

PAUL A. MAQUET
MAKEDONSKI

ROCÍO
VALDEAVELLANO

UTOPIA Y ESPERANZA

BASES PARA LA TRANSFORMACIÓN
SOCIAL DE NUESTRA CIUDAD



***Bases para la transformación social
de nuestra ciudad***

A Adolfo Córdova por su conocimiento, por su trayectoria, por su ejemplo, por su amistad, por todo lo que hemos podido aprender de él

Nota a la dedicatoria: He leído esta generosa dedicatoria a los pocos días de la partida de Paul. Dos sentimientos encontrados me invadieron, gratitud y pena; alborozo y dolor. También rescaté, tarde ya, su pedido de opinar sobre este texto, lo que ya no pudo ser. Gracias Rocío, muchas gracias. Se las das también en mi nombre a Paul cuando te visite en tus recuerdos. Él me sugirió que agregue unas líneas. Estas son, de gratitud. Y de satisfacción por haber trabajado juntos por la utopía y la esperanza de un hábitat digno para todos (Adolfo Córdova Valdivia).

Utopía y esperanza

*Bases para la transformación
social de nuestra ciudad*

Paul A. Maquet-Makedonski

Rocío Valdeavellano

Serie Construyendo Lugares de Esperanza

03



Instituto de Desarrollo Urbano

Utopía y esperanza: bases para la transformación social de nuestra ciudad
© Paul A. Maquet-Makedonski, 2021
© Rocío Valdeavellano, 2021
© Instituto de Desarrollo Urbano - CENCA, 2021
© Asociación por la Cultura y Educación Digital, 2021
Serie Construyendo Lugares de Esperanza n° 3

Diseño y diagramación:
Héctor Huerto Vizcarra
Diseño de cubierta:
Gerardo Espinoza Trujillo

Editado por:
Asociación por la Cultura y Educación Digital
ACUEDI Ediciones
Calle Vertiente N° 179 - La Molina
RUC: 20546738419
hector@acuedi.org

Primera edición: Agosto 2021
Tiraje: 500 ejemplares

Impreso por ACUEDI Ediciones
Av. Argentina N° 144, Cercado
Agosto 2021

ISBN: 978-612-5041-04-3
Hecho el depósito legal en la
Biblioteca Nacional del Perú N° 2021-08891

Índice

Presentación de Jaime Joseph.....	11
Prólogo de Pablo Vega Centeno.....	15
Prólogo de Alberto Gálvez Oleachea.....	23
Introducción.....	37
La utopía concreta.....	53
Algunos retos a los que nos enfrentamos	81
La transformación social.....	125
Palabras finales: una reflexión en tiempo de pandemia.....	181
Lima, la utopía concreta.....	194
Bibliografía.....	199

Presentación

de Jaime Joseph

Paul Maquet-Makedonski y Rocío Valdeavellano (en adelante las autoras) nos presentan un texto basado en un triángulo esencial, necesario y oportuno: la utopía, el rol de la ciudad y redes de ciudades y el reto de construir otro modelo de sociedad y economía —«no consumista y no depredador».

La utopía «dialéctica»

Es un texto oportuno porque en el Perú de hoy, al igual que en muchos otros países, estamos enfrentando una pandemia no solo mortal, sino que ha abierto la caja de Pandora a los problemas y retos que ya es imposible obviar: La pobreza y desigualdad, la destrucción del ecosistema, la flora y fauna, la homofobia, el machismo, la corrupción, el racismo, la debilidad de nuestras instituciones. La lista es muy larga. Enfrentamos la dificultad —imposibilidad dirían algunos— de enfrentar los retos en democracia.

Frente a este panorama no podremos encontrar una luz al final del túnel sin reafirmar nuestras utopías, el país y el mundo que queremos. De estas utopías se desprenden y dependen las propuestas políticas y sociales que podemos elaborar. Sin una

utopía la sociedad estará condenada a la desesperación: una depresión colectiva con consecuencias difíciles de imaginar.

Pero las utopías son un arma de doble filo. Entendidas como simplemente construcción científica, las utopías nos han llevado a las dictaduras y en algunos casos a los totalitarismos. Y la falta de utopía nos puede llevar a una sociedad de extremo individualismo, marcada por el consumismo, a una eterna fuga hacia adelante sin rumbo, que es una realidad tan o más peligrosa que la propuesta de un estado ideal de las cosas, las utopías «científicas».

Las autoras nos llevan a un recorrido teórico e histórico de los diferentes enfoques de la utopía, advirtiendo que no se propone un «utopismo». Este recorrido nos permite entender la necesidad de la utopía como un instrumento fundamentalmente crítico, necesario para motivar y orientar —no dirigir— los esfuerzos históricos por cambiar la realidad. La utopía es una especie de espejo en el que podemos ver y evaluar cada paso en la búsqueda de cambios.

Se entiende que el cambio radical, la revolución, es un proceso —búsqueda en constante cambio que, por ende, requiere de consensos en la sociedad. La utopía así entendida es esencialmente un instrumento democrático que se sitúa entre la ciencia y la fe, entendiendo la fe como «la convicción de lo aún no probado» (Fromm citado en el texto). Esta fe, esta utopía nos la han enseñado nuestros mejores pensadores como José Carlos Mariátegui, César Vallejo y Gustavo Gutiérrez, entre otros.

Las ciudades y los territorios: El cristal de mira

El segundo punto del triángulo, que es base del texto, es la ciudad y las redes de ciudades en los territorios, las regiones aún en construcción. Las autoras entienden bien que, en un mundo

en proceso de urbanización, es necesario abordar y entender la ciudad, las redes. La dicotomía entre el campo y la ciudad, entre lo urbano y lo rural, se ha diluido. Los flujos entre los sectores urbanos y rurales, así como las comunicaciones, hacen que hoy las ciudades sean a la vez urbanas y rurales.

Las autoras resumen su propósito: «En suma, lo que busca el texto es explorar la utopía y la esperanza en la perspectiva de la transformación social desde la ciudad, ciudad-región, en un mundo en crisis, tomando como referencia a los territorios como actores y como parte del universo». Este propósito significa seguir con las investigaciones urbanas y las propuestas para mejorar las condiciones de vida en la ciudad y, a la vez, ampliar la investigación, el cristal de mira, para entender el rol de las ciudades en el desarrollo, el buen vivir, en los territorios donde viven e interactúan las y los ciudadanos.

La utopía y las propuestas de cambio

El tercer punto del triángulo aborda las propuestas y acciones de cambio. Se entiende en el texto, repetimos, que la utopía no es una pura abstracción de la realidad y tampoco una propuesta-programa o estrategia de cambio de la realidad. La utopía abstracta es evasión, fuga permanente hacia adelante, mientras que la utopía «científica» niega la democracia y permite el totalitarismo. Una cita de Ernst Bloch resume bien el enfoque del texto: la utopía «posee otro sentido, que no es de ninguna manera necesariamente abstracto o está divorciado de la realidad, sino, al contrario, dirigido centralmente a la realidad: el sentido de un adelantamiento del curso natural de los acontecimientos».

El tercer punto del triángulo entonces es la crítica a la realidad y las propuestas de cambio. Podemos resumir este punto en la necesidad de cambio, de enfoque sobre el proceso histórico,

especialmente el cambio de enfoque al desarrollo. En ese sentido, el texto presentado es una invitación y una exigencia de entender las ciudades en la búsqueda de «otro tipo de desarrollo», medido no por el PBI sino por el bienestar de las personas, de la sociedad y del ecosistema. Es entonces una invitación a retomar las propuestas de desarrollo a escala humana de autores como Amartya Sen, basadas en el desarrollo de las capacidades de las personas; o Max-Neef, que prioriza el «ser» sobre el tener. Y más cercano a nosotros, el concepto de desarrollo «auto-centrado» de Jürgen Schuldt, donde se prioriza el enfoque territorial, el «desde adentro hacia adentro». En estas perspectivas, las utopías son una parte central, pero son «utopías dialécticas» (David Harvey), que suponen el diálogo, el consenso y la democracia.

Utopía, ciudad-región y desarrollo humano son tres aportes del texto de Paul Maquet-Makedonski y Rocío Valdeavellano que nos ayudarán en nuestro trabajo cotidiano de investigación y acción.

Por último, cabe subrayar el significado de la dedicación del texto al Arq. Adolfo Córdova quien abrió para muchos una perspectiva humana a la ciudad y la urbanización.

Prólogo

de Pablo Vega Centeno

Cuando hablamos de utopías en el uso corriente de nuestro lenguaje tendemos a referirnos a futuros ilusorios o irrealizables. Si bien se trata de un ideal, el sentido del concepto —desde que fuera introducido por Tomás Moro en el siglo XVI— es completamente ajeno al de una fantasía o a un divertimento de la imaginación. Una utopía propone una interpelación de nuestro presente en base a lo que queremos como un futuro para nuestra sociedad.

Tomás Moro, filósofo y político inglés, interpela la sociedad en que vive a través del relato de una sociedad ideal que habita la ínsula U-topía: la isla sin-territorio. El libro *Utopía*, que publicó en 1516, tiene mucho de sátira a su sociedad, la cual contrasta con la colectividad ideal a la cual aspira. En ese anhelo, Moro, hombre de su tiempo, entiende que deben existir ciertos órdenes jerárquicos como parte de una vida armónica, pero proyecta ideas muy novedosas para su época como: una sociedad donde todos reciben por igual y nadie tiene más que otros, donde las niñas tienen igual derecho a recibir educación que los niños y donde la jornada no excede las seis horas de trabajo a fin de que los ciudadanos se dediquen en su tiempo libre a las artes, las ciencias y la literatura. También relata que las ciudades

de U-topía guardan formas geométricas simétricas y donde cada lote reserva un área de huerto en su parte posterior. En otras palabras, su utopía propone una forma de organizar el territorio.

Cinco siglos después, nuestros ideales o anhelos tendrán diferencias —aunque también similitudes— con los de Moro pues es otro el contexto histórico social en que nos toca vivir. No obstante, su *Utopía* nos ha dejado varios aportes como legado. En primer lugar, la importancia de saber confrontar la sociedad presente con nuestros ideales, los cuales podemos cristalizar en una colectividad anhelada. La sociedad idealizada es en consecuencia el reflejo de su crítica a una sociedad existente. En segundo lugar, ese ideal se expresa en una organización del territorio, con lo cual el espacio construido adquiere una importancia en nuestras aspiraciones de un futuro mejor como humanidad. Esto permite que el debate sobre la sociedad aterrice en una discusión sobre cómo se debe organizar el espacio habitado por los grupos humanos, lo que involucra al urbanismo como disciplina.

A través de la historia del urbanismo se han registrado numerosas experiencias que podemos asociar con la noción de utopía. Durante el Renacimiento, época en que vivió Moro, se imaginaban sociedades en territorios ideales como la *Nueva Atlántida* de Bacon, pero también se plasmaron idealizaciones de sociedades en ciudades de geometría perfecta, como *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella o la *Sforzinda* de Antonio Filarete.

Siglos después, la revolución industrial transformó las sociedades europeas y también sus ciudades donde las chimeneas reemplazaron como íconos a las catedrales, pero donde también la contaminación y la pobreza de la clase trabajadora se convirtieron en parte del paisaje urbano de todos los días. No debe por lo tanto sorprender que, en situaciones de cambios traumáticos, surjan proyectos utópicos que interpelen esa realidad. Es el caso de las propuestas que buscan materializar

sus aspiraciones de sociedad ideal en proyectos de ciudad como el New Harmony de Robert Owen, los falansterios de Charles Fourier o los familisterios de André Godin.

Más adelante podemos identificar utopías, que aspiran a una mejor calidad de vida urbana, en determinados proyectos urbanos que buscan dar respuestas a los problemas que genera el desarrollo industrial. Un ejemplo de ello fue la *cit  industrielle* de Toni Garnier, quien planteó un orden armónico de la ciudad en base a la zonificación de espacios homogéneos, separando el área fabril de los espacios residenciales. Por su parte, Ebenezer Howard proyect  una red de ciudades de mediana densidad que debían servir de contrapeso a la sobre densificación y contaminación de una gran ciudad como Londres. Era un proyecto de ciudad social, como menciona Mumford en su libro *La ciudad en la historia*, pero que termin  difundiendo al mundo como la ciudad jardín, pues Howard publicó su propuesta bajo este último nombre, ya que proponía que la ciudad a diferentes escalas debía estar siempre en relación con las áreas verdes.

Durante el siglo XX, un importante ideal utópico de ciudad a destacar es el que propone Le Corbusier en 1935 con su Ville Radieuse o ciudad radiante, en base a una organización zonificada de la ciudad donde la función de circulación adquiere enorme importancia, pues al autor le interesa que gracias a los medios motorizados todas las personas puedan tener acceso a las diferentes funciones urbanas. Asimismo, sostiene la importancia de producir vivienda masiva de calidad para la población de bajos ingresos. Por su parte, Frank Lloyd Wright con su proyecto de Broadacre City, criticó las ciudades altamente densificadas y retomó el sueño estadounidense de una vida en el campo para presentar una suerte de utopía de la anticidad, priorizando la urbanización dispersa como aspiración.

Los ejemplos presentados son algunos de muchos otros que han dejado su huella en la historia del urbanismo. Los hemos utilizado para demostrar cómo en el urbanismo los grandes proyectos urbanos tienen una base utópica, cuyo futuro deseable parte de cuestionar o criticar una realidad determinada. En suma, no es posible pensar en proyectos urbanos sin tener un ideal o aspiración subyacente de lo que queremos como utopía urbana.

En el Perú, si bien tenemos antecedentes de proyectos de planificación de la expansión de Lima desde la segunda mitad del siglo XIX, la discusión de una sociedad ideal confrontada con una mirada de ciudad va a surgir solo un siglo después. Así como en Europa la revolución industrial fue un detonante para el pensamiento utópico de ciudad, en el caso peruano y de otros países de América Latina, ese detonante fue la explosión demográfica de la segunda mitad del siglo XX, que desembocó en el crecimiento poblacional descontrolado de las principales ciudades del continente. El resultado fue la expansión de aglomeraciones urbanas con una desigual ocupación de suelo, donde las poblaciones más pobres solo tuvieron como alternativa la invasión de terrenos periféricos para habilitar viviendas precarias, formando favelas, villas miseria, barriadas o ranchos, según el país en el cual nos ubiquemos. ¿Qué hacer frente a esta nueva situación?

Aquel escenario de crisis fue motivo del surgimiento de nuevos movimientos sociales y políticos, pero también obligó, en el ámbito del urbanismo, a la formulación de nuevos ideales de ciudad. Por una parte, en el planeamiento urbano, muchos arquitectos, influenciados por el urbanismo moderno que tiene a Le Corbusier como su mayor exponente, aspiraban dar respuesta a las necesidades sociales de las poblaciones pobres mediante grandes proyectos de vivienda masiva como en Buenos Aires o Bogotá. En el caso peruano, estos ideales se fueron plasmando en proyectos como el de la Unidad Vecinal N°3, uno de

los aportes más valiosos del Perú al urbanismo latinoamericano, conjugando vivienda masiva y una muy importante proporción de áreas comunes.

No obstante, el aporte de estos proyectos como respuesta a la falta de vivienda resultó insatisfactorio pues no eran accesibles a las poblaciones más necesitadas. Surgieron entonces otras formas de analizar el problema. En particular, me refiero a la mirada de Eduardo Neira y John Turner quienes, retomando el pensamiento de Patrick Geddes, sostienen que no es posible entender la vivienda independientemente de las familias que la ocupan, por lo cual es necesario reconocer el protagonismo que los propios habitantes de los barrios pobres de las periferias tienen en la habilitación de sus casas. Surge pues un enfoque que pone en relieve el valor de la autoconstrucción de viviendas, que se convierte en una suerte de utopía alternativa a la del urbanismo moderno, reconociendo el aporte de la población en dar respuesta a los problemas que le toca vivir. La mirada de Turner y Neira guarda estrecha relación con el análisis social del antropólogo José Matos Mar que destacaba la capacidad de la propia población de construir por ella misma la ciudad, como lo señala Helen Gyger en su artículo *Una profesión en desarrollo. John Turner en Arequipa*.

Las propuestas de política urbana sustentadas en la autoconstrucción de vivienda fueron severamente criticadas por estudios urbanos producidos por científicos sociales durante la segunda mitad del siglo XX. Desde el punto de vista de la academia, el enfoque crítico de la autoconstrucción se convirtió en la perspectiva más difundida. No obstante, carecía de una propuesta alternativa o mirada utópica.

Es en este contexto que interesa poner en relieve el trabajo de numerosos organismos no gubernamentales de desarrollo que se formaron entre las décadas de 1970 y 1980. En estos casos, si bien se trata de instituciones cuya mirada de la realidad se nutre

de un análisis crítico de la situación del país y de la estructura urbana de una metrópoli como Lima, tienen la particularidad de concretar proyectos, de escala local, sustentados en una aspiración de ciudad inclusiva y de sociedad igualitaria. Instituciones como CENCA, DESCO, SEA, CIDAP, ALTERNATIVA o PREDES dan testimonio de esta perspectiva, que en base a un anhelo específico de ciudad (y sociedad) orientan sus acciones; parten de apoyar, a escala local, a las poblaciones más vulnerables que habitan la ciudad en situaciones de alarmante injusticia, donde el Estado y las políticas públicas tienen débil presencia.

El siglo XXI se caracteriza por el agravamiento de situaciones de injusticia en el marco de políticas públicas que definieron el retiro de la ya ineficiente acción del Estado, cediendo las iniciativas de desarrollo a manos privadas. En el escenario urbano reciente, son instituciones no gubernamentales como las mencionadas, que aún perviven, las que demuestran una cierta terquedad en sus sueños de sociedad y ciudad. Esta es una obstinación que puede entenderse, siguiendo a los autores de este libro, como la construcción continua de la esperanza que, en palabras de los autores, es ese aliento que anima el esfuerzo colectivo.

Paul Maquet-Makedonski y Rocío Valdeavellano proponen con este trabajo una reflexión que une utopía y esperanza. Lo hacen en base a una reflexión —que en muchos casos linda con una gran erudición— sustentada en el examen de numerosos pensadores y sus diferentes formas de entender los ideales utópicos, para luego confrontarse críticamente a los grandes desafíos que plantea hoy en día la subsistencia del planeta y la vida en las ciudades.

Esa mirada crítica, a diferencia de las producciones académicas, no se limita al cuestionamiento de un orden establecido, sino que se interesa en proponer una manera diferente de pensar la ciudad y la sociedad. Lo hacen partiendo de su rica y

dilatada práctica acompañando organizaciones sociales de base desde hace más de cuarenta años, aunque modestamente no lo hagan explícitamente evidente. Y esa práctica se construyó aprendiendo a mirar los problemas y las salidas «desde abajo», sosteniéndose en la pedagogía de Paulo Freire y en enfoques de producción social del hábitat, como el acompañamiento de las Micro Áreas de Desarrollo (MIADES) en los años 80.

El mundo actual plantea nuevos desafíos que agravan y complejizan la desigualdad social que ya caracterizaba a América Latina el siglo pasado. Temas como el cambio climático, las ocupaciones de suelo en zonas de riesgo o el tráfico de terrenos en la periferia urbana se erigen como los grandes retos del presente siglo para ciudades como Lima en América Latina.

Y a ellos han venido a agregarse los enormes estragos que está generando la pandemia generada por la COVID-19, así como los devastadores efectos de las medidas de confinamiento para las poblaciones más pobres. La conjunción de la pandemia y el confinamiento han evidenciado las precarias condiciones de vida de los más necesitados, pero también su enorme capacidad de sobreponerse a los problemas, pese a la ausencia, presencia ineficiente o limitada de los gobiernos locales y en general del Estado.

Esta pandemia, que probablemente no sea la única que viva el siglo XXI, reclama de nuestra parte la recreación de utopías de ciudad (y sociedad), pero nutriéndonos de la esperanza que suponen testimonios de vida como los que Paul y Rocío han acompañado a lo largo de estas décadas. Esos testimonios son expresión de la esperanza que se construye día a día «desde abajo» y que los autores han sabido escuchar y poner a la cabecera de sus reflexiones.

Este libro ofrece la posibilidad de ser leído en base a diferentes objetivos. Si queremos aprender de las distintas formas de entender la utopía en el pensamiento, el primer capítulo saciará

estas búsquedas, pudiendo ser completado con un examen de las iniciativas globales que se revisan en el segundo acápite. Si se espera una rápida documentación sobre los grandes retos que tiene por delante el mundo (y las ciudades), el segundo capítulo hace un ilustrativo recorrido donde, además, se retoman las grandes iniciativas mundiales ante el cambio climático y el futuro de las ciudades. Este capítulo deberá ser completado con las palabras finales que proponen una atenta reflexión de lo que supone los actuales tiempos de pandemia. Y si el interés del cual parte el lector es de buscar respuestas a los problemas, que permitan mantener o alimentar esperanzas de un mundo (y ciudad) mejor, el tercer capítulo revisa prácticas de movimientos sociales y colectividades en base a la propia trayectoria de los autores, para interpelarse por las acciones que permitan que esa utopía se enraíce en prácticas de esperanza.

Este trabajo es una simbiosis de conocimientos académicos, lecturas críticas del mundo en que vivimos y la práctica terca de esperanzas en la búsqueda de concretar utopías de sociedades justas, donde el derecho a la ciudad sea pleno para todas las personas, en particular para las que suelen ser marginadas. Es, de alguna forma, un hermoso legado que figuras legendarias, como Paul y Rocío, entregan a las generaciones que vienen y para el mundo de la academia, que necesita conjugar mejor investigación rigurosa con resultados prácticos. Pero especialmente da testimonio de esperanza en la perspectiva de la transformación social desde la ciudad, sustentada en el trabajo compartido con movimientos y organizaciones sociales de base.

Este libro ha sido hecho pensando en invitar a todos sus lectores a preguntarse cuáles son las utopías que guían sus vidas y con la esperanza, de que estas sean compartidas y debatidas colectivamente para enfrentar con esperanza los retos que nos depara la transformación social que se anhela.

Prólogo

de Alberto Gálvez Oleachea

«Si intento describirlo aquí es para no olvidarlo. Es triste olvidar a un amigo. No todos han tenido un amigo» (Antoine de Saint-Exupéry, *El principito*).

I

La noticia de la muerte de Paul me cogió de sorpresa y no la terminé de asimilar. Las semanas anteriores habíamos estado intercambiando mensajes a propósito del prólogo que me había encargado para un libro que estaba culminando y al cual le había dedicado toda su atención la última etapa de su vida, cercado por la pandemia y por el tratamiento de cáncer que llevaba con mucha entereza.

Nos conocimos a inicios de la década de 1970. Nos presentó una compañera de estudios suya del colegio Franco Peruano y que en aquellos años militaba en el MIR. Paul había tenido cercanía con uno de los grupos trotskistas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pero deseaba una militancia más comprometida con un trabajo de bases. Se había visto obligado a dejar la universidad y ponerse a trabajar en el consulado francés, pues muy joven tuvo que ayudar al sostenimiento familiar debido al fallecimiento temprano de su padre.

Era flaquísimo (más que yo, que lo era bastante), usaba barba y fumaba incansablemente unos cigarros baratos. Desde entonces y por varios años fuimos entrañables. Nos veíamos casi a diario, sea en su oficina en el consulado o en su casa del centro de Lima. Cuando se mudó con la familia a una gran casona en el malecón Armendáriz de Miraflores, pronto la convirtió en nuestro centro de reuniones políticas.

Se hizo cargo de nuestro trabajo barrial y ese compromiso le duraría toda la vida. Empezó por el Agustino, se extendió por Lima y luego a otras partes del país. Cuando supieron de su fallecimiento, viejos amigos de Chimbote, Chiclayo y otras partes del país me hicieron llegar su pesar, pues lo habían conocido en su trajinar por el trabajo barrial.

Hacia fines de los 70 nuestra fracción del MIR se fusionó con otros núcleos y formamos el MIR-Confluencia. Esta fue una de nuestras etapas más interesantes y fructíferas. El grupo humano que se juntó ahí era de primera calidad. Carlos Malpica, Carlos Iván Degregori, Nelson Manrique y Carlos Tapia son los más conocidos. Cuadros que venían de una larga trayectoria sindical como Ronald Gibbons y Enrique Castilla, campesinos como Carlos Taipe, Marcial Quintana y César Zapata. Paul y yo estábamos entre los más jóvenes del grupo. Fue una etapa intensa que se desarrolló muy de prisa planteando encrucijadas y definiciones. Vivíamos el fin del gobierno militar y del inicio del llamado «retorno a la democracia». A una izquierda formada bajo un gobierno militar, cargada de ideología y espíritu de secta, no le fue fácil ese tránsito. La historia nos pasó la factura.

Fue por entonces que Paul se casó con Rocío, tuvo a su hijo y formó CENCA. Visto en retrospectiva, podemos inferir que estos fueron sus eslabones claves de todo el resto de su vida. Por esta época también se ganó el apelativo de «El principito»

porque era flaquito, de pelo castaño y aspecto tierno, y así es como lo siguen recordando muchos compañeros de esos años.

Las divergencias surgieron. Leal a mi historia, yo me embarqué en mi aventura guerrillera con los resultados ya sabidos. Paul, con todo derecho y mucho juicio, tomó distancia. Nuestros caminos se separaron tras casi una década de estrecho trajinar. Nos dejamos de ver por más de treinta largos años.

De lo que hizo entre inicios de los ochenta y el 2018 o 2019, en que nos volvimos a encontrar a mi salida de la cárcel, solo conozco los rasgos generales. Es la lectura de este libro, *Utopía y esperanza*, la que me muestra la madurez y la hondura de las reflexiones de una vida dedicada a la apuesta de construir comunidad humana.

II

Comentar el libro de un amigo recién fallecido no es fácil. No quisiera que la calidez de los afectos y la nostalgia morigeren el abordaje del esfuerzo intelectual de Paul y, por supuesto, también de Rocío, la coautora.

Quiero empezar recalcando que el libro se seguía elaborando en la caldera intelectual de Paul cuando lo sorprendió la muerte. Pocas semanas antes, en una de nuestras conversaciones, le mencioné el libro de Jorge Oshiro (*Razón y Mito en Mariátegui*). Le dije que yo pensaba que con tantas y tan buenas cosas que se habían escrito sobre el Amauta, ya nada original podía esperarse. Pero la lectura spinozista de Mariátegui que hacía Oshiro me había desmentido. Quiso que se lo preste. Quedó encantado y en *Utopía y esperanza* quedan huellas de esta lectura, que fue una de las últimas que hiciera Paul.

Utopía y esperanza es, me parece, una meditación sobre la revolución y su entendimiento en este momento de la histo-

ria. El libro no pretende darnos fórmulas o estrategias, sino algo más profundo y significativo. Como lo anuncia desde el título, los ejes de su reflexión son precisamente los conceptos de utopía y esperanza, que están en la base filosófica de cualquier proyecto de transformación histórica: imaginar otras posibilidades mejores de convivencia humana (utopía) y alimentar la certeza de que lograrlo es posible (esperanza). Sin estos dos conceptos arraigados en la mente y el corazón estamos condenados a la resignación y al fatalismo, o como diría Spinoza, a la tristeza.

Es evidente que los conceptos debía rescatarlos en polémica con las cumbres del pensamiento neoliberal cargado de fatalismo anti-utópico, particularmente Karl Popper, para quien la utopía no solo es una fantasía, sino que los intentos de plasmarla son autoritarios y violentos. El realismo tolerante de Popper es tramposo, pues nos lleva a aceptar la sociedad capitalista y la democracia liberal como la única forma racional de organizar la producción y la convivencia humana. Pero esta forma es precisamente la que nos está llevando al desastre (humano y ambiental), como se enfatiza en el libro, porque impulsa una globalización que multiplica las desigualdades que generan inestabilidad y hace insostenible la democracia en un mundo tan polarizado, pero también, y de modo cada vez más acuciante, porque destruye el medioambiente, que es la condición de la vida en general, y de la vida humana en particular.

Aquí creo que es pertinente acotar (algo que el libro no desarrolla porque no era posible decirlo todo) que la democracia capitalista de occidente se ha convertido en lo que José Pablo Feinmann (*La filosofía y el barro de la historia*) denomina un imperio bélico-comunicacional. El capitalismo global de hoy no se entiende sin la existencia de una gran potencia que, perdida la hegemonía económica, tecnológica y moral, se sostiene sobre su gigantesco poderío bélico, sus ingentes gastos militares y su

potente aparato informativo-comunicativo. «La sociedad abierta» que propone Popper como paradigma opuesto a las utopías autoritarias, hoy nos muestra su peor rostro en el belicismo imperial de los EEUU, que lleva la «democracia» en la cabeza de sus misiles.

En *Utopía y esperanza* se cuestiona la definición de utopía como una aspiración irrealizable. Y, peor aún, que pueda asociarse la utopía a la violencia. Ernst Bloch, Erich Fromm son fuentes fundamentales de reflexión sobre estos conceptos, como lo es también el más contemporáneo David Harvey, quien nos introduce a otra de las ideas fuerza de la reflexión y la praxis de Paul: la urbe. Sobre esto volveré luego.

El problema ambiental es uno de los grandes temas del libro. Se han vulnerado los límites de sostenibilidad y la contaminación y las secuelas del cambio climático nos van pasando una factura que irá haciéndose más grave con el tiempo. La tierra y la vida (incluida la humana, pero no solo ella) están en grave riesgo. La urgencia de un cambio de paradigmas lleva a una exploración al concepto del «buen vivir», el Sumaq Kawsay, que es una manera de replantear la convivencia humana en su relación con la tierra, la *mamapacha*. En la cosmovisión andina, nos dice, todo lo que existe se agrupa en tres comunidades: las humanas, las de la naturaleza y las de lo sagrado; y todo es un continuo de acontecimientos, diálogos y reciprocidad entre ellas, nos ilustra.

La Cumbre de la tierra en Río de Janeiro (1992), los 17 Objetivos de la ONU para el desarrollo sostenible el 2030 (Aprobados 2015) y los acuerdos de París sobre el cambio climático (diciembre del 2015) son revisados y se constata su incumplimiento. Una concepción productivista y de crecimiento ilimitado nos lleva a la catástrofe.

Siguiendo a Harvey se nos presenta la ciudad actual, donde vive la mayor parte de la humanidad, como un lugar crecientemente inhóspito donde la organización del espacio expresa la exclusión social. Nos señala que «La ciudad competitiva es la territorialización del consenso de Washington aplicado al ámbito urbano, utilizando el argumento falaz según el cual la llegada de capitales traerá progreso, permitirá crear empleos, y hará posible superar la pobreza, y la exclusión social».

Nos habla de Hábitat III (Cumbre Mundial de Ciudades-Quito 2016), cuya plataforma no deja de ser sugestiva: No dejar a nadie atrás; poner fin a la pobreza en todas sus formas y dimensiones; afirmar los derechos ciudadanos; garantizar una ciudad para todos; promover economías urbanas sostenibles e inclusivas; lograr la igualdad de género; procurar la sostenibilidad del medio ambiente en materia de tierra energía; aprobar y poner en práctica políticas de reducción de riesgos de desastre.

Pero añade que Hábitat III puso poco «énfasis en viabilizar el derecho a la ciudad ante su creciente mercantilización, ni procesó un debate crítico acerca de las limitaciones de la gestión del suelo urbano de cara a la dinámica del mercado, o de la especulación inmobiliaria. La nueva agenda urbana es, en ese sentido, una declaración de buena voluntad más que una guía de acción práctica...».

Frente esto, *Utopía y esperanza* propone el concepto de «territorio», el cual es definido como: actores colectivos con libertad de decidir y con capacidad de incidir; que tienen objetivos, ética y estrategias comunes; que se interrogan, valoran el saber de la comunidad, actúan, gestionan de manera innovadora, y evalúan los resultados; que cooperan entre sí, interactúan con los movimientos sociales y convocan a la sociedad y a sus instituciones; que hacen esfuerzos por mejorar el ambiente material y las condiciones de vida personales y colectivas de la comuni-

dad, mediante la cooperación y la reivindicación de derechos, que son ejemplo de iniciativa e innovación, capaces de suscitar expectativa, de convocar y de interpelar.

Si bien queda claro en el libro que el concepto de «territorio» tiene una dimensión socioespacial, no están tan claros los procesos socioculturales e históricos constituyentes, como tampoco me parece que se tomen suficientemente en cuenta los lados oscuros de estos territorios, para decirlo sin eufemismos, la delincuencia. El haber pasado largos años en diversas cárceles, me hace sensible a este tema y es que en los barrios pobres la disputa por el imaginario de los adolescentes (que es la etapa de la vida donde se definen de un modo casi irreversible los destinos de cada ser humano) no se da en el plano político. Compiten las iglesias, sobre todo las evangélicas, y los delincuentes. El tema del delito aparece en el libro de manera tangencial cuando habla de los traficantes de tierras, pero es un fenómeno muchísimo más amplio y complejo. Este es un tema que tenía pensado discutir con Paul a propósito del libro, pero ya no será posible.

Como era lógico, un actor crucial del libro es Lima, que nos la describe y sobre la cual reflexiona. Una ciudad que ha crecido a expensas de sus valles. Entre 1981 y el 2007 su área se incrementó en 20,050 hectáreas (de 63,950 a 84,000), depredándose gran parte del cinturón verde. Se ha perdido el 90% del valle del Rímac, el 68% del Chillón y el 17% de Lurín. Con solo un dos por ciento del territorio nacional, Lima concentra el 50% del producto bruto interno, el 70% de la producción industrial y el 80% de la recaudación tributaria. Cifras que, siendo contundentes, no abordan toda la realidad.

El río Rímac es de los más contaminados del Perú. La cuenca alta y media está afectada por relaves mineros, aguas ácidas y desagües, residuos sólidos, y sustancias tóxicas metálicas y no metálicas. En la zona media recibe descargas de desagües

industriales y domésticos. La cuenca baja se encuentra ocupada por viviendas precarias que vierten desagües y residuos al río. Además, se produce el arrojado ilegal de residuos domésticos y de construcción.

