarios. En realidad, de nada serviría, para los fines para los que los mismos han sido concebidos su ocultación¹⁰.

4. ESTIMACIÓN COMO DECLARACIONES UNILATERALES DE VOLUNTAD

Una vez que hemos analizado, de manera somera, los conceptos de RSE, así como una de sus manifestaciones más paradigmáticas y cuáles son los códigos de conducta, seguidamente aludiremos a su posible naturaleza jurídica. La misma resulta aplicable a aquellas figuras que han sido unilateralmente puestas en práctica y, a su vez, verificadas por la propia empresa que las implanta.

El supuesto al que nos referimos debe distinguirse de aquellos otros casos en los que el documento de buenas prácticas haya sido asumido, de manera voluntaria, por una determinada empresa, estando su verificación a cargo de un tercero encargado de su observancia. En esta situación, a la que, insistimos, no nos referiremos, en el presente estudio, lo que impera es lo que podría denominarse como sistema de autodisciplina. Para su existencia, deberán necesariamente concurrir dos presupuestos. Se trata, por un lado, del documento de referencia¹¹ –que podrá ser un código de conducta– y, por otro, del organismo de control, imparcial e independiente, que se encargará de velar por su plena observancia¹².

Hecha tal apreciación, debemos señalar que si los documentos de buenas prácticas han sido instaurados y verificados por la propia empresa –sin, a *sensu contrario*, existir un organismo externo responsable de su observancia– pueden estimarse declaraciones unilaterales de voluntad¹³. La promesa unilateral no tiene eficacia obligatoria, si es *inter vivos*, busca incesantemente la aceptación del beneficiario, si es *mortis causa*, exige la forma de esta clase de actos jurídicos unilaterales, so pena de nulidad en caso de inobservancia. La no admisibilidad se limita a las promesas atípicas, no a las típicas, y aquí cabe incluir tanto las legalmente típicas –títulos valores y actos unilaterales *mortis causa*– cuanto las socialmente típicas –promesa pública–.

Ahora bien, la jurisprudencia del TS, desde antaño –STS de 30 de septiembre de 1975–,

⁹ No nos referimos a que se publiquen en boletines oficiales o públicos que, además, tampoco sería posible.

¹⁰ El art. 14.1 de la Directiva 2008/122, de 14 de enero, relativa a la protección de los consumidores en los contratos de aprovechamiento por turnos de bienes de uso turístico, adquisición de productos vacacionales de larga duración, de reventa e intercambio, dispone que “los Estados miembros tomarán las medidas apropiadas para informar a los consumidores de las disposiciones de Derecho interno por las que se transpone la presente Directiva e instarán, en su caso, a los comerciantes y a los responsables de los códigos a que informen a los consumidores de sus códigos de conducta”. De igual forma, como determina el Considerando 22 de la citada norma europea, con objeto de obtener un nivel elevado de protección de los consumidores, se podría informar a las organizaciones de consumidores de la elaboración de códigos de conducta y asociarlas a su redacción.

¹¹ La denominación de las figuras derivadas de la autorregulación es radicalmente diversa a las que ostentan las fuentes jurídicas clásicas.

¹² La nueva Ley de Competencia Desleal únicamente reconoce aquellos sistemas de autodisciplina que incluyan mecanismos de resolución extrajudicial de litigios que se fundamenten y hayan sido objeto de reconocimiento a tenor de lo previsto en la Resolución del Consejo de 25 de mayo de 2000 y que, como tales, hayan sido notificados a la Comisión Europea.

¹³ Así, Illescas Ortiz, R. (2003) “La autorregulación, entre la quiebra de la relatividad y la obligatoriedad de la declaración unilateral de voluntad”, *Derecho Privado y Constitución*, núm. 17, pp. 305 y 306; Rodríguez de las Heras Ballel, T. (2009) “Espacio digital y autorregulación”. En Real Pérez, A. (Coord.), *Códigos de conducta y actividad económica: una perspectiva jurídica*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, p. 163.

exige, como requisito para la eficacia de la declaración unilateral de voluntad, además de su aceptación, la existencia de una relación jurídica preexistente, es decir, de una causa de la obligación asumida por el declarante.

No obstante, debemos ser conscientes de que en el Derecho patrimonial español tanto la gran tradición doctrinal y el actual pensamiento civilista¹⁴ dominante¹⁵ como la jurisprudencia¹⁶ excluyen a dicha voluntad unilateral de la teoría de las fuentes de las obligaciones¹⁷. Sin embargo, algunas sentencias admiten la virtualidad creadora de obligaciones a la declaración unilateral de voluntad, aunque de manera plenamente excepcional y restrictiva, vinculando la cuestión con el tema de la causa específica de la obligación contraída¹⁸.

Se observa, de esta manera, cierta coherencia con lo establecido en el Código Civil. De igual modo, son muy limitados los códigos civiles que, en el Derecho comparado, reconocen la eficacia de la declaración unilateral de voluntad en supuestos excepcionales. Así, acontece en el código alemán (art. 305), en los códigos suizo, de Polonia, de Italia (art. 1987), y en los códigos latinoamericanos más modernos: por cierto, Brasil, de 1916, le dedica un título especial (arts. 1505 y siguientes); el de Perú de 1936 (arts. 1802 y siguientes) y el de México (arts. 1860 y siguientes). Ahora bien, el art. 2107 de los Principios del Derecho Europeo de Contratos dispone que “una promesa

realizada con la voluntad de quedar legalmente vinculado sin aceptación es vinculante”. En los comentarios unidos a tales Principios, sin embargo, se establece que únicamente algunos ordenamientos europeos respaldan esa posición –citando, entre los mismos, el finlandés y el danés-. En todo caso, la mayor parte del Derecho continental europeo exige la aceptación.

Tal posicionamiento, sin embargo, solo es posible en el caso de que el código de conducta fuera impuesto o aprobado, por parte del empresario, como declaración de buenas prácticas formulado por sí mismo –sin existir una entidad promotora detrás, ni un órgano de control encargado de su aplicación–, pero, asimismo, frente a sí. Respecto a tal postura, cabría matizar que, en cualquier momento, quien realizó la promesa –promitente–, en el ámbito de la declaración unilateral de voluntad, podría revocarla. De este modo, imperaría cierta inseguridad jurídica. Asimismo, podría considerarse que la promesa unilateral solo puede engendrar una situación de vinculación del promitente, mientras no sea revocada, que ostenta un mero valor preparatorio de la constitución de la relación por virtud de la aceptación del destinatario.

Cuando la promesa unilateral hubiera sido aceptada por su destinatario, es decir el receptor de la oferta la haya aceptado, ya no sería la voluntad unilateral, sino el concurso de voluntades el que determinaría el nacimiento de la obligación¹⁹. Ello acontecería en el caso de

¹⁴ Díez-Picazo, L. (1996) *Fundamentos del Derecho Civil Patrimonial. Las relaciones obligatorias*, Tomo 2, Civitas, Madrid, p. 144, determina, a tal efecto, que el fenómeno químicamente puro de la declaración unilateral de voluntad no es suficiente para constituir una genuina declaración obligatoria, salvo en los casos expresamente tipificados por la ley, que son, por ello, excepcionales.

¹⁵ Sin embargo, existen ciertas voces, como Arjona Guajardo-Fajardo, J.L. (1998) *Promesas unilaterales y donaciones*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, p. 127, que consideran posible incluir las declaraciones unilaterales dentro de las fuentes de las obligaciones.

¹⁶ Así, entre otras muchas, la STS de 6 de junio de 1916; STS de 25 de abril de 1924 y STS de 19 de mayo de 1932.

¹⁷ Ahora bien, la promesa pública de recompensa, prevista en el art. 657 del BGB (se denomina *auslobung*), ha servido de excusa a cierto sector de la doctrina para admitirla como una declaración unilateral de voluntad. En virtud de la misma, un determinado individuo se obligaría a efectuar cierta prestación a favor de aquel que bien ejecute una actividad bien logre un concreto resultado. Tal promesa estaría dirigida a un número indeterminado de personas que serían, en definitiva, los potenciales ejecutores de la conducta o resultado que se persigue.

¹⁸ En este último sentido, sin ánimo agotador, la STS de 3 de febrero de 1973 –RJ 1973/403–; STS de 30 de septiembre de 1975 –RJ 1975/3408– y STS de 10 de junio de 1977 (RJ 1977/122).

¹⁹ Según Díez-Picazo, L. (1974) “Las declaraciones unilaterales de voluntad como fuente de obligaciones y la jurisprudencia del Tribunal Supremo (en torno a la sentencia de 3 de febrero de 1973)”, *Anuario de Derecho Civil*, núm. 27, el único supuesto claro de declaración unilateral creadora de obligaciones es el de la promesa unilateral realizada *credendi causa*, es decir para compensar una actividad o un resultado que se espera o confía obtener. Se trata de la promesa de recompensa. No cabe, para este autor, ni la *causa solvendi* ni la *causa donandi*. La primera, porque presupone necesariamente la preexistencia de la obligación que se cumple; la segunda por los estrictos condicionamientos a que nuestro ordenamiento jurídico somete la validez y eficacia de las donaciones, en especial en cuanto a la forma.

que el empresario en cuestión hubiera pactado con una determinada entidad su vigencia, quedando su observancia a cargo de un tercero.

CONCLUSIONES

La Responsabilidad Social Corporativa es un desafío tanto para las organizaciones actuales como las futuras a nivel global. Cada vez un número más significativo de empresas, con buen criterio, optan por asumir prácticas socialmente responsables en múltiples sectores de la actividad económica, lo que, a priori, debe ser valorado de manera favorable. Son, en este sentido, conscientes de que, en la economía actual de mercado, la legitimidad para poder operar viene auspiciada por todos aquellos grupos de interés con los que la organización se relaciona –stakeholders–. Nos encontramos ante un concepto que puede ser abordado desde distintos puntos de vista. En todo caso, todos ellos ofrecen argumentaciones coherentes para justificar, desde una perspectiva económica, social y

moral, la necesidad de incorporar aspectos de responsabilidad social corporativa en la gestión empresarial.

Por lo que respecta al presente artículo de investigación, debemos precisar que nos hemos centrado en el valor jurídico que tales prácticas merecen cuando encuentran su origen en la sociedad que, de igual forma, los pone en práctica. Y es que, como hemos tomado conciencia, en algunos supuestos, los documentos de referencia –frecuentemente serán códigos de conducta–, presentarán carácter unilateral, siendo redactados y verificados por la propia empresa que los implanta, sin existir aceptación por parte de sus destinatarios. Dicho de otro modo, como hemos analizado, no existe organismo, imparcial e independiente, encargado de controlar el cumplimiento de tal documento. En tales casos, podrían ser reputados como meras declaraciones unilaterales de voluntad, concebidas, en ciertos supuestos, como una estrategia comercial de imagen.