Se estima que un 60% ha sido autoconstrucción y que 600 asentamientos humanos de laderas de cerros están en situación de riesgo con viviendas en condiciones de alta de vulnerabilidad. Al 2016 el déficit de vivienda era de 612,464 unidades. De acuerdo con el Ministerio de Vivienda y del Censo del año 2007, a nivel nacional la población asentada en Barrios Urbano Marginales ascendía a 7,642,658 habitantes, lo que equivalía al 46.4% del total de la población urbana. De ellos, la mitad estaba en Lima Metropolitana.

De acuerdo con el proyecto de Plan de Desarrollo Urbano, Lima y Callao tienen una capacidad de almacenamiento de agua para 7.6 días (con un consumo de 200 lts/persona/día), lo que no garantiza un abastecimiento adecuado en situaciones de emergencia. Además, la distribución es inequitativa. Según la Organización Mundial de la Salud, cada persona necesita 100 litros diarios de agua. Los distritos más populosos reciben en promedio 70.7 litros por día de manera discontinua. El 23% de la población se abastece por otros medios que no garantizan la salubridad. Solo diez distritos doblan la cantidad necesaria de agua al día y en algunos casos casi la triplican.

Lima genera más de 8,000 toneladas de residuos sólidos diarios y tres millones al año. El 80% es arrojado en cuatro rellenos. El 20% restante va a los basurales de las afueras de la ciudad y a los ríos Rímac, Chillón y Lurín. Cada día cerca de 800 toneladas de residuos sólidos son arrojadas a las calles. En lo que se refiere a áreas verdes, la Organización Mundial de la Salud recomienda de 9 a 16 m² por habitante. En Lima existe un promedio de 3 (aunque distritos como San Isidro tienen 18) y las administraciones

municipales continúan eliminándolas para construir obras de infraestructura o darlas en concesión al capital privado.

Lima es una ciudad fragmentada, es administrada por dos Gobiernos provinciales —Lima y El Callao— y 50 Gobiernos distritales —43 de Lima y 7 de El Callao—, lo que hace difícil una política unitaria, especialmente cuando el capital privado viene desarrollando una agresiva política de inversión inmobiliaria. Cada uno de los 43 distritos mantiene su visión de desarrollo. Esta desarticulación se extiende al Callao, a pesar de ser un espacio conurbano que requiere una gestión articulada. De igual forma, tampoco existe una gestión metropolitana de sus cuencas. En el contexto descrito, además del eje Lima-Miraflores y Gamarra, han ido surgiendo en Lima nuevas centralidades, particularmente en Lima Norte. Así, Lima se nos aparece como una ciudad feudalizada.

Pero también es «informal» lo que, como lo postuló Matos Mar, se refiere a un horizonte cultural, al contrario de lo que cree de Soto, que encuentra en la informalidad un exceso de Estado. La informalidad es un rasgo de la sociedad peruana, comportamiento caracterizado por la omisión a la norma. Creció en la década de los noventa cuando Lima quedó a merced del mercado. Prevalcieron la informalidad, la ilegalidad, la inobservancia de planes, la falta de una autoridad con capacidad para ejercer el control urbano, frenando la voracidad del capital inmobiliario y la omnipresencia de la corrupción.

Múltiples estudios han realizado diagnósticos pormenorizados de la situación y han hecho propuestas concretas sobre lo que habría que hacer en Lima. En el libro se mencionan, por ejemplo, la obligación de la Municipalidad Metropolitana de Lima de llevar a cabo una activa política de participación ciudadana en la toma de decisiones, con el funcionamiento de la asamblea metropolitana, de los consejos de coordinación local y

del presupuesto participativo en coordinación con las organizaciones sociales; la importancia de la gestión de la ciudad con un enfoque territorial; la necesidad de la conformación de áreas inter-distritales de planificación y de gestión del aprovechamiento de la plusvalía urbana que genera la inversión inmobiliaria; el impulso de la planificación participativa y de la recuperación del rol regulador del Estado; del desarrollo de planes de control local de suelo y vivienda y de la creación de bancos de tierras; la urgencia de la reforma del transporte metropolitano, de la universalización del acceso a los servicios de agua y desagüe, de la defensa de las cabeceras de cuenca de los ríos Chillón, Rímac y Lurín; del impulso a las micro y pequeñas empresas y la promoción del desarrollo económico territorial; del fomento de un desarrollo económico que tenga como eje el ambiente; de la premura por la implementación de la estrategia metropolitana de adaptación al cambio climático.

Propuestas oficiales y no oficiales, existen. La pregunta es: ¿por qué no se llevan a la práctica? La respuesta cae por su propio peso: Lima se encuentra a merced del mercado, no existe planificación ni regulación estatal, los intereses económicos y la corrupción dominan la política y la participación ciudadana constituye un obstáculo. En un contexto de desigualdad y de segregación urbana, la formalidad y la informalidad están hermanadas. En un contexto de caos desregulado florecen las mafias, que están interesadas en mantener el actual *statu quo*.

Un rasgo característico de las personas y de los grupos sociales en situación de estrechez en el Perú de hoy (Paul prefiere hablar de estrechez en lugar que de pobreza) es un pragmatismo, que dialoga con el clientelismo político. Considera que, en términos generales, la población está menos amparada por el Estado que antes y aprovecha las pocas oportunidades que se le presentan para obtener alguna ventaja. El clientelismo político

menoscaba hondamente el derecho de las personas, colocándolas a merced de la autoridad de turno.

En el contexto de la pandemia han surgido diversas iniciativas, tanto oficiales como ciudadanas, que enfatizan en que no hay que volver a la «normalidad» anterior y, por tanto, habría que generar un momento de inflexión reorientando la economía y las prioridades de nuestras sociedades para actuar contra la desigualdad y por mayor responsabilidad con el medio ambiente.

Una de las apuestas últimas del libro es la idea de la coproducción de conocimiento como parte del diálogo. El conocimiento es, como decía Freire, una práctica esencialmente dialógica que supone la voluntad y la capacidad de escuchar y respetar al otro.

Hasta aquí un resumen apretado de algunas ideas centrales de *Utopía y esperanza*, que espero sea motivador de la lectura de un texto cargado de sabiduría, no solo por las lecturas hechas y el refinamiento intelectual que se exhibe, sino fundamentalmente porque es el aprendizaje de una praxis, de una vida y una apuesta por armarnos intelectualmente para las batallas por construir comunidades humanas reconciliadas entre sí y reconciliadas con la naturaleza. *Utopía y esperanza* es una vacuna que nos protege del virus del pesimismo y la resignación y nos incita a actuar, pero hacerlo en diálogo constante y construyendo a cada paso voluntades y sujetos colectivos.

III

Regreso a Paul y a una amistad que resistió todos los temporales. Tuvimos oportunidad de conversar largamente a mi salida de la cárcel. Nos reencontramos en la presentación de uno de mis libros. Y desde entonces no dejamos de frecuentarnos e intercambiar ideas. Nuestras rutas, como los ríos de la selva, se

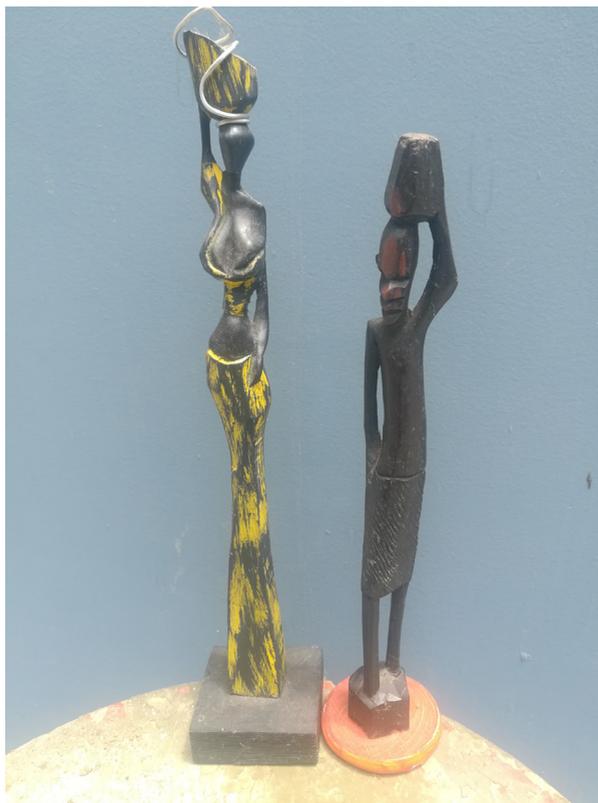
habían bifurcado, pero tras un largo recorrido de más de treinta años, habían vuelto a converger.

Iniciamos diálogos con jóvenes, la mayoría de los cuales habían participado de la experiencia del Frente Amplio y que buscaban nuevos horizontes. Esto quedó trunco debido a la pandemia.

Gracias a él fue posible que apareciera *Chimbote en la memoria*, el último de mis proyectos literarios.

Hace unas semanas me pidió que hiciera el prólogo para *Utopía y esperanza*, lo que acepté encantado. Lamentablemente el libro aparecerá cuando él no esté físicamente, pero será una plasmación de sus sueños y su aporte a las nuevas generaciones.

Ahora, cuando quiera saber de ti, Paul, miraré las estrellas porque ahí estarás, como el personaje que encarnaste en un tiempo ya lejano.



Encontré a María en Dakar, buscando muy triste a su esposo Armadú. Viajé con ella a América Latina. En Salvador de Bahía, ¡María se reencontró con Armadú! (Relato construido por Paul A. Maquet a partir de dos figuras talladas en madera encontradas en las ciudades que se refieren en el texto).

Introducción

¿Por qué razón escribir un texto sobre utopía y esperanza justo en momentos en los que somos bombardeados, minuto a minuto, con anuncios acerca del aumento de casos de COVID-19 en todo el mundo, cuando aumenta el número de fallecidos, cuando escasea el oxígeno medicinal, cuando las unidades de cuidados intensivos no se dan abasto, cuando se imponen la cuarentena y el toque de queda, cuando la vacuna se vuelve un negocio altamente lucrativo, cuando millones de personas caen en el desempleo, cuando vivimos una etapa de incertidumbre? En más de una oportunidad los autores estuvimos a punto de dejar el estudio porque, y algunos lo dijeron, podía parecer ingenuo ante la crudeza de la situación que vivimos. Pero lo cierto es que el fin de la historia y el propio fin del mundo ya han sido decretados en varias oportunidades y continuamos existiendo. Y siempre, en lo más oscuro del camino, se han encendido miles de lamparitas para saber dónde estamos, a contrapelo de quienes aprovechan la oscuridad para llevarnos por el camino por el que ellos transitan.

En el siglo XIV cayeron sobre Europa una serie de catástrofes: la hambruna, la Guerra de los Cien Años y la peste bubónica, que mató entre un tercio y la mitad de la población europea. La Primera y la Segunda Guerra Mundial no fueron

menos cruentas, como lo son hoy las guerras localizadas, las inmigraciones masivas, el odio y el estigma de aquellos que están dispuestos a todo para impedir que algo cambie. Es justo en estos contextos en donde se han desarrollado las utopías, se han levantado las esperanzas y se han creado las condiciones para la transformación social. A contracorriente de aquellas voces disolventes, temerosas, fundamentalistas, agresivas, que anuncian el fin del mundo y claman por la piedad divina, buscando, aquí y allí, chivos expiatorios como fueron los pueblos romaníes y judíos en el siglo XVI.

Es cierto que el momento que vivimos no es el mismo porque lo que hoy está en juego es la propia vida en el planeta, por lo menos tal como la hemos conocido hasta ahora. Los ecosistemas han sido seriamente afectados como consecuencia de la irresponsabilidad humana y de la anarquía de la producción capitalista, que no parece tener voluntad, capacidad o posibilidad de detenerse por sí sola. En ese sentido, este texto es, en primer lugar, una expresión de afirmación y de voluntad. Pero no lo hubiéramos escrito si se tratase solo de eso. Forma parte también de la convicción de que es posible luchar contra este mal endémico y que se le puede vencer. Que las fuerzas oscurantistas tienen pies de barro, que la metrópoli de los individuos, la cultura de lo efímero, la sociedad líquida, sustentadas en el poder ilimitado del dinero, de la ideología, de la tecnología y de la fuerza, han perdido el rumbo y que Joseph K (Kakfa, *El Proceso*) está pronto a tomar la decisión de cruzar el umbral que lo introduzca ante las puertas de la ley. Esta afirmación no se basa solo en un buen deseo. Se sustenta en ideas, propuestas y acciones que examinaremos a lo largo del texto.

Los problemas de la ciudad actual han sido tratados de manera pormenorizada por diversos autores que recogemos en este trabajo. En el caso nuestro también hemos abordado el

tema en otros textos. No vamos por lo tanto a incidir en ello. Nos interesa reflexionar en torno a la praxis y a la prospectiva, al qué hacer para enfrentar la realidad urbana y los problemas de la ciudad, más precisamente la ciudad-región, en el contexto de otro mundo posible. Con este fin vamos a recorrer autores, reproducir situaciones y relatar experiencias que, es probable, no les digan mucho a algunos lectores en un primer momento.

La utilidad de hacerlo reside, en primer lugar, en conocer los puntos de vista de aquellos que, de una manera u otra, han coadyuvado a construir las principales corrientes de pensamiento del siglo veinte. En un mundo en el que priman el pragmatismo y el inmediatez se puede pensar que esto no es imprescindible, que lo hecho, hecho está y que lo dicho, dicho está, y de lo que se trata es de mirar hacia adelante. Pero lo cierto es que se han hecho y se han dicho cosas que, respetando cada contexto específico y sin que se asuman de manera mecánica, pueden dar pistas de por dónde ir y por dónde no hacerlo. En segundo lugar, este conocimiento permite saber que las preocupaciones que tenemos en el Perú, en torno a múltiples problemas, no son privativas de nuestro país. En el mundo se llevan a cabo hoy debates que intentan hacer frente a la situación actual y que pueden ayudarnos en nuestra búsqueda, al mismo tiempo que nuestra búsqueda puede ayudar a los demás, permitiendo el intercambio de experiencias, la formación de alianzas y el desarrollo de políticas de cooperación. En este sentido, en tercer lugar, este examen nos dice que no estamos solos, que alrededor del mundo se puede hallar una perspectiva de futuro común y hace menos azaroso nuestro caminar en la perspectiva de la transformación social. En cuarto lugar, por último, aunque no menos importante, en este proceso tenemos algo que decir.

Existen diversas maneras de leer y de entender la historia. Múltiples estudios nos dicen cómo fueron las cosas en el

pasado y nos dan pautas acerca de cómo pueden ser en el futuro. También existen distintas formas de interpretar a las sociedades y de concebir el sentido de nuestra existencia. Difícilmente vamos a ponernos de acuerdo en todo aquello, aunque coincidamos parcialmente en algunas cosas. En este caso, queremos proponer una. En diversos momentos, a través del tiempo, se ha anunciado el fin de la historia y con ello el de las ideologías, sea por la estabilización real o aparente de un determinado orden general, o porque ellas no fueron capaces de cumplir con la promesa de bienestar y de felicidad que ofrecieron a costa de grandes sacrificios. En el pensamiento postmoderno, el fin de los grandes discursos ha colocado en primer plano a los relatos de la vida cotidiana, dando paso a la diversidad y rompiendo con las teorías basadas en la dicotomía mecánica verdadero-falso.

Nosotros no creemos que estemos asistiendo al fin de los grandes discursos. Como ejemplo mencionemos que cuando las tesis postmodernas del fin de los grandes relatos cobraban mayor vigencia, al mismo tiempo sin embargo se imponía a nivel global el discurso neoliberal como mega relato universal. Y hoy podríamos estar *más bien ad portas* de uno nuevo. Sin ir más lejos, en los Estados Unidos de Norte América se está construyendo un gran relato nacionalista que se expande a diversas regiones del planeta. Los análisis debieran tratar de diferenciar, por lo tanto, las predicciones de los deseos. Fukuyama no lo hizo y se equivocó.

Hoy el planeta es en gran medida urbano y las ciudades ocupan un lugar preponderante, tiñendo la economía, la política y la cultura. La división dicotómica entre el campo y la ciudad se ha diluido debido a los continuos flujos migratorios que se producen y que, en el caso peruano, a diferencia de épocas pasadas, pueden ser catalogados como estacionarios o dinámicos. Las Naciones Unidas (2016) dicen que en el año 2025 de

ocho mil trescientos millones de habitantes, cinco mil vivirán en ciudades y la gran mayoría lo hará en veintisiete ciudades del mundo «no desarrollado», cada una de ellas con más de ocho millones de personas. Philippe Haeringer denomina a este fenómeno como «megalopolización» (1993: 3-14). En este marco, la antigua diferenciación entre ciudad y campo se hace borrosa, se habla del «campo-ciudad» en donde la red y el transporte cumplen un papel integrador, donde se puede vivir y estudiar en la ciudad y trabajar en el campo y viceversa, con la connotación económica, social y cultural que eso entraña, más aún en una época en la que la revolución de las comunicaciones está transformando la vida de la gente. En nuestro caso, en la línea de la publicación que hicieramos con Jaime Joseph y Rodolfo Alva en el marco del grupo Lima Ciudad Región, entendemos a la ciudad como una red de relaciones urbano-rurales en el contexto regional, como ya había adelantado en la década de los años sesenta Henri Lefebvre para el caso de Europa (Joseph, Alva y Maquet-Makedonski 2015). Esa forma de ver las cosas hace que prefiramos hablar de derecho al territorio antes que de derecho a la ciudad.

Decíamos en el texto citado que solo se puede entender a la ciudad desde una perspectiva territorial, que el territorio es más que una extensión natural y que no todo espacio geográfico reúne las características que lo definen como tal (Joseph, Alva y Maquet-Makedonski 2015: 7). El territorio debe tener condiciones y recursos económicos financieros naturales. Pero es también escenario de gestión política, reúne los factores que posibilitan el funcionamiento de un sistema político democrático (gobierno, instituciones estatales, partidos políticos, una ciudadanía consolidada y activa) y es lugar de identidad de los que actúan en él, que no significa uniformidad, pero que permite relaciones armónicas entre las diversas etnias, historias, idiomas

y valores. Los hombres y mujeres crean el territorio transformando la naturaleza y, a su vez, el territorio transformado cambia a las personas y a su sociedad (Borja 2003 y Sack 1997). Las ciudades y las redes de ciudades son las que permiten la comunicación y la articulación de los diversos elementos de un territorio: «Las regiones tienen como soporte un sistema de ciudades articuladas entre sí» (Santa Cruz 2012). Un territorio sin ciudades articuladas no es un territorio y una ciudad sin un vínculo estructural con el territorio no es propiamente una ciudad.

Este proceso de urbanización se produce en un momento particular. Nos encontramos al final de un ciclo y en el comienzo de otro: crisis ambiental, como lo están evidenciando cada vez con más fuerza el cambio climático y las consecuencias negativas de la manipulación de los ecosistemas; una desigualdad tan notoria que ha obligado a colocar este problema como tema central de agenda de organismos internacionales, países y aún corporaciones; una crisis política develada por una democracia que no es capaz de expresar y menos representar los intereses de la ciudadanía; una crisis cultural ya que vivimos en la sociedad del espectáculo, de lo efímero, de lo superfluo; una crisis moral donde los principales valores son reiteradamente escamoteados por una élite que enarbola el cinismo como bandera. La gravedad sanitaria de la pandemia del COVID-19 ha puesto en evidencia y ha agudizado estas crisis preexistentes.

Esta no es una situación nueva. Tiene raíces en el paradigma que guía las relaciones de producción vigentes: la competencia como toda medida de éxito personal, el lucro, la acumulación de bienes materiales y la producción innecesaria. Y que se basa en el mito del progreso, del crecimiento ilimitado en un mundo con recursos limitados, y del «desarrollo» de los países mal llamados subdesarrollados. Patrón que se acelera hacia fines de la década de los años setenta y comienzos de los ochenta con

el llamado Consenso de Washington, que marcó una etapa de liberalización generalizada de la economía dejando en manos del mercado toda ilusión de progreso (Anderson 1996).¹

Las consecuencias están a la vista. Pareciera que nos encontramos en un callejón que no tiene salida. No obstante, no es imposible que los cambios que sobrevengan lleven a los seres humanos a formas de organización social menos hostiles, más amigables, menos centradas en el lucro y en la especulación. Pero también pueden dar pie a una sociedad más fragmentada y competitiva, menos solidaria, más agresiva, con mayor menoscabo de las normas elementales de convivencia humana. La cotización del agua en la bolsa no es un buen indicador. El futuro dependerá de los actores, así como de los propios acontecimientos. Sin embargo, se constatan algunas tendencias. El calentamiento global y el cambio climático han puesto en riesgo la sobrevivencia en el planeta. Las futuras generaciones, si no se alteran drásticamente las tendencias, no accederán a un mundo habitable. El informe de las Naciones Unidas sobre desarrollo humano del año 2008, que aborda el cambio climático y el calentamiento global, señala que la crisis ambiental actual constituye la más grave amenaza que ha encarado la humanidad en toda su historia. Es inevitable un cambio de la matriz energética hacia energías más limpias y generar una economía descarbonizada.

Así mismo, el período de transición lleva intrínseco un nuevo salto en ciencia y tecnología, por ejemplo, en conectividad, comunicaciones y salud, que deben ser aprovechados al máximo y que están llevando a modificaciones en la configuración urbana de las grandes ciudades, en su composición demográfica y

1. Anderson anota que el neoliberalismo constituye una reacción teórica y política vehemente contra el Estado del bienestar, motorizado originalmente por Frierich Hayek y luego por la Sociedad de Mont Pélerin, fundada en 1947, y en la que intervinieron entre otros Milton Friedman y Karl Popper. Según Anderson, el neoliberalismo no solo atacó cualquier regulación del mercado por parte del Estado sino que, además, argumentó que la desigualdad es un valor positivo para dinamizar el crecimiento y la acumulación privada.

en el comportamiento de sus habitantes. Desde el punto de vista geopolítico, asistimos a cambios en la hegemonía mundial y al papel, cada vez más importante, de China en detrimento de occidente y particularmente de los Estados Unidos de Norteamérica. La crisis actual, agudizada por la pandemia del COVID-19, entrevé, por último, la necesidad de cambios en el rol del Estado en su relación con el mercado.

Debemos advertir que ya antes hemos experimentado crisis que han marcado cambios importantes. El fin de los años sesenta y comienzos de los setenta del siglo pasado fue un período de convulsión y de cambio. No olvidemos que mil novecientos sesentaiocho fue un año paradigmático. En octubre del año anterior había muerto el Che Guevara en Bolivia. En enero del 68 se produjo la Primavera de Praga. A partir de abril se realizaron movilizaciones masivas contra la guerra de Vietnam en Estados Unidos. Sin contar que en abril asesinaron a Martin Luther King y en agosto a Robert Kennedy. En mayo se produjo lo de París. En octubre la matanza de Tlatelolco, la revolución de Velasco Alvarado en Perú y la de Torrijos en Panamá. En diciembre se dio la revolución cultural china. En 1970 sucedió lo del General Torres en Bolivia. La iglesia católica llevó a cabo, entre agosto y septiembre de ese año, la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, donde reiteró su opción preferencial por los pobres. Hechos que no necesariamente guardaban relación unos con otros, pero que expresaban un estado de ánimo general.

Como dice Alain Touraine en *Teoría y práctica de una sociología de la acción*, no existe cambio histórico que sea solo endógeno. Todo cambio social es, en un grado u otro, exógeno (Touraine 1978). Esta atmósfera de insatisfacción se dio en un contexto marcado por el fin de los llamados años gloriosos de postguerra (nos encontramos en plena Guerra Fría). En ese contexto, el mundo se encaminó hacia una crisis económica global,

los países árabes elevaron el precio del petróleo, se creaban condiciones para la crisis de la deuda, se multiplicaron los procesos de descolonización, llegan al poder Margaret Thatcher, Ronald Reagan y Augusto Pinochet, que impulsó el neoliberalismo a sangre y fuego en Chile, y posteriormente se impuso el denominado Consenso de Washington.

Cabe constatar que, si bien los momentos de grandes crisis no son inéditos, también es cierto que es difícil prever la dirección de sus resultados. La última gran crisis del sistema mundo, descrita en las líneas precedentes, tuvo como colofón la instauración global del neoliberalismo. En la situación actual es preciso poner en tela de juicio las «verdades absolutas» sobre cuya base ha sido construida la sociedad del presente, así como el precepto neoliberal según el cual el mercado es el encargado de ordenar y de organizar la vida social, dejando al Estado un rol subsidiario y supervisor *a posteriori* (y no solidario), siempre y cuando este rol sea tolerado por aquel. Supuestamente este modelo debía traer el progreso, el desarrollo y el bienestar general, cosa que no ha sido así.

José Aricó decía que «No podemos encontrar salidas a la crisis porque somos prisioneros de los propios términos de la crisis; razonamos desde su interior y es ella que nos fija un horizonte de visibilidad» (Aricó 1986). En la perspectiva de examinar nuevas formas de abordar los problemas y de salir de la prisión que nos agobia, Guillermo Rochabrún (2009) sostiene que cada problema lleva intrínseco su propio método de análisis, que debe partir de una comprensión global de la realidad que se enfrenta. La investigación social no sigue los mismos caminos que las ciencias naturales. Para él, en las ciencias sociales, los indicadores que se extraen del estudio de un fenómeno, que se confirman en el tiempo y que arrojan resultados similares, no son suficientes (Rochabrún 2009). No basta hilvanar datos, corroborar constantes

e inferir resultados y consecuencias, sin hacer un ejercicio de abstracción que permita develar las claves del problema que se está analizando: En este caso, quizás más que en otros, la historia aparece no como un recuento del pasado sino como una línea de continuidad en el tiempo, que permite explicar lo que acontece hoy y lo que puede pasar mañana.

En la misma dirección apunta Henry A. Giroux (2003), uno de los teóricos fundadores de la pedagogía crítica, cuando opina que la hegemonía cultural está basada en el principio de la racionalidad y en la lógica de la metodología científica de las ciencias naturales, que priorizan los «hechos objetivos» que se reúnen, ordenan y clasifican para después verificarlos empíricamente. El conocimiento es relevante, agrega Giroux (2003), en la medida que es resultado de una descripción y una explicación de datos objetivados, que se transforman en ejemplos de posibles leyes. En materia de ciencias sociales, según estos autores, la historia como hilo conductor que permite entender el pasado y pensar en el futuro, apelando al análisis concreto de una realidad que se transforma cada día, es clave.

Immanuel Wallerstein (2004: 107-127) se pregunta cuál es el rol que pueden jugar los intelectuales en un momento de transición como el que vivimos y recusa la vieja idea de la «neutralidad valorativa» utilizada por Max Weber, «que señala que la tarea de recolección de datos y la interpretación de sus significado debe ser utilizado haciendo caso omiso de si sus resultados validan o no, o se contraponen o no por sí mismos a los valores aceptados por el investigador, por la comunidad más amplia o por el Estado» (Wallerstein 2004: 110). Para este autor, la pretendida objetividad del análisis social no puede estar desligada de la ética del investigador y de la política que de todo ello se deriva, que es la práctica, el objetivo que se pretende. En otras palabras, toda investigación tiene, a fin de cuentas, una finalidad que se

puede resumir en las preguntas siguientes: ¿A dónde vamos, a dónde queremos ir? Y ¿cómo hacerlo?

Más allá de la teoría, la práctica ha estado siendo construida a partir de relatos que no abordan problemas claves. Este es el caso de la problemática territorial. Por ejemplo, si examinamos las recomendaciones que emanan de la cumbre mundial de ciudades del año 2016, constatamos que en el texto aprobado se proponen una serie de medidas, muchas de ellas importantes, pero que parten de premisas que desembocan en iniciativas poco aplicables, a pesar de que ya desde la época del Club de Roma se hacía hincapié en los peligros que enfrentaba la humanidad debido al deterioro urbano ambiental, que llevó a que se fuera forjando en el tiempo el concepto de desarrollo sostenible, que Serge Latouche (2020) ha calificado como oximorón:

«Llamamos oxímoron (o antinomia) a una figura de retórica que consiste en yuxtaponer dos palabras contradictorias. El desarrollo sostenible es una antinomia. Ya en 1989, John Pessey del Banco Mundial identificó 37 significados diferentes del concepto de “desarrollo sostenible”. El Informe Bruntland (Comisión Mundial 1987) contendría seis informes diferentes. François Hatem, quien al mismo tiempo enumeró 60, propone clasificar las principales teorías actualmente disponibles sobre el desarrollo sostenible en dos categorías: "ecocéntricas" y "antropocéntricas", según tengan como objetivo esencial la protección de la vida en general (y por tanto de todos los seres vivos, al menos de los que aún no están condenados) o el bienestar del hombre. Existe una aparente divergencia en el significado de sostenible. Para algunos, el desarrollo sostenible es un desarrollo respetuoso con el medio ambiente. Luego se hace hincapié en la preservación de los ecosistemas. Para otros se trata de medios de desarrollo. Pero tener en cuenta grandes equilibrios ecológicos debe llegar a cuestionar ciertos aspectos de nuestro modelo de crecimiento económico, o incluso nuestra forma de vida. Esto puede llevar a la necesidad de inventar otro paradigma de desarrollo (...). Para otros, lo importante es que el desarrollo tal como está puede durar indefinidamente. Esta posición es la de industriales, la mayoría de los políticos y casi todos los economistas» [Traducción del autor].

Las políticas de ajuste estructural y la privatización de los servicios públicos, la propensión de las ciudades a atraer capitales en detrimento de un desarrollo armónico, las guerras, la pobreza y la exclusión social, llevaron a que las advertencias referidas al deterioro ambiental no se asumieran en toda su dimensión y que los Estados no actuaran de manera eficaz en el momento oportuno. La pandemia del COVID-19 ha demostrado el error de haber dejado en manos del mercado la solución de problemas referidos al bien común, como la salud, y de no haber puesto mano firme para garantizar los estándares adecuados, de hacer de las guerras y de la producción superflua motores del crecimiento y de no haber puesto énfasis en atacar los orígenes de la pobreza y de la desigualdad.

Wallerstein (2007) sostiene que estamos ante un fin de ciclo, que vivimos un momento de transición y que el capitalismo ha entrado en una fase de no retorno. Ciertamente, hoy enfrentamos no uno sino múltiples problemas: el económico, el ambiental, el político, y el ético. Nuestra forma de concebir la vida, de producir y de consumir, no puede continuar siendo la misma. Es necesario que se produzcan cambios sustantivos en todo orden de cosas.

Existen posibilidades de salir de esta crisis. Ello depende de la voluntad política y de las transformaciones basadas en la capacidad del ser humano de decidir y de una sociedad en movimiento. ¿Por dónde empezar? Reivindicando la unidad entre teoría y práctica, coproduciendo los saberes y aprendiendo de las experiencias; precisando los términos de la investigación urbana, buscando alternativas al desarrollo.

Para el documento hemos considerado perspectivas que se refieren no solo a lo urbano, tales como la psicología, la sociología, y la educación, y hemos optado por seguir una línea argumental que, desde estos diversos ángulos, coincide en aspectos

fundamentales de enfoque. También hemos recurrido a la historia como hilo conductor, que nos permite comprender un poco mejor el presente, pero, de igual forma, a hechos de actualidad, toda vez que nos interesa reflexionar en torno a la ciudad y a las ideas urbanas en el contexto de la crisis global. Desde que Wiley Ludeña y Adolfo Córdova nos invitaron a participar en la Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional de Ingeniería para dictar los cursos Teoría de la Ciudad y El problema de la Vivienda —para ellos nuestra gratitud— se consolidó el interés por la historia de las ideas urbanas, que ya habíamos trabajado para el caso peruano con Julio Calderón (Calderón y Maquet-Makedonski 1990).

En ese recorrido hemos podido percatarnos que, a diferencia de otros países, en el Perú priman los trabajos etnográficos y sectoriales que, desde una perspectiva «objetiva», describen la situación sobre todo de los barrios precarios, llamando la atención sobre su contexto y sus características. Esta forma de abordar los problemas, de por sí pertinente, no agota el análisis y puede llevar a error debido a motivos tales como la inexactitud de la información o su insuficiencia, la discrepancia entre fuentes, indicadores extraídos que pueden no identificar con claridad la problemática o porque el propio análisis puede estar sujeto a interpretaciones preestablecidas. Los resultados de un estudio tienen que ver con las preguntas que se hacen y éstas, con las preocupaciones que se tienen. Por eso, es importante que se expliciten los puntos de vista de inicio. Esto no siempre sucede y, en consecuencia, como se decía al comienzo, la información y el análisis pueden tornarse en opinión.

El trabajo que presentamos se enmarca en una línea de continuidad con otros anteriormente publicados y plantea, como uno de sus objetivos, incentivar el estudio de las ideas urbanas para afrontar la práctica y coadyuvar a los procesos de transformación social ante un estado de cosas que consideramos

injusto e inequitativo. Debe, por eso, ser leído como un instrumento orientado hacia el cambio.

En suma, lo que busca el texto es explorar la utopía y la esperanza en la perspectiva de la transformación social desde la ciudad, ciudad-región, en un mundo en crisis, tomando como referencia a los territorios como actores y como parte del universo urbano. Ello implica contar con un proyecto y ejercer una acción crítica, no para poner en práctica el abecé utilitarista del neoliberalismo o iniciativas desarrollistas que han fracasado, sino para crear lazos de cooperación y de solidaridad, desarrollar alianzas y actuar en la perspectiva de mejorar las condiciones de vida y de la transformación social. Horizonte que cada territorio debe definir sobre la base de una idea general, al interior de la cual el «desarrollo» no es una opción que goce de legitimidad.