REFERENCIAS

Guajardo, A. y Fajardo, J.L. (1998) *Promesas unilaterales y donaciones*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona.

Arnaud, A.J. (2003) *Critique de la raison juridique. Gouvernants sans frontières – Entre mondialisation et post-mondialisation*, Vol. 2, LGDJ, París.

Candela Quintanilla, R.M. (2012) “II Encuentro Nacional de Agentes Oficiales Prescriptores de Confianza Online”, *Autocontrol*, núm. 172.

Cayón de las Cuevas, J. (2011) “Regulación y autorregulación en el comercio electrónico: especial consideración de los códigos de conducta como instrumento de soft law”. En Tomilla Urbina, J. (Dir.) y Álvarez Rubio, J. (Coord.), *La protección jurídica de los consumidores como motor de desarrollo económico*, Thomson Reuters y Civitas, Navarra.

De La Cuesta Rute, J.M. (2008) “La autorregulación como regulación jurídica”. En Real Pérez, A. (Coord.), *Códigos de conducta y actividad económica: una perspectiva jurídica*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona.

Díez Picazo, L. (1974) “Las declaraciones unilaterales de voluntad como fuente de obligaciones y la jurisprudencia del Tribunal Supremo (en torno a la sentencia de 3 de febrero de 1973)”, *Anuario de Derecho Civil*, núm. 27.

Díez Picazo, L. (1996) *Fundamentos del Derecho Civil Patrimonial. Las relaciones obligatorias*, Tomo II, Madrid: Civitas.

Duprat, J.P. (2010) “Los códigos de conducta vistos por un jurista francés”. En Real Pérez, A. (Coord.), *Códigos de conducta y actividad económica: una perspectiva jurídica*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona.

Illescas Ortiz, R. (2003) “La autorregulación, entre la quiebra de la relatividad y la obligatoriedad de la declaración unilateral de voluntad”, *Derecho Privado y Constitución*, núm. 17.

López Jiménez, D. y Martínez López, F.J. (2010) “Nuevas tendencias en materia de responsabilidad social corporativa: los códigos de conducta reguladores del comercio electrónico”, *Revista de Responsabilidad Social de la Empresa*, núm. 1.

Maluquer De Motes Bernet, C. (2011) “Códigos de conducta y buenas prácticas en la gestión de datos personales”. En LLACER MATA CÁS, M.R. (Coord.), *Protección de datos personales en la sociedad de la información u la vigilancia*, La Ley, Madrid.

Martí Miravalls, J. (2008) “Los códigos de conducta en las redes de franquicia: el modelo Americano versus el europeo”, *Revista de Derecho Mercantil*, núm. 269.

Rodríguez De las Heras Ballel, T. (2009) “Espacio digital y autorregulación”. En Real Pérez, A. (Coord.), *Códigos de conducta y actividad económica: una perspectiva jurídica*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona.

Tato Plaza, A. (2010) “Líneas generales de la reforma del Derecho español contra la competencia desleal (parte II)”, *Autocontrol*, núm. 150.

CONFERENCIAS

DEMENTIS. UN DIBUJO QUE SE DIO CUENTA¹

DEMENTIS. A DRAWING THAT REALIZED

Lic. Ivan Maurial Chávez²
Dra. Rosa Carrasco Ligarda³

RESUMEN

El autor del libro “Dementis, un dibujo que se dio cuenta”, relata sus experiencias centrales en torno a su personaje. Nos propone a Dementis como una figura que resume elementos clave para comprender lo esencial del humano: su capacidad para reconstruir su propia trama y su capacidad para tomar distancia de sí mismo a través del sentido del humor. Dementis incursiona en el tema psicoterapéutico como imagen representativa del hombre que a pesar del sufrimiento rompe creativamente con la rigidez de los afectos. Rosa Carrasco realiza un profundo análisis lingüístico y de contenido de la obra que sitúa a Dementis como un libro rico en significados, comparándolo con personajes importantes de la literatura universal.

Palabras clave

Dementis, dibujo, mundo corazón, Espléndida

ABSTRACT

The author of “Dementis, a drawing that realized,” tells his central experiences around the character. He proposes Dementis as a figure that summarizes the key elements to understand the essential of human: its ability to rebuild their own plot and its ability to take distance itself through sense of humor. Dementis enter into the psychotherapeutic topic as the representative image of the man who in spite of suffering makes a creatively breaks with the rigidity of the affections. Rosa Carrasco performs a deep linguistic analysis and content of the work that places Dementis like a book rich in meanings, comparing with important characters of the world literature.

Keywords

Dementis, drawing, earth, heart, splendid

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

Por Iván Maurial

Hablar acerca de Dementis significa para mí reunir las experiencias más valiosas de mi vida. Es un pequeño libro que no abunda en letras como en los “Ejercicios Espirituales” de Iñigo López de Loyola. La obra del jesuita no es tanto para leer que para poner

en práctica. La comunicación íntima con el Creador requiere ejercicio de la voluntad personal que no puede dejar de amar cuando lo presente. Yo soy menos riguroso y más mundano en mi pretensión de hablar sobre lo mejor del hombre. Dementis es un diálogo entre dibujo y dibujante. Un dibujante con la joroba del miedo y necesitado de su dibujo para calmar una pena del corazón. Además, él

¹ Maurial, I. (2011) Dementis, un dibujo que se dio cuenta. Lima: GRP. SAC.

² Licenciado en Psicología. Docente de Estructura y Evaluación de la Personalidad en la Facultad de Psicología de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Docente de Ética en la Facultad de Medicina de la Universidad Peruana Cayetano Heredia. rmaurial@yahoo.es

³ Doctora en Filología por la Universidad Complutense de Madrid. Tiene tres maestrías. Directora del Centro de Investigación de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Docente ordinaria de la UNIFE. rcarrasco@unife.edu.pe

era un dibujo que dejó de serlo para quedarse atrapado en el limbo de las aspiraciones más humanas. Conoció la libertad, esa que muchos psicólogos niegan en el nombre de la ciencia.

Dementis nos habló sobre todo de amor. Lo tenía muy claro. Cuando no se está en el mundo tanto rato y se tiene el corazón de papel, uno suele darse cuenta, casi por instinto, de lo importante. Y no hay teoría psicológica que pueda expresar tanta razón del sentimiento como sí lo puede hacer una mirada de amor y de compasión. Dementis era nuevo en este planeta y miraba con ternura este mundo de acostumbrados. Amó sin necesidad de tocar y solo tenía dos bracitos de papel para abrazar a Espléndida. Con el breve tiempo que tuvo y a pesar de su desencanto adolescente, aprendió a abrazar el mundo de los humanos, de los buenos y de los mediocres. El de los inseguros que se creían poca cosa y el de los que se creían perfectos a causa de su inseguridad.

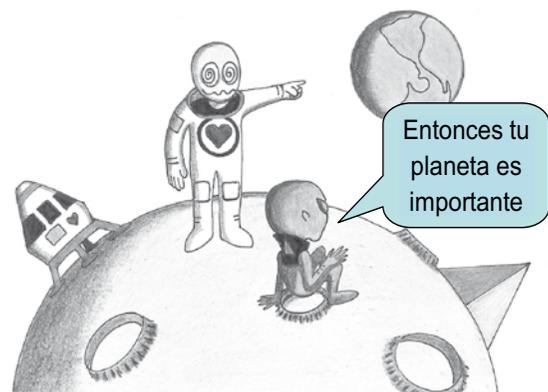
El libro Dementis no es tanto para leer sino para contemplar. La sonrisa es inevitable cuando se ve al Homo Sapiens Sapiens junto a Homo Demens Transcendentalis. La historia hubiera sido muy desabrida sin la cultura Dementis y era necesario rescribirla. Así lo hacemos en la psicoterapia. La *terapia* consiste en reconstruir tramas vitales y el quid de la misma está en salir de la rigidez del afecto que nos vuelve *esclerotímicos* y perfectos. Paradójicamente, las escuelas de psicoterapia, cada una con su orientación particular, suelen tener estructuras algo rígidas. La historia dementiana y el personaje Dementis representan ese esfuerzo por no mutilar lo humano en el afán de afirmar nuestras posturas acerca de la vida y de la salud mental.

Dementis está sufriendo pero no tiene la rigidez del corazón que, por el contrario, mantiene quien lo considera *loco* (equivocado, iluso, patológico). Es un personaje que experimenta victoria y derrota pero estas se han quedado atrás. Él se ha dado cuenta de lo importante: que las grandes batallas se libran en el corazón. Dementis se ha dado cuenta, como el Principito de Saint Exupéry, que el mundo está demasiado acostumbrado a sus intereses y pleitos. Las normas han asfixiado

su espontaneidad y sus cuerpos quedaron falsamente derechos y notoriamente rígidos.

Pero Dementis ya había visto este circo en el mundo de los cuentos. Los humanos eran parecidos a los dibujos incrédulos que negaban, en el nombre de la ciencia-dibujo, nuestro mundo tridimensional. Sabían mucho aquellos dibujos del cuento, pero eran analfabetos del corazón. Y Dementis amaba a Espléndida en lo más profundo del alma y por eso sentía compasión por ellos. Espléndida no lo quería. Pero a Dementis le bastaba pensar en ella. “No era necesario tocar para amar”, me decía. Para quedar iluminado no es necesario tocar el Sol. No te faltaba razón Dementis: el mundo merecía compasión porque allí un día estuvo Espléndida.

ALLÁ VIVE ESPLÉNDIDA



Diálogo entre Dementis y el alienígena que no comprende del todo pero que intuye algo del amor humano. Dibujo de la página 100 de “Dementis, un dibujo que se dio cuenta”.

Dementis vino y se fue rápido, su visita de papel sin embargo, me dijo mucho. Trazarlo no fue difícil, pintarlo fue motivo de gozo. Pero su vida de cuento no fue suficiente. La prehistoria humana debía ser rescrita, los antropólogos olvidaron a Homo demens y los historiadores pasaron por alto la cultura dementis. Y Dementis debía dejar de ser dibujo y ser como nosotros. Le faltan orejas y nariz, no estoy seguro si llegó a ser humano, pero Dementis, precisamente por su presentación imperfecta y atolondrada, reúne las condiciones para simbolizar lo central del fenómeno humano: el hombre imperfecto, cambiante, lleno de errores y correcciones para disimular. Es el

humano que a pesar de su historia hecha de guerra y dolor, sabe tomar distancia de su locura y se ríe de sí mismo.

Presenté públicamente a *Dementis* en Setiembre de 2011 en el auditorio de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Luego en el Instituto Raúl Porras Barrenechea de Miraflores. En las dos ocasiones conté con el apoyo de dos colegas y amigos que tuvieron a bien presentar a *Dementis*. Entre ellos estuvo Rosa Carrasco Ligarda, quien hizo un extraordinario análisis lingüístico y de contenido del libro. Tuve mucha suerte de conocerla, pues dio de su tiempo para escucharme en momentos difíciles y me enseñó nuevas maneras de ver mejor la realidad. Ella ha tenido la bondad de entregarme el texto que expuso cuando, junto a Alessandro Caviglia, presentamos a *Dementis*. El escrito lo incluyo a continuación.