Surgido en Estados Unidos de Norteamérica a fines de la década de los años cuarenta, en el marco de la descolonización y de la Guerra Fría, el desarrollo como concepto se localizó rápidamente como epicentro de la política. Como dice Alberto Acosta, la nueva categoría definió a la mayor parte del mundo como subdesarrollada y susceptible de recibir apoyo para el desarrollo, consolidándose una estructura de dominación dicotómica entre avanzado-atrasado, civilizado-primitivo, pobre-rico, centro-periferia (2013: 33-49). El modelo de los países centrales se convirtió en una guía a seguir: «Afloraron planes, programas, proyectos, metodologías y manuales de desarrollo, bancos especializados para financiar el desarrollo, ayuda al desarrollo, capacitación y formación para el desarrollo, comunicación para el desarrollo», dice Acosta (2013). Y cuando los problemas comenzaron a aflorar: «buscamos alternativas al desarrollo, le pusimos apellidos para diferenciarlo de lo que nos incomodaba, pero seguimos en la senda del desarrollo». Desarrollo económico, social, local, global, rural, sostenible, ecodesarrollo, a escala

humana, con equidad de género. Y termina Acosta (2013): «Los caminos hacia el desarrollo no son un problema. El problema es el concepto. En tanto propuesta global y unificadora desconoce de una manera violenta los sueños y las luchas de los pueblos. Además, el desarrollo en tanto reedición del estilo de vida de los países centrales resulta irreplicable a nivel global. Es más, ese estilo de vida consumista y depredador está poniendo en riesgo el equilibrio ecológico global y margina cada vez a más masas de seres humanos de las supuestas ventajas del ansiado desarrollo». Habrá entonces que explorar nuevos caminos.

No partimos de cero. Numerosas voces e iniciativas concretas se han venido levantando a nivel local, nacional e internacional. En el contexto de la crisis de la pandemia, estas voces se han ampliado a lo largo y ancho del mundo insistiendo en no regresar a la anterior «normalidad» y proponiendo medidas para una transición integral que nos lleve a vivir bajo un nuevo paradigma saludable, solidario y sostenible. Constituye un reto trabajar hacia su adecuada articulación para alcanzar la «masa crítica» que permita hacer viables las transformaciones indispensables.

Por último, cabe puntualizar que el presente trabajo ha sido elaborado conjuntamente por Rocío Valdeavellano y por el que escribe estas líneas con el propósito de ofrecer una contribución a las nuevas generaciones.

Queremos agradecer muy especialmente a Jaime Joseph, que leyó el texto y permitió enriquecerlo con aportes invalorable, a Pablo Vega Centeno, que nos permitió ordenar y precisar el plano de las utopías, a Alberto Gálvez Olaechea, que nos ha permitido tener una visión de conjunto, a mi hijo Paul Ernesto Maquet-Makedonski que revisó cuidadosamente el texto, a Héctor Huerto, nuestro editor de ACUEDI, a Davis Morante, que permitió recuperar a Paulo Freire en el imaginario de CENCA, a Abilia Ramos y a Mery Huamaní que nos ayudaron con las entrevistas, y

Introducción

en general a todos los miembros del equipo de CENCA que, de una u otra manera, han colaborado con el presente trabajo.

Lima, febrero 2021

Paul A. Maquet-Makedonski



La utopía concreta

Contrariamente a la interpretación de las utopías como aspiraciones irrealizables, estas nacen de la insatisfacción ante una realidad y se refieren a lo que es necesario cambiar en una sociedad que se considera como no justa y no igualitaria (Coen 2000). Aunque en tiempos recientes las utopías han sido descalificadas como autoritarias porque los grandes discursos habrían llegado a su fin o porque la gente necesita respuestas concretas a sus problemas cotidianos.

Karl Popper, Zygmunt Bauman y la crítica a las utopías

Karl Popper escribió en 1945 *La sociedad abierta y sus enemigos* donde opuso lo que denominó la ingeniería utópica a la ingeniería gradual. En el primer caso, señala Popper (1982), su finalidad es resolver los males de la sociedad y reconstruirla por medios drásticos, confundiendo fines y medios para alcanzar el Estado ideal. Propone como alternativa un proceso gradual que habría de permitir reconstruir a la Europa de la postguerra a partir del diálogo, apelando a la razón y descartando la pasión y la violencia.

En *Utopía y violencia*, que data de 1947, Popper señala:

«Creo que podemos considerar al utopismo como el resultado de una forma de racionalismo, y trataré de demostrar que se trata de una forma de racionalismo muy diferente de aquella en la cual creemos yo y muchos otros. Así, trataré de mostrar que existen al menos dos formas de racionalismo, una de las cuales considero correcta y la otra errónea; y que la errónea es la que da origen al utopismo (...) Considero a lo que llamo utopismo una teoría atractiva, y hasta enormemente atractiva; pero también la considero peligrosa y perniciosa. Creo que es auto frustrante y que conduce a la violencia (...) Puede demostrarse que el método utópico, que elige un estado ideal de la sociedad como el objetivo al cual deben tender todas nuestras acciones políticas, probablemente conduzca a la violencia del siguiente modo. Puesto que no podemos determinar los fines últimos de las acciones políticas científicamente o por métodos puramente racionales, no siempre es posible dirimir por el método de la argumentación las diferencias de opinión concernientes a cuál debe ser el Estado ideal. Tendrán, al menos parcialmente, el carácter de diferencias religiosas» (Popper 2019: 425-436).

Lucas E. Misseri señala que «Popper entiende por pensamiento utópico la demarcación de un fin político —el Estado ideal— al cual debe amoldarse el Estado actual independientemente de si para ello es necesario el sacrificio de generaciones, e incluso de la racionalidad misma, convirtiéndola en un mero instrumento de poder» (2015: 201). Misseri (2015) añade que, para Popper, el carácter auto frustrante de esta forma de pensar radica en que el pensador utópico toma la postura del profeta «lo que conduce a establecer gobiernos tiránicos y totalitarios».

El filósofo austriaco, influido por las atrocidades de la guerra, el nazismo y el estalinismo, centra su crítica a la utopía en el intento de construir el Estado ideal, para cuya realización se conculcan las libertades y se apela a la violencia, tal como ocurrió en Europa. Con el peso de esa historia reciente toda opción utópica resulta no solo peligrosa sino hasta perniciosa, como él mismo dice, porque conduce inevitablemente a la confrontación.

Pero ni la política postrevolucionaria rusa guarda relación con la utopía de Marx y menos con su concreción, ni el ideario nazi fue una utopía si no, por el contrario, una antiutopía. Lo sucedido

en Europa tuvo que ver antes que con utopías frustradas, con una situación histórica concreta alentada por los miedos y las ambiciones hitlerianas, que desencadenaron una conflagración mundial que, para algunos, habría marcado el fin de las utopías como una expresión privilegiada de la modernidad. Esa afirmación no es exacta. La conquista y el sometimiento —como sucedió en América, como sucedió en África— no son utopías cumplidas y fracasadas. Las utopías siempre se han levantado contra la opresión y reivindican un futuro de libertad frente a un presente de dominación. Es más, no tiene que ser violenta, y tenemos el caso de la India. Si es autoritaria, intolerante, deja de ser utopía y entra en el universo orweliano del gran hermano.

En *Conjeturas y refutaciones* Popper retoma su preocupación sobre la utopía y la violencia, reafirmando su odio por la segunda y su decisión de continuar luchando contra ella:

«El utopista —dice— debe conquistar o aplastar a sus utopistas rivales, que no comparten sus propios objetivos utópicos y no profesan su propia religión utopista (...). El uso de métodos violentos para la supresión de objetivos se hace aún más urgente si consideramos que el período de la construcción utopista probablemente sea un período de cambio social (...). Es probable también que, en un período semejante, las ideas puedan cambiar. Así, lo que muchos pueden haber considerado como deseable en la época en que se trazaba el esquema utopista, en una fecha posterior puede parecer menos deseable. (...) La única manera de evitar tales cambios de nuestros objetivos parece ser el uso de la violencia, que incluye la propaganda, la supresión de la crítica y el aniquilamiento de toda oposición» (Popper 1991: 425-436).

La violencia, y acá coincidimos con Popper, es un drama, una desdicha. En la historia ella ha tenido raíces muy diversas en contextos específicos, tales como el fundamentalismo religioso, el ansia de conquista, la búsqueda de hegemonía, la opresión y la resistencia de los pacíficos (Fanon 1983).²

Es preciso anotar, por último, que la crítica de Popper a la utopía no se circunscribe a la violencia y al autoritarismo, sino

que se extiende a la crítica de lo que él denomina «historicismo» marxista. Sostiene que la historia no puede prefigurar escenarios futuros, como lo hace el historicismo. Y propone, como alternativa, la construcción de modelos capaces de relacionar racionalmente los elementos de una realidad, a fin de analizarlos de manera sistemática con el objetivo de entenderlos mejor.

En otra perspectiva y siguiendo la línea crítica de *Sociedad líquida* y *Sociedad sitiada*, en el año 2017 Zygmunt Bauman publicó *Retrotopía*, texto en el que, declarando su falta de fe en todas las utopías, sostiene que la sociedad experimenta un estado de nostalgia por un pasado abandonado: «la era de la nostalgia»:

«Hace tiempo que perdimos la fe en la idea de que las personas podríamos alcanzar la felicidad humana en un estado futuro ideal, un estado que Tomás Moro, cinco siglos atrás, vinculó a un topos, a un lugar fijo, un Estado regido por un soberano sabio y benévolo. Pero, aunque hayamos perdido la fe en las utopías de todo signo, lo que no ha muerto es la aspiración humana que hizo que esta imagen resultara tan cautivadora. De hecho, está resurgiendo de nuevo como una imagen centrada, no en el futuro, sino en el pasado; no en un futuro por crear sino en un pasado abandonado y redivivo que podríamos llamar retrotopía» (Bauman 2017).

Bauman (2017) critica las nociones de progreso y de racionalidad, y enfatiza el predominio de la incertidumbre y de la inestabilidad, que llevan a las sociedades a añorar el recuerdo de un pasado de presunta estabilidad, «el retorno a los viejos tiempos», que garantizaba seguridad. Esto se da retrotrayendo a las sociedades a una situación real o imaginada, previa a la liquidación del Estado del bienestar y a la irrupción neoliberal.

2. Pongamos el ejemplo de la guerra de liberación argelina (1954-1962) del yugo francés. Franz Fanon, originario de la Martinica Francesa, psiquiatra, filósofo, escritor y miembro destacado del Frente de Liberación de Argelia, escribió *Los condenados de la tierra*, publicado el año de su muerte. En dicho texto analiza el contexto de descolonización de postguerra, la Guerra Fría, las condiciones que se vivían en Argelia en aquella época, y afirma que: «el colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor» (Fanon 1983: 36). Agrega que el colonialismo es un elemento destructivo, corrosivo, capaz de desfigurar todo sentido estético, toda moral del colonizado. En él predominan el desprecio, la humillación, la exclusión, el intento de asimilación del dominado a la cultura dominante; es maniqueo y siempre cree tener la verdad.

En un texto que data del 2013, traducido en el 2015, Bauman y Donskis hablan del bien y del mal, de la cultura del miedo, del poder difuso, de la sociedad tecnológica, del poder de los medios, del fin de la política como bien común, de la precarización, del consumismo. Ambos autores nos invitan a repensar la decadencia de occidente. Dicen que Europa se está consumiendo, que los actores no son grandes personalidades históricas, sino tipos banales y predecibles, banqueros, financieros, inversores y genios del diagnóstico de las fluctuaciones del mercado. Agregan que la inestabilidad e inseguridad global que generan ha reconducido la crisis global en su propio beneficio (Bauman y Donskis 2015: 211-12). Mientras tanto, el Estado atiende al capital global mientras finge interesarse en la moralidad pública (Bauman y Donskis 2015: 219). Pero finalizan:

«El fin del mundo ha tenido lugar más de una vez. Estoy de acuerdo con Tomas Venclova, que afirmó que después de la Segunda Guerra Mundial ya no queda duda de que el fin del mundo ha tenido lugar y ahora no hay nada que predecir ni temer porque lo peor que podía suceder ha sucedido. Ahora el único peligro es el olvido sistemático y consciente, o transformarlo deliberadamente en algo trivial, vulgar y distorsionado» (Bauman y Donskis 2015: 222).

Bauman (2000) afirma que se rebela contra la acusación de que occidente es una «América no preparada». Desde su perspectiva, hay que elogiar a Europa por su preparación para resistir a la americanización. No acepta que ella haya agotado su impulso y considera que los obituarios escritos son exagerados y que, por graves que sean sus defectos, ha recibido una valiosa dote de conocimientos que aún puede compartir con el resto del planeta. Un canto de esperanza dentro de la crisis global que nos afecta y que él mismo acepta. En una entrevista realizada por la revista *Die Zeit* en el 2005, se reafirma en su convicción socialista. Bauman (2000) asevera que se aferra a la idea de que la calidad de una sociedad debe ser juzgada por si sus miembros más

débiles pueden llevar una vida exitosa. Pero expresa su hondo escepticismo. Dice: «Hoy vivimos en lo que llamo modernidad fugaz o fluida, en sociedades de consumo en las que las relaciones humanas se limitan a un goce pasajero. Las personas solo son valiosas mientras brinden satisfacción».

Diversos significados del concepto utopía

«¿No es ingrata e injusta aquella República que desperdicia grandes caudales en lo que llama los nobles, en los artífices de cosas vanas, en los bufones, en los inventores de deleites superfluos, y en muchos por el estilo, no teniendo el menor interés por el bienestar de los agricultores y toda clase de trabajadores, sin los cuales la República no podría subsistir? Se usa mal de aquellos cuyo trabajo es de gran provecho, desentendiéndose de sus desvelos; y cuando después de haber pasado muchos años se hallan necesitados de todas las cosas y con graves enfermedades, se les deja morir en extrema miseria, olvidando los grandes servicios que prestaron. ¿Qué diremos de los ricos que se quedan con el salario de los trabajadores, no solamente con violencia y engaño, sino con el pretexto de las leyes? Así, lo que antes se tenía por injusto, como era el no recompensar con agradecimiento, a los que habían hecho algún bien y servicio a la República, ahora esta ingratitud y prevención la ensalzan y califican con el nombre de justicia estableciendo leyes nuevas sobre esta base» (Moro 1971: 78).

Tomás Moro escribió en 1516 *Utopía*, que no solo introdujo la noción, sino que, además, invitó a relacionar territorio y ciudad con sociedad deseada. Criticando a la sociedad inglesa del siglo XVI, Moro imagina un país dividido en cincuenta y cuatro ciudades ideales cuya capital es Amauroto, administradas por un régimen comunitario en donde reina un ideal de justicia social y de orden moral. Se rige por un consejo superior que se renueva cada año. El comercio interior está prohibido, cada padre de familia encuentra en el mercado, cuatro por ciudad, lo que necesita para él y para su familia. En *Utopía* no existe propiedad privada, despotismo de los nobles o inequidad social. Cada persona trabaja seis horas al día.

De esa fecha a esta parte, han existido y existen múltiples formas de entender el concepto que, además, han ido cambiando con el tiempo, como cambia la percepción de los que se han acercado o se acercan a ella. Alexandru Cioranescu, filólogo, historiador y profesor rumano, en torno a los cambios habidos en el concepto y a las diversas interpretaciones existentes, sostiene que: «La idea que tenemos de la utopía es tan diferente según los tiempos, que su historia se transforma fácilmente como historia de su historia» (1972: 21, 252).

Y no debe olvidarse tampoco que las variaciones etimológicas que ha experimentado el término utopía, proveniente primero del griego y luego del latín, inclinan a los que han estudiado el concepto a definir dos interpretaciones posibles: la utopía concebida como el no lugar y la utopía pensada como la existencia de un lugar ideal. La distinción no es ociosa. En el primer caso, hablamos de un sueño sin lugar y sin tiempo. En el segundo, de un rumbo a seguir. Karl Mannheim, reputado sociólogo húngaro, plantea, por ejemplo, que: «Solo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época» (1993: 169). Paul Ricoeur (1998), profesor de historia de la filosofía, en *Ideología y Utopía* considera que utopía e ideología son aspectos importantes de la vida social, pero alerta en torno al peligro que existe cuando la utopía como meta de futuro se materializa en un programa o en un lugar, porque puede tomar la forma de una ideología autoritaria.

En un intento de clasificación de las utopías, Ciraunescu (1972) propone la siguiente clasificación: Obra de Moro, género literario, proyecto irrealizable, toda «orientación que trasciende la realidad y que rompe los vínculos del orden existente» y «método utópico». Lewis Mumford (2012), por su parte, clasifica

a las utopías como de evasión y de reconstrucción. Por evasión se refiere a sueños quiméricos que apartan a los hombres de la realidad y por «reconstrucción» a aquellas que promueven la construcción de un mundo mejor. Al interior de estas últimas podríamos identificar, entre otras, a las utopías de la antigüedad, a las utopías humanistas o a las utopías del siglo XIX (Maquet-Makedonski 2001: 158-167), y a las utopías «concretas», como las llamará Ernst Bloch (1977), al interior de las cuales David Harvey (2003) habla de «utopías dialécticas», de proceso y de acción.

A fin de cuentas, a través de los años, innumerables interpretaciones y otros tantos juicios y clasificaciones han sido planteados en torno al concepto de utopía. Entre estos, enumeramos algunos solo a título indicativo. Por ejemplo, utopías de evasión (Munford), llamadas por Bloch utopías desiderativas; retrotopías (Bauman); utopías espaciales (Fourier, Owen y Proudhon); utopía como hecho histórico (Cioranescu); utopía concreta, de construcción en el tiempo (Bloch y Fromm); utopía e ideología (Mannheim, Ricoeur y Popper); literatura utópica (Bellamy y Chejov); método utópico, realizable en una comunidad diferenciada; utopías socio profesionales (utopía verde, utopía tecnológica); utopías reformistas, de proceso;³ utopías dialécticas o de espacio temporal (Harvey), que proponen objetivos generales de transformación desarrollados en territorios específicos abiertos a la sociedad; y heterotopías, como lugares distintos (Foucault). Incluso, en la actualidad, quizás las propias propuestas de Hábitat puedan ser consideradas, a pesar de las críticas y limitaciones, como una utopía, como también lo es la *Carta del Derecho a la Ciudad*.

3. En tiempos bíblicos, por ejemplo, era utópico pensar que la monogamia era posible y después terminó imponiéndose, como también pasó con la abolición de la esclavitud, la conquista de las ocho horas y el voto femenino.

En momentos de crisis institucional no siempre es fácil distinguir entre utopías de reforma, de proceso y de espacio temporal, que en períodos de ruptura se pueden condensar en un momento y en un lugar, como ha ocurrido a través de la historia: sea en un país como el Chile de Allende, en un Estado como Chiapas o en una ciudad como Porto Alegre. El curso de los acontecimientos en estos casos guarda relación más con la naturaleza de la utopía, que con las circunstancias sociales y políticas, y con el contexto. Salvo algunas, ellas no necesariamente corresponden a conceptos contradictorios, aunque cada una pone el acento en un aspecto que considera principal, como es el caso de Cioranescu, para quien el concepto cambia con el tiempo, o Ricoeur que alerta acerca de los peligros de la relación entre utopía e ideología. Más adelante veremos otros horizontes utópicos como el de la justicia de John Rawls o la utopía «realista» de José Carlos Mariátegui.

Michel Foucault y la heterotopía

Michel Foucault (1984), filósofo, sociólogo, historiador y psicólogo francés, ha dicho con respecto a la heterotopía: «Hay en cada cultura, en cada civilización, lugares reales que existen y que son algo así como contra-sitios, una especie de utopía efectivamente representada en sitios reales que están “fuera de todos los lugares”, aunque es posible indicar su ubicación exacta». Foucault las llama: a) de «crisis», lugares privilegiados o sagrados o prohibidos, y b) de desviación, aquellas en las que son internados los individuos que tienen un comportamiento considerado como desviado. Foucault señala que, en uno y otro caso, las heterotopías pueden funcionar de una manera diferente en cada sociedad porque tienen allí siempre una función precisa que cumplir. Son capaces de yuxtaponer en un solo lugar real varios espacios en sí mismos incompatibles, como es el caso de las cárceles o los

hospitales psiquiátricos, y se relacionan con cortes en el tiempo, se abren a lo que podría denominarse heterocronías, donde los hombres llegan a una especie de ruptura absoluta con su tiempo tradicional.

Las heterotopías presuponen un sistema de apertura y de cierre que, a la vez que las aísla, las hace penetrables. «En general, el sitio no es de acceso libre como un lugar público. O la entrada es obligatoria, ya que, en el caso de ingresar a un cuartel o prisión, el individuo debe someterse a ritos y purificaciones. Para entrar uno debe tener cierto permiso y hacer ciertos gestos» (Foucault 1984). Por último, tienen una función en relación con todo el espacio que queda. Esta función se desarrolla entre dos polos: o su papel es crear un espacio de ilusión o, por el contrario, crear un espacio que sea otro espacio real, tan perfecto, tan meticuloso, tan bien organizado, distinto a nuestro espacio desordenado, mal construido y revuelto.

Ya en 1966 Michel Foucault había publicado un estudio paradigmático *Las palabras y las cosas*. En dicho texto decía Foucault que no era fácil establecer el estatuto de la discontinuidad con respecto a la historia y, menos aún, con respecto a la historia del pensamiento (Foucault 1968: 30-66). En realidad, todo límite no es un corte arbitrario en un conjunto móvil. En unos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces. En estos términos, el problema que se plantea es el de las relaciones que se establecen entre el pensamiento y la cultura. En esas condiciones, agrega: ¿se tiene el derecho de establecer, en dos puntos del tiempo, rupturas simétricas a fin de hacer aparecer entre ellas un sistema continuo y unitario? ¿Qué quiere decir en buenas cuentas inaugurar un pensamiento nuevo? Se preguntaba.

Lo semejante, que durante mucho tiempo fue una categoría fundamental del saber, a la vez forma y contenido del

conocimiento, habría trocado, siempre según este autor, a un análisis en términos de identidad y de diferencia. El papel de la comparación no es ya revelar el ordenamiento del mundo; el conocimiento se hace de acuerdo con el orden del pensamiento, de lo simple a lo complejo, lo que modifica toda la episteme de la cultura occidental (Foucault 1968: 61). Modificaciones que pueden resumirse así: en el siglo XVI se admitía el sistema global de correspondencia (la tierra y el cielo, los planetas y el rostro, el microcosmos y el macrocosmos) y cada similitud estaba inserta al interior de esta relación. Hoy toda semejanza es sometida a la prueba de la comparación: esta similitud no será admitida sino una vez que se encuentre la identidad y la serie de las diferencias. «Antes el juego de las similitudes era infinito» (Foucault 1968: 62). Ahora es necesaria una enumeración completa y la posibilidad de asignar en cada punto el paso necesario al siguiente, lo que permite un conocimiento de las identidades y de las diferencias. La actividad del espíritu no consistirá ya en relacionar las cosas entre sí, a partir de la búsqueda de todo aquello que puede revelarse en ellas como un parentesco, una pertenencia y una naturaleza secretamente compartida, sino en establecer las identidades y dar paso a todos los grados que se alejan. Enfatiza así Foucault (1968) la importancia actual de la diferencia y de la individualidad.

Erich Fromm

Para creyentes y no creyentes no siempre resulta fácil trazar una línea de frontera entre fe y esperanza. Erich Fromm (1993) en *La Revolución de la Esperanza* sostiene que la fe es la convicción de lo aún no probado, la certidumbre de lo aún no comprobado, pero que efectivamente puede suceder, pero que no es una predictibilidad ineluctable. «La esperanza es el temple de ánimo que acompaña a la fe (...) no puede basarse más que en la

fe» (Fromm 1993). Se trata de una apuesta por lo que aún no nace, pero sobre lo que tenemos una cierta certidumbre de su factibilidad.

En *El miedo a la libertad* dirá que según Freud: «La sociedad debe domesticarlo (al hombre), concederle unas cuantas satisfacciones directas de aquellos impulsos que por ser biológicos no pueden extirparse (...). Los impulsos se transforman en tendencias que poseen valor cultural. (...) Si el volumen de la represión es mayor que la capacidad de sublimación los individuos se tornan neuróticos» (Fromm 1961: 35). Como vemos en Bloch, Fromm (1961) disiente de una mirada centrada en el pasado y propone una visión de prospectiva que desarrollará en *La Revolución de la Esperanza*, como lo hará también Paulo Freire.

Erich Fromm agrega que la esperanza es una disposición interna propia de la vida y de la consiguiente expectativa de crecimiento que poseemos los seres humanos. En *El miedo a la libertad* explica que una tendencia inherente al hombre, más allá de los límites impuestos por la sociedad, es la sobrevivencia y la autoconservación. El ser humano trabaja y produce en condiciones definidas por el sistema social, pero ambiciona cambios políticos y económicos en una perspectiva de justicia y de libertad. Por eso, la esperanza no debe ser concebida como esperanza pasiva o que fuerce una realidad apelando a situaciones que no han de venir, sino más bien como la prefiguración de situaciones y escenarios posibles (Fromm 1961). Lo cual no anula la posibilidad que los hombres puedan asumir comportamientos evasivos, agresivos o hedonistas. El ser humano no es ni bueno ni malo. Como puntualizó Sartre (1973), es un proyecto en construcción. El hombre nuevo está muy lejos de ser el hombre perfecto, es contradictorio, instintivo, emocional y racional.

No todos estarán de acuerdo con este enfoque. En un relato irónico, el arquitecto peruano Héctor Velarde, hace decir a uno de sus personajes que:

«la humanidad ha sido siempre la misma, tan salvajes hemos sido antes como ahora y tan bárbaros son los unos con los otros cuando les aprieta la necesidad, el hambre (...). La necesidad hace al más apto, al más preparado, al más entrenado, y el más apto, el más preparado y el más entrenado es el que impone siempre una nueva vida, una nueva felicidad, un nuevo orden, una nueva razón» (1946: 7-10).

Esta forma coloquial y provocadora con la que Héctor Velarde (1946) aborda el tema, expresa lo que algunos aun piensan con argumentos como los que argüía Hobbes hace 370 años.

Ernst Bloch y la esperanza

El filósofo alemán Ernst Bloch, uno de los precursores de la Escuela de Frankfurt, publicó *El espíritu de la utopía* en 1918, que fue reeditado en 1923. A su vez, *El Principio de la Esperanza* fue escrito entre 1938 y 1947. Estos dos libros hacen eco de las dos Guerras Mundiales y de la situación política que vivió Europa en aquel entonces. Daniel Bensaid (2008)⁴ dice lo siguiente: «La utopía, en el primer Bloch, es el punto de inscripción de una moral en el horizonte práctico de la política».

«En el contexto de la Primera Guerra Mundial, esta rehabilitación de la utopía se carga de un alcance crítico y polémico hacia la ortodoxia marxista dominante en la socialdemocracia de antes de 1914», continúa Bensaid:

«De la famosa oposición entre el socialismo científico y el socialismo utópico, la mayoría de teóricos de la Segunda Internacional, extrajeron un marxismo positivista, dedicado a explicitar las leyes de lo real y a educar a los proletarios. En cuanto a la revolución, ella no sería más que el resultado de las leyes económicas que alcanzan su madurez. (...) la Utopía aparece aquí como el primer antídoto de la enajenación. (...) Entre *El espíritu de la utopía* y *El Principio Esperanza*, han pasado treinta años terribles, que vieron la victoria del nazismo y los campos de concentración, la contrarrevolución burocrática

4. Bensaid fue dirigente histórico de la Liga Comunista Revolucionaria francesa y de la Cuarta Internacional, y en España fue uno de los impulsores de la Liga Comunista Revolucionaria en 1971.

y el Gulag, la guerra e Hiroshima, el aplastamiento de la República española (...). El Espíritu de la utopía se convirtió en el principio crítico de las ilusiones del Progreso : no una confianza blanda en las promesas del futuro, sino una esperanza tendida como un arco hacia los objetivos de lo simplemente posible».

Bloch fue uno de los primeros intelectuales que intentó recuperar el sentido de la utopía ante un marxismo anquilosado. En *El Principio de la Esperanza* dice: «Se creyó haber descubierto que todo lo presente estaba cargado de memoria, de un pasado situado en el sótano de lo ya-no-consciente. No se descubrió, en cambio, que, en el presente, incluso en lo recordado, hay un impulso y una ruptura, una incubación y una anticipación de lo que todavía no ha llegado a ser» (Bloch 2004: 35). Y agrega:

«La representación y las ideas de esta llamada intención de futuro son utópicas, pero no lo son en una significación restringida de la palabra, sólo determinada en relación con lo negativo (figuraciones afectivamente irreflexivas, divertimento abstracto), sino precisamente en el nuevo sentido indicado del sueño hacia adelante, de la anticipación en absoluto. Con lo cual la categoría de lo utópico, además del sentido corriente, justificadamente peyorativo, posee otro sentido, que no es de ninguna manera necesariamente abstracto o está divorciado de la realidad, sino, al contrario, dirigido centralmente a la realidad: el sentido de un adelantamiento del curso natural de los acontecimientos» (Bloch 2004).

El pensamiento de Bloch es eminentemente libertario. Reivindicó la importancia que tienen las esferas subjetivas y superestructurales de los individuos y de las sociedades. Además, reinterpretó el psicoanálisis desde una nueva perspectiva. Para él, el mayor impulso vital del ser humano es la vida, su sobrevivencia y, en ese sentido, su expectativa de futuro y ejerció una influencia importante en la esfera teológica con estudios como *Thomas Munster, teólogo de la revolución* (Retamal 2007: 237-463), en momentos en los que se desarrollaba en Europa una renovación teológica que intentaba «actualizar» a la iglesia. Jürgen Moltmann (2008) fue uno de los principales representantes de esta «teología de la esperanza». Consideró que la promesa de

Dios de actuar en el futuro era más importante que lo que hubiera ocurrido en el pasado. Pero no se trataba de apartarse del mundo con la ilusión de que vendría otro mejor, sino de participar activamente en este para la venida de ese mundo mejor. Las obras de Moltmann incluyen, entre otras, *Teología de la Esperanza*, *Esperanza y Planificación*, *El Experimento de la Esperanza*, *La experiencia de Dios*, *En la Dignidad Humana* y *Dios en la Creación*. El teólogo luterano Wolfhart Pannenberg publicó en 1968 la *Revelación como Historia y Jesús, Dios y Hombre*, que contiene «dogmática tesis sobre la doctrina de la Revelación», donde hallamos también esta comprensión de la realidad profética de futuro. En una perspectiva más política, el teólogo católico Johannes B. Metz en su *Teología del Mundo* (1968) propone repensar la misión de la iglesia a la luz de la orientación futura de la fe. Gustavo Gutiérrez (1971), en la *Teología de la Liberación*, profundizará esta perspectiva señalando la importancia que ha tenido Moltmann para la renovación de la iglesia.

A su vez, Gutiérrez (1971) rescata de manera explícita los aportes realizados por Bloch, asociándolos a la reflexión sobre la necesidad de la renovación teológica que debía experimentar una iglesia que permanecía anclada en el pasado, y retoma a Moltmann en el texto que le otorga a Bloch el crédito de haber ayudado a esta renovación de la doctrina cristiana. En un artículo escrito en el volumen *Libertad y Esperanza a Gustavo Gutiérrez por sus ochenta años*, Jürgen Moltmann rememora la reunión de México y el contexto contestatario en el que se desarrolló y reivindica la religión de la esperanza como resistencia frente a los desafíos que imponen la globalización corporativa y el imperio (2008: 331).

Algunas utopías y distopías urbanas contemporáneas

Plantear una perspectiva de futuro supone, como ha sido dicho, tener la libertad de decidir. En *Espacios de Esperanza* Harvey (2003) explica cómo los intelectuales y los medios desarrollan un discurso que, de una u otra forma, justifica la desigualdad social existente. Como contrapartida, reivindica esta libertad para decidir que tenemos los seres humanos. Pero libertad no es un término que siempre se entiende de igual manera. Recordemos si no las nociones originarias del liberalismo, el enfoque marxista, el de la libertad acuñado por Amartya Sen o el psicoanálisis humanista de Erich Fromm.

Para el liberalismo, la libertad está signada por la democracia política, por el éxito individual, determinada por el capital, por el mercado y por la competencia. Para Amartya Sen es necesario ir hacia una expansión de las libertades reales, de las que puedan disfrutar las personas y, para ello, deben eliminarse las principales fuentes de privación, la pobreza, la tiranía, la escasez de oportunidades, las privaciones sociales, el abandono y la intolerancia. Marx sostiene que la emancipación humana es real cuando a la emancipación política se suma la emancipación económica. No se pueden hablar de derechos políticos si no se cambia la estructura económica del sistema que reduce a la esclavitud a millones de personas, arrebatándoles su derecho a una vida plena. Erich Fromm opina que el individuo alcanza su libertad cuando ha cortado con el cordón umbilical que lo ata al mundo exterior. En ese momento, se encuentra en la necesidad de orientarse y de arraigarse en el mundo siguiendo caminos distintos de los que caracterizaba su existencia previa.

Estas definiciones, tomadas solo a título de referencia, están muy lejos de agotar la discusión, aunque pueden servir de

base para tener un punto de partida que nos permita reflexionar en torno a los caminos de la liberación humana. Para el caso que nos ocupa, la libertad se refiere al proceso de autonomización de las ataduras que impiden la realización del ser humano, aunque existan condiciones adversas poderosas para alcanzarla, materiales, culturales, sociales y psicológicas siempre omnipresentes, como la existencia de un sentido común concebido como «normalidad».

Pero la libertad de decidir no basta. Ella debe apropiarse de la ciudad, darle un sentido, un propósito y una forma. La sociedad urbana debe estar en movimiento. Utilizamos el término sociedad urbana en el sentido que le da Henri Lefebvre (1980). Aunque referido a las sociedades de los países del norte, el sentido general de su propuesta resulta pertinente como ejercicio de análisis. Su punto de partida es la urbanización de la sociedad. y entiende por «sociedad urbana» a aquella que surge de esa urbanización. Él plantea que, frecuentemente, se ha empleado «sociedad urbana» para caracterizar tipos muy diferentes de ciudad, ignorándose las relaciones sociales de producción relativas a cada modelo urbano, comparándose entre sí «sociedades urbanas» entre las que no cabe comparación.

Para nosotros, continúa Lefebvre (1980), el término «sociedad urbana» es la sociedad caracterizada por un proceso de dominación y asimilación de la producción agraria, que no puede concebirse sino como culminación de un proceso en el que, a través de transformaciones discontinuas, las antiguas formas urbanas estallan: «Un aspecto importante del problema teórico es el de situar las discontinuidades respecto de las continuidades, y viceversa. ¿Cómo podrían darse discontinuidades absolutas sin continuidades subyacentes, sin apoyatura ni proceso que le sea propio? Y, recíprocamente, ¿cómo podría darse continuidad sin crisis, sin la aparición de factores o relaciones inéditas?» (Lefebvre 1980: 2).