2. UN DIBUJO QUE SE DIO CUENTA

Por Rosa Carrasco

El libro *Dementis* de Iván Maurial desde el título se presenta como una propuesta particular que en consonancia con los textos literarios, al decir de Octavio Paz, participa de 'la otra orilla', lo cual es signo de la libertad de un autor. Libertad que se revela en la creación a través de un lenguaje capaz de transgredir los cánones estereotipados y registros lingüísticos consensuados propios de habla cotidiana; además, se constata la habilidad del autor para desarrollar una trama que resulta sui generis por la novedad del contexto en el cual se desenvuelve. Esos aspectos se perfilan en *Dementis* con una aparente sencillez, pero entrañan una gran densidad semántica. Veamos algunas coordenadas en las cuales se sustenta esta afirmación.

Dentro del plano del lenguaje, el apelativo *Dementis* del protagonista, es una propuesta léxica que se clasificaría como un latinismo por su aparente filiación con una voz propia del latín; sin embargo, se trata de una palabra creada a partir del lexema castellano 'demen' de 'demente', al cual se le ha añadido el sufijo genitivo 'tis' que existe en latín, lo cual

permitiría precisar una filiación etimológica cuyo significado sería 'la demencia que posee', y ¿quién es el poseedor de esa demencia?, la respuesta es *Dementis*. Por ende, el apelativo 'Dementis' resulta de una trasgresión de las estructuras del latín, primero porque el genitivo se refiere a un objeto poseído que no se menciona y segundo porque es una voz nueva, diríamos un neologismo, que entre los sustantivos es un nombre común y no un nombre propio. Sin embargo, lejos de representar un aspecto negativo, irónicamente introduce en un universo que reescribe la historia de la humanidad a partir de nuevas fuentes y proporciona datos fidedignos que explican la condición humana, y esto hay que agradecer al autor ya que presenta una explicación bastante completa que nos permitirá entendernos y entender nuestra cultura.

El valor lingüístico de la obra se incrementa dado que desde el título se contribuye a enriquecer el lenguaje y a dotarlo de nuevos aportes expresiones que preveo serán esenciales en un futuro próximo. Extrapolando ese indicador a toda la obra, el tratamiento lingüístico desde el título del libro permite tomar una distancia irónica con la realidad porque prefigura un carácter lúdico y es indicador de diversos recursos lingüísticos que permiten comprender la trascendencia de la creación de la palabra 'dementis' en la obra, ya que crea su propio campo semántico. Por ejemplo, da lugar al sustantivo complejo 'Homo demens' que se refiere a un tipo particular de humanos extinguidos, pero no sabemos cómo *Dementis* pertenece a la cultura de los demens, cultura que dejó vestigios en oriente como un muro que data del siglo IX antes de Cristo, en el cual se puede leer un gentilicio "Dementakis sabioks" que seguramente motivará mayores investigaciones en la comunidad académica. También se menciona un adjetivo formado por derivación 'dementiana' en el sintagma 'reflexión dementiana' que alude al pensamiento analítico dentro de la 'cultura dementis' o la 'mitología dementiana', la complejidad se suma dado que 'dementis' pasa a ser un adjetivo calificativo, además, se habla de los 'dementis' como gentilicio, para aludir a los naturales y originarios de

ese pueblo, lo cual es índice de esa súper cultura diminuta. Todos los indicios son signos de la antigüedad, de los ancestros y de su importancia. Sin embargo, el personaje Dementis aparece ex nihilo, es decir de la nada, y ya mayorcito llega a la Tierra, algo así como un extraterrestre. Pero sigamos analizando el rico acervo lingüístico, se encuentra variantes de una palabra para evidenciar un abanico de caracteres diferenciadores, por ejemplo para referirse a tipos humanos, como 'Religiosus entumecido', 'Religiosus entusiasmado' y 'Falso religiosus'. Además hay expresiones que aluden a tipos particulares diferenciadores como Homo patiens (hombre doliente) o Mentalis (pensador) y apelativos irónicos como Pontificia Universidad de Chuchito y Alrededores, cuya sigla es (PUCHA) o el Servicio Higiénico de Inteligencia, cuya sigla es (SHIN) que traen ecos de apelativos de prestigiosas instituciones que existen en nuestro entorno. Esta es una pequeña muestra de los numerosos recursos verbales que se aplican en la obra.

Un punto que avala la veracidad de las fuentes presentadas al inicio de la obra, bajo el título "La cultura dementis" es la construcción del texto con notas a pie de página aplicados solo en esa parte, ya que después desaparecen. Ese recurso también fue aplicado por Jorge Luis Borges en algunos de sus relatos como "El jardín de senderos que se bifurcan". Se trata de una técnica que emula el texto histórico o la investigación formal, dado que en el plano de la ficción todas las posibilidades son factibles y no requeriría de ese recurso. Sin embargo, tienen un papel fundamental ya que desrealizan la diferencia entre la verdad y la ficción, al ser así, ambos planos normalmente irreconciliables se traslapan y la ficción participa del estatuto de la realidad.

Desde un punto de vista semántico, el apelativo del personaje Dementis tiene un carácter calificativo y es clave para aproximarse a otros nombres que también representan percepciones de comportamiento o valoraciones subjetivas íntimas. Es así como San Astustín, Religiosus o Espléndida proporcionan pistas sobre el ser de los personajes. Configuran lo no dicho, lo sugerido a través de connotaciones que se

complementan sutilmente con las imágenes pictóricas que los representan. Este punto es fundamental porque existe una nítida integración entre la palabra y el ícono, por lo cual resultan básicos los detalles de los dibujos que delinean el perfil de Dementis como personaje dentro de una realidad no siempre satisfactoria y compleja.

Desde una perspectiva semiótica, los dibujos hacen eco de una aprehensión que recoge el lenguaje cotidiano con el refrán "una imagen vale más que mil palabras". Este punto permite señalar que en general todos los dibujos que aparecen en el texto están delineados con plasticidad, armonía y con una gracia particular, como cuando Dementis asume el papel Dementis Marceau, nombre inspirado en Marcel Marceau el genio francés de la pantomima. Además, los dibujos presentan trazos nítidos, bordes redondeados y se evita la superposición de detalles, se seleccionan los esenciales, todo lo cual contribuye a la caracterización de los personajes y a la comprensión cabal de la circunstancia mediante una complementación entre el dibujo y el color. Al mismo tiempo, revelan un fino humor, aunque se trate de representar entidades no necesariamente gratificantes. Característica que en el intertexto, salvando las diferencias, tiene consonancia con *El principito*, donde también se aprecia la mirada franca y candorosa de un protagonista que descubre un universo diferente al suyo. A diferencia de ese libro, *Dementis* resulta de una aproximación a la génesis del universo, del protagonista y a parte de su experiencia de vida. Lo cual explica el título del libro y su centralidad en el protagonista, a semejanza del *Lararillo de Tormes*, apelativo del personaje que es el primer antecedente de la novela contemporánea o de *Un mundo para Julius* dentro de nuestro contexto.

Otro cauce intertextual es la conexión de *Dementis* con la literatura feérica, es decir, con la literatura maravillosa, a través de *Espléndida*, que como la Cenicienta y Blanca Nieves, es la dama ideal que representa un arquetipo que mueve la acción de Dementis. Además, a través de *Espléndida*, cuyo nombre cobra un ritmo simbólico, la obra entra

en diálogo con el misterio del simbolismo eguriano de *Simbólicas* en textos como la “Niña de la lámpara azul”. Dementis como el Quijote encuentran a la dama de sus sueños cuyo amor es un ideal, y ambos personajes se conmocionan y se conmueven a emprender un viaje, coincidentemente ambos personajes se encuentran alucinados, sin embargo, tal vez sean los más cuerdos en un mundo desquiciado que es el nuestro que predica el amor pero promociona el instinto y habla de valores pero es incoherente, como en el poema “Los motivos del lobo” de Rubén Darío. De ahí dimana la propuesta en *Dementis* de re-crear o crear una nueva historia de la humanidad en la que se alcance su plenitud.

Si Espléndida es un personaje que solo se menciona, tiene el poder de transformar el quehacer cotidiano de Dementis, aunque es la gran ausente ya que físicamente no aparece nunca en la obra. Ella se convierte en “la dama de los sueños” de Dementis, quien al pasar de su dimensión ‘plana’ al mundo de los humanos, ha recibido un corazón que representa su descubrimiento de los sentimientos y de la ternura del primer amor. Si recordamos el libro de Jorge Eslava Templado nos encontramos con el diario de un adolescente, Diego, a quien también el primer amor pone de cabeza, posición en la que se lo representa en la carátula del libro, de manera semejante también se representa a Dementis en la página 40 de la obra. Ese personaje, Diego, tiene cierta analogía con Dementis por el ‘loco amor’, además, finalmente, ambos protagonistas no son correspondidos.



Dementis de Bergerac,. Una de las personalidades que adopta Dementis para

conquistar a Espléndida, la dama de sus sueños en el dibujo de la página 53 del libro.

Desde otro plano, si se considera las connotaciones del apelativo ‘Espléndida’ se aprecia que corresponde a un calificativo que describe el efecto que suscita en Dementis, dentro de una técnica que se repite de presentar no nombres propios sino tipos humanos. Aunque la palabra ‘Espléndida’ trasciende al personaje y a la adversidad porque se convierte en el principio integrador de la escisión íntima después de la desolación y de la crisis, ya que a la manera del Quijote enamorarse de una dama es un paso, pero otro es la necesidad de, como dice el texto, “enamorarse de la vida y serle fiel.”. Más allá de ‘Espléndida’, Dementis en su camino a Ducharmé que simbólicamente representa el limpiarse liberarse de lastres que impiden seguir adelante en la vida, descubre que dentro de la escala de valores Espléndida pasa a convertirse en un valor supremo, ya no como el amor a una mujer sino en un sentido trascendente, es lo que da sentido a la existencia, lo mismo sucede con el Quijote, él sale a enmendar entuertos y corregir el mundo en un viaje que lo transforma y le conduce a la cordura, pero contagia a Sancho de su espíritu, quien le invoca en su lecho de muerte que nuevamente salgan juntos en pos de aventuras. Desde esa perspectiva, un diálogo con Aristóteles, el gatito egresado de la “Mininet Internacional Academy University” (MIAU) que representa el pensamiento racional, le permite encontrar una clave cito “Sólo cuando el hombre olvida su propia imagen, garantiza la autenticidad de su mirada. Sólo cuando la vida del hombre se convierte en diálogo, es garantía de amor y no de invasión (...) el diálogo implica un “tú” que me llama, cada “tú” es imagen del “Tú absoluto”, origen de todas las cosas, origen del amor (...) La vida, cada momento de la vida, lleva un “por quién”” p. 99.

A pesar de todo lo que he expresado, me da la impresión de no he dicho apenas nada sobre *Dementis. Un dibujo que se dio cuenta* porque para hacerle justicia hay numerosas perspectivas que desearía abordar. Todo lo que he mencionado son tan solo algunas pistas de lectura que como señala Bajtín son

múltiples y tal vez la lectura equivocada sea la verdadera. Por ende, la auténtica riqueza estará en la lectura que cada uno de los

presentes haga de la obra, por esto los invito a enriquecerse y deleitarse con Dementis, un personaje entrañable que no se puede olvidar.

REFERENCIA

Maurial, I. (2011) Dementis, un dibujo que se dio cuenta. Lima: GRP. SAC.

LA PEDAGOGÍA DE CREACIÓN MUSICAL (PCM) Y SU DESARROLLO EN EL GRUPO DE CREACIÓN SONORA DE LA USC (GCSUS)

BUILDING THE MUSICAL PEDAGOGY AND ITS DEVELOPMENT IN THE SOUND CREATION GROUP OF USC

Una pedagogía de investigación y creación sonora con soportes en las músicas alternativas (electroacústica y arte sonoro) y sus aplicaciones en la escuela¹

A pedagogy research and sound creation with supports in alternative music (electro acoustic and sound art) and its applications in school

María Inmaculada Cárdenas Serván²

RESUMEN

Este artículo, a través de la presentación la trayectoria personal de la profesora e investigadora Inmaculada Cárdenas Serván presenta la evolución y el estado de la cuestión de la pedagogía de la creación musical, tanto en jóvenes universitarios, cuanto en niños de educación infantil. Casi tres décadas en la búsqueda de la mejor manera de transmitir la esencia de la música. Adquiriendo una nueva escucha dentro de las propuestas contemporáneas del arte sonoro y las propuestas musicales de otras culturas, a través de una actualización de la pedagogía de la música, adaptando esta a las nuevas tecnologías y los nuevos valores de la sociedad actual, que hoy se conoce como Pedagogía de la Creación Musical y que, recientemente, estaría más acorde empezar a denominarla Pedagogía de Creación Sonora.

Palabras clave

Pedagogía de la música, pedagogía de creación musical, música electroacústica, GRM (Groupe de Recherches Musicales), arte sonoro

ABSTRACT

This article, through the personal presentation of the teacher and researcher Inmaculada Cárdenas Serván presents the evolution and the state of affairs of Pedagogy of Music Creation, in both university students, and in preschoolers. Nearly three decades in the search for the best way to convey the essence of music. Acquiring a new listener within contemporary art proposals sound and musical ideas of other cultures through an update of the teaching of music, adapting it to new technologies and new values of today's society, now called Pedagogy of Musical Creation and that recently would start calling it more in line Pedagogy of Resounding Creation.

Keywords

Pedagogy of Music, teaching music creation, electroacoustic music, GRM (Groupe de Recherches Musicales), sound art.

¹ Lección Magistral ofrecida por las celebraciones del Día de Santo Tomás 2013 por la doctora M^a Inmaculada Cárdenas Serván de la Universidade de Santiago de Compostela (USC), Departamento de Historia del Arte, Escola de Maxisterio y Facultade de Xeografía e Historia.

² Pianista titulada. Profesora de infantil. Historiadora por la Universidad de Sevilla. Doctora en Historia. Luthier. Especialista en pedagogía de la creación musical habiendo estudiado con François Delalande en París. Catedrática del Departamento de Historia del Arte de la USC.

En este centro, hoy facultad, he desempeñado mi docencia e investigaciones desde el año 1983, y he dedicado todo mi esfuerzo para encontrar una pedagogía musical acorde con los tiempos que vivimos. Licenciada en historia por la Universidad de Sevilla y con los estudios superiores de piano en el Conservatorio de Música de la misma ciudad, recorrí un espacio de mi vida como musicóloga, y tuve el honor de ver mis descubrimientos publicados y expuestos en librerías musicales de Europa, me refiero a las seis sonatas para teclado de Manuel Blasco de Nebra, una joya del pre clasicismo español, dirigida por Miguel Querol director del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y asesorada por Jacques Chailley director del Departamento de Musicología de La Sorbona, mi tesis de licenciatura sobre la vida musical de Sevilla en tiempos del polifonista Alonso Lobo, y la tesis doctoral sobre la música barroca andaluza en las colegiatas de Osuna y Olivares, serían las primeras tesis de musicología que se realizaron en universidades andaluzas en la década de los setenta. Un estudio posterior retomó partes de ambos trabajos, publicándose en la USC con el título de *El Polifonista Alonso Lobo y su entorno*. Mi llegada a esta universidad y el contacto con la pedagogía de la música cambiaría mi trayectoria profesional. La creación sonora y la pedagogía de la música ocuparían poco a poco todo mi tiempo hasta convertirse en el eje de mis investigaciones teóricas y prácticas hasta el presente.

Desde mis comienzos en esta universidad me pregunté sobre qué pedagogías serían más adecuadas para la formación de los maestros. Los métodos activos de pedagogía musical que se utilizaban en la década de los ochenta databan todos de finales del XIX y primera mitad del siglo XX y aunque sus logros de todos eran conocidos, no queríamos trabajar exclusivamente con métodos basados en los conceptos tonales, ya que no solucionaban temas como la falta de oído o de ritmo en los niños. Había que encontrar un método en el que lo tonal no fuera el centro. Trabajé e investigué el folclore y la construcción de instrumentos antiguos en el taller de instrumentos populares de Vigo con Antón Corral realizamos una aproximación a flautas en PVC, en el taller de la Diputación de Lugo con Luciano Pérez sobre instrumentos de

percusión gallegos. Organizamos un taller de construcción en este centro que funcionó algunos años. La técnica de construcción de instrumentos antiguos la había aprendido en Francia con el profesor Jean Tempremont en la universidad de París VIII que vino a Lugo invitado por la universidad; pero los resultados no resolvían los problemas enunciados. No podemos achacarles nada, eran métodos anteriores a la grabadora y nuestra cultura transmitía la música a través de la escritura. Una cosa estaba clara, el ser humano no puede vivir sin arte, sin música, tenga esta la categoría que tenga y por ello, había que solucionar esta situación, ya que si la escuela no satisfacía la necesidad de experiencia musical de los niños, estos iban a buscarla fuera del aula. Leer a Ernest Fischer y su monografía *La Necesidad del Arte* es bastante elocuente sobre este tema.

Volví a Francia buscando una respuesta, François Delalande me recibió en el GRM. Corría el año 1986 y su libro *La musique est un jeu d'enfant* cambiaría mi manera de enfocar la música y la pedagogía de esta. El arte contemporáneo, las músicas alternativas y las músicas de otras culturas abrieron un espacio inusual y demasiado atractivo para alguien científicamente curioso. Todos los temas sin respuesta la encontraron como en un puzzle. La Música con mayúsculas dejaba paso al plural, las músicas, con toda la riqueza que esto implica.

Las teorías de Delalande tenían todas las respuestas que buscaba, y desde el 87 comienzo a trabajar en mis clases lo que luego denominaría en castellano la Pedagogía de Creación Musical (PCM) en mi monografía *Evolución de la Pedagogía de la Música*. Al siguiente año surge en las *I Jornadas do Maxisterio Lucense*, a las que estuvo invitado François Delalande, la posibilidad de trabajar con un grupo de artistas plásticos provenientes de la Escuela Ramón Falcón, como primer laboratorio de creación sonora. Nacía así El Grupo Espacio Permeable y el resultado después de cuatro años de trabajo fue el *Concierto para Esculturas Sonoras* que se estrenaba en Alicante en 1991 en el Festival de Música que organizó el compositor y amigo Llorenç Barber. En 2004 Juan Gil López realizaba un trabajo de investigación en el

departamento de Musicología de Oviedo sobre este grupo. El *Concierto para esculturas sonoras* se programó en RNE, en Radio France, sonó en la sala Pradillo en Madrid, en el Teatro Principal de Santander, en el Museo de Esculturas Valladolid, e inauguró la Semana de Música del Corpus de Lugo de aquel año. Publicándose en el 1992 en CD por la fundación ACA en Mallorca. Había iniciado un camino sin retorno. En el 2002 este trabajo tenía una voz en el *Diccionario Hispano Americano de Música* publicado por la SGAE realizada por Ángel Medina de la universidad de Oviedo.

La Pedagogía de Creación Sonora PCM nació con el nombre de *Pedagogie de l'éveil* en la década de los setenta en París (Francia) en el seno del GRM³ junto a maestras que se preguntaban si los juegos sonoros de los niños eran o no música. La nueva pedagogía musical tuvo el acierto de girar ciento ochenta grados la definición de música y abrirla a las músicas contemporáneas y a las músicas de otras culturas. El enfoque tradicional, basado en el conocimiento y práctica de los rudimentos de la música culta de occidente como único referente posible, incluido el folclore ya no era el único marco con el que trabajar.

Los planteamientos nuevos hay que entenderlos dentro del discurso de la música electroacústica francesa. Debíamos fijarnos en músicas con estructuras abiertas y sobre todo en las actitudes de los músicos cuando hacen música, estas son las mismas en todas las músicas del mundo. Era una de las claves para comprender el camino pedagógico que podíamos recorrer, junto a los objetivos de escuchar y producir sonidos, (incluido aprender a apreciar los ruidos), aprender a relacionar el sonido con las vivencias y buscar un sentido a la forma. El estudio del juego en Piaget aportó los tres niveles de trabajo que casaban con el desarrollo musical de una persona. Fue sorprendente constatar que todas las músicas tenían estos tres niveles de desarrollo: el juego senso motor, el juego simbolismo y el juego de reglas.

Los planteamientos de la PCM implican un cambio de mentalidad en el profesor de

música, en los alumnos y por último en la sociedad. Si en el aula de música damos prioridad al juego sonoro, al “hacer” y no al “saber” y basamos el juego en la “escucha atenta” estamos proponiendo la invención y la creación sonora como camino y fin del currículo de trabajo en la escuela. Esto no es posible en la actualidad, porque los itinerarios curriculares no contemplan un marco flexible y abierto a propuestas sonoras experimentales, pero desde la universidad nuestra obligación es seguir trabajando en la búsqueda de las mejores propuestas pedagógicas para las aulas y transmitir las a los futuros maestros. La realidad hoy es que muchos alumnos oyen con los ojos y no con los oídos. La banalización de la escucha es una realidad que nos habla de cómo utilizamos los oídos en nuestra sociedad.