La sociedad urbana hace referencia, más que a una realidad palpable, a una tendencia, a una orientación, a una virtualidad. Esta tendencia lleva a que:

«la aglomeración tradicional propia de la vida campesina se transforma; unidades más amplias la absorben o la asimilan; se produce su integración en la industria y en el consumo de los productos de dicha industria. La concentración de la población se realiza al mismo tiempo que la de los medios de producción. El tejido urbano prolifera, se extiende, consumiendo los residuos de vida agraria. Por tejido urbano no se entiende, de manera estrecha, la parte construida de las ciudades, sino el conjunto de manifestaciones del predominio de la ciudad sobre el campo. Desde esa perspectiva, una residencia secundaria, una autopista, un supermercado en pleno campo forman parte del tejido urbano» (Lefebvre 1980).

Françoise Choay (2009)⁵ define a la ciudad como la unión indisociable de un territorio físico y de una comunidad de ciudadanos que la habitan. Pero hoy día, dice, la pertenencia a estas comunidades no depende como antes de la proximidad física. En ese sentido, la separación entre la ciudad física y la sociedad urbana se hace palpable por lo que cobran importancia el transporte, las comunicaciones, la deslocalización, que echan por tierra los tejidos compactos y continuos. En ese contexto, se habría impuesto lo que ella denomina el «reino de lo urbano», donde campo y ciudad se funden, transformándose la vida del ciudadano común.

Reflexionando en torno a la idea según la cual la forma urbana guarda relación con el modo de vida de los habitantes, cabría preguntarse si estas transformaciones están dando paso a nuevas maneras de articulación social y espacial y cuáles son estas formas.

5. Choay entiende lo «urbano» como «la civilización que se está estableciendo a escala planetaria, que elimina la diferencia entre lo rural y lo urbano». Según Choay (2009), los fenómenos de expansión urbana y periurbanización posteriores a la Segunda Guerra Mundial provocaron el vuelco de los referentes clásicos de la ciudad y llevaron a replantear la identidad del campo y de la ciudad.

Louis Wirth (1938) afirmaba que la ciudad posibilita la modificación de los estilos de vida de sus habitantes y de la sociedad. Años más tarde, en *Ciudades rebeldes*, David Harvey (2013) recuerda que París, como resultado del proceso de modernización haussmaniano, se fue transformando en la «ciudad luz», con grandes espacios públicos, cafés, *boutiques*, paseos al borde del Sena. En Estados Unidos de Norteamérica, la inversión inmobiliaria que se expandió fuera de los centros históricos fue la base para una urbanización característica del *american way of life*, a contracorriente de lo que postulara James Jacobs, como lo hacía en Francia Henri Lefebvre, que había reaccionado contra la deshumanización de una modernización urbana que destruía a la sociedad urbana, sus costumbres y su forma de vida, y abría paso al nacimiento de una ciudad sin alma (Lefebvre 1978).

La Comuna de París

5

Henri
Lefebvre



SOV Baix Llobregat, 2009

A la vez que criticaba a la Escuela de Arquitectura Moderna por proponer ciudades funcionales circunscritas a habitar, trabajar, circular, descansar y priorizar las áreas verdes. Para Lefebvre a la ciudad propuesta por Le Corbusier le faltaba un alma que le dé vida. Propone lo que él denomina la revolución urbana, como expresión del conjunto de transformaciones que se producen en la sociedad contemporánea:

«para marcar el paso desde el período en el que predominan los problemas de crecimiento y de industrialización (modelo, planificación, programación) a aquel otro en el que predominará ante todo la problemática urbana y donde la búsqueda de soluciones y modelos propios a la sociedad urbana pasará a un primer plano. Algunas de las transformaciones se realizarán bruscamente, mientras que otras tendrán carácter gradual, previsto, concertado (...). El concepto "revolución urbana" no implica necesariamente acciones violentas. Pero tampoco las excluye. ¿Cómo discernir de antemano lo que se puede conseguir mediante una acción violenta y lo que se puede producir mediante una acción racional? ¿No es propio de la violencia el hecho de desencadenarse, mientras que lo propio del espíritu sería el reducir al mínimo la violencia, comenzando para ello por destruir los prejuicios que atenazan toda reflexión?» (Lefebvre 1980).

Y retomando como experiencia concreta a la Comuna de París dice: «La insurrección del 18 de marzo y los grandes días de la Comuna que siguieron, suponen la apertura ilimitada hacia el porvenir y lo posible, sin prestar atención a los obstáculos y a las imposibilidades que pueden atajar el camino» (Lefebvre 2009: 1), como también lo haría Manuel Castells (1986) en *La ciudad y las masas*.

Como se recuerda, Le Corbusier había participado en 1928 en la fundación de los Congresos Internacionales de Arquitectura Moderna (CIAM), y había propuesto una nueva arquitectura y una ciudad radial. El IV Congreso, realizado en 1933, aprobó la *Carta de Atenas*, siendo Le Corbusier uno de sus principales promotores. Entre los puntos principales, la *Carta* proponía ocupar los mejores emplazamientos aprovechando

la topografía y tomando en cuenta el clima, la luz solar y las áreas verdes que sean posibles; que la elección de las zonas de habitación esté dictada por razones higiénicas; que se impongan densidades razonables, según las formas de vivienda impuestas por la naturaleza misma del terreno; prohibirse la alineación de las viviendas a lo largo de las vías de comunicación; tomar en cuenta la técnica moderna para construcciones altas y a gran distancia que liberen el suelo en favor de grandes áreas verdes. Por su trascendencia, Le Corbusier es considerado como un actor protagónico de la utopía de la ciudad modernista, que por muchos años se impuso en diversos lugares del mundo.

Otra expresión de lo que podría llamarse utopía urbana moderna es la que representa la obra de Frank Lloyd Wright, que fue uno de los mayores exponentes de la expansión suburbana posterior a la Segunda Guerra Mundial en Estados Unidos. Empezó proyectando en 1913 un edificio de 24 plantas, el *San Francisco Call Building*, y en 1956 planteó *The Illinois*, un rascacielos de unos 1.600 metros en el cual cabría toda la población de Broadacre City. Nunca llegó a construirse. Preocupado por el crecimiento de las ciudades norteamericanas entre los años 20 y la década de los 50, trabajó en proyectos tales como la creación de rascacielos de formas nuevas o un diseño «utópico» de desarrollo urbanístico denominado Broadacre City que desarrolló entre 1934 y 1935. Convencido de que los avances tecnológicos habían dejado obsoletas las urbes creadas por la industrialización y la inmigración, concibió esta ciudad con un bajísimo índice de densidad urbanística en la que las viviendas se combinarían con centros comunitarios, agricultura local, pequeña manufactura y zonas verdes. La idea era la integración total de la ciudad en el entorno natural. Al mismo tiempo, propuso nuevas estructuras y formas en los rascacielos, que tenían como objetivo la construcción de la ciudad vertical.

Como estos, existen otros ejemplos que son expresión de iniciativas que vienen intentado dotar a la ciudad de un alma, «utopías modernas», realizadas o no, que aspiran, proponen o que son portadoras de dinámicas transformadoras. Entre ellos vale la pena hacer mención a *Los nuevos principios del urbanismo* de François Ascher (2007), entre los cuales propone dar prioridad a los objetivos frente a los medios, adaptar las ciudades a las diferentes necesidades, concebir los lugares en función de los nuevos usos sociales, estar preparados para actuar en una sociedad diferenciada, readaptar la misión de los poderes públicos, promover una nueva calidad urbana y adaptar la democracia a la tercera revolución urbana.

También, por cierto, podemos contar con utopías que refutan cualquier idea de identidad. Nacido en los Países Bajos, Rem Koolhaas, arquitecto que recibió el premio Pritzker en el año 2000, declara la imposibilidad de la innovación cotidiana optando por practicar una arquitectura expresiva de la realidad que se vive en cada momento. Dice:

«La identidad concebida como esta forma de compartir el pasado es un concepto perdido: no solo hay —en un modelo de continua expansión demográfica— proporcionalmente cada vez menos que compartir, sino que la historia también tiene su lado odioso —y cuanto más abusivo, más insignificante— hasta el punto en que su disminuido reparto se convierte en algo insultante. Este pensamiento se ve exacerbado por el constante incremento de masas de turistas, una avalancha que, en una perpetua búsqueda de "carácter", machaca identidades fantásticas hasta convertirlas en basura sin sentido» (Koolhaas 2001: 1.2).

Y continúa:

«La Ciudad Genérica es la ciudad liberada del cautiverio del centro, de la camisa de fuerza de la identidad. La Ciudad Genérica rompe con este destructivo ciclo de dependencia: no es sino el reflejo de las necesidades y aptitudes del presente. Es la ciudad sin historia. Es suficientemente grande para todos. Es fácil. No necesita mantenimiento. Si se vuelve muy pequeña simplemente se expande. Si se vuelve vieja simplemente se autodestruye y renueva. Es

igualmente excitante —o no— en cualquier sitio. Es "superficial" —como un estudio de Hollywood, puede producir una nueva identidad cada lunes por la mañana— (Koolhaas 2001: 1.6).

En la ruta de las distopías urbanas podemos mencionar a Eduard Glaeser (2021), quien anota que en el año 2011 más de la mitad de la población del mundo ya es urbana: «En un planeta que dispone de enormes cantidades de espacio, preferimos las ciudades», dice que han sido motores de innovación desde tiempos inmemoriales. Pese a que en la actualidad sea más barato que antes recorrer grandes distancias, cada vez más gente vive en las grandes áreas metropolitanas. En los países más ricos de Occidente, las ciudades han logrado sobrevivir al fin de la era industrial, agrega, y «hoy son más prósperas, más saludables y más atractivas que nunca». Y en los países del tercer mundo, cada mes migran a las ciudades cinco millones de personas en búsqueda de mejorar sus condiciones de vida.

Centrándose en el caso concreto de Nueva York, si bien la globalización acabó con sus ventajas como centro de producción, esta ciudad multiplicó su superioridad en la producción de ideas. Se reinventó a sí misma en la década de 1970, cuando innovadores financieros exploraron la relación existente entre riesgos y rendimiento, posibilitando la evaluación y la venta de activos riesgosos. Los banqueros de Nueva York han ganado sumas inmensas con la gestión de los flujos financieros internacionales. Un mundo más comunicado ha generado enormes beneficios para los empresarios que producen ideas, que recorren todo el planeta en busca de ganancias. La historia de Nueva York es singular, pero los factores clave que impulsaron su espectacular auge, decadencia y renacimiento también se han dado en ciudades como Chicago, Londres y Milán.

Más allá de estas utopías y distopías, Luis Alfonso Herrera (2016) sostiene que:

«Lo que dibuja de manera fiel nuestros tiempos es la descomposición social, la degradación urbana, el desempleo estructural y la decadencia de lo social y la política como viejas formas de organización económica de las sociedades modernas (...). El ciudadano pobre, es un pobre ciudadano sin seguridad social y laboral, desafiado socialmente, sin retiro, sin jubilación ni pensión al largo plazo. Con este déficit de ciudadanía, el tejido social se desmorona, las relaciones sociales se hacen conflictivas y complicadas (...). Aparecen sociedades individualizadas, preocupadas por el “yo mismo”, individuos desconectados de la familia, la comunidad y el centro de trabajo. (...) Esta auto exclusión y aislamiento individualiza lo público y comunitario, es la disolución de lo societal, de las formas de relacionarse con otros seres humanos, ciudadanos, familiares y vecinos. Esta individualización provoca un desgaste social que al tiempo se convierte en un estado de descomposición de las redes familiares y comunitarias, las redes electrónicas alimentan estas ausencias y suplantando las viejas relaciones sociales».

Afirmaciones que parten de constataciones reales, pero que extraen conclusiones equívocas, dentro de las cuales la principal es que una característica de nuestro tiempo sería la descomposición social. No compartimos esa idea. Aunque cautiva aún por una ideología dominante que se encarga de establecer los límites dentro de los cuales pueden ser concebidas las cosas como posibles, la sociedad actual es una sociedad en movimiento que está viviendo en carne propia las tensiones de un mundo que se encuentra en crisis.

Tensiones entre una realidad en la que, a pesar del apremio de gran parte de la población por satisfacer necesidades fundamentales, prevalece una producción superflua motivada por el ánimo de ganancia; entre un mundo en el que el ser humano absorbe sin cesar bienes que son finitos, concentrando altas tasas de consumo en unos pocos grupos sociales y una naturaleza que se halla exhausta; entre la precarización, las guerras y el hambre y un flujo migratorio cada vez más intenso, que despuebla unos territorios y sobrepuebla otros; entre la defensa de la identidad y de la individualidad ante la homogenización que impone la globalización, y la exacerbación de nacionalismos y

regionalismos que se acentúan por la inmigración, el miedo al mestizaje y la precarización del empleo local.

Vivimos en una época en la que unos detentan el poder e instrumentalizan la política y otros resisten; entre lo público y lo privado; entre lo individual y lo colectivo; entre lo importante y lo superfluo; entre lo local y lo global; entre una democracia que se vacía de contenido y un autoritarismo que se muestra eficaz. En suma, entre lo viejo y lo nuevo. Situación que puede no ser novedosa, pero que en periodos de crisis adquiere un significado particular, en los cuales la utopía y la esperanza se afirman como abanderadas de la transformación social.

David Harvey

¿Qué papel juegan las ciudades y las sociedades urbano-rurales en esta perspectiva de futuro? ¿Existen utopías urbanas posibles donde las ciudades pueden contribuir a la transformación social? ¿Qué rol juegan en este proceso la libertad para decidir y la existencia de una sociedad urbana activa? Continuando con la tradición iniciada por Bloch, el geógrafo norteamericano David Harvey (2003) escribió *Espacios de Esperanza*. En ese texto, Harvey sostiene que el actual estado de cosas no permite que la mayoría de la población decida cómo quiere que sea su ciudad. Agrega que existe un cierto consenso entre intelectuales, medios y academia para sostener la falacia según la cual nada sustantivo puede modificar esta realidad (2003: 150).

Relata la situación de precariedad en la ciudad de Baltimore, en los Estados Unidos, y resalta las cicatrices anímicas que deja la pobreza. Cuenta cómo se forjó en Baltimore un movimiento de lucha por el salario justo y por el desarrollo económico de la ciudad, que al cabo de los años se dejó entrever como restringido, lo que llevó a la implementación de una campaña

por el salario digno, promovida por un sector de la Iglesia, que puntualizaba que la valoración de la fuerza de trabajo en Baltimore era inaceptable como «dato» moral de un país «civilizado». Sobre esta base se creó una vasta alianza que permitió obtener concesiones por parte de las autoridades. Esta campaña por el salario digno, dice Harvey, hizo posible integrar los problemas de raza, género y clase a escala de la ciudad, concebida como un todo. Una conclusión de esta experiencia, que extrae el autor, es que «somos animales políticos con capacidad de argumento moral y por lo tanto con capacidad para transformar las relaciones y las instituciones sociales que se asientan en el núcleo de cualquier sociedad civil» (Harvey 2003: 156).

Harvey reivindica la utopía en el sentido que lo hace Bloch, proponiendo la utopía dialéctica antes que las espaciales, vulnerables por el Estado o subsumidas por el mercado y de «proceso temporal», que no prefigura una forma espacial definida sino un camino, una ruta, que se topa con un Estado garante del libre mercado y con su voracidad. Pero dice que ellas no deben ser abandonadas del todo: «De la primera se puede (extraer) la idea del juego espacial imaginativo para alcanzar objetivos sociales y morales específicos que pueden convertir la idea en potencialidad» (Harvey 2003: 212). Y retoma la idea de «heterotopía» de Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas*, en espacios en los cuales «lo otro» podría ser construido más allá de las normas y de las estructuras que aprisionan la imaginación humana (Maquet-Makedonski 2019: 66).

«El concepto —continúa Harvey— permite a Foucault escapar del “no lugar” constituido por la utopía “plenamente espacial” (...) y poner los pies en tierra en lugares particulares de prácticas reales (...) como reafirmaciones válidas y potencialmente significativas de cierto tipo de derecho a modelar partes de la ciudad con una imagen diferente» (2003: 213). Recalca la

heterogeneidad de los espacios de la ciudad, con reglas propias, poniéndolos en valor. Advierte, no obstante, su límite debido al peligro de fragmentación de la ciudad y por la ausencia de una propuesta más concreta en torno al punto de destino del proceso. Se trata de lugares vulnerables, susceptibles de subsunción estatal y de asimilación por parte del mercado, pero distintos, con normas y procedimientos propios que se dan los habitantes y que ellos mismos son capaces de supervisar, en tanto y cuanto tienen una perspectiva en común para satisfacer sus necesidades y cumplir con las expectativas que se han planteado (Ostrom 2011).

Para Harvey, y en eso coincide con Henri Lefebvre, no es viable circunscribir la transformación social en general y la revolución urbana en particular a localizaciones específicas (véase los trágicos sucesos de la Comuna de París). Mas bien, apuesta por movimientos anticapitalistas globales que confronten al sistema mundo del que nos habla Wallerstein, construyendo una utopía social, en la que, del reino de la necesidad, el ser humano transitaría al reino de la libertad, en correspondencia con el cambio de época y con el proceso de transición que experimentamos.

Aunque hoy día eso no basta, gana consenso que la sobrevivencia de los seres humanos y de la biodiversidad se encuentran en peligro. Es necesario salvaguardar la vida en el planeta, condición *sine qua non* para que lo primero sea posible. El modo de vida actual ha llegado a un límite y debe cambiar. Para ello es menester restablecer el equilibrio de los ecosistemas, restituir la biodiversidad, modificar la matriz energética, cambiar nuestras formas de producir, de distribuir y de consumir. Lo que no quiere decir que deba postergarse lo primero para emprender lo segundo. Por el contrario, se construye lo primero acometiendo lo segundo, toda vez que hoy día uno y otro están estrechamente entrelazados: se trata de construir un nuevo

modo de vida, una relación armónica entre los seres humanos, los seres vivos del planeta, la naturaleza y las sociedades.

Utopía y esperanza

¿Qué utopías alimentan las transformaciones sociales? ¿Qué aporta la ciudad-región en estos cambios? ¿Qué papel juegan las sociedades? ¿Cuáles son los flujos que se desarrollan? ¿En el caso peruano y particularmente en Lima, se puede decir algo al respecto? ¿Los barrios precarios tienen participación en este proceso? ¿Cómo transformar la esperanza individual en movilización colectiva? ¿Cuál es el papel que juega la investigación urbana? Son estas algunas de las preguntas que animan nuestra reflexión. En *Construyendo lugares de esperanza* decíamos que la esperanza es la base de la transformación social y que existen utopías concretas que constituyen los factores movilizados de esta esperanza, que es el aliento que anima el esfuerzo colectivo, y utopías dialécticas, en los términos que las propone David Harvey (Maquet-Makedonski 2019: 66 y 213). Estas utopías toman como referencia a los territorios y a la sociedad como actores centrales de transformación. Esta argumentación que proponemos como hipótesis se sustenta en lo estudiado por autores tales como Ernst Bloch, Erich Fromm, David Harvey, Paulo Freire, Jean Paul Sartre, Charles Foucault y otros que coinciden con esta línea argumental. Pero no se trata solo de las ideas y propuestas expuestas en la primera parte, sino de iniciativas que, desde diversos ángulos y enfoques, como veremos más adelante, se están llevando a cabo en la actualidad.

Algunos retos a los que nos enfrentamos

La utopía y la esperanza que se construyen enfrentan retos importantes que deben ser tomados en cuenta para actuar en consecuencia y pisar tierra. El principal obstáculo al cual nos enfrentamos es la necesidad de modificar nuestros estilos de vida, nuestra forma de producir, de intercambiar, de consumir, de relacionarnos con los ecosistemas, entre los seres humanos y entre las sociedades (Papa Francisco 2015). No parecen quedar demasiadas opciones para elegir sino emprender un nuevo rumbo, transitar por senderos que seguramente no darán todos sus frutos en el corto plazo, pero que proveerán signos de esperanza en la perspectiva de un futuro más alentador que el presente y de lo que nos espera vivir si todo sigue igual.

En el medio urbano, en la ciudad-región, existe una permanente pugna de intereses que buscan prevalecer y dar sentidos al espacio. En relación con el territorio, este conflicto ha sido sintetizado por Saskia Sassen (2007) en *Sociología de la globalización*. Dice Sassen que la globalización neoliberal, tal como ha estado planteada, ha des-territorializado el espacio y lo ha dividido en fragmentos, creando una economía de enclave conformada por zonas especializadas concretas; las áreas urbanas se han integrado a una red de macro regiones urbanas, en pugna por la «competividad» con el fin de atraer capitales. Una de las inversiones

más rentables de estos capitales ha sido la inmobiliaria, que desencadenó una importante burbuja financiera y suscitó una mayor concentración del suelo urbano, agudizando el problema de la vivienda sin que haya existido una labor fiscalizadora de una administración pública, que se ha limitado a desempeñar un rol subsidiario, abdicando de su rol planificador, regulador y solidario.

Un modelo de desarrollo consumista y depredador

¿Cuál es el fundamento de esta situación? El crecimiento económico, voraz e insaciable, como lo era la Nona,⁶ es un mal endémico propio de un sistema que pone en peligro el planeta porque depreda los bienes finitos de la naturaleza, porque necesita consumir energía profundizando la crisis climática, porque para conservar la tasa de ganancia sobreexplota a los trabajadores, ahonda la exclusión social así como los abismos que existen entre los que tienen mucho y los que apenas sobreviven el día a día, porque le roba a los individuos el tiempo libre, el tiempo del cuidado y el tiempo del estudio, porque la vorágine consumista promueve la fabricación de cosas superfluas al dictado de la moda y de la obsolescencia programada.

Sujeto a la competencia con otros productores, el capitalista necesita producir más y mejor o dejar paso a su adversario. Lo mismo sucede con los bancos y con los fondos de inversión que ofrecen mejores condiciones a sus clientes, beneficiándose estos y también aquellos. La revolución tecnológica ha disminuido el volumen del trabajo fabril no calificado o poco calificado y lo ha deslocalizado a regiones en las cuales los salarios son bajos. Si bien no ha sido suprimido el trabajo fuente de la ganancia, probablemente este hoy sea menor que antes.⁷

6. Este es un personaje de una obra de teatro argentina de los años 70, escrita por Roberto Cossa en 1977, donde la abuela come de manera insaciable poniendo en aprietos a toda la familia en situación de pobreza durante la época de dictadura.

A la larga, el descenso de la producción tradicional y, con ello, de la tasa de ganancia, obligan al capitalista a producir más, a innovar, a echar mano de recursos escasos, a violar normas elementales de convivencia y pasar por alto derechos elementales. El empresario se encuentra prisionero en su propio laberinto. Su producción está condenada a crecer y a tornarse cada vez más anárquica, más caótica. Desde una perspectiva crítica, Amalia Pérez Orosco en la introducción a *Decrecimiento* (2015) se pregunta hacia dónde debe cambiar el mundo a fin de terminar con la anarquía a la que nos somete el mercado, toda vez que el capitalismo obliga a perpetuar el crecimiento debido en su afán de buscar el máximo crecimiento y el mayor beneficio.

Este crecimiento no trae necesariamente igualdad. El propio informe sobre desarrollo humano publicado por el PNUD en 1990 señala que no existe un vínculo automático entre el crecimiento económico y el progreso humano, aunque no abandona la certidumbre que el camino más efectivo hacia un desarrollo humano sostenido es el crecimiento del PBI, acompañado por una distribución razonable de ingresos. Pero, agrega el informe, que los mecanismos del libre mercado no garantizan esa distribución justa, muy desigual en la mayor parte del Tercer Mundo: El crecimiento económico muy pocas veces se transfiere a las masas. Por esa razón, son necesarias políticas complementarias para transferir ingresos y otras oportunidades económicas a los muy pobres: los subsidios sociales son por eso absolutamente necesarios para los grupos de menores ingresos.

El debate en torno al crecimiento no es nuevo. Fabrice Flipo, en *Décroissance, ici et maintenant* (2007), relata que en Francia la crítica al crecimiento apareció entre los años sesenta y setenta. Tres grandes sucesos llevaron a poner en primer plano

7. Los especialistas sostienen que la revolución tecnológica genera un plusvalor inicial que luego es uniformizado entre las empresas cuando el producto en cuestión se generaliza.

este debate: el peligro de un posible agotamiento de los recursos, puesto a la orden del día como consecuencia de la restricción de abastecimiento por parte de los países de la OPEP; por la inquietud debido a la situación ambiental enunciada en la cumbre de Estocolmo en 1972; y por el Club de Roma. Entre los años ochenta y noventa el tema entró en receso hasta el año 2000, debido al auge del proyecto neoliberal. En 1992 se había realizado la Cumbre Ambiental de Río y en el 2002 el mundo vivió el fracaso de la segunda cumbre realizada en Johannesburgo, que no realizó mayores avances. Río 2012, dice Flipo, se limitó a «en-verdecer» el crecimiento.

Anota este autor, por otro lado, que existen tres tipos de crítica al crecimiento: la que sostiene que se le debe dar menos importancia al PBI y poner el acento en índices como el de desarrollo sostenible o la huella ecológica; la que señala que el crecimiento tal como lo conocemos ahora no durará mucho y que debe ponerse atención a temas como salud y educación en la perspectiva del desarrollo; y quienes afirman que es posible crecer en determinados aspectos y decrecer en otros. Según Flipo (2007), ninguna de las tres fórmulas parece inclinada a reflexionar a profundidad en torno al producto bruto interno y, por consiguiente, sobre las consecuencias que tiene para la humanidad el crecimiento infinito.

Sobre el tema del crecimiento podríamos agregar que, terminada la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos de Norteamérica, erguida como primera potencia, priorizó la reconstrucción europea y la tarea de contener el avance del bloque soviético a la vez que ampliaba sus mercados hacia los países que iniciaban la etapa de descolonización. La dicotomía metrópoli-colonia fue reemplazada por la de desarrollo-subdesarrollo. Empezaba la época de la llamada «cooperación», centrada en una primera etapa en la asistencia militar. En América Latina en

los años sesenta se puso en marcha la Alianza para el Progreso, que consistía en una fuerte inversión norteamericana hasta por veinte mil millones de dólares, destinados a la modernización de los países de la región, el aumento del Producto Bruto Interno, el impulso a procesos de reforma agraria y la implementación de reformas institucionales. Estados Unidos triunfante, expandía su forma de vida al mundo. La oposición entre modernidad y tradición fue retomada por la sociología norteamericana a partir del análisis de los llamados «índices patrón». La Alianza para el Progreso fue dejada de lado después del asesinato del presidente Kennedy y los Estados Unidos otorgaron la prioridad al desarrollo de políticas bilaterales de cooperación.

Los representantes de la teoría de la dependencia demostrarían que los flujos de capital de la periferia habían sido y continuaban siendo mayores que la ayuda al desarrollo, y que los países centrales habían basado y basaban su progreso en esos flujos. Después vendrían la crisis del petróleo y de la deuda externa y la llamada década perdida, antesala de la implementación del modelo neoliberal en la región latinoamericana.

El desarrollo basado en la anarquía de la producción y en el crecimiento infinito no es una alternativa de bienestar e inclusión social, aunque como intenta hacer el desarrollo humano, se proponga una mejor distribución del ingreso y se incorporen a este índice rubros no directamente monetarios, tales como salud, educación y libertad. No parece entonces faltarles razón a aquellos que sostienen que el desarrollo sustentable como formulación es contradictoria en sí misma por definición:

«La desigualdad social y la concentración de la riqueza han crecido exponencialmente adquiriendo proporciones escandalosas. Los sucesivos estudios de la organización internacional Oxfam lo han venido demostrando (...). Hace algunos años, Barack Obama, en su último discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en setiembre del 2016, expresó que “un mundo en el que el 1% de la humanidad controla tanta riqueza como el 99% más pobre,

nunca será estable”. América Latina es la región más desigual del Planeta, seguida de los países subsaharianos; en ella, una persona llega a generar ingresos 16 mil veces más que otra. En el 2013, el 10% más pobre sólo recibía el 1.3% de los ingresos mientras el 10% más rico, el 37% y en cuanto a la riqueza y el patrimonio, el 70% más pobre detentaba solo el 10% mientras el 10% más rico, el 71%. Existe una alta concentración de la riqueza, la tierra y el ingreso. Al año 2014 el índice Gini de desigualdad era de 0.809» (Valdeavellano 2020).

En la ciudad aumenta la precariedad económica y social como expresión de la exclusión social y de la pobreza, corroborando en el espacio la anarquía del crecimiento y de la acumulación. Jordi Borja, al respecto, señala lo siguiente:

«Urbanización no es ciudad (...). Crece la población suburbana, en algunas regiones europeas el suelo urbano se multiplica por dos en veinticinco años sin que haya aumentado la población. La ciudad “emergente” es “difusa”, de bajas densidades y altas segregaciones, territorialmente despilfarradora, poco sostenible y social y culturalmente dominada por tendencias perversas de guetización y dualización o exclusión. El territorio no se organiza en redes sustentadas por centralidades urbanas potentes e integradoras, sino que se fragmenta por funciones especializadas y jerarquías sociales. (...) El desarrollo urbano disperso, los nuevos guetos o barrios cerrados, el dominio del libre mercado sobre unos gobiernos locales divididos y débiles; los comportamientos locales proteccionistas por el miedo al “otro”, y por el afán de ser “alguien”; la privatización de lo que debiera ser el espacio público... todo ello lleva a la negación de la ciudad. El libre mercado todopoderoso no tiene capacidad integradora de la ciudadanía: Al contrario, fractura los tejidos urbanos y sociales, es destructor de la ciudad» (Borja 2003: 30).

Hábitat de Naciones Unidas, por su parte, dice lo siguiente acerca de las ciudades de América Latina y El Caribe:

«Las ciudades de la región vistas en su conjunto, son y se mantienen como las más inequitativas del planeta. Pese a los avances económicos y las iniciativas para combatir la pobreza, no ha habido mejoras significativas en materia de equidad. Las ciudades latinoamericanas y del Caribe son ciudades “duales”, “divididas”, “segregadas”, algo que se expresa tanto espacial como socialmente» (ONU 2012).

Al año de publicado el estudio, ciento once millones de personas vivían en barrios informales, circunscribiéndose las

políticas públicas a la aceptación de la situación, a su legitimación, legalización y desarrollo de mejoras en diferentes grados. En números absolutos, la cifra de pobres urbanos sigue siendo muy alta. Aproximadamente 124 millones de habitantes de ciudades viven en la pobreza. Existe un déficit considerable de empleo y una abundante informalidad laboral, que se concentran en los jóvenes y las mujeres. El déficit de vivienda se ha incrementado de 38 millones en 1990, a entre 42 y 51 millones en el 2011. El déficit cualitativo de vivienda es también muy alto, aunque el documento no arroja una cifra precisa, indica que en algunos países puede llegar hasta el 60% del total.

Urbanización de la pobreza le han llamado algunos o «Planeta de Ciudades Miseria» (Mike Davis). Luis Alfonso Herrera Robles (2016), a su vez, se refiere a la degradación de la ciudad y a su descomposición social y urbana. Lo cierto es que, más allá de cifras y datos estadísticos oficiales u oficiosos, basta recorrer ciudades como Buenos Aires, Lima, Río o San Pablo, en América Latina, visitar Korogocho o Kibera en Nairobi, o Duwaiqa en El Cairo, recorrer las calles de Skid Row en Los Ángeles, del propio Nueva York o de la Sena Saint Denis a las puertas de París, para percatarnos que las ciudades se están convirtiendo rápidamente en lugares cada vez más inhóspitos donde en cada esquina afloran la pobreza y la miseria: la hiperdegradación de amplias zonas urbanas del planeta en palabras de Davis, retomadas por Herrera. Mientras tanto, los grupos sociales de ingresos altos se atrincheran en *bunkers* inaccesibles para el común de los mortales.

Una de las consecuencias más importantes ha sido el crecimiento de la informalidad laboral en el medio urbano en todo el mundo. Un estudio de la Organización Internacional del Trabajo, que data del 2018, señala que el 61% de la Población Económicamente Activa (PEA) en todo el mundo se encuentra

en situación de informalidad, sean trabajadores dependientes, sin derechos laborales ni beneficios sociales o en situación de ilegalidad, o los llamados independientes, trabajando por su cuenta, eludiendo a la justicia, ganándose la vida día a día como puedan: en África son el 85.8%, en Asia y el Pacífico son 68.2%, en los Estados Árabes son el 68.6%, en las Américas son el 40% y en Europa y Asia Central son el 25.1%. En el Perú esta cifra llega al 70%. En los Estados Unidos la mitad de los trabajadores serían subcontratados (Finnegan 2014).

Las consecuencias que acarrea esta situación son la precariedad, la inestabilidad personal y familiar, la incertidumbre y la sobrecarga laboral. Todos los días podemos ver a esta masa de trabajadores precarios en las esquinas y en los cruces de las principales avenidas, eludiendo a la policía, toreando a los autos, negociando con los conductores, limpiando los parabrisas, yendo y viniendo, a veces con sus niños pequeños a cuestas o dejados a su suerte en los sardineles. La inmigración, como fenómeno irrefrenable a pesar de los muros levantados y de las restricciones impuestas, ahonda la informalidad y la hace más penosa debido a la marginalidad a la que son condenados los inmigrantes, que lejos de ser bien recibidos son estigmatizados por autoridades y parte de la propia población originaria.

Una democracia en cuestión

El modelo económico no es el único problema que enfrenta el proceso de construcción de la esperanza. La libertad se encuentra cada día más restringida y la democracia, como expresión de la libertad para decidir, se encuentra en una profunda crisis. No entusiasma, no genera expectativa, está lejos de la gente, no expresa ni representa sus intereses, autoritaria y militarizada como hemos visto en Chile o Perú. Esta crisis no

se debe solo a los anacronismos que arrastra, como en el caso inglés, donde todavía existen cargos hereditarios en la Cámara de los Lores, o el norteamericano, donde la Presidencia de la República no la deciden el voto ciudadano sino los Estados; donde, además, los postulantes a cargos electivos requieren de una gran cantidad de dinero para las campañas, que hoy por hoy son sumamente onerosas. En la mayoría de los casos las elecciones se han convertido en una puja económica de empresas y corporaciones que, después de las elecciones, despliegan sus alas para reivindicar sus propios intereses. Las autoridades llegan al poder condicionadas por dichos intereses, que terminan pesando más que las promesas de campaña y que el respeto a la palabra empeñada, lo que produce una quiebra de la confianza ciudadana, que desengañada toma distancia de la democracia, de la política y de los políticos.

Incluso debemos preguntarnos si en realidad consideramos posible pensar en una democracia plena en un contexto de desigualdad como el presente, que hace que los derechos fundamentales, normados por una multiplicidad de dispositivos legales, sean letra muerta para la mayoría de los mortales, que se ven indefensos ante el poder aplastante de los poderosos que, habiendo hecho dinero de manera lícita o no, ostentan el privilegio de decidir sobre la vida o la muerte del ciudadano común.

Vivimos una democracia de baja intensidad con poca participación, sin muchas pretensiones, que se expresa sobre todo en lo local, mientras que las decisiones importantes se toman en la cúspide del poder económico y político. Decisiones que, además, en tópicos claves, vienen preestablecidas desde los centros del poder mundial e instituciones como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, la Unión Europea, cuando no del propio Estados Unidos de Norte América o China.

Algunos dicen que no se puede pedir mucho, que basta con lo que tenemos con tal que la fiesta se lleve en paz. Hasta

que un día, cuando se llega al límite, la situación estalla, como ha sucedido en los últimos tiempos en diversas partes del mundo. La realidad no permite llevar la fiesta en paz; el mundo aparece polarizado entre unos que no quieren cambiar nada y otros que piensan que los cambios no solo son indispensables, sino también urgentes por propia sobrevivencia. El viejo adagio utilitarista, según el cual una parte de la población debe sacrificarse por el bienestar general, no puede aplicarse plenamente porque esos pocos —que en realidad son muchos— no están en condiciones de esperar mucho más, aunque sus protestas se manifiesten por ahora básicamente en estallidos, reprimidos cada vez con mayor ensañamiento.

Si leemos la historia muchos de los cambios importantes estuvieron precedidos por estallidos esporádicos y violentos. Lo dicho plantea un problema concreto: la poca participación en los asuntos públicos formales por parte de los ciudadanos que, o se repliegan a sus cosas particulares u optan por la autogestión colectiva. Esto sucede sobre todo con los pobres, principalmente en el plano local, al tratar de resolver problemas materiales que el Estado no resuelve, como vivienda, salud o educación. Esta acción colectiva también reivindica derechos no plenamente reconocidos, no circunscritos a un lugar específico, abriendo paso a movimientos sociales o políticos.

Pero si bien la democracia representativa se encuentra en entredicho, la abstención electoral puede generar una crisis de gobierno y aún más, poner en riesgo el propio sistema porque los políticos necesitan de cierto aval ciudadano para detentar el poder. Relata a manera de metáfora José Saramago (2004), en *Ensayo sobre la lucidez*, cómo unas elecciones municipales, que por dos veces consecutivas arrojaron como resultado un abrumador voto en blanco, desataron una crisis que terminó con un estado de emergencia y luego con un estado de sitio en la ciudad

donde ocurrieron los hechos, donde nadie podía entrar ni salir, y que acabó con el éxodo en pleno de las autoridades del gobierno, ejército y policía, con la alarma de los gobiernos de países extranjeros de que el fenómeno pudiese repetirse en sus países. Sobreviniendo provocaciones terroristas del propio Estado, persecución, espionaje, represión, invento de culpables, violando los derechos más elementales a nombre de la libertad.

Desigualdad, estigma y prejuicio

La situación que hemos descrito afecta sobre todo a los sectores más vulnerables de la sociedad. Fenómeno que se repite cada vez con mayor frecuencia en casi todas las ciudades del mundo, y que ha llevado a que en los últimos años cobre gran actualidad el enfoque de la desigualdad (Cotler y Cuenca 2011, CEPAL 2011, OXFAM 2015 y 2017).

La relación exclusión-inclusión tiene una larga historia en América Latina, que relatamos en *Guía práctica para construir la ciudad del futuro*. En dicho texto recordábamos que, durante la post guerra, en las décadas 50 y 60 del siglo pasado, se desarrollaron en la región experiencias nacionalistas bajo el influjo de la CEPAL, que terminaron reprimidas a sangre y fuego por los sectores más conservadores de la sociedad latinoamericana con participación del propio gobierno norteamericano, que temía las consecuencias que podría tener la revolución cubana y el surgimiento de movimientos insurreccionales en el continente. La respuesta fue la creación de la Alianza para el Progreso, sustentada en las teorías de la escuela pluralista norteamericana que estableció indicadores, etapas de desarrollo y estrategias de difusión que permitieran la «modernización» de los llamados países subdesarrollados. En América Latina Gino Germani y Roger Veckemans hicieron eco de estos planteamientos, al sostener que

la causa más importante del subdesarrollo en América Latina era la desintegración social y política de los sectores de menores ingresos, que a su vez tenía como origen la marginalidad, definida como una falta de participación activa y pasiva y de integración interna, reflejada en la falta de solidaridad organizada. Llamaba a trabajar por la integración e inclusión de los marginados a la dinámica social y proponía como estrategias fundamentales la formación, la promoción social y la creación de mecanismos eficaces de participación ciudadana (Maquet-Makedonski 2001: 158-167).

La directora de teatro mexicana Luisa Pardo (2020) en una conferencia reciente planteó algunas preguntas pertinentes al respecto y rememoró la experiencia de México en ese sentido. Preguntó Pardo: ¿Quién incluye a quién? ¿Para qué? ¿Desde dónde? ¿El que es incluido quiere ser incluido? ¿Qué gana, qué pierde? ¿Qué condiciones se pone al incluido para poder serlo? ¿El incluido está en posibilidad de plantear condiciones para poder serlo? ¿Necesita ser incluido, por qué? ¿La inclusión es buena en sí misma o depende del acuerdo entre la parte incluida y la parte incluyente? Y contó que, por ejemplo, en México para ser incluidos en la idea de nación se enseñó a la población a hablar español, a vivir en ciudades, desarrollar las industrias, usar zapatos cerrados. Como acá, allá también los parámetros civilizatorios fueron impuestos desde arriba y desde afuera, recurriendo a la disyuntiva tradición-modernidad, propia del enfoque llamado pluralista norteamericano de los años cincuenta, disyuntiva que en nuestro continente es mucho más añeja, se remonta a la conquista y forma parte de la historia de opresión de nuestros pueblos. No debemos olvidar esta historia al momento de hablar de inclusión social.

Un estudio precursor sobre la desigualdad en tiempos más recientes fue escrito en 1997 por Amartya Sen (2002). En él sostiene que los conceptos de equidad y de justicia han cambiado

con el tiempo y en la medida que han aumentado la intolerancia, la estratificación y la diferencia. Así el concepto de la desigualdad ha ganado primacía sobre el de justicia en los estudios sociales y económicos. Recordemos que en 1971 John Rawls había publicado *Teoría de la Justicia* cuestionando al utilitarismo, que postulaba que cuando la sociedad obtiene el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos está correctamente ordenada. Veía como justa la distribución de beneficios que «maximizaba el bien» asociado con la satisfacción del deseo, aun cuando en aras de lograr el mayor balance neto de satisfacción posible imponía sacrificios a una parte de los miembros de la sociedad. La principal crítica que Rawls hizo al utilitarismo fue su falta de respeto por los individuos, ya que dicho enfoque no garantizaba que una persona fuera considerada como valiosa y digna de protección por derecho propio. Por el contrario, para Rawls la sociedad es una asociación de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que actúan de acuerdo con ellas. Estas reglas especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien, que se acepta por anticipado, basado en el principio de igual libertad. Sobre esta base, las personas convienen en adecuar las concepciones de su bien a lo que requieren los principios de la justicia. La mejor manera de entender esta afirmación es identificarla como un conjunto de restricciones autoimpuestas a favor del principio de la justicia, definida como la capacidad moral que tienen las personas para juzgar las cosas como justas, apoyar esos juicios en razones, como Kant, actuar de acuerdo con ellos y desear que otros actúen de igual modo. Su objetivo es encontrar el mejor modo por el cual las instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social (Rodríguez 2003 y Rengifo 2015).⁸

Acerca de la desigualdad, Sen plantea en *Desarrollo y Libertad* (2000) que el desarrollo es sinónimo de libertad, entendida en sentido amplio: la vida que las personas realmente desean y no solo los derechos, lo que depende no solo de la renta de una persona, sino que exige la eliminación de toda forma de opresión, tiranía, ausencia de oportunidades, la pobreza o la intolerancia. En la década de los años setenta surgió el enfoque de las necesidades básicas y el índice de desarrollo humano que consideraba como indicadores a la salud, la educación y el ingreso, y que retomó como criterio el PBI per cápita modificándolo a partir de la capacidad real de gasto y comparándolo con el índice de Gini.

Desde otra perspectiva, un autor que ha trabajado el tema de la desigualdad en el plano económico, poniendo énfasis en la esfera de la distribución, es el economista francés Thomas Piketty. En *El capital en el siglo XXI*, a partir de un análisis histórico, Piketty (2013) demuestra que ha existido a través del tiempo un incremento constante del aumento de la riqueza. Explica que los beneficios crecen a una tasa superior a lo que lo hace la economía, por lo que la desigualdad tiende a crecer como consecuencia de la concentración de renta y de riqueza que, además, aumentan como producto de la herencia, del manejo financiero especulativo y el dominio de poder, antes que por el desarrollo exitoso de emprendimientos individuales. Por eso, propone un impuesto a la renta y a la herencia. Este proceso no es lineal. Anota que se debe ser cuidadoso de cualquier determinismo económico en lo que se refiere a las desigualdades de riqueza e ingresos. La historia de la distribución de la riqueza ha sido siempre profundamente política, añade, y no puede ser

8. Jesús Rodríguez Cepeda dirá, comentando a Rawls: «La idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación» (2003:28).

reducida a mecanismos puramente económicos: la dinámica de la distribución de la riqueza revela poderosos mecanismos que empujan alternativamente hacia la convergencia y divergencia. Así, la reducción de la desigualdad, que se llevó a cabo en la mayoría de los países desarrollados entre 1910 y 1950, fue sobre todo consecuencia de la guerra y de las políticas adoptadas para hacerle frente. Asimismo, el resurgimiento de la desigualdad a partir de 1980 se debe principalmente a los cambios políticos de las últimas décadas, sobre todo en lo que respecta a la fiscalidad y las finanzas. Añade que, para este incremento de la riqueza, el Estado ha sido fundamental y que, por lo tanto, la esfera pública debe beneficiarse de este aporte en beneficio de la comunidad.

Posteriormente, hacia fines del siglo XX, se desarrolló la «teoría del reconocimiento» bajo influencia de la Escuela de Frankfurt, a partir de los estudios del filósofo alemán Axel Honneth (1997). Esta teoría se funda en consideraciones tales como el fin del Estado de Bienestar, la caída del muro de Berlín, los efectos del neoliberalismo sobre las condiciones de vida de las mayorías y la exclusión social. Sostiene que la justicia como principio rector de la filosofía política ha sido sacudida por la lucha contra la exclusión social y por la reivindicación de la dignidad y el respeto que deben merecer todas las personas. Agrega que, con el surgimiento de movimientos sociales con nuevas demandas en torno al reconocimiento, se observa la importancia que tiene para ellas la experiencia de menosprecio social o cultural. El filósofo canadiense Charles Taylor (2003) agrega a este discurso un aspecto, a nuestro entender, fundamental: la propia autodepreciación del individuo, que se origina desde las élites opresoras y se transforma en uno de los elementos más poderosos de la propia opresión.

En la ciudad, la organización del espacio expresa la situación de exclusión social existente. Retomando la definición

de Castells, se entiende por segregación urbana la tendencia a la organización del espacio en zonas de fuerte homogeneidad interna y disparidad social entre ellas (1982: 203-205). Esta disparidad no solo es de diferencia sino también de jerarquía. Está relacionada con los ingresos, procedencia, nivel educativo, etnia, idioma, etc. Hemos visto en *Construyendo lugares de esperanza* que en Lima los pobres se localizan en las zonas menos propicias, en los bordes de las ciudades, extendiendo la precariedad hasta sus confines más alejados, incrementando el riesgo y dificultando la vida comunitaria (Maquet-Makedonski 2019).

Esta situación no es privativa del Perú. Ya en el siglo XVIII Inglaterra había aprobado la «ley de pobres», que obligaba a los campesinos a trabajar para el propietario a cambio del ingreso que este determinaba, con la posibilidad de que fueran encerrados aquellos que no quisieran hacerlo. Georg Simmel (1917) anota que el pobre estaba clasificado como una categoría específica y, tanto las organizaciones comunitarias como después el Estado, desarrollaron con él una relación funcional a la necesidad de estabilidad del sistema global.⁹ Para el caso de América Latina y centrándose en Brasil, un texto paradigmático que permite entender mejor la situación de opresión que viven los pobres es *La educación como práctica de la libertad* de Paulo Freire.

La discriminación y el prejuicio son parientes cercanos de la exclusión. La percepción que tenemos de las cosas está relacionada con una multiplicidad de factores: como la pertenencia o cercanía a un grupo de referencia, la confianza o el parentesco.

9. Históricamente el pobre ha sido concebido no como ausente de bienes materiales sino como falto de relaciones sociales: la palabra *waccha* identifica en quechua tanto al pobre como al huérfano. La película peruana *Wiñaypacha* es ilustrativa de esta situación. Con el tiempo, el capitalismo monetarizó las relaciones sociales y las vació de este contenido fundamental. La socióloga Fabiola Espinoza puntualiza que el *waccha* usado en el mundo andino es distinto al contexto urbano. En los andes, ser un *waccha* significa que no tienes tierras que poseer, entonces, no tienes dónde trabajar, de qué comer, estás culturalmente limitado. Y muchos *wacchas* por sus condiciones serviles, ya que tenían que trabajar las tierras de otros para sobrevivir, migraban a la ciudad porque allí había posibilidad de acceder a otras oportunidades que en su espacio vital les era negado. En la ciudad nadie sabe quién es *waccha* o no, nadie lo conoce.

Debido a la necesidad de organizar la información que viene de la realidad, el cerebro tiende a organizar y clasificar de manera sencilla esta información y crea lo que se llama estereotipo, que no es infrecuente que devenga en juicios de valor, los prejuicios, generalizaciones o creencias sin base que, a su vez, son susceptibles de tornarse en actitudes discriminatorias.

El sociólogo canadiense Erwin Goffman (2006) acuñó el término estigma que ha sido utilizado para referirse a fenómenos sociales extremos. Con estigma, Goffman (2006) quería significar aquellas situaciones donde las personas debido a un problema físico, mental o de comportamiento, son rechazadas por la comunidad. El estigma tiene una carga emotiva negativa frente a quien pertenece a una categoría considerada como despreciable y que está inhabilitado para una plena aceptación social. Para este autor un factor clave del estigma es la no aceptación social del estigmatizado, que sufre incertidumbre e inseguridad debido al rechazo del que es víctima.

David Harvey utilizará el concepto de «estigma» aplicado a la ciudad para referirse a la conducta discriminatoria e intimidatoria de quienes detentan el poder —se refiere a la realidad norteamericana, pero la idea es extensiva a otras latitudes— ante los inmigrantes, los afrodescendientes y minorías, así como contra quienes discrepan con el *statu quo*, lo que tiene como respuesta la «rabia urbana» que puede terminar desencadenando conflictos violentos, resultado de la violación de los derechos fundamentales (2009: 194).

La discriminación, de por sí grave, no se reduce al comportamiento de una élite. Se encuentra presente en grupos y personas que consideran a otros seres humanos como inferiores, limitados, no aptos para ser tratados como iguales. En general, esta conducta está asociada al racismo y a la homofobia. La crisis sistémica actual, que pone en segundo plano valores sobre los

cuales se sustenta la vida social, está generando una reacción sobre todo de los jóvenes contra el sistema. Como respuesta estamos asistiendo a un escenario de odio, de discriminación y de violencia conservadora muy acentuados, una de cuyas manifestaciones más saltantes es el fundamentalismo religioso que en occidente esgrime como argumento principal «la preservación de los valores tradicionales de la familia», y en el mundo árabe la defensa del profeta Mahoma ante los ataques a los que está siendo sometido por parte de un mundo occidental.

El Perú es un país donde predominan la exclusión social, el prejuicio y el estigma. La historiadora Carmen McEvoy (2020) sostiene que algunas de las razones por las cuales la República no ha logrado sus objetivos han sido el desinterés por el bien común, el desprecio por el otro, a quien se considera inferior, y una incapacidad de tender puentes con los que discrepan. De ese desinterés por el bien común nace la idea del Estado como botín y, agrega, el desprecio, producto de una falsa superioridad, ha significado la ruptura de una convivencia social sana capaz de crear un colectivo con ideales y propósitos beneficiosos para todos.

La emergencia ambiental

El uso indiscriminado de combustibles fósiles, la deforestación, la crianza considerable de vacunos, la forma de producir, de distribuir, de consumir y la depredación de los bienes de la naturaleza con fines comerciales están acelerando el calentamiento global y afectando seriamente el ambiente y la vida en el planeta. La temperatura promedio es hoy un grado mayor que hace un siglo y, si no se producen cambios sustantivos, podría aumentar dos grados adicionales en los próximos años con resultados catastróficos para la vida.

En los últimos cuarenta años el hielo marino de verano se ha reducido en casi un 50%. Al ritmo actual, en veinte años no quedará hielo en el verano, elevándose el nivel de los mares, con lo cual se inundarán las zonas costeras, se producirán migraciones masivas y cambiarán el curso de las corrientes marinas y el clima. Los suelos derretidos liberarán grandes cantidades de metano, metal más potente que el dióxido de carbono, exacerbando aún más el cambio climático.

En la actualidad se talan un promedio de quince mil millones de árboles por año, afectando seriamente a los bosques, particularmente en África y en el bosque lluvioso del Amazonas —que puede convertirse en una sabana seca—, restringiendo la absorción de carbono, desecando los suelos, afectando el ciclo global del agua, poniendo en peligro la biodiversidad y eliminando a los insectos polinizadores. Se prioriza la producción de transgénicos, los monocultivos, la extracción de oro, de petróleo, gas, madera y se promueve la colonización de los bosques. Ya hoy la mitad de la tierra fértil del planeta es tierra de cultivo y esta cifra podría llegar hasta un 70% en los próximos años, lo que acarreará una crisis originada por la sobreexplotación y la consecuente degradación de los suelos. Mientras tanto, los cultivos de las zonas más vulnerables se verán afectados por los cambios extremos de clima y por las inundaciones

El 70% de mamíferos de la tierra son animales que se crían para la alimentación, en muchos casos comida procesada, lo que produce una gran cantidad de metano, uno de los principales factores que incrementan el calentamiento global. El 70% de aves del planeta son aves domésticas, en su mayoría pollos para consumo humano, criados en el encierro. En contrapartida, el número de animales silvestres se reduce significativamente debido a su caza indiscriminada y a su explotación, afectando a los ecosistemas y a la salud de la población, como lo prueba la

pandemia del COVID-19. Las especies marinas de agua fresca, por su parte, se han reducido hasta en un 80% y los bancos de peces lo han hecho en un 30%.

La industria tiene como objetivo generar ganancias antes que satisfacer necesidades reales de consumo, predominando la fabricación de productos superfluos, de obsolescencia programada, acompañados de una incesante campaña propagandística y de *lobbies* que, además, intentan ocultar los componentes que contienen estos productos, como es el caso de los alimentos procesados. Asimismo, para la distribución a nivel global prima el criterio de la ventaja comercial sin tener en cuenta factores ambientales claves como el uso de combustibles fósiles en el transporte. El consumo, por su parte, es inducido por las grandes corporaciones, alentado por los medios de comunicación y promovido por los *lobbies* que acosan al consumidor y lo disponen a adquirir bienes innecesarios, malsanos o caros, lo que además genera deudas que después no se pueden cancelar o que obligan a trabajar el doble o el triple para poder hacerlo. Consumo que genera en la persona la ilusión de poseer bienes materiales que otorgan estatus o prestigio, alienta el individualismo y la competencia y quebranta los lazos de solidaridad social.

Las ciudades, que concentran a un número apreciable de la población mundial, son el mayor destino de los bienes de la naturaleza, del agua, la energía y las que más desechos generan, agotando los recursos de su entorno y depredándolo. Pero son sumamente vulnerables debido a su dependencia de alimentos, de agua y de energía. Agregamos a esto la frecuencia y la intensidad de los fenómenos climáticos extremos y la elevación del nivel del mar que afectarán a las poblaciones, con el consecuente peligro de desastres, afectación del hábitat y salud, amén de la biodiversidad.

La emergencia sanitaria

Además de lo dicho, asistimos a una emergencia, la sanitaria, vinculada a un origen zoonótico, dada la intrusión irresponsable del ser humano en los ecosistemas naturales. El 26 de septiembre del año 2020 Richard Horton (2020) publicó en *The Lancet* el artículo «COVID-19 is not a pandemic», reseñado por Santiago Alba Rico (2021) el 4 de enero del 2021. En dicho artículo, retomando al epidemiólogo Merrill Singer (1990), Horton sostiene que hoy no nos enfrentamos a una pandemia sino a una «sindemia», un cuadro en el que el mal se entrelaza con otras enfermedades, crónicas o recurrentes, asociadas a la distribución desigual de la riqueza, la jerarquía social, el mayor o menor acceso a la vivienda o la salud. Factores atravesados por condicionantes de raza, de clase y de género. La *sindemia* es una pandemia en la que los factores biológicos, económicos y sociales se articulan de tal modo que hacen imposible una solución definitiva:

«Pensemos, de entrada, en la multiplicación muy reciente de nuevos virus (gripe aviar, SARS), inseparables de la industria agroalimentaria y de la presión extractiva sobre el mundo animal. En un libro inquietante y riguroso, “Grandes granjas, grandes gripes”, Rob Wallace describe un modelo de producción cárnica en el que todo el proceso —desde la alimentación de aves y ganado hasta la aglomeración en las granjas— no solo facilita, sino que hace inevitable la generación de nuevas cepas virales y su transmisión a los seres humanos (...). Los nuevos virus han sido creados, por supuesto, en un laboratorio, pero solo en el sentido de que el capitalismo ha convertido la naturaleza misma en un laboratorio vivo, en permanente ebullición patológica, incontrolable incluso para sus gestores y beneficiarios» (Alba 2021).

Al momento de elaborar este informe, los países más afectados eran Estados Unidos de Norte América, la India y Brasil, que juntos suman casi la mitad de los casos y por poco llegan al 42% de muertes. Cuatro países de Europa (incluyendo a

Rusia) tienen un 12% de casos y 13% de muertes. Entre todos estos países se acumula el 70% de casos y la mitad de las muertes. El resto se distribuye entre los demás países, destacando en el cuadro Argentina y Colombia en América Latina, aunque la situación también es grave en México, Perú y Chile. Llama la atención que países como Bolivia, Paraguay o Ecuador no aparezcan con un número significativo de casos a pesar de que sus sistemas de salud son poco confiables. Esta omisión puede deberse a la ausencia de información disponible. Sorprende la misma situación en África y en países del Asia.

Lo que más salta a la vista es que uno de los países más poderosos del mundo, en este caso Estados Unidos de Norteamérica, sea de lejos el país más afectado por la pandemia con la cifra espantosa de dos mil muertes diarias como promedio. Sin duda se debe a que no tomó previsiones a tiempo, como tampoco lo hicieron Gran Bretaña y Brasil, se burlaron de las mascarillas y del distanciamiento social, compararon al COVID-19 con una gripe común y se demoraron en iniciar las pruebas de descarte. Pero también porque el sistema de salud es enteramente privado y se basa en seguros particulares a los cuales una gran cantidad de la población no tiene posibilidades de acogerse. Una consulta para quien no tiene un seguro puede costar cientos de dólares: «Los inmigrantes indocumentados, unos once millones, evitan buscar atención médica y eso aumenta los riesgos» (BBC 2020). Y a los que sí cuentan con un seguro, este los cubre de manera parcial. Igualmente, la descoordinación entre Estados fue nefasta, aplicando cada uno de ellos según su criterio las medidas para hacer frente a la pandemia.

Otro de los problemas, en este caso no privativo de los Estados Unidos de Norteamérica, ha sido priorizar la continuidad de la dinámica económica dando libre curso a los negocios, decretando el desconfinamiento y poniendo fin a la cuarentena,

lo que llevó a que se produjera una segunda ola, que agravó enormemente la situación. Al punto que el gobernador de Texas ha llegado a decir que estaba dispuesto a sacrificar a los adultos mayores para salvar la economía. Los más beneficiados con las disposiciones económicas dadas por Donald Trump han sido las grandes empresas y corporaciones, que se beneficiaron con unos mil millones de dólares de los dos mil millones aprobados, considerado el mayor paquete de estímulo económico de la historia de los Estados Unidos, que incluyó devolución de impuestos, nuevos préstamos, fondos para hospitales y paquetes económicos de rescate financiero.

Un último factor para tener en cuenta es la actitud de una parte de la población que, pareciendo desafiar al destino, se opuso a las medidas restrictivas alegando que estaban coactando su libertad, organizando marchas y movilizaciones de protesta. Este hecho fue utilizado por grupos de extrema derecha para aparecer en varios países en la vanguardia de estas expresiones de rechazo al confinamiento. En América Latina, donde entre un 60% y 70% de la masa laboral es informal, se han respetado de manera parcial las restricciones dadas por los gobiernos debido a que una mayoría de familias tiene que enfrentar el día a día para sobrevivir, lo que las obliga a salir de sus casas para vender sus productos o realizar cualquier servicio, lo que no ha permitido controlar la pandemia.

Una de las principales lecciones de esta crisis es el papel jugado por la empresa privada en su relación con las urgencias derivadas de esta emergencia: clínicas particulares que se resisten a atender a enfermos que acuden a ellas debido al colapso sanitario del sector público, alza indiscriminada del precio de los medicamentos en el momento más álgido de la pandemia, especulación con el costo de los balones de oxígeno medicinal y preventa de las posibles vacunas. Sensibilidad y responsabilidad

social: cero. A contrapelo, los países que han tenido un mejor desempeño durante la crisis han sido aquellos que han dispuesto de un sistema sólido de salud pública, tales como Alemania, China y Vietnam. En el caso de Alemania:

«antes de la pandemia el país ya contaba con uno de los mejores sistemas de salud del mundo y ya tenía más camas de cuidados intensivos por habitante que sus vecinos europeos y la mayoría de los países ricos comparables. Sumado a ello, el país venía fortaleciendo su sistema hospitalario desde hace muchos años (algo que irónicamente fue criticado en el pasado) y tiene una cobertura universal de salud lo que elimina cualquier barrera de acceso a las pruebas por razones económicas. No menos importante resultan las capacidades de liderazgo de quienes están al frente de un país, frente a una crisis global sin precedentes» (Pérez y otros 2020).

Esta situación creada por el coronavirus agrava la situación social a la que hemos hecho referencia, sobre todo en la población de menores recursos que carecen de las condiciones materiales para prevenir el contagio o para mitigarlo. Un elemento para tener en cuenta es que este virus puede permanecer entre nosotros o aparecer otro, imponiéndose una «nueva normalidad» caracterizada por el «distanciamiento social», la restricción de relaciones de proximidad y el dilema entre preservar la salud o garantizar un funcionamiento «normal» de la economía. El escenario del COVID-19 no se va a modificar de manera irreversible con el hallazgo de una vacuna específica si, como se presagia, nuevos males están en camino por la misma ruta por la que llegó este virus. Según la OMS, el 70% de los contagios del COVID-19 se producen en las ciudades y tienen origen zoonótico como producto de la destrucción del hábitat animal.

Estas amenazas llevarán a cambios en la vida urbana entre los que se ha sugerido, por ejemplo, la posibilidad de un menor crecimiento demográfico y un descenso de la densidad poblacional en las grandes ciudades. Según un sondeo de Upword, aparecido en el Diario Gestión, hasta veintitrés millones de personas

en Estados Unidos podrían desplazarse de las grandes ciudades a otros lugares aprovechando el trabajo remoto: entre 6.9 % y 11.5% de hogares estarían planeando hacerlo desde una ciudad grande a poblados distantes de más de 4 horas, y el 13% a lugares distantes de entre 2 y 4 horas. En otros casos, como por ejemplo París, se busca desarrollar el proyecto «ciudad de los quince minutos» que prioriza el criterio de proximidad. En diversos medios se está hablando de la necesidad de ciudades de no más de 250 mil habitantes que vivirían en viviendas rodeadas por la naturaleza. Memo Anjel (2020) señala que se habitará en calles densamente arboladas o en edificios de no más de cinco pisos. Tendrían un buen teatro museo, lugares de esparcimiento al aire libre (parques ingleses), sitio de reunión para los ciudadanos y almacenes, y lugares de trabajo donde desarrollar una buena economía. Una de las empresas más famosas del mundo, Philips, especializada en electrónica y asistencia sanitaria, tiene sus centros de producción en ciudades de Holanda —Eindhoven por ejemplo— y solo sus oficinas administrativas están en Ámsterdam, y no por ello deja de ser una empresa que compite bien en los mercados internacionales. Para ello habrá que enfrentar grandes obstáculos: Un contexto signado por los problemas de acceso a una vivienda, salud y educación asequibles, crisis del cambio climático, entre otros.

Iniciativas globales

Como señalamos más arriba, además de las propuestas teóricas y académicas referidas a la utopía y a la esperanza, en los últimos años se han desarrollado propuestas y se están llevando a cabo iniciativas desde distintos ángulos y enfoques, que deben ser tomados en cuenta para el análisis tenida cuenta que, a pesar de las críticas y limitaciones que han sido señaladas, están en curso.

En primer lugar, debemos mencionar las políticas públicas globales que son las normas, recomendaciones y estrategias de conferencias internacionales tales como Hábitat III o las COP. Aunque también hay que mencionar las normas implícitas que se refieren a decisiones sobre los usos del suelo, por ejemplo, que afectan a las áreas agrícolas o protegidas, a licencias a la explotación minera cerca de los ríos, afectando a las poblaciones cercanas y al agua.

La implementación de convenciones internacionales, que están sujetas a ratificación en cada país, depende de la voluntad política del país en cuestión, como ha sucedido en el Perú con el Acuerdo de Escazú relacionado con el acceso a la información y la justicia ambiental. En contra de su ratificación se orquestó una campaña ultraconservadora, argumentando que ya existían normas similares, que se vulneraba la soberanía y que se atentaba contra la inversión privada. En el Congreso peruano se archivó, desoyendo a voces importantes a favor del Acuerdo.

Los Objetivos de Desarrollo Sostenible y las propuestas de la CEPAL para América Latina y El Caribe¹⁰

La Asamblea General de las Naciones Unidas de setiembre del 2015 aprobó la *Agenda 2030* con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), a través de los cuales los 193 Estados miembros se comprometían a trabajar para lograrlos en 15 años. Hábitat III, que se realizaría un año después, estuvo inevitablemente influenciada por esta agenda, que cuenta con diecisiete objetivos y 169 metas con sus respectivos indicadores.¹¹ Los

10. Para esta parte hemos acudido a los documentos oficiales citados y al excelente texto de reciente publicación de Alfonso Iracheta(2020).

11. Los indicadores son:

1. Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo.
2. Poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición y promover la agricultura sustentable.

objetivos de la *Agenda 2030* abordan las dimensiones económica, social y ambiental en forma interrelacionada, planteándose como una «agenda civilizatoria con la dignidad e igualdad de las personas en el centro» (CEPAL, MINURVI y ONU-HÁBITAT 2018).

La *Agenda 2030* y los Objetivos de Desarrollo Sostenible han sido criticados debido a las limitaciones para poner en práctica sus compromisos y por no reconocer el papel protagónico que tienen los mercados en la urbanización y en los problemas que enfrentan las ciudades. Esta crítica no es nueva: En el caso de las ciudades, por ejemplo, ha sido poco el esfuerzo para actuar y avanzar en la transformación social y espacial, así como para evaluar a fondo el cumplimiento de los objetivos acordados en las conferencias mundiales previas a Hábitat III, como fueron Hábitat I en 1976 y Hábitat II en 1996.

La CEPAL en el terreno urbano enfatiza el objetivo once de los ODS: «lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles» porque, según ella, da una visión más integrada del fenómeno urbano y recoge los problemas comunes de las ciudades, tales como la congestión, la falta de recursos para ofrecer servicios básicos, la

-
3. Garantizar una vida sana y promover el bienestar para todos en todas las edades.
 4. Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida de todos.
 5. Lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y niñas.
 6. Garantizar la disponibilidad de agua y su gestión sostenible y el saneamiento para todos.
 7. Garantizar el acceso a una energía asequible, segura, sostenible y moderna para todos.
 8. Promover el crecimiento económico sostenido inclusivo y sostenible, el empleo productivo y el trabajo decente para todos.
 9. Industria, innovación e infraestructura.
 10. Reducir la desigualdad en y entre los países.
 11. Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles.
 12. Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles.
 13. Adoptar medidas urgentes para combatir el Cambio Climático y sus efectos.
 14. Conservar y utilizar en forma sostenible los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible.
 15. Gestionar sosteniblemente los bosques, luchar contra la desertificación, detener e invertir la degradación de las tierras y detener la pérdida de la biodiversidad.
 16. Promover sociedades justas, pacíficas e inclusivas.
 17. Revitalizar la Alianza Mundial por un Desarrollo Sostenible.

escasez de vivienda adecuada y el deterioro de las infraestructuras. Destaca, por otro lado, la persistencia de la pobreza y la desigualdad, que dejan a millones de personas al margen de los beneficios de la urbanización y la prosperidad que pueden ofrecer las ciudades.