La escucha la entendemos como una sensibilidad delicada y matizada que llamamos “escucha experta”. Una persona que sabe escuchar, no solamente es una persona que disfruta más de la música, que es más musical, que sabe compartir su experiencia sonora con los demás, sino que sabe oír como los músicos y ver lo que estos ven en los sonidos. Músico es el que sabe escuchar, dice Llorenç Barber. Si aprender a escuchar es importante, aprender a escuchar desde la práctica sonora es enriquecedor y si esto se practica en grupo es una vivencia educativa integradora. Si unimos estas metas tenemos la Pedagogía de Creación Musical, la PCM.

Formar maestros en pedagogía musical es educar sobre qué escuchamos y qué no. Pero pese a las realidades en la escuela con respecto a la educación musical, desde la universidad debemos incitar al conocimiento y desarrollo de pedagogías como la propuesta, porque va mucho más allá de abrir el marco educativo a las músicas contemporáneas, plantea un cambio de perspectiva en el significado de la escucha: ¿qué oímos? ¿qué escuchamos? y ¿qué comprendemos? tres niveles que cambian el lugar del oído en la educación.

No podemos educar marginando las otras músicas que son la mayoría de las músicas

³ GRM son las siglas del *Groupe de Recherche Musicale* del INA (*Institut National de l'Audiovisuel*).

del mundo, máxime en una escuela diversa como la actual. Estas realidades sonoras, enriquecedoras en sí mismas, conllevan ejercitar la memoria sonora, pues todas ellas son ágrafas y se aprenden por repetición e imitación del maestro. Ellas poseen las polirritmias, los conceptos multiformes y las estructuras abiertas para entender sus realidades sonoras. Estos contextos los entendemos como atractivos para la escuela, enseñando el lado mágico de la música: jugar con el sonido en el sentido etimológico del término: aprehender el entorno, como hacen los pigmeos en los bosques africanos, una de las músicas más sugerentes y hermosas de África.

Las rupturas en educación no deben ser traumáticas y abrir la educación musical al conocimiento de estas músicas, debe hacerse jugando entre lo que somos y lo que podemos ser. Si la educación general comparte los dominios teóricos y los campos sensoriales, y estos últimos están en el arte, debemos comprender que enseñar prácticas musicales no puede ser teórico y por ello tenemos que cambiar la perspectiva. Cojamos por ejemplo la escritura de la música y planteemos ¿qué es una partitura? un código para entender la música escrita. Pero podemos entender este código de forma abierta, y considerar como partitura todas aquellas formas que podamos inventar para retener lo que inventamos con el sonido.

Desde esta perspectiva la partitura más exacta, en el sentido literal del término sería la grabación de las improvisaciones sonoras. Me gusta pensar en ellas como una forma de partitura viva. Su exactitud no tiene comparación con ninguna otra anotación. La grabación nos permite retomar el trabajo sonoro en el punto en el que lo dejamos, con la misma energía y los matices en donde quedó. Pero cuando hablamos de partitura, también estamos hablando de la necesidad de retener parte del proceso de creación, de sus fases, y para ello podemos generar dibujos, pinturas, esquemas y signos que nos permitan recordar lo que estamos haciendo o queremos hacer,

generando de esta forma partituras pictóricas, o simplemente escribir lo que queremos antes, o a partir de las grabaciones. Podemos plantear ejercicios pedagógicos en todas direcciones: pintar el sonido, sonar dibujos o sonar un texto o un poema, o sencillamente describir con palabras los sonidos. Los maravillosos adjetivos vendrán en nuestra ayuda. Podemos extender este trabajo al movimiento corporal puesto que la música parte del gesto y este siempre genera movimiento.

Lo que inventamos con el sonido es siempre complejo y cuando se trata de materias sonoras no podemos escribirlas con la grafía común. Las complicadas trayectorias sonoras que imagina un niño solo podremos dibujarlas, pintarlas o decirlas, porque estamos hablando desde otros parámetros musicales, que encontramos en músicas recientes como la “música hablada” del Trio Flatus Vocis, o los “paisajes sonoros” de Murray Shafer. Pero el gran marco sonoro desde el que trabajamos es el de la música electroacústica y concreta de Pierre Schaeffer que estudió los sonidos desde su naturaleza y los clasificó para trabajar la música desde un ámbito nunca antes imaginado hasta el trabajo del GRM en la década de los cincuenta del siglo XX.

Cuando se practica la PCM lo primero que queda claro es que todos los participantes del grupo tienen el mismo *status*. No hay nadie por encima en la toma de decisiones con respecto a la creación sonora. El debate y el análisis de los sonidos marcan la ruta de trabajo. El profesor conduce y guía al grupo y la responsabilidad se comparte entre todos. Las propuestas son consensuadas y el grupo camina cohesionado. El trabajo sonoro en grupo siempre es gratificante y la responsabilidad compartida equilibra las relaciones grupales. La sorpresa es mayúscula en relación a la respuesta de los niños cuando se les da poder de decisión o cuando se comparte las responsabilidades con ellos. Estos responden siempre positivamente y su percepción delicada de lo que quieren hacer con el sonido, siempre deja impresionado a los educadores⁴.

⁴ Un ejemplo de este tipo de trabajo es la propuesta de Música y Ciudad de Mónica Álvarez realizada con los alumnos del colegio público Montederramos de Ourense. Pueden escucharlo en www.rne.es en el podscat del programa La casa del sonido de José Luis Carles del 17 de junio de 2011.

Hablamos desde nuestra experiencia a través de la cual hemos corroborado lo que decimos. Durante tres décadas hemos formado maestros y dirigido grupos de músicas experimentales. El primer grupo de música fue Espacio Permeable. El segundo grupo, actualmente en activo, es el grupo de música de la USC (Campus de Lugo) el GCMUS.

A lo largo de estas décadas hemos realizado talleres y cursos prácticos para la divulgación y conocimiento de esta pedagogía en Lugo y en otras universidades españolas y extranjeras y los resultados han sido siempre motivadores. En la práctica de la PCM hemos vivido desde la sorpresa inicial y el desconocimiento general de las propuestas por parte de los alumnos, a una participación activa de los mismos, con resultados brillantes en las concreciones de muchos grupos, obteniendo obras de calidad y de gran profesionalidad. En estos cursos hemos establecido, como método de trabajo, el marco teórico, el conocimiento de las herramientas técnicas de base y su manejo, como la utilización de la grabadora, junto con el conocimiento básico de programas de ordenador, de descarga gratuita de la red, como Audacity o Reaper; y las propuestas prácticas enmarcadas dentro de la música concreta o electroacústica, que incluyen los sonidos urbanos o industriales del paisaje sonoro y las propuestas del arte sonoro como las que desarrolla Miguel Molina con sus alumnos de la Universitat Politècnica de Valencia invitado a los Sons Creativos en 2011 y 2012. Las propuestas sonoras son desarrolladas en grupos pequeños y el resultado participa de la "autoría compartida" como le gusta llamar a esta forma de trabajar al paisajista sonoro José Luis Carles.

En un aula que practica la PCM los saberes tienden a democratizarse instintivamente, y por tanto, no estarán jerarquizados. La música no ocupará uno de los márgenes de los aprendizajes, y no será un adorno mal avenido con las expectativas sociales de los escolares y sus familias. Por el contrario, la práctica de la PCM se convertirá en una de las claves de la cohesión del grupo.

El maestro debe ser un guía del trabajo sonoro de los niños y el trabajo debe estar basado en compartir responsabilidades, trabajar la música desde propuestas compartidas y enfatizar en el "hacer" sonoro. El maestro que practica la Pedagogía de Creación Musical debe sentir como la presión en el aula se minimiza, y el vértigo de los alumnos por no estar a la altura de los compañeros, con los tradicionales problemas de falta de oído o de ritmo deja de ser un problema insalvable. El maestro también siente la mejora de las relaciones del grupo. La creación sonora ha de partir de propuestas elaboradas por este y compartidas por el mismo. A partir de aquí, la función del maestro se traslada de posición. De ser el eje que dirige los aprendizajes, se convierte en el dinamizador de estos.

Como dinamizador de las actividades musicales del grupo, el maestro estará encargado de propiciar que los grupos de trabajo que se formen en clase, tengan las herramientas necesarias para poder realizar las invenciones sonoras, esencialmente grabadoras, aparatos de reproducción, cámaras de fotos, y videos para la creación audiovisual. También disponer de otros dispositivos que dinamicen la invención, como la construcción de una biblioteca sonora y videoteca que sirva para la documentación, sin que olvidemos que esta la encontramos en Internet.

Las audiciones han ocupado en todas las pedagogías de la música, desde la invención del fonógrafo, un lugar destacado. En la Pedagogía de Creación Musical también las audiciones son un referente del trabajo a realizar por el grupo, si cabe aún mayor, pues a través de ellas surgirán ideas para la creación. La improvisación puede partir de una escucha concreta, una audición que se versiona por el grupo, o bien generarse a partir de una idea para la que se buscarán los elementos que irán desgranando el trabajo sonoro.

Las audiciones de músicas contemporáneas o extraeuropeas⁵ que tengan relación con

⁵ Quizás este término de músicas extraeuropeas no sea el más conveniente, puesto que hay ejemplos en el jazz, el rock, en músicas folclóricas europeas que también pueden ayudarnos en nuestro objetivo de aprender a escuchar de otra forma y apreciar otras propuestas, pero no queríamos utilizar el término de músicas no convencionales por parecernos aún más impreciso, por ello hemos optado por dejar músicas extraeuropeas entendiendo por ellas las que están fuera del marco de música culta de occidental.

las propuestas que desarrollan los niños será uno de los trabajos de preparación de clases, determinante para el maestro que practica esta pedagogía. Su efecto en el grupo es de reforzar la sensación de estar haciendo, entre todos, algo bien. Estas audiciones de obras contemporáneas o extraeuropeas tienen la doble función de comparar lo que ellos hacen, con lo que hacen los profesionales de la música y ver que hay relaciones y semejanzas muy interesantes. Las audiciones son pieza fundamental de la PCM porque a través de ellas se amplía el horizonte sonoro de los niños y del maestro. No debemos olvidar que la creación sonora tiene en su origen la imitación y por tanto, estas audiciones abrirán nuevas perspectivas y alimentarán las propuestas de los escolares y del propio profesor.

Muchos artistas del siglo XX hablaron de la necesidad de volver a los orígenes en el arte, como algo necesario para que la sociedad encontrara de nuevo el pulso vital del arte y saliera del impasse en el que el arte del XIX había conducido a la sociedad. Muchos artistas evidenciaron con sus propuestas, durante el siglo pasado, que el arte puede ser de todos, como Duchamps; que era posible desmontar la “divinización” que en el siglo XIX se incrementó con los artistas. Devolver el arte y la música a “todos” era un sentimiento que estuvo en el aire durante la primera mitad del siglo pasado, los dadaístas lo concretizaron en sus propuestas artísticas. En la segunda mitad del siglo, desde la música, la vuelta a los orígenes vendría de la mano de Pierre Schaeffer, quien lo hizo con su propuesta de música concreta y las investigaciones del nuevo Solfeo. Pierre Schaeffer llega a la conclusión de que la música se origina de dos principios elementales que cualquier persona puede realizar, repetir un sonido y variarlo y todas las músicas del mundo están basadas en él.