Opina también que la *Agenda 2030* es una oportunidad para América Latina y el Caribe porque incluye temas prioritarios como son la erradicación de la pobreza extrema, la reducción de la desigualdad en todas sus dimensiones, un crecimiento económico inclusivo con trabajo decente para todos, ciudades sostenibles y el abordaje al problema del cambio climático (CEPAL, MINURVI y ONU-HÁBITAT 2015). También lo es porque plantea cambiar los patrones de producción y consumo, el manejo de la energía y el ambiente. Tomando como base esta *Agenda*, CEPAL ha establecido un conjunto de prioridades, entre otras, la integración equilibrada de las dimensiones del desarrollo sostenible; el cambio estructural progresivo; el financiamiento para el desarrollo y la implementación de la Agenda de Acción de Addis Abeba; la diversificación de la matriz productiva y la innovación tecnológica; la gobernanza de los recursos naturales; la cooperación Sur-Sur y el apoyo al crecimiento de los países de renta media.

A partir de lo dicho, CEPAL propone algunas metas, tales como asegurar el acceso de todos a viviendas, a servicios básicos adecuados y a transporte público; aumentar la urbanización inclusiva y sostenible, y la planificación participativa; proteger el patrimonio natural y construido; reducir sensiblemente el número de muertes, particularmente de personas pobres y vulnerables causadas por desastres naturales; reducir el impacto ambiental negativo derivado de la contaminación del aire y los desechos; proporcionar acceso a espacios públicos y zonas verdes seguros, inclusivos y accesibles, en particular para mujeres,

niños, discapacitados y ancianos; apoyar los vínculos económicos, sociales y ambientales entre ciudades, fortaleciendo la planificación; incrementar el número de ciudades que adopten políticas para mejorar la inclusión, el uso eficiente de recursos, la mitigación y adaptación al cambio climático, y la resiliencia ante desastres; y proporcionar apoyo a los países menos adelantados para la construcción de edificios sostenibles y resilientes. Y también define medidas urgentes, entre las que destacan la energía y la infraestructura sostenibles, y el transporte. Esto implica reformular las reglas, los incentivos y la vigilancia, en particular de auditoría y fiscalización, y el desarrollo de acciones para alcanzar la coherencia legal, institucional y normativa entre países y ciudades, así como la generación de instrumentos de información y medición (sistemas de indicadores y mecanismos de rendición de cuentas y de supervisión) (CEPAL, MINURVI y ONU-HÁBITAT 2015: 49).

Una vez que fue aprobada la Nueva Agenda Urbana, CEPAL, MINURVI y ONU-HÁBITAT elaboraron el Plan de Acción Regional (PAR) para la *Nueva Agenda Urbana 2016-2036* que se presentó formalmente en la Conferencia de las Ciudades en octubre de 2017. Destacan como ejes: una nueva legislación, el rescate de la planificación urbana, el financiamiento del desarrollo urbano y el reconocimiento de lo local como sujeto del desarrollo urbano. Vale decir, como hemos visto más arriba, que estos términos del PAR coinciden plenamente con los acuerdos previos a Hábitat III formulados en Canadá y adoptados en Quito.

Uno de los componentes la Nueva Agenda Urbana y del PAR es la Campaña Suelo Seguro que parte del reconocimiento del suelo como el factor fundamental de la urbanización. Ello, no obstante, los desalojos no se detienen. En India, por ejemplo: «al menos 11 millones de personas están en riesgo de ser desalojadas de sus casas por la proliferación de infraestructuras, el derribo

de los suburbios o la protección de bosques, según han denunciado este martes varias organizaciones, una perspectiva que choca con los planes del Gobierno para que todos los ciudadanos tengan un hogar en 2022» (REUTERS).

Y France 24 informó sobre un violento desalojo ocurrido en Argentina, en plena pandemia, el 29 de octubre del 2020:

«La Policía argentina desalojó este jueves a decenas de personas de una propiedad privada al sur de Buenos Aires en una operación que dejó seis policías heridos y 35 personas arrestadas. Cientos de familias ocupaban el predio en la localidad de Guernica, un reflejo de la creciente pobreza agravada por la pandemia. Sin embargo, algunos los catalogan como "usurpadores" y rechazan que el Gobierno les conceda ayudas para reubicarlos».

La Alianza Internacional de Habitantes (AIH) desarrolla la «Campaña Cero Desalojos» para contrarrestar ese flagelo y ha instituido el Tribunal Internacional de Desalojos (TID), que cada año expone casos paradigmáticos, los hace llegar a Hábitat de Naciones Unidas y emprende la interlocución con los gobiernos concernidos para su tratamiento y solución.

El PAR incorpora, además, un sistema de seguimiento y monitoreo del avance de las políticas públicas y de los fenómenos urbanos a través de la Plataforma Urbana y de Ciudades para América Latina y el Caribe, integrada por un foro para el diálogo sistemático sobre el avance de la agenda desde una perspectiva del futuro urbano de la región, así como por un Observatorio Urbano como instrumento de diálogo y cooperación Sur-Sur: El Foro de los Países de América Latina y el Caribe sobre el Desarrollo Sostenible.

El Acuerdo de París

La Cumbre de la Tierra sobre Medio Ambiente y Desarrollo realizada en Río de Janeiro en 1992 aprobó cinco instrumentos importantes para la política ambiental global: la Declaración de

Río, la Declaración sobre los Bosques, la Agenda 21 y dos tratados internacionales vinculantes como son el Convenio sobre la Biodiversidad y la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático (Convención Marco) (Lanegra 2017). La Convención entró en vigencia en 1994 y cuenta con 197 «partes» o países que la han ratificado. Su objetivo fundamental es lograr «la estabilización de las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera a un nivel que impida interferencias antropógenas peligrosas en el sistema climático» (Artículo 2). Las Conferencia de las Partes (o países miembros) se realizan anualmente desde 1995 para ir adoptando acuerdos para la acción climática (El Orden Mundial 2020).

El principio 1 de la Convención se refiere a las «responsabilidades comunes pero diferenciadas», señalando que los países llamados «desarrollados» son los principales responsables de las emisiones de gases de efecto invernadero, por lo que deben tomar la iniciativa para combatir el cambio climático (Artículo 3). En ese sentido, según el Protocolo de Kyoto —que suscribió el presidente Clinton por Estados Unidos, pero luego no fue ratificado por el presidente Bush— aprobado en dicha ciudad en 1997, los países industrializados deberían reducir en 5% sus emisiones en relación con las que tenían en 1990, entre el 2008 y el 2012. Sus resultados han sido desalentadores: las emisiones de la mayor parte de países involucrados aumentaron en dicho período en vez de disminuir.

La Conferencia de las Partes número 15 de Copenhague (2010) debía avanzar hacia un nuevo acuerdo, que la ciudadanía exigía que fuese «amplio, justo y vinculante», pero terminó en un fracaso, lo que trataría de ser revertido en las posteriores COP. En la COP 20 realizada en Lima se avanzó en un borrador de un nuevo acuerdo, que sería culminado y suscrito en la COP 21 en París en diciembre del 2015.

El Acuerdo de París es el instrumento hoy vigente para la acción climática global, del que Estados Unidos con el presidente Trump se retiró, pero que bajo la presidencia de Joe Biden se está reincorporando. Establece como objetivos: «Mantener el aumento de la temperatura media mundial muy por debajo a 2°C con respecto a los niveles preindustriales y proseguir los esfuerzos para limitar ese aumento a 1.5°C (...) asimismo, aumentar la capacidad de adaptación, promover la resiliencia y elevar las corrientes financieras para la acción climática» (Artículo 2).

Todos los países partes deberán presentar en forma periódica sus Contribuciones Nacionalmente Determinadas (NDCS) las que contienen sus compromisos de acción climática y requieren ser sucesivamente revisadas en progresión, es decir, incrementar cada vez su ambición en relación con las anteriores.

A la fecha, en el contexto de la COP 26, la perspectiva es preocupante. De acuerdo con las advertencias hechas por el Panel Intergubernamental de Científicos de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (IPCC), los compromisos presentados por los países son del todo insuficientes y nos podrían llevar a un aumento de 3°C en la temperatura promedio global, lo que tendría consecuencias catastróficas. Por otra parte, las transferencias al Fondo Verde por el Clima por parte de los países principales emisores son aún minúsculas frente a los 100,000 millones de dólares anuales consensualmente establecidos.

En la reciente Cumbre Climática realizada el 12 de diciembre del 2020, el secretario general de las Naciones Unidas ha propuesto que se declare el mundo en «emergencia climática», lo que viene siendo levantado por las movilizaciones juveniles de diferentes países lideradas por Greta Thunberg y el movimiento *Viernes por el Futuro*.

Declarar la «emergencia climática» es urgente, pero más que declararla lo es gestar un pacto vinculante a nivel global capaz

de implementar medidas audaces hacia una transición ecológica, entrelazada con las acciones sanitarias en torno a la pandemia y con una reactivación económica que encare el hambre y el desempleo y se oriente a priorizar el Bien Común. La humanidad se encuentra en la encrucijada de optar por la sobrevivencia en la Tierra o permitir que la locura del afán de lucro se siga imponiendo y nos lleve a la destrucción generalizada y a la muerte.

Hábitat III

La Cumbre Mundial de Ciudades, realizada en Quito (Ecuador) en el año 2016, no abordó problemas claves como la apropiación de los bienes comunes para fines particulares, la privatización de los servicios públicos o la especulación inmobiliaria. El documento de Montreal, *Ciudades Inclusivas* (2015), preparatorio de la cumbre, indicó que existen obstáculos que impiden aprovechar las oportunidades que ofrecen las ciudades, sobre todo en la esfera de las políticas públicas, la gestión urbana y los instrumentos de intervención. Propuso para superarlos: la planificación urbana, una mejor legislación y una mayor financiación municipal.

Puntualizó, sí, que un mundo cada vez más urbano¹² ha generado desafíos de sostenibilidad ambiental, de disponibilidad de servicios, de empleo y de financiamiento del desarrollo urbano, así como de cohesión e inclusión social. Con relación a la Nueva Agenda Urbana, la declaración de Montreal proponía una visión compartida entre todos los niveles de gobierno, y la puesta en marcha de acuerdos de asociación y de colaboración.

12. En la actualidad, más de un habitante de cada dos vive en ciudades. En el 2050 lo harán tres de cada cuatro. Según proyecciones de NNUU, en el año 2025 de 8.3 mil millones de habitantes a nivel mundial, 5 mil millones vivirán en ciudades y de ellos 4 mil millones en 27 ciudades de países del sur de más de 8 millones de personas. Veintiún de estas ciudades se sitúan en Asia. América Latina ya es predominantemente urbana con un 75% de su población habitando en ciudades.

Como instrumentos de gestión, afirmó que la gobernanza metropolitana necesitaba de un marco legal e institucional basado en los principios de democracia, respeto a la autonomía local, la subsidiariedad y el financiamiento adecuado. Haciendo eco de estas recomendaciones, la Declaración de Hábitat III traza una ruta para las ciudades del mundo en los próximos 20 años:

«Al reorientar la manera en que se planifican, se diseñan, se financian, se desarrollan, se administran y se gestionan las ciudades y los asentamientos humanos, la Nueva Agenda Urbana ayudará a poner fin a la pobreza y al hambre en todas sus formas y dimensiones, reducir las desigualdades, promover un crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, lograr la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres y las niñas a fin de aprovechar plenamente su contribución vital al desarrollo sostenible, mejorar la salud y el bienestar humanos, fomentar la resiliencia y proteger el medio ambiente».

Para ello, estableció los siguientes compromisos:

- No dejar a nadie atrás;
- Poner fin a la pobreza en todas sus formas y dimensiones;
- Afirmar los derechos ciudadanos;
- Garantizar una ciudad para todos;
- Promover economías urbanas sostenibles e inclusivas;
- Lograr la igualdad de género;
- Procurar la sostenibilidad del medio ambiente en materia de tierra energía;
- Aprobar y poner en práctica políticas de reducción de riesgos de desastres.

Sobre esta base, el Plan de Acción ha establecido una serie de medidas a nivel económico, urbano, ambiental, de prevención de desastres, vivienda, espacios públicos y gestión.¹³

Objetivos, compromisos y medidas a no dudar audaces. No obstante, los déficits de la conferencia fueron, entre otros, que no se hizo un balance crítico sobre la ruta planteada por Hábitat II. Como se recuerda, en el 2006, Hábitat II, influenciada por las

políticas derivadas del Consenso de Washington, estableció para el Estado un rol subsidiario y correctivo, dejando en manos de los capitales privados la solución de los problemas de la vivienda y de la ciudad, con las consecuencias que están a la vista. Tampoco fijó objetivos políticos claros que permitieran efectivamente atacar el problema de la desigualdad, ni cuestionó las normas y mecanismos económicos imperantes en la ciudad.

Hábitat III tampoco puso énfasis en viabilizar el derecho a la ciudad ante su creciente mercantilización, ni procesó un debate crítico acerca de las limitaciones de la gestión del suelo urbano, de cara a la dinámica del mercado o de la especulación inmobiliaria. La nueva agenda urbana es, en ese sentido, una declaración de buena voluntad antes que una guía de acción práctica, asignando un rol más activo a los gobiernos nacionales y locales, sin otorgar un claro papel planificador y regulador al Estado.

Era difícil conciliar la «competitividad» urbana, es decir, la disminución de los factores que traban las inversiones, con los criterios de sostenibilidad ecológica y social. De acuerdo con la doctrina del Banco Mundial, las ciudades competitivas gozarían de un crecimiento económico acelerado y permitirían

13. A nivel económico: economías urbanas dinámicas, sostenibles e inclusivas y vivienda social; producción social del hábitat como dinamizadores del desarrollo económico; y entorno propicio para la actividad empresarial. A nivel urbano: acceso equitativo a la ciudad; desarrollo urbano y rural centrado en las personas y que proteja el planeta; función social y ecológica de las tierras; gestión sostenible de los recursos; y planificación urbana y territorial. A nivel ambiental: gestión racional de los desechos; construcción eficaz desde el punto de vista energético; ordenamiento sostenible de los recursos naturales en las ciudades y los asentamientos humanos; que proteja los ecosistemas urbanos mediante estrategias de reducción de riesgos de desastres; espacios públicos de calidad; resiliencia frente al cambio climático y desastres; y uso sostenible del agua. En materia de cambio climático: mitigación y adaptación; uso de la energía renovable; y conectividad, transporte y movilidad sostenibles. En materia de espacios públicos: espacios públicos seguros, inclusivos, accesibles, verdes y de calidad. En materia de vivienda: desarrollo de políticas y enfoques habitacionales integrados; promoción de políticas de vivienda orientadas a la realización progresiva del derecho a la vivienda adecuada; aumento de la seguridad de tenencia para todos; y accesibilidad a las personas con discapacidad. A nivel de infraestructura: acceso equitativo y asequible para todos. A nivel de servicios públicos: servicios públicos adecuados que garanticen ciudades saludables. Y a nivel de gestión: reorientar la manera de planificar, financiar, desarrollar, dirigir y gestionar las ciudades y asentamientos humanos, propendiendo a un desarrollo urbano sostenible; reconocer la labor rectora de los gobiernos nacionales en la definición y aplicación de políticas urbanas inclusivas y eficaces; desarrollar enfoques sostenibles centrados en las personas; fortalecimiento de la gobernanza urbana; reactivación de la planificación; y marcos e instrumentos de financiación eficaces, innovadores y sostenibles.

un aumento del empleo y de los ingresos de la población. Para estimular este crecimiento económico, los tres pilares fundamentales son la expansión de las empresas, la creación de nuevas empresas y la atracción de capitales. La ciudad competitiva es la territorialización del Consenso de Washington aplicado al ámbito urbano, utilizando el argumento falaz según el cual la llegada de capitales traerá progreso, permitirá crear empleos, y hará posible superar la pobreza y la exclusión social. Debemos entender que la superación de la pobreza, la garantía de la realización de los derechos de los habitantes y la construcción de una ciudad sostenible para todos y para todas, que postula Hábitat III, no escapa, sino que, por el contrario, se basa en los postulados del Banco Mundial y también, por cierto, del Fondo Monetario Internacional. El crecimiento económico ilimitado como toda medida de progreso humano. Puede entenderse que Hábitat III es consciente que existe una contradicción entre la dinámica del capital y la sostenibilidad social y ambiental, contradicción que ya se anunciaba desde el Club de Roma, pasando por la Cumbre de Río, los Índices de Desarrollo Humano, la CEPAL y un largo etcétera. En ese sentido, si bien no da el paso de proponer algunas medidas de regulación, apela a una mayor coordinación interinstitucional en el nivel internacional para «aprovechar de mejor manera las oportunidades que ofrecen hoy las ciudades, a pesar de las dificultades que se presentan». Y en el plano nacional, carga el peso de la responsabilidad de la nueva agenda urbana a los gobiernos locales, cuya reconversión, que sería a no dudarlo de muchísima trascendencia, depende, por un lado, de la decisión de los Estados nacionales y, por el otro, de su transformación en representantes de la población ante el Estado y no al revés. Sin pretenderlo, necesariamente, Hábitat III nos da una pista para el cambio.

El *Manifiesto de Quito* en 2016, suscrito por los movimientos sociales y las organizaciones de la sociedad civil presentes en

Hábitat III, hace una serie de reflexiones y cuestiona el valor y la legitimidad del Foro Oficial, y esgrime argumentos referidos a la debilidad de las conclusiones y de la agenda urbana, toda vez que los acuerdos estarían al margen de los actores reales que «hacen la ciudad». En virtud de ello se reclama la validez y pertinencia del derecho a la ciudad.

Otras iniciativas

En las últimas décadas y años e, incluso, meses se han venido gestando diferentes iniciativas en una perspectiva transformadora, muchas de ellas desde redes ciudadanas que, abordando temas específicos, se inscriben como parte de una propuesta de cambio integral

Desde el contexto de la pandemia han surgido diversas iniciativas tanto oficiales como ciudadanas que enfatizan la importancia de no volver a la «normalidad» anterior y, por tanto, generar un momento de inflexión sentando bases para una reorientación de la economía y de las prioridades de nuestras sociedades, para actuar contra la desigualdad y por mayor responsabilidad con el medio ambiente (Alfaro 2020).

Dentro de las iniciativas desde la esfera pública, a nivel internacional podemos mencionar el documento *Economía verde inclusiva* emitido por varias instituciones multilaterales e internacionales, entre ellas el PNUMA, el PNUD, la OIT, la GIZ, en el que plantean la necesaria vinculación entre transición justa y recuperación, lo que implica un equilibrio entre las prioridades socioeconómicas y ambientales. Al respecto, señalan que la recuperación requiere basarse en una economía verde en la que se respeten los derechos de todos, se generen empleos verdes, se incluyan las diferentes cosmovisiones (ejemplo de los pueblos indígenas) y se gesten nuevas formas de producción y consumo.

Se refieren a los *green deals* como pactos y planes de economía verde, con paquetes de ayuda y estímulo fiscal para acelerar la transición hacia una economía verde y justa, que impulse empleos restauradores del medio ambiente y la transición energética ligada a la implementación de los compromisos climáticos nacionales (NDCS).

A nivel de países específicos, cabe resaltar el caso de Holanda donde la ciudad de Amsterdam, recogiendo una anterior propuesta de la economista británica Kate Raworth (citada en Alfaro 2020), de la Universidad de Oxford, ha comenzado a guiarse por la «economía de la Dona», la que resalta dos límites: el mínimo de recursos para vivir de una manera adecuada y el máximo de recursos que podemos utilizar de acuerdo con los límites de la naturaleza. El anillo interior implica el cabal cumplimiento de los ODS y el exterior los límites climáticos.

Vale mencionar también la «Estrategia de la bioeconomía» lanzada en agosto del 2020 por Costa Rica, que propicia la transformación productiva de ese país con innovación, diversificación, principios de bioeconomía circular y descarbonización de los procesos de producción y consumo. Por otra parte, hay iniciativas ciudadanas como en los Estados Unidos donde más de 1,800 académicos, investigadores, artistas y ciudadanos/as en general han levantado sus propuestas de reactivación verde: *Green New Deal*, buscando convergencias entre la acción frente a la pandemia y la reactivación, la emergencia climática y la desigualdad extrema. Proponen generar empleos e inversiones verdes, crear mayor propiedad tanto pública como social y reducir drásticamente las emisiones de gases de efecto invernadero.

Son también significativos los planteamientos en el documento *Green Fiscal Recovery Packages* (Paquetes de recuperación fiscal verde) escrito colectivamente por conocidos expertos como Cameron Hepburn, Brian O'Callahan, Nicholas Stern,

Joseph Stiglitz y Dimitri Zenghelis que plantean el insoslayable dilema de si los paquetes de recuperación fiscal van a acelerar o retardar los progresos frente al Cambio Climático (Cameron y otros 2020).

Otra voz que se ha dejado sentir es la elevada desde Francia por más de 200 artistas y personalidades de la ciencia de numerosos países del mundo a través de la declaración *No volvamos a la normalidad* en mayo del 2020, encabezados por la actriz Juliette Binoche y el astrofísico Aurelien Barrau. Plantean que el problema es sistémico y es urgente una refundación de nuestros objetivos, valores y economías. Señalan que pasamos por una «metacrisis» que implica el riesgo de la extinción masiva de la vida sobre la Tierra. Enfatizan la necesidad de un punto de ruptura con el consumismo imperante.

En Francia también ha surgido el llamamiento «Volver a la Tierra» que plantea 18 medidas respecto al Estado y a la Economía para «no retornar a la normalidad» estableciendo cambios sociales, económicos, ambientales y políticos.

Por otra parte, el Pacto Ecosocial del Sur (Pacto Ecosocial) suscrito por más de 150 organizaciones, académicos, activistas y ciudadanos en general afirma que la crisis del COVID-19 cuestiona el capitalismo global y nos presenta una oportunidad de cambio desde la perspectiva del «cuidado», pasando de un consumo exacerbado que destruye el ambiente a un nuevo estilo de vida tejido de relaciones afectivas reales. Propone una serie de orientaciones tales como la transformación tributaria, la anulación de deudas, la renta básica universal, sueldos sociales de cuidado, el fortalecimiento de la soberanía alimentaria, economías postextractivistas, el fortalecimiento de la información y comunicación desde la sociedad, la integración y la cooperación regional.

En lo que se refiere a gobiernos locales, en el contexto de la *Agenda 2030*, la Unión de Ciudades Capitales Iberoamericanas

(UCCI) desarrolla acciones de colaboración y cooperación entre grandes ciudades y metrópolis sobre temas económicos, sociales, ambientales y espaciales cuyos ejes de trabajo y compromisos comprenden el cumplimiento de los ODS y la NAU, así como la defensa de los derechos humanos, entre otros temas relevantes. Desde ópticas similares, organizaciones de municipios a nivel de la región latinoamericana, como la Federación Latinoamericana de Ciudades, Municipios y Asociaciones Municipalistas (FLACMA), la organización de ciudades del Mercosur (Mercociudades), la Red Mundial de Ciudades y Gobiernos Locales y Regionales, impulsan agendas para abordar los problemas de desigualdad, pobreza e inseguridad.

La Carta Mundial por el derecho a la ciudad

En el año 2001, en el marco del Primer Foro Social Mundial, se inició el proceso de formulación de la *Carta*. A partir de entonces y de los encuentros anuales del Foro Social Mundial y de los Foros Sociales regionales, los diversos colectivos han venido trabajando sobre los contenidos y las estrategias para su difusión y promoción. Dentro del proceso han destacado dos encuentros en los que se realizó una revisión del texto original y del proceso de divulgación y negociación de la *Carta*, el primero en Quito, con ocasión del primer Foro Social de las Américas, donde se debatió sobre la necesidad de contar con instrumentos de derechos humanos y políticos para promover la movilización social; y el segundo en Barcelona (septiembre de 2005), donde se trabajó sobre la estructura, contenidos, alcances y contradicciones planteadas por una *Carta* que dejaba fuera temas del hábitat rural y que manejaba términos que no reflejan conceptos y cuestiones prioritarias para países asiáticos, africanos y del Medio Oriente. En forma paralela a estas iniciativas, algunos gobiernos

han venido generando instrumentos jurídicos que buscan normar los derechos humanos en el contexto urbano. Destacan, entre los más avanzados, la *Carta Europea de Salvaguarda de los Derechos Humanos en la Ciudad*, el *Estatuto de la Ciudad de Brasil* (julio de 2001) y la *Carta de Montreal*.

La *Carta* define el derecho a la ciudad como «el usufructo equitativo de la ciudad dentro de los principios de sustentabilidad, democracia, equidad y justicia social». De ahí que no se limite nuestra propuesta a una carta de derechos humanos en la ciudad, sino que se conciba como un instrumento capaz de promover y garantizar el derecho de todos a la ciudad en sus múltiples dimensiones y componentes.



Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad

Foro Social de las Américas – Quito, Julio 2004
Foro Mundial Urbano – Barcelona, Octubre 2004
Foro Social Mundial – Porto Alegre, Enero 2005
Revisión previa a Barcelona, Septiembre 2005

Preámbulo

Iniciamos este nuevo milenio con la mitad de la población viviendo en ciudades. Según las previsiones, en el 2050 la tasa de urbanización en el mundo llegará a 65%. Las ciudades son, potencialmente, territorios con gran riqueza y diversidad económica, ambiental, política y cultural. El modo de vida urbano influye sobre el modo en que establecemos vínculos con nuestros semejantes y con el territorio.

Sin embargo, en sentido contrario a tales potencialidades, los modelos de desarrollo implementados en la mayoría de los países empobrecidos se caracterizan por establecer niveles de concentración de renta y de poder que generan pobreza y exclusión, contribuyen a la depredación del ambiente y aceleran los procesos migratorios y de urbanización, la segregación social y espacial y la privatización de los bienes comunes y del espacio público. Estos procesos favorecen la proliferación de grandes áreas urbanas en condiciones de pobreza, precariedad y vulnerabilidad ante los riesgos naturales.

Las ciudades están lejos de ofrecer condiciones y oportunidades equitativas a sus habitantes. La población urbana, en su mayoría, está privada o limitada -en virtud de sus características económicas, sociales, culturales, étnicas, de género y edad- para satisfacer sus más elementales necesidades y derechos. Contribuyen a ello las políticas públicas, que al desconocer los aportes de los procesos de poblamiento popular a la construcción de ciudad y de ciudadanía, violentan la vida urbana. Graves consecuencias de esto son los desalojos masivos, la segregación y el consecuente deterioro de la convivencia social.

Este contexto favorece el surgimiento de luchas urbanas que, pese a su significado social y político, son aún fragmentadas e incapaces de producir cambios trascendentes en el modelo de desarrollo vigente.

Frente a esta realidad, y la necesidad de contrarrestar sus tendencias organizaciones y movimientos urbanos articulados desde el I Foro Social Mundial (2001), han discutido y asumido el desafío de construir un modelo sustentable de sociedad y vida urbana, basado en los principios de solidaridad, libertad, equidad, dignidad y justicia social y fundamentado en el respeto a las diferentes culturas urbanas y el equilibrio entre lo urbano y lo rural. Desde entonces, un conjunto de movimientos populares, organizaciones no gubernamentales, asociaciones profesionales, foros y redes nacionales e internacionales de la sociedad civil, comprometidas con las luchas sociales por ciudades justas, democráticas, humanas y sustentables, están construyendo una Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad que busca recoger los compromisos y medidas que deben ser asumidos por la sociedad civil, los gobiernos locales y nacionales, parlamentarios y organismos internacionales para que todas las personas vivan con dignidad en nuestras ciudades.

El Derecho a la Ciudad amplía el tradicional enfoque sobre la mejora de la calidad de vida de las personas centrado en la vivienda y el barrio hasta abarcar la calidad de vida a escala de ciudad y su entorno rural, como un mecanismo de protección de la población que vive en ciudades o regiones en acelerado proceso de urbanización. Esto implica enfatizar una nueva manera de promoción, respeto, defensa y realización de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales garantizados en los instrumentos regionales e internacionales de derechos humanos,

En la ciudad y su entorno rural, la correlación entre estos derechos y la necesaria contrapartida de deberes es exigible de acuerdo a las diferentes responsabilidades y situaciones socio-económicas de sus habitantes, como forma de promover la justa distribución de los beneficios y responsabilidades resultantes del proceso de urbanización; el cumplimiento de la función social de la ciudad y de la propiedad; la distribución de la renta urbana y la democratización del acceso a la tierra y a los servicios públicos para todos los ciudadanos, especialmente aquellos con menos recursos económicos y en situación de vulnerabilidad.

Por su origen y significado social, la Carta Mundial del Derecho a la Ciudad es, ante todo, un instrumento dirigido a fortalecer los procesos, reivindicaciones y luchas urbanas. Está llamada a constituirse en plataforma capaz de articular los esfuerzos de todos aquellos actores – públicos, sociales y privados – interesados en darle plena vigencia y efectividad a este nuevo derecho humano mediante su promoción, reconocimiento legal, implementación, regulación y puesta en práctica.



La transformación social

Definiendo la transformación social

La transformación social se ha ido delineando a través del texto como el tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad, la liberación del ser humano de las cadenas que le impiden un desarrollo material y espiritual plenos. El hombre es un ser en construcción, vulnerable y contradictorio que vive bajo el yugo de una hegemonía cultural que, aunque herida, continúa siendo predominante, sustentada en el racionalismo, en el hedonismo utilitarista, en el egoísmo y en el consumismo, sobre todo en las ciudades, donde vive la mayoría de la población. En un mundo dominado por grandes corporaciones y por Estados que priorizan sus propios intereses antes que el bien común, las ciudades, hoy por hoy en crisis profunda, son una mercancía donde todo es susceptible de ser comprado y todo se puede vender, donde campean el individualismo exacerbado y la competencia más encarnizada, donde la acumulación es la medida de la existencia humana, donde prima la cultura del úsalo y bóvalo.

En este contexto, la transformación social supone afrontar por lo menos dos emergencias que hemos anotado y que amenazan a la biodiversidad y a la vida humana en el planeta:

la ecológica y la sanitaria. Así como a sus causas directas tales como la inequidad, la exclusión social, la relación depredadora con la naturaleza, la crisis de la democracia, el prejuicio y el estigma. La situación actual requiere repensar y replantear nuestras bases de convivencia y actuar en consecuencia. También plantea la necesidad de afrontar retos que distan mucho de ser solo locales o regionales porque se encuentran en juego bienes comunes universales, como el futuro de la Amazonía o de la propia atmósfera. Pero también es perentorio replantear la base económica, la producción, la distribución y la comercialización, que hacen posible pensar en el territorio como actor y en otro tipo de desarrollo.

Movimientos sociales, sociedad urbana-rural y lugares de esperanza

Para Alain Touraine (1987), el actor social es el sujeto, individual o colectivo, reconocido por la sociedad, que influye en los procesos de toma de decisión. El movimiento social se transforma en actor colectivo cuando responde no solo a contradicciones objetivas, sino que es portador, además, de un «contra modelo» social y cultural que plantea una sociedad distinta, aunque no luche por el poder directamente (Touraine 2006). En palabras de Touraine, el movimiento social es la «conducta colectiva organizada de un actor luchando por la dirección social de la historicidad» (campo formado por los actores sociales en el contexto de sus luchas), en una colectividad concreta. Amparándose en esta definición, agrega que en una sociedad fragmentada como la actual no es imposible que se formen movimientos sociales como actores en pugna contra la civilización del consumo. Aunque es consciente que, en el mundo de hoy, el control de las instituciones sociales y políticas sobre los procesos

sociales está disminuyendo, debido a la autonomización cada vez mayor de la esfera de la economía sobre el resto de la organización social y sobre las decisiones políticas (Touraine 1998). Es el reino de las corporaciones. En ese contexto, la única fuerza capaz de hacer frente a la lógica impersonal del mercado¹⁴ es el esfuerzo de individuos y grupos para defender y construir su propia experiencia personal de vida, que es la defensa de bienes materiales o culturales sumada a la construcción de una experiencia de vida individual, en el marco de una sociedad de masas que subordina a los individuos y grupos a lógicas que no le son suyas. La consecuencia potencial, como decía Paulo Freire, es la enajenación y la asimilación.

En *La ciudad y las masas* Manuel Castells (1986) adopta esta definición liberándola de su connotación de clase. Luego plantea que todos los grandes cambios han surgido de los movimientos sociales (Castells 2012). A su manera, David Harvey hace lo propio al afirmar, en *Mundos urbanos posibles* (2009), que existe un amplio abanico de movimientos sociales urbanos en lucha contra la pobreza, la opresión, la explotación y la degradación medioambiental a lo largo y ancho del mundo: «Existe un auténtico fermento de oposición en los intersticios del desarrollo espacio-temporal desigual del capitalismo» (Harvey 2009).

Hacia fines de la década de los años setenta, Touraine (1978) ya se había interrogado acerca de si el movimiento obrero no habría sido la última forma de movimiento social que correspondiera a un personaje histórico, a una clase social real. Agrega que, desde el momento en el que las relaciones de clase no oponen a clases reales y grupos y colectividades toman su lugar, se hace más difícil discernir acerca de quién puede asegurar la

14. Y a la lógica igualmente impersonal de la identidad comunitaria que sostiene a los nacionalismos que, según este autor, representan el otro peligro que enfrenta la organización social actual.

unidad histórica de un movimiento social cuya convergencia se hace más ardua (Eagleton 2011).¹⁵

En el mismo texto, Touraine (1978) define clase social como un actor que combate a otro por el control de la historicidad, esto es, el conjunto de orientaciones culturales, el modelo cultural, el modo de producir la sociedad, diseñando un proyecto de gestión social en rechazo al actual. Este proceso, que no es mecánico, implica ir más allá de la reivindicación específica y ejercer una acción crítica. Su fuerza está en la labor de sus partes.

En el texto que comentamos, el mismo Touraine (1978) da respuesta a su interrogante sobre el futuro de los movimientos sociales. Sostiene que es necesario abordar el análisis de los «nuevos movimientos sociales», proyecto que se le plantea difícil toda vez que no es fácil separar las conductas colectivas y sus respuestas que responden a dificultades coyunturales o categoriales y las que no: «La crisis de la familia, de la educación, el movimiento feminista, los homosexuales, muestran que hoy los conflictos principales se encuentran en la esfera del consumo» (Touraine 1978: 44).

Touraine se opone tanto a reemplazar los conflictos sociales por problemas culturales como a la idea de que estamos en una sociedad que ha trascendido los conflictos de clase: «Los fenómenos de contra cultura y de respuesta cultural», añade, «son elementos importantes de la crisis del paso de una sociedad a otra» (Touraine 1978: 45). Y finaliza diciendo que los movimientos ecologistas y antinucleares oponen al nuevo proyecto tecnocrático la imagen de otro tipo de sociedad, de producción y de consumo, combatiendo el poder de la nueva clase dirigente.

15. Terry Eagleton (2011) propone una definición de proletariado más amplia: los explotados y, de una u otra forma, las víctimas del sistema, los técnicos, los informales, que entran y salen ocasionalmente de él. Lo que David Harvey llamó «precarización», Eagleton dice: «El simple hecho de que no produzcan un producto tangible no implica automáticamente que una camarera, un chófer, un auxiliar docente o un operador informático sean ya miembros de la clase media» (Eagleton 2011: 161).

No son los trabajadores asalariados los que constituyen la base social principal de estos nuevos movimientos sociales. Es en términos de usuarios, de habitantes, de seres vivientes, que esta base debe ser definida (Touraine 1978: 46).

A partir de su concepto más bien laxo de clase social, distinta a la de Touraine, Terry Eagleton señala que la idea de los nuevos movimientos sociales no debe ser contrapuesta a la de proletariado. Por ejemplo, es el caso, dice Eagleton, del movimiento por la reivindicación de los derechos de la mujer, la mayoría de ellas son trabajadoras explotadas que unen a su reivindicación de clase la lucha por su autonomía: «Así que no es que la clase deba ceder su lugar al género, la identidad y la etnicidad. El conflicto entre las grandes empresas transnacionales y la mano de obra mal pagada, étnica y, en muchos casos, femenina del sur del planeta es una cuestión de clase en el sentido marxista estricto del término» (Eagleton 2011: 211).

En efecto, el movimiento feminista, desde que incorpora el derecho al cuidado, plantea la reducción del tiempo de trabajo productivo (asalariado) y, con ello, la ganancia, principal motor de la economía capitalista. De manera similar, cuando el movimiento ambientalista propone la reducción de las energías contaminantes está planteando una menor producción de automóviles y la promoción del transporte público.¹⁶ La reducción de automóviles también posibilitaría un replanteo vial en favor de los habitantes en las ciudades y zonas periurbanas. En suma, vemos que las agendas de los nuevos movimientos sociales se entroncan con una crítica al sistema económico.

Años más tarde, en 1992, Touraine publicó *Crítica de la modernidad*, donde realizó una exhaustiva historia crítica de esta y llamó la atención sobre el fenómeno presente del individualismo.

16. En este ámbito, se sabe que la búsqueda de litio para suplir al petróleo no es una solución, por cuanto esta alternativa alentaría el extractivismo ya predominante en diversas regiones y, particularmente, en América Latina.

Además, precisó su punto de vista acerca de los movimientos sociales. Sobre esto último, dice:

«La noción de clase social ha correspondido a un pensamiento historicista. Basaba la oposición entre dominantes y dominados en la oposición entre sociedad y naturaleza o sobre la de pasado y futuro (sin tener en cuenta al actor). Hoy debemos sustituir las nociones que han definido a los actores sin considerar su ser social por otras que los analizan en términos de relaciones sociales. Por eso el concepto de movimiento social debe remplazar al de clase social, así como el análisis de la acción debe tomar el lugar de aquel que estudia situaciones. Esto no quiere decir reemplazar el hecho por la opinión, lo objetivo por lo subjetivo, pero sí reconocer que el sentido de la acción, que, si bien no se reduce a la conciencia de los actores, no es independiente de ella. Un movimiento social no es una corriente de opinión, ya que cuestiona una relación de poder que se inscribe en las instituciones y organizaciones, plantea el fin de las orientaciones culturales basadas en relaciones de poder y de desigualdad» (traducción propia) (Touraine 1992)

En lo que concierne a América Latina, como recordamos en *La Parole et le Sang* (1998), Touraine realizó un estudio de los movimientos sociales en dicha región, concluyendo que no eran totalmente aplicables las categorías convencionales de análisis, toda vez que allí existía un modo particular de desarrollo que combinaba los conflictos de clases con las luchas nacionales y populares.

¿Se justifica la emergencia de movimientos sociales? Si predominan la pobreza, la desigualdad la segregación urbana, el estigma o si la ciudad se erige a la imagen y bajo el imperio del capital sin respeto ni consideración por el ciudadano común, por el trabajador, la respuesta será afirmativa. La existencia de movimientos sociales es pertinente como contrapeso a la situación dada y como agentes de cambio.

Ello, no obstante, la definición de movimiento social reseñada plantea varios desafíos. En primer lugar, como actor colectivo el movimiento social trasciende la reivindicación sectorial inmediata e intenta apropiarse de los medios mediante los

cuales una sociedad actúa. Ello no elimina la necesidad de la existencia de un sistema político y de colectivos organizados, sin lo cual la iniciativa de los movimientos puede resultar siendo efímera. En segundo lugar, elabora una propuesta procurando abarcar a la sociedad que se identifica con ella. En tercer lugar, desarrolla una acción crítica de rechazo y de propuesta, pero también de organización y de movilización. Como ejemplos podemos mencionar al movimiento feminista, el de la comunidad LGTBIQ+, el de la teología de la liberación en su momento, estudiada por Touraine, al movimiento antinuclear o a los movimientos que reivindican derechos civiles y políticos denegados por los poderes públicos y las clases dominantes, que transforman a las ciudades en urbes militarizadas, como se ha podido constatar en París, Filadelfia, Santiago o Lima. Estos son movimientos que, si bien no luchan directamente por el poder, ponen en cuestión las bases mismas del sistema y —desde su especificidad—, proponen bases nuevas (económicas, sociales, políticas, culturales). Podrían ser llamadas corrientes organizadas que actúan con una cierta perspectiva histórica de transformación social porque son conscientes de que el poder conservador rechaza las banderas que levantan. Este ejercicio no es ajeno a la política en sus diversas formas, que es finalmente la esfera en la que se toman las decisiones.

Construir lugares de esperanza es territorializar estos movimientos, arraigarlos y hacer posibles utopías concretas, no autoritarias, donde la vida se desarrolla de manera distinta, lugares abiertos, sin un adentro ni un afuera, no concebidos como guetos aislados del mundo. El punto de partida pueden ser equipos comunitarios, comunidades de base, espacios culturales u otras, de entre las miles de alternativas que imagina y crea diariamente la sociedad. Pero también nos referimos a las iglesias, a la academia, a la escuela, a los gobiernos locales como

expresión ciudadana, en general, a los actores en el territorio y en la ciudad.

Territorializar no significa trasladar mecánicamente los movimientos al territorio, sean estos ambientales o de lucha contra el hambre, ni viceversa, sino relacionar ambos procesos, tratando en la medida de lo posible que sean complementarios. Pero ¿es el territorio un actor? La mayoría de disciplinas socioprofesionales coinciden en que el territorio no es una superficie física por explotar ni un perímetro que defender, sino un espacio vivo, humanizado, con identidad e historia, resultado de la interacción del hombre con la naturaleza (Maquet-Makedonski 2008). Es un espacio donde se establecen relaciones entre los seres humanos, los grupos sociales y la biósfera, cuya acción transforma la realidad. No existe posibilidad real de entender a cabalidad la naturaleza de estas relaciones, normarlas o proponer políticas sin contar con este anclaje en el territorio (Calame, Maquet-Makedonski, Ranson 2005).

En este contexto, si definimos como actor la capacidad de actuar colectivamente e incidir sin esperar en forma pasiva sucesos del exterior, una sociedad local puede ser un actor si tiene objetivos, ética y estrategia común. Como hemos propuesto en otro texto, esta perspectiva implica considerar cuatro principios principales:

- Cuestionar los modelos actuales de desarrollo;
- Enraizarse, inscribirse en una perspectiva histórica;
- Emprender, traducir el pensamiento en acción y la acción en reflexión,
- Medir, lo que no se mide no se puede gestionar (Calame, Maquet-Makedonski, Ranson 2005).

Y sosteníamos que este actor territorial debía tener la capacidad de hacerse escuchar en el contexto de la mundialización, toda vez que era fuente de innovación y de gobernanza,

dos de los problemas más arduos por los que hoy atraviesa la humanidad. Para cuyo efecto proponíamos promover alianzas entre los territorios.

Por otro lado, nos preguntábamos si efectivamente en los territorios era posible producir cambios. A partir del estudio realizado, encontramos tres respuestas que, por lo general, se han dado a esta pregunta: a) Los problemas estructurales son de tal magnitud y las fuerzas dominantes tan poderosas, que no es dable pensar en cambios significativos antes de realizar transformaciones estructurales previas. En su defecto, lo realista es implementar programas de lucha contra la pobreza que alivien las situaciones de mayor precariedad; b) En ciertos casos sí es posible llevar a cabo cambios importantes, aunque no todos los territorios están en condiciones de efectuar transformaciones significativas, sobre todo los que no son competitivos; c) La globalización ha propiciado una redefinición del rol de los territorios y facilita una interrelación dinámica entre lo global y lo local, la «glocalización» que se presenta como una oportunidad para alentar cambios que permitan reducir las situaciones de exclusión existentes (Calame, Maquet-Makedonski, Ranson 2005: 80-81).

Estas respuestas no consideran ni la posibilidad de que las sociedades territoriales se transformen en actores relevantes, ni que estos actores establezcan alianzas capaces de crear niveles de interlocución con el mundo global, más allá de la competitividad individual de cada uno y de las ventajas que pueda ofrecer a las empresas el fenómeno de deslocalización. De lo dicho anteriormente, nuestro caminar, por el contrario, parece haber encontrado una ruta que abarca por lo menos cinco elementos, en la perspectiva de construir lugares de esperanza:

1. Territorios que se constituyen en actores colectivos con libertad de decidir y con capacidad de incidir;

2. Territorios que tienen objetivos, ética y estrategias comunes;

3. Territorios que se interrogan, valoran el saber de la comunidad, actúan, gestionan de manera innovadora, y evalúan los resultados;

4. Territorios que cooperan entre sí, interactúan con los movimientos sociales y convocan a la sociedad y a sus instituciones;

5. Territorios que hacen esfuerzos por mejorar el ambiente material y las condiciones de vida personales y colectivas de la comunidad, mediante la cooperación y la reivindicación de derechos. Son ejemplo de iniciativa e innovación, capaces de suscitar expectativa, de convocar y de interpelar.

Habiendo enunciado a título indicativo estos cinco elementos, en la perspectiva de construir lugares de esperanza, toca interrogarse sobre las utopías que sustentan esta esperanza. Pero estas no pueden ser definidas *a priori* y desde afuera. Son los actores los llamados a desentrañar sus propias utopías. La gente camina hacia la transformación desde sus propias vivencias, que forman parte de la realidad y desde ella es que se camina hacia el cambio. Lo más que podemos hacer es ayudar a liberar la imaginación de la que, con tanto énfasis, nos hablaba José Carlos Mariátegui, y proponer algunas pistas que permitan poner estas utopías en un contexto más amplio.

¿Por dónde empezar?

• *La educación como práctica de la libertad*

Sin estar circunscrito a lo urbano, no podemos dejar de mencionar el método implementado por el educador brasileiro Paulo Freire, quien dice en *La educación como práctica de la libertad*:

«Una vez proyectada la situación —representación gráfica de la expresión oral—, se inicia el debate en torno a sus implicaciones. Solo cuando el grupo haya agotado, con la colaboración del coordinador, el análisis (decodificación) de la situación dada, el educador pasa a la visualización de la palabra generadora (...). Con preguntas simples, como ¿quién hace el pozo?, ¿para qué lo hace?, ¿cómo lo hace?, ¿cuándo?, que se repiten para los demás elementos de la situación, emergen dos conceptos básicos: Necesidad y trabajo (...).» (Freire 1997: 114).

En el Grupo de Educación Popular y, posteriormente, en el programa ALFIN (Alfabetización Integral) en la margen izquierda del río Rímac, Cercado de Lima, aplicando el método de Paulo Freire, conversábamos con la gente, con los vecinos, con las personas que vendían en el mercado o con las que hacían cola con sus baldes de agua; observábamos y tratábamos de comprender la realidad del barrio interactuando con la población. Esta labor nos permitía agrupar los temas que eran prioritarios para ella e identificar las palabras que condensaban estos «temas generadores». Por ejemplo, la palabra «lote». Para la alfabetización se organizaban las palabras de la más simple a la más compleja, que contuvieran las sílabas que se quería trabajar. Lo interesante era que cuando el grupo se reunía no se enseñaba el alfabeto por fuera del contexto concreto, sino que se identificaba un código, «casa» o «lote», por ejemplo, en torno al cual se hablaba de la realidad y recién después de que se había ahondado sobre el tema, se entraba al aprendizaje de la lectura y escritura propiamente dichas. Aparecía la palabra «lote» y se deletreaba «l-o-t-e», «la, le, li, lo, lu», «ta, te, ti, to, tu». Y se empezaba a jugar con las palabras, «tela, lata», haciéndose diversas combinaciones a partir de la palabra original «lote». El eje estaba puesto en la realidad y sobre lo que la gente hace en esta realidad. A partir de estos ejemplos podemos constatar que el diálogo surge de las circunstancias concretas que experimenta la población,

diálogo en el que el educador es a la vez educado, mediado por la realidad y por la acción que sobre ella se realiza.

Freire (1997) sostiene que el ser humano está en la naturaleza y con la naturaleza, es parte e interactúa con ella. La explora, la reconoce, se interroga, aprende y la transforma. Es un ser creador y, por lo tanto, crítico e innovador. Al mismo tiempo, es un ser social capaz de establecer relaciones distintas a los meros contactos. Relaciones que hacen posible la cooperación y el diálogo. El educador brasileño puntualiza que el hombre no puede ser solo un espectador: es un ser actuante y pensante, es praxis, se integra a su contexto y se arraiga en él. Y agrega que, cuando las relaciones de opresión encuentran un canal colectivo de expresión, se generan las condiciones favorables para modificar las relaciones asimétricas que existen entre los grupos dominantes y dominados.

Ello, no obstante, dice, uno de los principales problemas de hoy es que por la fuerza de los mitos y dirigidos por la publicidad organizada, ideológica o no, los hombres renuncian sin saberlo a su capacidad de decidir y no logran aprehender cabalmente las tareas propias de la época, que se les son presentadas por la élite que las interpretan y las entregan en forma de receta, promoviendo el anonimato, el miedo, la soledad y la masificación.¹⁷ Cataloga a Brasil como una sociedad en transición, de apertura hacia una sociedad abierta, donde la democracia no ha logrado arraigar y en la que predomina el poder de las élites, que controlan la gran propiedad. Esta constatación, que podría aplicarse a otros países de la región, le permite preguntarse ¿cómo podrá haber diálogo en esas circunstancias, cuando las distancias sociales son tan hondas y se desconocen los derechos de las

17. Desde la fecha en que fue escrito este estudio hasta la actualidad, la investigación acerca de los medios de comunicación se ha desarrollado, encontrando nuevos caminos de interpretación. Ver, por ejemplo, a Martín-Barbero con su libro *Oficio de cartógrafo* (2012). No obstante, algunas cosas no han cambiado. Vale la pena ver como ilustración la película mexicana *La dictadura perfecta* (2014).

mayorías? La educación, concluye, es la base para incorporar las dinámicas del cambio en los procesos sociales y fortalecer la democracia. Pero esta educación debe reconciliar teoría, que no es palabra hueca, con práctica concreta en una relación dialógica de respeto mutuo que tenga como base el pensamiento crítico y la libertad.

• *Los saberes previos y la coproducción de saberes*

La coproducción del conocimiento se nutre del diálogo de saberes de Paulo Freire, donde todos tenemos algo que enseñar y algo que aprender, acabando con la división tradicional en la que unos poseían el conocimiento y otros aprendían de los primeros. Así, por ejemplo, un arquitecto puede saber mucho de arquitectura moderna, pero poco de cómo construir una pirca segura. O un sociólogo puede saber en teoría qué es el clientelismo, pero no haber experimentado en carne propia su dinámica o manejar el concepto «traficante de tierras» y aplicarlo de una manera inadecuada, distinta a cómo el habitante lo percibe. Esta coproducción se da en diversos sentidos: promotores y habitantes, universidad, poderes y funcionarios públicos, iglesias. La coproducción del conocimiento parte del diálogo. Es, como decía Freire, una práctica esencialmente dialógica que supone la voluntad y la capacidad de escuchar y respetar al otro, advirtiendo que la comunicación tiene varias facetas: expresiva, ya sea oral, escrita o de representaciones; contextual o cómo se dicen las cosas, qué expresan nuestros gestos al decirlas y en qué momento se dicen; y gestual. Estos componentes, si son contradictorios, confunden y dificultan la comunicación. Puntualizamos, además, que a menudo escuchamos lo que queremos escuchar y entendemos lo que queremos entender.

Por eso, la coproducción del conocimiento es un ejercicio difícil que se basa no solo en el respeto sino también en la confianza, el afecto, la cercanía y la paciencia. Es por lo tanto un ejercicio que, a ojos del investigador convencional, puede ser más lento que los plazos que se ha impuesto, porque va más allá de la aplicación de una encuesta o de un paquete de entrevistas y, a veces, no arroja los resultados esperados. Pero, al fin de cuentas, la coproducción hace posible un conocimiento más cabal de la realidad, que ni la academia, los promotores, los habitantes, las autoridades o las iglesias, pueden tener por sí solos. Caer en el error de pensar que sí es posible un conocimiento cabal por fuera de la coproducción del conocimiento es correr el peligro de obtener conclusiones apresuradas, parciales o subjetivas; reforzando, sin querer, las propias convicciones. Un ejemplo de lo dicho es el rótulo de «individualistas» que se suele colocar a los habitantes de los barrios precarios, a pesar de la capacidad de acción colectiva que tienen por salir adelante, no obstante, la falta de condiciones objetivas y subjetivas que tienen y de la imposición de un pensamiento dominante que promueve el individualismo y el egoísmo en todas sus formas.

La coproducción investigativa reconoce entre sus supuestos: a) Que el conocimiento es producido socialmente a pesar de que, entre investigador e investigado, se observa una asimetría, un obstáculo para la producción de conocimiento y resolución de los problemas que la ciencia social se plantea, especialmente cuando se trata de poblaciones subordinadas; b) Que el pensamiento individual es solo complementario al pensamiento colectivo. Este supuesto permite descubrir ficciones institucionales inclinadas a colocar el énfasis en los productos del conocimiento individual; c) Que resulta necesario desarrollar dispositivos de coproducción investigativa en espacios institucionales y comunitarios, con el fin de investigar asociadamente

con actores coproductores, promoviendo el codescubrimiento y el encuentro discursivo; d) Que debe avanzarse en el abordaje transdisciplinario de las problemáticas sociales a partir del paradigma de la complejidad, entre disciplinas y más allá de las disciplinas (Bialakovski y otros 2009).

• ***Aprender de las experiencias promoviendo la unidad entre teoría y práctica***

Además del ejemplo de la ciudad de Baltimore, reseñado por David Harvey, Jean-Michel Chapoulie (2001) cuenta cómo se forjó y quiénes formaron las primeras generaciones de lo que se conoció como la «Escuela de Chicago» en los Estados Unidos de Norteamérica. Con la finalidad de describirnos el ambiente de la época, Chapoulie (2001) transcribe una carta escrita por Max Weber en 1904, que hemos recogido en *Construyendo lugares de esperanza*, en la cual describe a Chicago como una ciudad caótica, fragmentada, sin ley y atiborrada de inmigrantes extranjeros. Donde se multiplican las industrias ligadas con la producción agrícola y ferroviaria, lo que hará posible que se convierta en una de las ciudades más importantes de ese país. También señala que había una influencia importante del anarquismo entre los inmigrantes y obreros, suscitándose innumerables conflictos sociales, llegando a ser sumamente violentos. Junto a ello se desarrolla en Chicago un importante movimiento reformista que postula el mejoramiento de las condiciones de vida de la clase obrera, su progreso moral, el ahorro, la piedad y la templanza, cuyos promotores principales serán las élites económicas, pero también las clases medias, entre los profesionales, juristas, médicos, pastores, profesores universitarios, jóvenes estudiantes, trabajadoras sociales, sociólogos, politólogos y filósofos.

Chapoulie (2001) relata que estos grupos profesionales experimentaron un proceso de secularización de los movimientos evangélicos, al interior de los cuales la oferta de educación y de servicios sociales fue sustituyendo, poco a poco, la prédica del evangelio. Este es el caso, sobre todo, de los integrantes del movimiento de reforma Era Progresiva, que desarrolló relaciones estrechas con las ciencias sociales. Era Progresiva contribuyó de manera importante a la formación de centros de atención que ofrecían servicios diversos a sus habitantes, basados en el modelo que habían desarrollado jóvenes ingleses a fines del siglo XIX, en un inmueble de un barrio popular de Londres: Hall Toynbee.

A su vez, la arquitecta Zaida Muxi (2019) describe la importancia que ha tenido la mujer en materia urbana, resaltando en el siglo XIX, entre otros ejemplos, que Angela Burdett desarrolló una labor activa para recuperar a las prostitutas en Londres fundando la Casa de las Mujeres Caídas, que dirigió Charles Dickens. También menciona el caso de Octavia Hill, que se propuso mejorar los *slums* de la capital inglesa, dialogando con los habitantes y trabajando para mejorar sus capacidades. Compró un edificio habiendo conseguido un dinero y gestionó tres mil viviendas, creando una red de colaboración entre iguales. Construyó también un conjunto de doce casas y un jardín, que ahora se llama Jardines de la Cruz Roja, y una sala de conferencias a la que le pusieron como nombre Toynbee Hall en honor al historiador. Henrietta Barnett, por su lado, fundó la casa Toymbee Hall para albergar estudiantes universitarios en el peor barrio de Londres, para que los jóvenes conocieran esta realidad precaria. Objetivo similar al que tendría James Adams en Chicago.

Destacados promotores del arte y de la cultura popular habían creado una casa de acogida en Nueva York, antes que estas se crearan en Chicago. Pero sería en esta ciudad donde nacería el

centro más importante de este tipo. En efecto, tres años antes de la fundación de la Universidad de Chicago en 1890, Jane Adams, paradigmático personaje de la época, se había instalado ya en una casa de un barrio popular al sur de Chicago, «Hull House», que contaba con jardín de infancia, biblioteca, museo de arte, cursos y talleres, así como lugares de encuentro y de reunión. Chapoulie (2001) anota que estas iniciativas tuvieron en su origen una orientación religiosa. En Hull House vivieron muchos estudiantes de la Universidad de Chicago y se convirtió en un centro variado de actividad cultural. Alrededor de Jane Adams y de Florence Kelle, una residente de simpatías socialistas que había contribuido a traducir al inglés obras de Engels, Hull House emprendió el reto de diseñar y aplicar encuestas y hacer mapeos, ilustrando las condiciones de vida de los trabajadores y tomando el modelo que se había aplicado antes en Londres. Un resultado de esta labor fueron los *Hull House Maps and Papers* que sirvieron de guía en la Universidad de Chicago.

En lo que se refiere a la unidad entre teoría y práctica, en el caso peruano es importante mencionar la contribución pionera que hizo el arquitecto Adolfo Córdova con el Taller de Asistencia Técnica de la Universidad Nacional de Ingeniería, como extensión académica que promovió el trabajo social, incentivando a toda una generación de alumnos y de profesores a comprometerse con la realidad de los barrios populares. En la revista *Puente*, editada por el Colegio de Ingenieros del Perú, Adolfo Córdova (2019) escribe un artículo en el que da cuenta del trabajo realizado por dicho Taller. En el mismo, Córdova (2019) relata que, en los primeros años de 1961 y 1962, quince equipos de estudiantes visitaron veintitrés valles del Perú para recabar información acerca de la situación en la que se encontraba la vivienda rural. En 1963, veintiocho equipos de profesores y de estudiantes visitaron 1,229 escuelas de 212 localidades al inicio

del gobierno del arquitecto Fernando Belaúnde. Sobre la base de esas experiencias, en 1967 se crearía el Taller de Asistencia Técnica que tuvo un año de preparación y once meses de trabajo efectivo bajo el decanato y, luego de cinco años, pasó a cargo del rectorado a través de la dirección de proyección social. Este fue un cambio justificado por la importancia que cobró la propuesta, la incorporación de otros programas de la universidad y la relación cada vez más amplia con comunidades y barrios populares. En síntesis, agrega Adolfo Córdova (2019), el trabajo consistió en realizar labores de asistencia técnica en barrios populares y comunidades campesinas, y contribuir a que los participantes adquirieran mayor formación humanista y técnica por su participación en experiencias concretas: 84 barrios populares y 32 comunidades campesinas en seis años de labor. En una entrevista con Elio Martuccelli, Córdova dijo lo siguiente:

«A diferencia de tiempos precedentes, desde los años 60 la facultad había comenzado a sintonizar más claramente los problemas de la sociedad, primero con pronunciamientos luego con investigaciones de la realidad. Pero la idea de intervenciones en trabajos con la comunidad, más allá de solo investigar situaciones, pasos que veníamos madurando, solo se concretó cuando la facultad recibió algunas solicitudes de planos, de proyectos o de consejos de apoyo presentados por grupos de pobladores de los barrios. Pensé entonces en una oficina o departamento para atender ordenadamente este género de actividades con la población. Previa aprobación del Consejo Universitario y la asignación de una partida mínima, con la colaboración del arquitecto Willy Bezold y de la bachiller Inés Claux, se procedió a organizar el taller con tres premisas, no aceptar más encargos de los que se pudieran atender, trabajar con las poblaciones sin paternalismos, y buscar el entrenamiento de los estudiantes para resolver problemas técnicos en medios pobres. En los primeros diez meses que corresponden a mi decanato trabajamos unos cuarenta miembros de la universidad, 12 de los cuales lo hicieron con verdadero fervor. Se intervino en 14 barrios de la capital y en dos comunidades de la sierra limeña. Pero además se realizó una profusa tarea de autoformación, mediante charlas, cursos, publicaciones, ayudas audiovisuales, etc. que los miembros del taller vivieron con envidiable pasión y alegría. La participación espontánea de miembros de otras facultades civiles y sanitarias y sobre todo

el éxito del TAT, determinó que este fuera asumido por el gobierno central de la universidad, cuando la nueva ley incorporó a las tareas universitarias la de proyección social, tarea en la cual nuestro taller se había adelantado» (Martuccelli 2012).

Es significativo el objetivo planteado por Córdova, de hacer que los alumnos de la universidad conozcan la realidad que, a fin de cuentas, fue el mismo propósito de Adams y Barnett, porque ¿cómo habrían podido hacer propuestas acerca de la ciudad sin conocerla plenamente? La década de los años setenta del siglo pasado fue propicia para que muchos estudiantes universitarios, profesores y activistas se volcaran a los recién creados barrios populares en el Perú, sea por motivaciones políticas, sociales o humanitarias. Los movimientos contestatarios en Europa, en Francia en particular y en Estados Unidos, la revolución de Velasco Alvarado, las migraciones masivas hacia Lima, entre otros factores, crearon un ambiente propicio. En aquella época se crearon también instituciones y asociaciones sin fines de lucro como DESCO, CIDAP, CENCA, Alternativa, entre otras, con el objetivo de promover el desarrollo humano, visibilizar la situación de los barrios populares, apoyar a los pobladores e incentivar cambios democráticos en la ciudad.

Pero este estímulo no partía de cero. Ya años antes Córdova en su informe acerca del problema de la vivienda en el Perú, para la Comisión para la Reforma Agraria y la Vivienda, había señalado con claridad que el origen del problema era la pobreza de la mayoría de la población y que cualquier solución sostenible debía pasar por afrontarlo y por superarlo. Carlos Delgado, en el marco del Plan Metropolitano de Lima, y John Turner, a partir de su experiencia en barrios populares en el Perú, plantearon que los barrios populares tenían un gran potencial y que era menester brindarles asistencia técnica para su desarrollo, mientras que los grupos de promoción se inclinaban más a seguir los

postulados de aquella época de Manuel Castells a partir de su experiencia chilena, postulando la vigencia de los movimientos sociales, postura que se afianzó con la venida de Etienne Henry al Perú (Calderón y Maquet-Makedonski 1990).

- *Afirmar la utopía*

En el Perú, la noción de esperanza, cuyo recorrido argumental en el tiempo hemos intentado reconstruir por lo menos en parte es de vieja data. José Carlos Mariátegui la descubrió desde joven en la casa materna, impactado y conmovido por las manifestaciones religiosas, seducido por el vigor telúrico de la procesión del Señor de los Milagros. En torno a este fenómeno en 1917, dirá, por ejemplo: «Las manifestaciones de la fe de una multitud son imponentes. Dominan, impresionan, seducen, oprimen, enamoran, enternecen. La contemplación de una muchedumbre que invoca a Dios conmueve siempre con irresistible fuerza y honda ternura» (Oshiro 2013: 58 y Flores Galindo 1989: 179). Admirador de Gandhi y de Rabindranath Tagore (Oshiro 2013: 201 y 207), Mariátegui descubre temprano su disposición mística, en una etapa de búsqueda personal como lo atestigua el retiro que hiciera en 1916 en el claustro del convento de Los Descalzos de Lima (Oshiro 2013: 57).

Oshiro (2013) anota: «Él (JCM) escribirá en sus Siete Ensayos, refiriéndose al poeta peruano Alcides Spelucín: “Los dos [Mariátegui y Spelucín], en la procelosa aventura, hemos encontrado a Dios y hemos descubierto a la Humanidad. Alcides y yo, puestos a elegir entre el pasado y el porvenir, hemos votado por el porvenir». Apelando a esa espiritualidad y reflexionando en torno a la escena contemporánea, en *El alma matinal*, ese mismo año en 1928, Mariátegui escribió: «La civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza» (Mariátegui 1959a).

Reivindicaba así, a contracorriente de muchos de sus contemporáneos, en una época en la que los principales valores de la sociedad burguesa, tales como la democracia y la libertad, habían entrado en crisis como producto de la Primera Guerra Mundial, la utopía como un valor fundamental: «El espíritu humano reacciona contra la realidad contingente. Pero precisamente cuando reacciona contra la realidad es cuando tal vez dependa más de ella. Pugna por modificar lo que ve y lo que siente; no lo que ignora. Luego, solo son válidas aquellas utopías que podríamos llamar realistas» (Mariátegui 1959a: 36-39). Con ello, abría para el Perú una perspectiva de transformación social distinta a la de aquellos que consideraban que la historia estaba hecha de una suma sucesiva de códigos inquebrantables.

Afirmando una nueva racionalidad, como sostiene Os- hiro (2013) en su obra, que reconciliaba lo material con lo espiritual, Mariátegui no dudará en decir: «En mi camino he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en búsqueda de Dios. Soy un alma agónica» (1959b: 154). Y en *Signos y obras* agrega: «En Jesús lo divino asume una realidad más contrastable que lo humano. Jesús-Dios es más evidente que Jesús-Hombre» (1959c: 43-44). Para continuar:

«Barbuse siente a Jesús deformado y mistificado por el cristianismo. Esta actitud no es ciertamente original. Jesús renace en cada cristiano auténtico. Todos los hombres que lo llevan en su pecho, lo disputan como Barbuse a los demás. La eternidad de Jesús se manifiesta acaso en la posibilidad inagotable de reivindicación de su verbo. Pero esta reivindicación rebasa sus límites cuando conduce a una condena en bloque del cristianismo de veinte siglos. No es históricamente posible ver en San Pablo un gran mistificador de la idea de Cristo sino el primero y más grande de sus realizadores» (Mariátegui 1959a 44-45).

Además, Mariátegui agrega: «Roma se convirtió al cristianismo paganizándolo» (1959a: 74-76). Para María Wiese: «Místico será siempre. Místico tenía que ser este hombre fervoroso,

apasionado, convencido y sincero. Dios no estará nunca ausente de él, pero él ya no buscará a Dios en la plácida soledad de su celda. Buscará a Dios en el dolor de los hombres y en la angustia del mundo» (En Ibañez y Guibal 1987: 22). Esta faceta poco conocida y menos difundida tanto por ideologías conservadoras como por otras que pretenden ser seguidoras del Amauta —cada una por motivos diferentes— es, sin embargo, una de las características principales de Mariátegui, como lo fue también para Bloch, que dijo: «Allí donde hay esperanza hay también religión» (En Ibañez y Guibal 1987: 122).

Es revelador que Mariátegui, coincidiendo con Bloch, se refiera a una utopía basada en la realidad, «utopía realista» la llama él, mediante la cual el espíritu humano lucha por «modificar» lo que ve y lo que siente. Trasladando la idea a la esperanza, siguiendo a Mariátegui, se puede decir, como sostiene Fromm, que ella es «lo que no ha sucedido pero que puede suceder» porque existen condiciones para ello.

Esa fue la fuerza que le puso Mariátegui a sus convicciones hasta la muerte, bregando contra una salud quebrantada desde niño que no le permitió terminar la escuela y también contra quienes no lograron comprender cabalmente el sentido que el Amauta le asignaba a la transformación social: antes que solo una lucha por el cambio de las estructuras socioeconómicas, para Mariátegui ella era sinónimo de un combate permanente por conquistar el reino de la libertad en el sentido más amplio del término. Mariátegui es un socialista que centra su acción en el ser humano: es integral, es materia y también es espíritu, es voluntad y sentimiento, ser creador y creativo. No fueron los nombres ni los programas los que distanciaron a Mariátegui de sus críticos: fue sobre todo este sentido que le dio el Amauta a su vida.

Años más tarde otro personaje excepcional retomará los pasos de José Carlos Mariátegui: José María Arguedas quien, en

el Primer Encuentro Nacional de Escritores llevado a cabo en Arequipa en 1965, confesaría:

«La interpretación desde adentro del mundo andino, y no solamente del indio no habría sido posible únicamente por el hecho de quienes así lo hicimos tuvimos la suerte de vivir con los indios, como los indios, participando de sus dolores, de sus esperanzas, de su fe, de toda su vida, este es solamente un elemento. Yo declaro con todo júbilo que sin “Amauta”, la revista dirigida por Mariátegui, no sería nada, que, sin las doctrinas sociales difundidas después de la primera guerra mundial, tampoco habría sido nada. Es Amauta la posibilidad teórica de que en el mundo puedan, alguna vez, por obra del hombre mismo, desaparecer todas las injusticias sociales, lo que hace posible que escribamos y lo que nos da un instrumento, una luz indispensable para juzgar estas vivencias y hacer de ellas un material bueno para la literatura» (Melis 2016: 1).