En Francia la Pedagogía de Creación Musical tuvo un impulso extraordinario en los años setenta, reflejado en programas radiofónicos estatales como *L'Oreille en Colimaçon* y hoy en día forma parte de los currículos habituales

de los escolares. Las investigaciones en este campo están abiertas hoy en día en Francia, Italia, España y Argentina en donde existen prácticas de esta pedagogía. Las jóvenes generaciones de artistas están aportando las nuevas tecnologías y el arte sonoro, con una frescura que es más oxígeno para esta forma de entender la pedagogía de la música y son además las fuentes de la actualización que debemos hacer de la PCM en todo momento.

La creación sonora es, ante todo, un descubrimiento para el concepto de música electroacústica. Para entender lo que estamos diciendo es importante conocer la apreciación que los músicos electroacústicos tienen de su trabajo como un factor a considerar. Varios compositores del GRM entre ellos Joseph Bayle han comentado, en entrevistas publicadas por François Delalande en *Las conductas musicales*⁶ como viven el proceso de creación. De sus palabras se deduce que para ellos la generación de una obra implica un proceso en el que la materia se muestra al creador, como si la creación sonora fuera un hallazgo, un descubrimiento y en alguna medida algo externo a la decisión del músico. Llorenç Barber habla también de algo similar al decir que la música está en las cosas y que solo habría que despertarla. Nuestros procesos de creación y nuestra propia experiencia están de acuerdo con ambos sentimientos, tanto cuando nos enfrascamos en una obra electroacústica, como cuando realizamos una propuesta concreta. Estas opiniones están muy alejadas de las que tiene un compositor de pentagrama, lo que nos habla de que la composición, hoy en día, es una realidad, o realidades, diferentes de lo que se entendía por tal. Por ello, preferimos hablar en muchas ocasiones de creación sonora y no de composición musical, aunque al final es muy difícil no mezclar ambos términos.

Pareciera que la generación de una obra, sobre todo en el caso de la obra electroacústica, estuviera más acorde con la manera de trabajar de un científico, que descubre por azar, algo imprevisto pero fantástico en su tarea cotidiana de investigación, que con la

⁶ Libro publicado en Italia por los servicios de publicación de la universidad de Bolonia, ver bibliografía. Actualmente está en vías de publicación la traducción en español de Terencia Silva Rojas e Inmaculada Cárdenas.

de un compositor tradicional que conoce las reglas de composición previamente y donde el resultado dependerá de la finura en la utilización de estas. Muy diferente es la forma en la que el electroacústico se relaciona con el sonido. Componer es para este, en primer lugar, buscar materiales sonoros interesantes, con los que construirá lo se ha dado en llamar "objeto sonoro". Estos objetos sonoros nacen de la manipulación manual de los materiales o cuerpos sonoros incluidos los instrumentos de música. Todas las manipulaciones posibles son grabadas, y posteriormente trabajadas con programas de síntesis y edición del sonido. Las modificaciones obtenidas de estas manipulaciones electrónicas formaran parte del material de composición de la obra o de archivos sonoros que el músico puede recuperar en otras propuestas. Reunido el material que el músico estima suficiente, la creación electroacústica entraría en la fase de montaje o maquetado, para ulteriormente pulir el trabajo con el filtraje y la ecualización hasta considerarse acabado. En resumen este sería el recorrido mínimo y habitual de trabajo de un músico electroacústico.

Traspasar este esquema a la escuela no requiere mayor trabajo que la información necesaria del maestro sobre la música electroacústica y sus métodos de trabajo más habituales. Buscar materiales sonoros interesantes, es algo que los niños hacen habitualmente y más, si son incitados por su profesor en la búsqueda, generando de esta forma un ambiente distendido y espontáneo en el que la música va a surgir del juego sonoro.

Desde el año 96 el **GCMUS** ha sido el laboratorio de estas prácticas sonoras a través de los trabajos de creación y divulgación del grupo. Este grupo nace apoyado por la vicerrectoría de cultura del campus de Lugo pero muy vinculado a la Escuela de Formación del Profesorado. Durante una década el GCMUS ha organizado desde el vicerrectorado de cultura, con créditos de libre configuración cursos extensos. Estos cursos, de canto contemporáneo conducidos por Mónica Álvarez, miembro fundador del GCMUS y de electrónica musical conducidos por Arturo Vaquero, miembro del GCMUS

desde el año 1998, han desarrollado en sus propuestas de creación los parámetros de la PCM. De noviembre a mayo, durante dos horas semanales los alumnos han sido formados en canto y en electrónica musical. Cada curso ha estado dedicado a un tema y a un artista significativo para los planteamientos de la PCM. Son clarificadores los títulos y los artistas a los que se les han dedicado. Citamos algunos a modo de ejemplo: *música e comics*, *música e transporte*, *música e palabra*, *música e espazos*, *música e cidade* o *música e natureza* dedicados a Pierre Schaeffer, a François Delalande, a José Iges y Concha Jerez, al Trio Flatus Vocis, a Llorenç Barber o José Luís Carles. Este formato de curso nos permitía trabajar las técnicas propias de la voz o de la electrónica musical y realizar propuestas creativas que han sido estrenadas en los conciertos de primavera del GCMUS. EL sociólogo francés Michel Imberty deja claro en su pensamiento que la música tiene dos orígenes posibles en el hombre, uno el canto y otro la música instrumental. En las propuestas de creación que hemos desarrollado desde el GCMUS ambos elementos, claves en la aplicación de la PCM han sido ejes de estas.

Cantar es algo muy íntimo para el ser humano y hacerlo en grupo es muy gratificante. Si extendemos el uso de la voz al manejo de otras técnicas vocales, al canto difónico, y sencillamente inventamos con la voz formas de expresión nuevas, tenemos un abanico infinito de posibilidades para trabajar la creación sonora vocal en la escuela. La voz nos permite hacer no solo sonidos, sino también ruidos con los que recrear entornos sonoros en imitaciones múltiples de la realidad cotidiana o inventar nuevas realidades sonoras.

El trabajo de creación por ordenador, requiere obligadamente el aprendizaje de la técnica y el manejo de los programas, pero las etapas a proseguir en la realización de una obra son en esencia similares a las de la creación vocal: la búsqueda del sonido y la realización de las grabaciones sonoras, el trabajo se diferencia a partir de aquí. La educación sonora a través del ordenador sigue teniendo la educación de la escucha como base, y a través de ella los

alumnos aprenden a apreciar y valorar sonidos y ruidos cotidianos y del entorno.

Este aspecto novedoso nos lleva al concepto de paisaje sonoro. El paisaje sonoro, además de ser una forma de creación, puede ser también una herramienta de trabajo educativo, el estudio sonoro del entorno. Propuestas encaminadas al cuidado ecológico de nuestro mundo sonoro, con las posibilidades de recuperar y preservar patrimonios sonoros que están desapareciendo, o recrear entornos sonoros con instrumentos o por ordenador para generar paisajes sonoros son algunas de las formas que podemos trabajar. Dentro del trabajo de recuperación de entornos sonoros en peligro está la propuesta de Juan Gil López y los artistas de "escoitar.org. En el master DAEN, se ha realizado el primer trabajo de investigación con la creación de un mapa sonoro de Lugo por Abraham Felpeto en la materia *Música e Natureza*, disponible en la Web. Otro artista pedagogo que trabaja este tema es el paisajista sonoro José Luis Carles desde su programa en Radio Clásica "La casa del sonido" al que hemos sido invitados en varias ocasiones⁷. Es importante no olvidar que para los paisajistas sonoros los entornos, no solamente hacen referencia a los entornos naturales, sino que están abiertos a los entornos urbanos e industriales. En muchos de los trabajos publicados del GCMUS se ha trabajado este concepto de paisaje sonoro, pues descubrir la música de los entornos es en suma la esencia de lo que decimos. El último CD editado del GCMUS *Música, Espazos e Cidade* recoge una muestra amplia de este proceder con obras del GCMUS y de artistas invitados a los *Sons Creativos*.

Las propuestas contemporáneas del arte sonoro nos permiten situar al alumno a) como protagonista del hacer sonoro y b) al mismo tiempo como un elemento del entorno sonoro. La música está en las cosas, solo hay que despertarla, podemos decirlo de otra manera: no estamos fuera del paisaje formamos parte del mismo. En la primera situación educativa tendremos de nuestro lado todas las propuestas de la música concreta, de la

música electroacústica, además de las infinitas propuestas del arte sonoro. Conocer estas experiencias sonoras es una fuente inagotable de ideas para desarrollar en el aula. El desarrollo de nuevos conceptos como el de paisaje sonoro de Murray Shafer con sus *soundscapes* nos permiten formar parte del paisaje, vivirlo y recrearlo en propuestas en las que los entornos sonoros nos hablan de una escucha diferente de estos, y nos proponen lecturas diversas del cotidiano. Una vez más la tecnología está de nuestro lado y la grabadora sigue siendo la herramienta principal de trabajo.

Hoy en día la tecnología forma parte de nuestro cotidiano y debemos entenderla como una aliada. Así lo hacen los artistas y los museos, y las galerías de arte están llenas de obras que rompen las fronteras, que involucran al público en la obra, o lo hacen formar parte de ella, pero sobre todo lo incitan a leer el mundo de otras maneras, como también lo incitan a nuevos comportamientos, a cambiar o respetar los entornos, con esta nueva relación del individuo o del grupo con las obras de arte. Terminará siendo cierta la propuesta dadaísta de "arte para todos", o su nueva mutación que podríamos enunciar como "arte con todos y entre todos". El artista, el músico no necesita hoy en día de grandes inversiones económicas para disponer de lo necesario para hacer música, lo que además está no solo multiplicando exponencialmente las propuestas, sino las posibilidades de darlas a conocer en los foros habituales de You Tube y Face Book.

El GCMUS ha cambiado recientemente su nombre por el de GCSUS Grupo de Creación Sonora para adecuarse a los retos más recientes del arte sonoro y con este nombre ha publicado el último trabajo del grupo *Música, Espazos e Cidade*. Con este son cinco trabajos publicados en sus años de vida: Los CDs *Música e arquitectura* y *La ópera Serea e o contador de contos*, El DVD *O Grupo de Creación Musical en Concerto*, el CD *Música e entorno* y el DVD *Música, espazos e cidade* citado. Algunos de estos trabajos están reeditados en el net label alg-a.

⁷ Ver bibliografía y webs recomendadas.

Estas obras se han programado en foros nacionales e internacionales de prestigio: en ciudades americanas como *New York*, La Habana, México o Lima; en ciudades europeas como París, Bourges y Bolonia, en España en ciudades como Madrid, Barcelona, Valencia, Palma de Mallorca, Santander, Alicante, Valladolid, Palencia, Cuenca, Cádiz, Santiago y Lugo. Se han escuchado en centros de importancia como el Reina Sofía, en la SGAE en el Festival electroacústico Punto de Encuentro, en el Festival electroacústico de Synthse, el Festival Internacional de Música de la Habana, el Festival de Teatro de Cádiz, en la Programación de la Fundación ACA en Palma, y en los conciertos del GCMUS y en los *Sons Creativos*.

Vamos a terminar escuchando dos ejemplos de los trabajos realizados por el GCMUS con la colaboración de sus miembros y alumnos de los cursos del GCMUS. El primero es el tercer movimiento de la Suite electroacústica: *Mosteiro Suite*, obra electroacústica que me gusta definir como electroacústica desnuda. Realizada en el monasterio de *Sobrado dos Monxes*, es un estudio de las acústicas del lugar. Para ello trabajamos separadamente con un violonchelista, con un dúo de voces masculinas y un bombardino. Todos los instrumentistas estuvieron invitados a jugar con diferentes técnicas en los espacios del monasterio y bajo algunas reglas que previamente les indiqué. Nunca tocaron juntos. Esta obra está integrada en el CD *Música y arquitectura* y ha sido estudiada por Clara Ramhallo en su tesis doctoral *Arquitectura diálogos con a música*, leída en la Escuela de Arquitectura en 2008 en el departamento de Historia, Teoría y Composición de Sevilla. Ha sido reeditada en el net label alg-a **Música y arquitectura**.

La segunda obra es *A morte do dansak*. Cuento radiofónico inspirada en el cuento "La muerte de Rasu-ñiti" del antropólogo y escritor indigenista José María Arguedas. Arguedas escribió en castellano el pensamiento mágico de los indios para enseñar a los criollos la

otra parte del Perú. En 2011 esta obra se estrenaba en Lima en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya en la inauguración del curso académico y en esta ocasión fue bailada por dos bailarines de tijeras. Cuento radiofónico en el que recuperé vivencias infantiles de los años 50. Obra electroacústica para cinta, coro y actores y narradora, se estrenó en Lugo en 2007 en los conciertos de primavera del GCMUS. Un trabajo de investigación sobre Arguedas y los danzarines de tijeras fue necesario. La parte instrumental se construye con instrumentos tradicionales propios de la música de los dansaks, arpa diatónica y violines manipulados por ordenador. Con formato operístico, en su desarrollo se mezcla lo lírico con lo hablado en una tensión dramática que refleja la muerte como preludeo de la vida. Un artículo sobre esta obra está publicado en *América, Américas* en la colección Thema en 2009. Escucharemos solo un fragmento pues su duración completa es de veinte minutos. Esta obra ha sido reeditada en el net label alg-a **Música e entorno**.

No quiero terminar sin mencionar: A mis padres que me enseñaron el valor del estudio. A mis profesores, amigos y compañeros que estuvieron ahí cuando los necesité. A los directores de este centro, a su decano, a los vicerrectores de coordinación del campus de Lugo y a los vicerrectores de cultura que siempre apoyaron y apoyan mis iniciativas, así como a las personas del vicerrectorado de cultura cuya ayuda fue en muchos casos inestimable. Al Grupo de Teatro de la universidad quienes gustosos participaron cuando les pedí, Al Espacio de Danza Universitario con quienes realicé algunas de las obras más queridas. A los miembros del GCSUS recientemente incorporados Efraím Díaz y Jesús Otero-Yglesias. Y a mi compañera Terencia Silva correctora de textos y creadora de muchos de ellos como el libreto de la opera *Serea e o Contador de Contos* inspirada en Torrente Ballester.

Gracias a todos por su atención.

COLABORADORES EN EL PRESENTE NÚMERO

MANUEL ARBOCCÓ DE LOS HEROS. Licenciado de Psicología. Estudios concluidos de Maestría en Psicología en la U.N.M.S.M. Profesor Universitario. Docente en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFÉ). Docente en la Facultad de Psicología y Trabajo Social de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega (UIGV). Docente en la Universidad Científica del Sur (UCSUR). Miembro del Colegio de Psicólogos del Perú. Con Formación Psicoterapéutica como Analista Transaccional. Cursa estudios en Psicoterapia Gestáltica. Autor de artículos de Psicología y Humanidades en revistas de la especialidad.

marbocco@unife.edu.pe

ADRIANA SCALETTI CÁRDENAS. Arquitecta por la Universidad Ricardo Palma de Lima (Perú), Magister en Restauración de Monumentos por la Universidad La Sapienza de Roma (Italia), y Doctora en Gestión Cultural e Historia del Arte por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla (España). Actualmente es profesora asociada del Departamento de Arquitectura de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde dirige el curso de Restauración de Monumentos. Es miembro de número del Instituto Riva Agüero – Escuela de Altos estudios en Humanidades (IRA) de la Pontificia Universidad Católica del Perú y del Centro de Investigación de la Arquitectura y Ciudad (CIAC); así como de ICOMOS Perú –en el comité científico para Ciudades Históricas–, CICOP Perú, y Patrimonio y Sitios SP+SS. Ha participado en diversos proyectos de investigación relacionados a la conservación patrimonial y de renovación edilicia y urbana en centros históricos del Perú y el extranjero, y dirige el grupo de investigación *Barrios Altos PUCP*.

ascaletti@pucp.edu.pe

CAROLINA BRICEÑO. Estudiante de décimo ciclo de la Facultad de Ciencias e Ingeniería de la especialidad Ingeniería Civil de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Cumple la función de asistente de investigación del grupo SHM PUCP (Structural Health Monitoring of Architectural and Archaeological Heritage), cuyo objetivo principal es el desarrollo de investigaciones interdisciplinarias en las áreas del diagnóstico, análisis numérico, monitoreo de estructuras, entre otras. Actualmente se encuentra involucrada en proyectos de evaluación estructural del conjunto arqueológico Huaca de la Luna (Trujillo) y de la Iglesia San Pedro Apóstol de Andahuaylillas (Cusco), ambas en Perú.

A20084720@pucp.pe

RAFAEL AGUILAR. Doctor en Ingeniería Civil por la Universidad de Minho, Portugal (2010), Magister en Ingeniería Civil por la Pontificia Universidad Católica del Perú (2006) e Ingeniero Civil por la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (2004). El Dr. Aguilar tiene una serie de publicaciones en revistas científicas indexadas y ha participado en más de 20 conferencias nacionales e internacionales presentando trabajos en los temas de diagnóstico y conservación del patrimonio existente, ensayos no destructivos, control de vibraciones, monitoreo dinámico de estructuras y riesgo sísmico. Actualmente es profesor asociado del Departamento de Ingeniería

de la Pontificia Universidad Católica del Perú y director del grupo de investigación sobre monitoreo y análisis estructural de monumentos históricos - Structural Health Monitoring of Architectural and Archaeological Heritage SHM PUCP.

raguilar@pucp.pe

P. CARLOS ROSELL DE ALMEIDA. Ingeniero Civil titulado (1993) y egresado de la Universidad Nacional de Ingeniería. Fue ordenado sacerdote para la Arquidiócesis de Lima el año 2004. Obtuvo el grado de Doctor en Sagrada Teología por la Universidad de Navarra (España) con la tesis *Escatología ortodoxa* que fue premio extraordinario (2007). Desde el año 2010 es Rector del Seminario Conciliar de Santo Toribio de Mogrovejo (Lima). Además se desempeña como profesor de Teología en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima dictando fundamentalmente las asignaturas de *Dios Uno y Trino* y *escatología*.

cordemariae@yahoo.es

IVÁN MAURIAL CHÁVEZ. Psicólogo por la Universidad de San Martín de Porres (Mayo de 1999). Ex docente en la Facultad de Medicina de la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Docente en la Facultad de Psicología y Humanidades de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Investigador en materia de Psicología de la Personalidad y Teleanálisis adleriano. Autor del libro de humor reflexivo *Dementis, un dibujo que se dio cuenta*, Lima: 2011, traducida al alemán por el Dr. Michael Titze, HCD Verlag, Tuttingen: 2013. Ha realizado numerosos cursos de perfeccionamiento y capacitación como Formación psicoterapéutica. Es Presidente del Instituto *Consultores Peruanos en Análisis Transaccional* (COPERAT). Ha presentado numerosas ponencias. Ha publicado artículos como “En Defensa de la Máscara”, “Del Absurdo a la Esperanza” y “La Estructura de la Personalidad”, entre otros. Además, libros como *La Inversión de los Valores: Relativismo axiológico del significado de la mujer en publicidad a través del tiempo* y *Dementis: Un dibujo que se dio cuenta*.

imaurialc@unife.edu.pe

ROSA SONIA CARRASCO LIGARDA. Doctora en Filología por la Universidad Complutense de Madrid con calificación sobresaliente cum laude. Ha estudiado tres maestrías y cursos. Realizó estudios en el ICI (Madrid) y recibió un certificado de Profesora de Lengua y Literatura. Es Directora del Centro de Investigación de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Directora de la revista institucional de la UNIFÉ *Consensus*. Es Profesora principal de la Facultad de Ciencias de la Educación. Sub Directora Técnica en DiPerú, comisión de la Academia Peruana de la Lengua que trabaja en el primer *Diccionario de peruanismos* de la Academia. Es Presidenta de la Sociedad de Estudios Léxicos (SPELEX). Ha presentado numerosas conferencias y ponencias en el Perú y en el extranjero. Es autora de documentos como *La mujer y las estructuras sagradas* en el libro *La mujer en la Historia del Perú (siglos XV al XX)*. Ha escrito considerable cantidad de artículos sobre el tema de la mujer, santa Rosa de Lima, literatura infantil, temas de lexicografía y Literatura.

rcarrasco@unife.edu.pe

JULIANA VILLA GIL. Comunicadora Audiovisual - Especialista en Gerencia y candidata a Magister en Comunicación de la Universidad de Antioquia. Docente

investigadora de la Universidad Minuto de Dios UNIMINUTO Sede Bello, coordina el Centro de Producción Audiovisual y Medios. Desde esa dependencia propone, gestiona, lidera y desarrolla proyectos y estrategias comunicacionales a nivel social, organizacional y audiovisual. Cuenta con experiencia en análisis de información de medios noticiosos y estrategias de comunicación en medios masivos y formulación de planes comunicacionales. Ha liderado programas como Uniminuto al Aire Televisión, con más de 170 programas emitidos, Uniminuto al Aire Radio y Norte Urbano con cinco temporadas producidas y emitidas y Entrevistas Uniminuto en preproducción; convenios con 10 sedes de canales comunitarios, y la producción de tres temporadas de las series radiales a partir procesos académicos interdisciplinarios de investigación y audiovisuales. Actualmente adelanta procesos investigativos desde las narrativas transmedia y la interactividad de las audiencias.

julianavillagil@gmail.com

JOSÉ ANTONIO BENITO RODRÍGUEZ. Diplomado en Educación por la Universidad de Salamanca, Doctor en Historia de América por la Universidad de Valladolid (España). Miembro Ordinario de la Asociación Española de Americanistas, de la sección de Historia del Instituto “Riva/Agüero” y de la Academia Peruana de Historia de la Iglesia. Profesor principal de Historia de la *Universidad Católica Sedes Sapientiae* y director del CEPAC (Centro del Patrimonio Cultural). Profesor asociado de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Director del Instituto de Estudios Toribianos. Profesor de la Facultad de Teología Redemptoris Mater. Ha publicado 25 libros de tema americanista y alrededor de 200 artículos sobre diversos aspectos de la historia de América, específicamente sobre el Perú virreinal y republicano. Conduce el programa de televisión “El Puente” en PAX TV y el de “Historias santas de nuestra historia” en Radio María. Es diplomado en Educación por la Universidad de Salamanca, Doctor en Historia de América. Miembro Ordinario de la Asociación Española de Americanistas, de la sección de Historia del Instituto “Riva/Agüero” y de la Academia Peruana de Historia de la Iglesia. Profesor universitario. Ha publicado 25 libros de tema americanista y alrededor de 200 artículos. Conduce el programa de televisión “El Puente” en PAX TV y el de “Historias santas de nuestra historia” en Radio María.

Joseanbenito1@gmail.com

Joseantoniobenito1@gmail.com

JUAN EDUARDO DE ORELLANA ROJAS. Arquitecto por la Universidad Ricardo Palma (1985). Estudios de Arquitectura Paisajista (U. Lima); Maestría en Arquitectura (UNFV); Maestría en Restauración de Monumentos (UNI); Diplomado en Neurociencias (UNDAC). Miembro del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) representante peruano ante el Comité Científico Internacional de Jardines Históricos y Paisajes Culturales, miembro del Comité científico internacional de patrimonio cultural intangible; Miembro de la Asociación Internacional de Semiótica Visual (AISV); Miembro de la Junta Ejecutiva de la Asociación de Museólogos, intérpretes del Patrimonio y Gestores Culturales (AMIG Perú). Experiencia profesional vinculada al Diseño, la Restauración, la Arq. Paisajista y en acciones de Control. Experiencia docente, 26 años; Profesor Principal del Departamento de Arquitectura de la UNIFÉ, Coordinador de la Unidad de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura, Director del Programa de Arquitectura (1999-2005); Jefe del Departamento de Arquitectura (2007-). Director de la Asociación de Museólogos Intérpretes del Patrimonio y Gestores

Culturales (AMIGPerú). Publicación de varios artículos vinculados a la Arquitectura, la Cultura y el Patrimonio.

jdorella@unife.edu.pe

MAYRA ROSARIO YARANGA HERNÁNDEZ. Título de Licenciada en Educación, Idiomas - Inglés, otorgado por el Instituto Pedagógico Nacional Monterrico (IPNM). Grado de Bachiller en Educación por la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Beneficiaria de una beca integral por méritos académicos para realizar estudios de postgrado en la Universidad de Roehampton (Londres). Grado de Master of Arts (MA) in Media, Culture and Identity (Medios de Comunicación, Cultura e Identidad). Actual catedrática del IPNM y de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón en la Facultad de Traducción, Interpretación y Ciencias de la Comunicación. Investigación actual referente a los formatos televisivos. Intereses académicos: representación del otro en medios de comunicación, estudios culturales, educación, psicoanálisis, lingüística teórica y aplicada, análisis del discurso, racismo y discriminación, cultura e historia anglosajona.

myarangah@unife.edu.pe

PATRICK WAGNER GRAU. Médico internista, nefrólogo y especialista en hipertensión arterial. Doctor en Medicina por la U. Católica de Chile. Doctor en Filosofía y Especialista en temas de Bioética. Director de la Clínica Maison de Santé. Miembro de número de la Academia Nacional de Medicina. Pass presidente del Comité de Ética y Vigilancia del Colegio médico del Perú. Pass Vice-Decano y Decano del Colegio médico del Perú (2002-04). Profesor Principal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, docente en la Maestría en Derecho Civil con mención en Familia de la UNIFÉ. Miembro del Consejo Asesor del Instituto de la Familia de la UNIFÉ. Ha participado y participa en numerosos Eventos, Cursos, y Congresos tanto nacionales como internacionales en temas de Medicina, Filosofía y Bioética.

pwagner2310@yahoo.es

ANAMARIALEBRÚN ASPÍLLAGA. Arquitecta egresada de la Facultad de Arquitectura de la UNIFÉ, Gestora Cultural, Museóloga, Museógrafa y Curadora de exposiciones temporales realizadas a nivel nacional e internacional, con amplia experiencia en Proyectos Culturales y Turísticos, Proyectos de Inversión Pública. Ha sido Directora de Museos y Gestión del Patrimonio Histórico del Instituto Nacional de Cultura y Directora del Museo Postal y Filatélico del Perú entre otras instituciones importantes. Docente universitaria, ponente de temas museológicos y de gestión cultural a nivel nacional e internacional. Master en Museología en la Universidad de Valladolid (Beca Fundación Carolina); egresada de la Maestría en Gestión Cultural, Patrimonio y Turismo en la Universidad de San Martín de Porres y de la Maestría en Ingeniería de Sistemas en la Universidad Nacional Federico Villarreal. Con estudios de Gestión Cultural, Patrimonio y Turismo Sustentable en Argentina y diversos cursos a nivel nacional e internacional. Entre sus proyectos más destacados se encuentra el Museo Tumbas Reales de Sipán donde realizó los trabajos de museología y museografía para la "Implementación Museográfica, Seguridad Electrónica y Equipamiento" del museo, así como el Diseño, Planificación, Ejecución, Montaje y Desmontaje de las exposiciones de las Tumbas Reales de Sipán a nivel nacional e internacional

analebrun@hotmail.com

DAVID LÓPEZ JIMÉNEZ. Licenciado en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid (España) con nota media de sobresaliente. Doctor (con mención europea) por la Universidad de Sevilla (España) con sobresaliente cum laude por unanimidad del Tribunal. También es Doctor por la Universidad Rey Juan Carlos (España) con sobresaliente cum laude por unanimidad del Tribunal. Es Premio Extraordinario de Doctorado. Ha realizado, con beca completa, diferentes postgrados universitarios (tres Máster, así como un curso de experto) en varias Universidades de España. Posesión de dos Diplomas de Estudios Avanzados con nota media de sobresaliente. Ha efectuado varias estancias de investigación en diferentes países europeos. Es autor de varias monografías, varias de ellas publicadas por la prestigiosa editorial Thomson Reuters, así como de numerosas publicaciones en diversas revistas científicas, nacionales e internacionales. Miembro de más de diversos proyectos de investigación, ponente de Máster y conferenciante en congresos nacionales e internacionales. También ha sido director de varias tesis de master y doctorado.

dlopezjimenez@gmail.com
david.lopez@uautonoma.cl

MARIA INMACULADA CÁRDENAS SERVÁN. Profesora de Infantil. Licenciada y Doctora en Historia. Pianista, Luthiere, Compositora y Catedrática del Área de Música de la Universidad de Santiago de Compostela. Relacionada con el GRM de París y en especial con el profesor François Delalande, uno de los artífices de la *Pedagogía de Creación Musical*. Premiada por su labor pedagógica en los 1º Premios a la Innovación Pedagógica de la USC en 2001, pone en práctica estas teorías con el Grupo Espacio Permeable con quienes edita el CD *Concierto para Esculturas Sonoras*. ACA. 1992. Funda el Grupo de Creación Musical de la Universidad de Santiago (GCMUS) en 1996 y con ellos edita los CDS *Música - Arquitectura*. ACA 2001 y la Ópera: *Serea e o Contador de Contos*. ACA. 2002. Ha impartido cursos, conferencias y ha publicado música antigua, así como numerosos artículos sobre Pedagogía de Creación Musical en España y América. Organiza habitualmente cursos, conciertos y ciclos de música. En 2003 publica el libro *Evolución de la Pedagogía Musical. La Pedagogía de Creación Musical*. Unicopia. Luego. Como compositora sus obras se programan en foros importantes de música contemporánea: *Hemisferic* en EEUU, *Synthèse* en Francia, Punto de Encuentro (AMEE) España, ciclos del CDMC (Centro para la Difusión de la Música Contemporánea), especializándose en las relaciones inter disciplinares del arte contemporáneo. Ha realizado conciertos en Nueva York, La Habana, Lima, México DF, Bourges, Madrid, Alicante, Santander, Valladolid, Palencia, Cádiz, Lugo, Santiago, Coruña. Entre sus últimas composiciones están: *Comunicatio* (Lugo, 2004), *Virxenes Negras* para pequeño coro y electrodomésticos, homenaje a la mujer trabajadora (Lugo, 2005) y *Motores* obra para pequeño coro, entre el teatro, la danza y la música, estrenada en Lugo en mayo de 2008, entre otras. Catedrática del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Santiago de Compostela.

minmaculada.cardenas@usc.es

**REVISTA CONSENSUS N° 18 Vol 2
2013**

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 UNIFÉ 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 este puede variar, según la investigación. El texto debe ordenarse en las siguientes secciones: Página del título y autor; resumen, palabras clave, abstract, keywords; 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 de los artículos, deben ser revisados (árbitros) por pares y por el Comité Editorial de la revista *Consensus* - UNIFÉ.
6. El (Los) autor(es) cede(n) y transfieren en forma exclusiva, **a través de una carta dirigida a la Dirección del Centro de Investigación – UNIFÉ (*)**, 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 su(s) autor(es).
8. El (Los) autor(es) recibirá(n) cinco ejemplares de la revista.
9. La redacción del texto debe realizarse en lenguaje claro y preciso, teniendo en cuenta al lector no especialista.
10. Se debe considerar las siguientes pautas formales:
 - Los nombres científicos deben estar en cursiva y para resaltar algún término, frase u oración debe escribirlos 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 con superíndice en 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 Funcionamiento .
 - Las referencias deben tener correspondencia con 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:
11. Juan Carlos Tedesco, (Enero - Abril 2004) ¿Por qué son tan difíciles los pactos educativos? en *La Revista Iberoamericana de Educación* N° 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.
 12. Las abreviaturas, siglas, símbolos y acrónimos deben ser definidos en la primera vez que son usados, excepto en el resumen, si se repiten se usará las abreviaciones.
 13. Los artículos se reciben en: Centro de Investigación - UNIFÉ (Segundo nivel del Pabellón Cubero). Av. Los Frutales 954, Urbanización Santa Magdalena Sofía - La Molina. Email: consensus_unife@unife.edu.pe

La Molina, octubre 2013.

(*)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@amauta.rcp.net.pe
grafimag@gmail.com.pe*