Y el 19 de octubre de 1968, al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega, agregó:

«Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no solo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había de mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encausarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico. No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud» (Arguedas 1983a: 14).

En los años sesenta del siglo pasado, la esperanza echaría raíces en la iglesia de los pobres a través de las reflexiones de Gustavo Gutiérrez, en diálogo con Bloch y con Moltmann, pero también gracias a un estudio sistemático de la obra de Mariátegui. Gustavo Gutiérrez hace énfasis en el socialismo sin calco ni copia que propone Mariátegui y recalca la convicción del Amauta en torno a que el marxismo no es un cuerpo de ideas rígidas, sino un método de interpretación histórica que debe ser puesto en contexto en cada realidad concreta (1971: 118). Y también bebió Gustavo Gutiérrez de una entrañable amistad, respeto y



Téléph. Central 84-93
Adresse Télégr. AMERIBO
R.C. SEINE 19-017

Paris, le 10 diciembre de 1926.

Mi querido compañero:

Agradezco a usted en lo que vale el bondadoso juicio que me envía publicado en "Mundial", relativo a mi labor literaria. Varios pasajes de su carifoso ensayo llevan tal voluntad de comprensión y logran interpretarme con tan penetrativa agilidad, que leyéndolos me he sentido como descubierto por la primera vez y como revelado en modo concluyente. Su ensayo, sobre todo, está lleno de buena voluntad y de talento. La agradezco, querido compañero, por ambas cosas.

He recibido "Amauta". Sigo con fraternal y fervorosa simpatía los trances y esfuerzos culturales de nuestra generación, a cuya cabeza está usted y están otros espíritus sinceros como el suyo. En estos días enviaré a usted con todo cariño algún trabajo para "Amauta", cuyo éxito y acción renovatriz en América celebro de corazón, puesto que es, como usted me dice, "nuestro mensaje". Creo que esta resonancia ha de crecer, contribuyendo así a densificar más y más la sana inspiración peruana de nuestra acción ante el continente y ante el mundo.

Próximamente le escribiré acerca del libro que me pide para la Editorial Minerva. Pueda ser que ese libro esté listo muy en breve.

Un afectuoso saludo para todos los buenos amigos de "Amauta" y para usted un estrecho abrazo de su devoto compañero.

César Vallejo

admiración mutua con José María Arguedas que, como se recuerda, en su último diario llama a Gustavo el «Teólogo del Dios Liberador» (Arguedas 1983b: 197). Gustavo Gutiérrez le dedicaría después su *Teología de la Liberación*.

Como bien ha dicho Touraine, la *Teología de la Liberación*, trascendiendo su naturaleza de movimiento religioso, es también un movimiento social, como pudo constatar Moltmann en el encuentro sacerdotal llevado a cabo en México a comienzos de los años setenta. Esta manera de entender la transformación social se nutrió de la práctica de miles de jóvenes que, enarbolando el mito y la esperanza, se comprometieron en una época de cambios profundos, pero también de represión sangrienta en América Latina.

Retornando a Bloch, Fernando Aínsa cuenta que su descubrimiento en América Latina, a fines de los años sesenta y comienzos de los setenta, constituyó toda una revolución en una época de grandes convulsiones sociales y de dictaduras que ensombrecieron el continente (Aínsa 2012: 14). Añade que, por ello, no resultó extraño que la sesión consagrada al centenario de Bloch en el marco del XI Congreso Interamericano de Filosofía (Guadalajara 10-15 de noviembre de 1985) resultara un éxito. Comentando a Bloch, dice Aínsa que el filósofo alemán recuperó la propuesta religiosa alternativa en su dimensión herética y mesiánica, sin reparos en criticar al ateísmo marxista que olvidó el componente anticipador, presente en la religión, y proclamar que las religiones son utopías de la última plenitud del mundo.

La esperanza no es un concepto nuevo en América Latina ni en el Perú. Por el contrario, ha sido parte fundamental del itinerario que ha seguido la ruta de la transformación social y que, aún ahora, continúa siéndolo. Mirando al Perú y sumando a los tres personajes reseñados la figura de César Vallejo, a quien José María Arguedas definió como «intérprete inmortal del dolor

humano», podríamos esbozar un itinerario peruano particular de transformación social, caracterizado por no ser ni calco ni copia, incluir a todas las sangres, ser profundamente humano y poseer hondo contenido espiritual. Numerosos políticos, intelectuales y colectivos de la segunda mitad del siglo veinte han participado de este encuentro. No se trata solo de personajes, sino de una corriente histórica particular de transformación social que viene de atrás, que se encarna con el presente y que se proyecta hacia el porvenir. Quizás este sea uno de los principales aportes que le otorga la teoría y la práctica de la transformación social al Perú del bicentenario.

• *Rescatar la utopía urbana en el Perú*

Como hemos anotado líneas arriba, la ciudad-región, el territorio y la sociedad deben encontrar sus propias utopías alimentadoras de la esperanza colectiva —teniendo como referencia un contexto general que también hemos intentado describir. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que en el Perú se han desarrollado aportes significativos en la perspectiva de la formulación de utopías urbanas, que en más de un caso han trascendido las fronteras nacionales.

Una primera que no podemos dejar de mencionar es la enarbolada por la agrupación Espacio, que introdujo el modernismo en el Perú recogiendo los aportes de Le Corbusier, que propugnaba la distribución de los espacios urbanos de acuerdo con criterios funcionales y priorizaba la amplitud de espacios. El 15 de mayo de 1947 el diario *El Comercio* publicó el manifiesto de la Agrupación Espacio, bajo la supervisión de Luis Miró Quesada, reproducido después en el número 119 de junio de 1947 de la revista *El Arquitecto Peruano*. Este pronunciamiento, la polémica que generó y la práctica que alimentó marcaron un antes y

un después en la arquitectura y en el urbanismo peruano. Dice el manifiesto:

«El hombre es un ser de su tiempo. Nace y vive dentro de los márgenes de un proceso histórico. (...). La arquitectura contemporánea es índice fundamental de un tiempo. Resume los factores de un nuevo concepto universal (...). Desgraciadamente el Perú —más que cualquier otro país del mundo o acaso al lado de los que forman la zaga universal, permanece indiferente, sin mayor inquietud ni iniciativa, al margen de los trascendentales actos de la revolución contemporánea. (...) Nuestro consciente respeto a las generaciones que trabajaron en anteriores etapas de la historia para lograr una expresión auténtica de sus conceptos y nuestra afirmación concreta y categórica sobre un hombre nuevo, de esencia, sustancia y manifestaciones propias, nos lleva a la realización de un movimiento artístico y especialmente arquitectónico, que este manifiesto hace sincera y libre expresión de sus principios».

Firmaban, entre otros, Luis Miró Quesada, Adolfo Córdova, Carlos Williams, Paul Linder, José Polar y José Sakr. Entre 1947 y 1950 el diario *El Comercio* publicó una columna semanal «Colabora la agrupación Espacio» y luego se publicó la revista *Espacio*, abordando los diversos problemas y aportando con propuestas y soluciones no solo arquitectónicas, sino también sociales y políticas (Martuccelli 2012: 28-30 López Soria 1997).

Ya antes, en 1937, el arquitecto Fernando Belaúnde, había fundado la revista *El Arquitecto Peruano* que se publicó regularmente hasta 1966, promoviendo la planificación urbana como una nueva utopía de progreso y auspiciando la creación de la Oficina Nacional de Planeamiento Urbano. Así como también la construcción de los edificios colectivos y unidades vecinales como alternativa a los barrios populares, que fueron desarrollándose desde los años cincuenta, por considerarlos insalubres e ilegales.

Opinión distinta tuvo Adolfo Córdova que en 1956 y a solicitud de la Comisión para la Reforma Agraria y la Vivienda realizó un estudio en el que concluyó que el problema de la vivienda era la consecuencia de la pobreza, que había que superar. La faz



urbana de Lima empezaba a cambiar y con ella la concepción tradicional que hasta entonces se había tenido de la barriada.

John Turner, arquitecto inglés, desde 1957 trabajó en Arequipa y Lima en programas de asistencia técnica en barrios populares. Turner planteó que el valor de la vivienda no dependía de su aspecto físico sino de su utilidad (cobertura, tenencia, ubicación). En este marco, una característica que otorgaba Turner al usuario es lo que él denomina «su libertad para construir». En ese sentido, concluía afirmando que las barriadas pueden constituir soluciones satisfactorias al problema de la urbanización masiva y que deben recibir asistencia y apoyo técnico profesional orientados a su ordenamiento y consolidación.

Esta nueva utopía urbana tuvo una importante repercusión en la primera Conferencia Internacional Hábitat I, que se llevó a cabo en Vancouver (Canadá) en 1976, y fue adoptada por el Plan de Desarrollo de Lima Metropolitana en 1969, siendo sus principales promotores Carlos Delgado y Federico Mevius (Calderón Maquet-Makedonski 1990). Esto se concretaría en una de las iniciativas más importantes desarrolladas en el Perú en materia urbana: La ciudad autogestionaria de Villa el Salvador, fundada en 1971, luego de la reubicación de la que fueron objeto ochenta familias que habían ocupado terrenos en el límite entre Surco y San Juan de Miraflores, en Pamplona. El crecimiento de Villa el Salvador fue exponencial. A las pocas semanas ya se contaban por miles las familias que acudían de todas partes de Lima hacia el nuevo asentamiento. En 1973 los pobladores aprobaron su propia organización, la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa el Salvador, constituyéndose en distrito en el año 1983. El proyecto original planteó una propuesta de planificación ordenada de ocupación del espacio, que contaba con una zonificación urbana, con áreas reservadas para vivienda, colegios, postas médicas y con áreas para uso indus-

trial y productivo. Las viviendas se agruparon en 24 lotes, organizados en 16 manzanas, que formaban un grupo residencial, con un área comunal central. En 1987 recibió el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia y es uno de los referentes de ciudad modelo en América Latina (CENCA 1987).

La labor de extensión social de la Universidad Nacional de Ingeniería llegó al distrito de El Agustino bajo la conducción del arquitecto Miguel Ángel Llona, que se incorporó al proceso de remodelación de la Sexta Zona en momentos donde las tradicionales asambleas de pobladores eran reemplazadas por las organizaciones vecinales, que democratizaron los procesos de decisión interna. Luego llegarían las propuestas de las Micro Áreas de Desarrollo y Plan de desarrollo distrital y, a nivel de la cuenca, la constitución del Comité Interdistrital del Cono Este. Lima norte ha vivido también una experiencia muy significativa en esta perspectiva que continúa vigente. Estas fueron propuestas novedosas: utopías urbanas surgidas de nuestra realidad.

En el interín se constituyó la Federación Distrital de Pueblos Jóvenes, que precedió a la conformación de la Federación de Lima y Callao. Este fenómeno, con las diferencias manifiestas de cada localidad, se reprodujo en diversos lugares del Perú, como por ejemplo Ilo, Chimbote, Trujillo o Chiclayo, por mencionar a algunas regiones.

En el caso de Lima, durante el gobierno municipal de Alfonso Barrantes, se conformó la Coordinadora Metropolitana de Organizaciones Vecinales y se desarrollaron los programas municipales de vivienda popular, entre los que destacó el diseño particular de Huaycán que intentó articular espacio físico con asociatividad social: las viviendas orientadas en una dirección común debían alentar la integración social.

En la trayectoria de la lucha barrial en Lima es imposible dejar de mencionar la toma del terreno ubicado detrás de

la Avenida Argentina, en el Cercado de Lima, el 1 de octubre de 1972, por pobladores sin techo de zonas aledañas que daría lugar al Pueblo Joven El Rescate. Esto permitió luego la organización del Frente de Rescatadores, que estaba integrado por el P. J. El Rescate; el P. J. 1 de Setiembre, cuyas familias ocupantes del «Montón», antiguo basural de la ciudad, lograron ser reubicadas en un terreno cercano; y por el P. J. Villa Sr. de los Milagros en la zona llamada Chacra Puente en el distrito de Carmen de la Legua (Callao). Se generó así una importante movilización popular donde la Iglesia local estuvo también presente y se obtuvo la expropiación de terrenos de propiedad privada para resolver la necesidad de vivienda de las familias implicadas. En este proceso y en la habilitación de los asentamientos fue importante el aporte de arquitectos ligados a la base popular, como el recordado Eliseo Guzmán y Jorge Burga, entre otros. La recuperación de tierras en la ciudad constituyó también una utopía que tuvo gran impacto en la sociedad.

Aportar en el diseño de propuestas alternativas al desarrollo

• *Definir la naturaleza y propiedad de los bienes*

Como bien dice Alberto Acosta (2013), citado en la primera parte de este estudio, antes de plantear una alternativa de desarrollo se hace necesario proponer una alternativa distinta al desarrollo. Para ello, un primer paso será definir qué productos y qué servicios pueden crecer al ritmo del mercado sin alterar la vida en el planeta y cuáles no. En primer lugar, abordamos el caso de los bienes comunes. Elinor Ostrom (2011) demuestra, a partir de experiencias concretas, que los bienes comunes no tienen por qué ser dilapidados debido a los supuestos apetitos personales de los beneficiarios, como sostuvo por mucho tiempo

la economía clásica. En 1968 el biólogo estadounidense Garret Hardin publicó *The Tragedy of the Commons* argumentando que, si nadie era propietario de los bienes comunes, estos serían saqueados porque nadie se haría responsable de ellos. Este texto pronto se convirtió en un argumento de peso que justificó por mucho tiempo la pertinencia de su privatización. Sin embargo, Ostrom (2011), premio Nobel de Economía, analiza casos en Turquía, California, Sri Lanka, y Terra Nova donde comprueba la viabilidad de la gestión comunitaria como una alternativa al mercado y al Estado que, como sistemas —de acuerdo con lo dicho por Touraine—, habrían fracasado.

En una perspectiva similar en *La démocratie en miettes*, Pierre Calame (2003) propone terminar con la dicotomía entre bienes públicos y bienes privados, aunque en realidad, por lo menos en términos teóricos, los bienes pueden distribuirse en: bienes de propiedad de quienes los fabrican y que son de su uso exclusivo; bienes de propiedad colectiva; bienes de propiedad familiar y bienes de producción capitalista (Lévy 1972). Calame (2003) organiza estos bienes en cuatro categorías:

a) Aquellos bienes que se destruyen al dividirse, como los bosques, o cuya división perjudica a la comunidad, más aún si se trata de bienes finitos como el agua.

b) Los bienes y servicios básicos, como la salud o la educación, que deben ser de necesidad pública.

c) Los que al dividirse se multiplican, tales como la información y el conocimiento y que son patrimonio de la humanidad.

d) Los bienes que pueden ser libremente transados en el mercado, siempre y cuando su producción y gestión no afecten a los ecosistemas.

En este caso, se considera no solo el uso racional de los bienes sino también, como lo hace Ostrom (2011), rescatar la tradición comunitaria de culturas que conciben las relaciones

humanas y con la naturaleza como de cooperación y no fundamentalmente de competencia. Una forma concreta de viabilizar esta forma de gestión de los bienes es el sistema cooperativo, reputado a nivel internacional en países como España y Canadá,¹⁸ que busca —antes que la ganancia, la rentabilidad de corto plazo o el desarrollo concebido como crecimiento ilimitado—, la sostenibilidad en por lo menos en tres áreas: la que tiene que ver directamente con la vida, por ejemplo el agua, la tierra, los bosques, el mar, el aire; el saber colectivo, los conocimientos, el acervo cultural; y los bienes sociales, patrimonio y derecho de la humanidad, como son la salud, la educación, el hábitat y la vivienda.

• *La cosmovisión andino-amazónica y el buen vivir*

En los países andino-amazónicos cobra protagonismo el «buen vivir» que, si bien no es exclusivo como enfoque, propone una entrada distinta, una cosmovisión, que algunos denominan también filosofía. Para la presente sección nos basamos en la tesis doctoral de Adriana Rodríguez Salazar (2016) que tiene la virtud, entre otras, de ofrecer un panorama amplio del tema y compendiar los principales puntos de vista teóricos y conceptuales al respecto. Dice Rodríguez que el pensamiento andino amazónico es una filosofía y una cosmovisión. Agrega que, en el estudio de los conocimientos andinos, se reconoce la existencia de un cuerpo filosófico que subyace, cuyos parámetros interpretativos son distintos a la lógica racional occidental. En ese sentido, la filosofía intercultural es la referencia para la aproximación al pensamiento andino-amazónico, pues permite reivindicar su validez como paradigma propio de los pueblos y compararlo

18. Algunos ejemplos de comunidades que desarrollan o han desarrollado una perspectiva de vida en ese sentido son Harmony Society; Fourier Phalank Movement; New Harmony; comunidad socialista; Nashoba de Francis Wright; Comunidad de Oneida de John Humphrey Noyes; Icaria; Brook Farm de George Ripley; Modern Times de Josiah Warren; Colonia Ferrer; y Escuela Moderna de Francisco Ferrer Guardia.

con la filosofía occidental. Por su parte, la cosmovisión se refiere a «las creencias, ideas, nociones y prácticas que comparte una colectividad, que dan sentido y coherencia a una determinada forma de vivir, de pensar y de ser». Es su imagen del mundo y una forma de interpretar el entorno natural, cultural y cosmogónico.

El trabajo de Rodríguez (2016) explica la cosmovisión andina:

«La diversidad de alturas sobre el nivel del mar, de ecosistemas y pisos térmicos, incidió en la conformación de culturas con sistemas de intercambio entre las comunidades asentadas en diversas zonas como la costa, la selva y el altiplano, con formas propias de organización social, de adaptación y de coexistencia con la naturaleza. En este contexto, lo andino se refiere a la forma particular de ser y vivir que se extiende desde la cordillera hasta zonas del altiplano, la selva y los bosques tropicales de la Amazonía y del Pacífico».

Por tanto, es también una categoría étnica que se refiere «al ser humano que se siente identificado y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos», tiene una forma de ser y de vivir, una filosofía, un modo de vida y una cosmovisión. Aunque la Amazonía constituye una región con diferentes características geográficas, históricas y culturales, en los países andino-amazónicos existen múltiples relaciones ecológicas, hidrográficas, socioeconómicas y culturales.

El Tawantinsuyo fue una concepción geográfica y territorial sagrada que representaba el orden y la cosmovisión andinas, en las que existen conceptos que se encuentran representados en la configuración espacial (dualidad, la tripartición y la cuatripartición), que expresan una visión basada en la complementariedad e igualdad entre las partes que conforman el todo. En este contexto, el *ayllu* (comunidad) es la forma de organización comunitaria, articulada por vínculos parentales y antepasados comunes, que aporta elementos de identidad colectiva que se expresan en todos los aspectos de la vida cotidiana, como por ejemplo en los tejidos y las vestimentas. A través de las institu-

ciones con distintos ámbitos e influencia, como la *mita*, la *minka* y el *ayni*, se establecieron sistemas de trabajo comunitario que permitían la integración y la consolidación del imperio: La *mita* era el trabajo comunitario para el Estado, con la que se construyen grandes obras de infraestructura; la *minka* era el trabajo colectivo para el *ayllu* (comunidad); y el *ayni* era el trabajo de reciprocidad familiar y comunitaria (familia extensa).

De acuerdo con lo dicho por Rodríguez (2016), en el pensamiento andino destacan cuatro principios, que se aplican a todos los campos de la vida: relacionalidad, dualidad complementaria, correspondencia y reciprocidad. Según la relacionalidad, nada existe de forma independiente. Cada persona está en una red de relaciones múltiples, por lo que no existe el concepto de individuo; si una persona no pertenece a una comunidad está «des-relacionada», que es como si no existiera o estuviera muerta. Esta red de relaciones incluye a aquellas que el ser humano tiene con la naturaleza: los árboles son parientes de los seres humanos; el agua es esencia de la vida; el cosmos es el padre sol; la luna es hermana; y todo lo que forma parte del mundo invisible es parte de la vida, incluido el espíritu de los ancestros. El segundo principio propuesto es el de la correspondencia. Los distintos aspectos de la realidad se corresponden de forma armoniosa. La correspondencia está en todos los niveles en las relaciones entre el macro y el microcosmos, lo humano y lo cósmico, la realidad terrenal y sus correspondientes intra terrenales, lo orgánico y lo inorgánico, lo bueno y lo malo. El tercer principio es el de la complementariedad: ningún ente o acción existe si no tiene su complemento. Cada parte tiene su contraparte como complemento imprescindible para conformar un ente integral: tierra-cielo, sol-luna, claro-oscuro. El ideal andino es la integración armoniosa de los dos opuestos complementarios, como parte esencial de la expresión de la unidad. El cuarto principio sería el

de la reciprocidad: a cada acción le corresponde un acto recíproco como contribución complementaria. El esfuerzo de cada acción será recompensado en la misma magnitud, siendo una expresión del intercambio. El trueque, la *minka* y los pagamentos son algunas de las manifestaciones prácticas de la reciprocidad.

Unidad espacio-tiempo y dualidad complementaria

Adicionalmente a estos principios, Rodríguez anota que toda existencia es parte de un proceso de transformación de energía-tiempo en materia-espacio, parte de la pacha, que es la síntesis de este espacio-tiempo. Pacha es un concepto complejo, con múltiples acepciones que expresan una concepción holística del universo: La unidad del tiempo, el espacio, el planeta, la tierra y la vida en todas sus formas, incluido lo orgánico y lo no orgánico. En esta concepción el espacio-tiempo es circular y está en constante movimiento. Por lo que no se concibe la progresividad, ni la unidireccionalidad de la historia, pues el tiempo es cíclico. La dualidad complementaria se refiere a la existencia de dos fuerzas que convergen en el proceso de la vida y que generan la existencia: La fuerza cósmica y la fuerza telúrica de la Pachamama, que se interrelacionan a través de la reciprocidad y de la complementariedad. Otra expresión de la dualidad complementaria es la existencia de dos mundos o dimensiones que se interrelacionan y complementan en distintos planos de la realidad: El mundo invisible y el mundo visible. En la cosmovisión andina hay una relación dinámica entre lo tangible y lo intangible, que considera la existencia de otros planos, como el mundo de los muertos o de los seres no visibles de la naturaleza. En el ámbito personal el mundo invisible se refiere al interior del ser humano, donde se originan las emociones y los pensamientos que posteriormente se reflejan en el mundo exterior (visible).

El tercero incluido

Plantea la incertidumbre y la relatividad de lo que puede suceder en una realidad dinámica, compleja y contradictoria (oposición o dualidad complementaria); considerando escenarios de contradicción que permiten el análisis multidimensional y transdisciplinar en la que se inscriben nuevas corrientes de las ciencias cuánticas. La lógica del tercero incluido se realiza: a) con la «muerte del ego», como el final de dos posiciones antagónicas que se enfrentan, y b) cuando dichas posiciones antagónicas se cuestionan para permitir que, al entremezclarse, conformen una tercera posición que reúne lo mejor de las dos. En las relaciones y los valores humanos la muerte del ego y la resolución del antagonismo se concretan en la reciprocidad, que fortalece los vínculos de amistad entre las personas y la comunidad. En la cosmovisión andina todo lo que existe se agrupa en tres comunidades: las humanas, las de la naturaleza y las de lo sagrado; y todo es un continuo de acontecimientos, diálogos y reciprocidad entre ellas. Triadas y triparticiones son expresiones de la lógica trivalente andina y del principio del tercero incluido.

En efecto, una de las expresiones esenciales en la cosmovisión andina es el modelo de los tres mundos o dimensiones que se interrelacionan configurando la vida, a partir de la concepción de la *pacha*, como unidad espacio-tiempo: el *hanan pacha*, que es el mundo de arriba; *kay pacha*, el intermedio, y el *uku pacha*, el de abajo. *Hanan pacha* es el campo cósmico o espacio celestial, representa el orden y la eternidad marcada por el periódico reinicio de ciclos que se repiten. Por ejemplo, los equinoccios y solsticios. Está habitado por el sol, la luna, las estrellas, las pléyades, la constelación de la Cruz del Sur y por entidades andinas, como la deidad Wiracocha. *Kay pacha*

es el mundo intermedio entre el de arriba (*hanan pacha*) y abajo (*uku pacha*), es una región de transición y mediación, es el espacio-tiempo de la vida en oposición al mundo de los muertos; es donde vive el ser humano, el mundo del aquí y del ahora, donde se juega la suerte del cosmos, se mantiene el orden y el equilibrio. *Uku pacha* es el mundo de abajo, de adentro o inframundo, de los antepasados y donde moran los muertos; donde se da sentido al pasado, recurriendo al futuro. Allí se entierra a los muertos y también allí están las raíces del árbol de la vida; es el suelo y el subsuelo de la tierra.

El ayllu: organización social comunitaria

El *ayllu* tiene distintos significados todos asociados a la comunidad, por lo que puede referirse a la familia extensa, a unidad étnica comunitaria y también a una aldea o pueblo, en sentido geográfico. Como familia extensa, el *ayllu* se refiere a la construcción de un tejido social basado en las redes parentales ampliadas a compadres y comadres, como soportes de la pareja. En términos de la producción, la administración y la gestión de lo público, el *ayllu* es una categoría a partir de la cual se ordena el territorio.

La existencia está basada en la comunidad. El ser de la persona está en función de los otros y de las otras como un reflejo de la naturaleza. Los seres humanos vivimos en comunidad y necesitamos del colectivo para la supervivencia como especie. Desde la relacionalidad todo está conectado con todo, los seres humanos somos parte y partícipes de la vida, en la cual la Madre Tierra es también parte de la visión colectiva del mundo y de la reciprocidad. Así, el concepto de familia y de comunidad se extiende a la naturaleza por lo que los árboles, animales, montañas y demás seres de los mundos invisibles y visibles son parientes:

por ejemplo, los árboles son primos o hermanos, las cumbres nevadas son ancestros (abuelos y abuelas) y, por supuesto, la naturaleza en su conjunto es considerada la madre que nos cuida y provee de cuanto necesitamos para la vida.

De lo escrito y descrito por Ostrom (2011) y por Calame (2003), entre otros, constatamos que diversos pueblos de todas partes del mundo —e innumerables colectivos—, poseen una fuerte tradición cooperativa que forma parte de una cosmovisión que, de una u otra forma, guarda relación con la filosofía que hemos descrito para el caso del pensamiento andino amazónico. Hablamos, por lo tanto, de un fenómeno extendido y de un problema que requiere un abordaje común, toda vez que los retos a los que se enfrenta la humanidad son colectivos. Perspectiva de análisis que no puede sino empezar reivindicando la resistencia que estos pueblos mantienen viva, frente a la hegemonía —digamos dictadura— cultural de occidente como pretendida forma universal de entender la vida, el bienestar o la felicidad. Es más, como dice María Eugenia Choque, la viabilidad de la interculturalidad presupone la afirmación de la identidad indígena, el fortalecimiento de su autoestima y la lucha por determinadas reivindicaciones como, por ejemplo, el reconocimiento del *ayllu* como sistema colectivo de organización indígena (2007: 273). La opresión del mundo occidental frente al indígena no es cosa del pasado, existe y está vigente.

Ahora bien, al enfrentar el mundo problemas y desafíos globales de gran trascendencia, hoy más que nunca cobra importancia el diálogo de saberes entre las diferentes culturas, cada una de las cuales tiene algo que aportar para hacer frente a la crisis sistémica a la que asistimos. En ese sentido, rescatamos el Perú de todas las sangres de José María Arguedas que, reivindicando lo andino, logró encontrar en lo no indio, en lo mestizo, en la ciudad, una puerta de integración hacia la transformación social.

Entre los temas que pueden ser parte de este diálogo de saberes, hemos sintetizado cinco:

a) Relación entre el ser humano y el cosmos: en el pensamiento andino amazónico el ser humano se subordina al cosmos. En el occidental, el ser humano ha tenido superioridad sobre la vida y su entorno. La naturaleza ha sido un recurso que le ha pertenecido, de la que se ha apropiado de forma destructiva y depredadora. Hoy la crisis lo obliga a aprender del mundo andino-amazónico.

b) Naturaleza del conocimiento: en el mundo andino-amazónico el conocimiento está basado en la experiencia. El aprendizaje es vivencial, oral y simbólico. En el occidental el conocimiento ha estado basado en la razón y ha sido dividido en áreas, habiendo habido avances significativos en el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, que en la mayoría de casos han sido privatizadas buscado rentabilizar estos hallazgos.

c) Subjetividad y espiritualidad: la lógica andino-amazónica reconoce las emociones, el sentir, la subjetividad y la espiritualidad. En la occidental ha predominado la lógica cartesiana, se han separado la mente del cuerpo y el actuar se ha divorciado de las emociones. Ello, no obstante, diversas vertientes religiosas y espirituales son expresivas de una diversidad de opciones. Tenemos, por ejemplo, posturas fundamentalistas, corrientes espirituales de liberación o corrientes seculares, entre otras.

d) Espacio-tiempo: en el mundo andino-amazónico el tiempo-espacio es un todo cíclico. Se valora la importancia del aquí y del ahora articulado a los ciclos naturales y del cosmos. En el occidental el tiempo es progresivo, el pasado está atrás y se busca llegar a un futuro.

e) Individualismo-comunitarismo: el mundo andino-amazónico es comunitarista, promueve la solidaridad, la distribución y la reciprocidad. El occidental tiene una tradición individualista.

Las dificultades que enfrentamos en el Perú: el ejemplo de Lima

El concepto de distopía, contrario al de utopía, se refiere a la proyección de una sociedad teóricamente indeseable, pero también puede aplicarse a lo realmente existente. El Perú no está tan lejos de llegar a ser una de estas distopías. A nombre de la estabilidad se han impuesto la liberalización extrema, exoneraciones, regímenes de excepción y falta de empatía empresarial (como se ha evidenciado durante la pandemia del coronavirus); estabilidad inopinada de contratos indefendibles; derechos laborales venidos a menos; escenarios de semiesclavitud; informalidad de los formales y extensión a toda la sociedad; desigualdad, estigma, prejuicio; divorcio entre sociedad y política.

Como hemos visto en otra parte, en el Perú el crecimiento económico tampoco ha generado inclusión social. En *Las desigualdades en el Perú: balance crítico*, Julio Cotler demuestra que los indicios de recuperación económica se empezaron a experimentar en el año 2005, tras largos años de crisis, fecha en la que el ingreso por persona recuperó el ingreso que estas tenían en 1975 (Cotler y Cuenca 2011). Ello se debió a que al inicio del nuevo milenio las inversiones y la demanda internacional de *commodities* hicieron posible un crecimiento económico con baja inflación.

Entre 2001-2010 el país creció 72% y el PBI, 7,2% por año. Ello permitió, entre 2004 y 2009, un incremento del empleo formal del orden del 39,9%, mientras que el informal lo hizo en 18,2%. Siempre según Cotler, en ese lapso la pobreza se redujo de 49% a 35% y en 2010, bajó al 31%. La extrema pobreza, por su parte, se redujo de 17% a 12%. Mientras tanto, la tasa de crecimiento del ingreso de la población urbana crecía en 25% y la rural en 32%. Esta situación alentó un incremento

de los ingresos fiscales y de reservas internacionales que fueron importantes para aplicar programas de asistencia social, que lograron atender a uno de cada cuatro pobres, pero persistieron inalterados los elevados niveles de desigualdad preexistentes. No obstante, a pesar de los éxitos anotados, el crecimiento económico y las relativas mejoras del ingreso familiar no redujeron las brechas entre los estratos sociales.¹⁹ Martín Tanaka puntualiza que en la década de los años 90 la preocupación por la desigualdad social viró hacia la lucha contra la pobreza y aminorar, en la medida de lo posible, los efectos sociales derivados de las políticas de ajuste estructural. Entró entonces en agenda el debate acerca de los límites de las reformas neoliberales. Un nuevo sentido común empezaba a cuestionar al neoliberalismo y enfatizaba la necesidad de una mayor presencia del Estado en la economía.

El caso de Lima es un ejemplo de ello. Veamos algunas de sus características.

• *Estrechez y pobreza*

Las cifras del Instituto Nacional de Estadística y las Encuestas Nacionales de Hogares revelan los niveles de pobreza de Lima, pero recién empieza a conocerse su rostro real. De acuerdo con los guarismos oficiales, 20% de la población se halla en situación de pobreza monetaria. Si apelamos a las necesidades básicas insatisfechas y a lo que se denomina pobreza multidimensional, esta cifra debe elevarse hasta un 30% o 40%. Hoy día,

19. En el estudio citado, ampliando el concepto de desigualdad en el Perú, Carlos de los Ríos anota que la lectura de la relación entre crecimiento económico y desigualdad en el Perú es distinta según la fuente y el periodo que se analicen. Para el Banco Mundial, por ejemplo, el crecimiento económico observado, durante el periodo 2001-2004 fue beneficioso, especialmente, para las áreas rurales donde identificó una menor pobreza y menor desigualdad. Gambetta, por el contrario, encontró que el crecimiento observado durante el 2003-2008 tuvo un efecto mínimo en la reducción de la desigualdad. Y Vakis y Clavijo observan cambios nulos en la desigualdad para el periodo 2004-2007, con efectos redistributivos diferenciados en perjuicio de los pobres rurales.

como consecuencia de la pandemia, estas cifras han subido considerablemente afectando sobre todo a los habitantes de los distritos populares y populosos. Nótese que estos datos son previos a la pandemia, que ha agravado aún más la estrechez de las familias.

El resto de la población se sitúa en el rubro de la clase media, que puede dividirse en alta, media y baja, y un sector de clase alta y muy alta que habita en barrios exclusivos. Vale la pena traer a colación el estudio hecho por Rolando Arellano *Al medio hay sitio* (2010). En dicho texto, Arellano sostiene que existe una nueva clase media y que ahora hay sectores empobrecidos viviendo en barrios residenciales y viceversa. Los inmigrantes provincianos que, sobreponiéndose a la adversidad, han podido salir adelante. Pruebas de ello son los innumerables negocios, galerías comerciales, distribuidores, talleristas, muchos de ellos informales, que existen a lo largo y ancho del país. Este sector se considera a sí mismo como clase media, es emprendedor, laborioso y tiene visión de futuro. Para identificarlos, recusa el método tradicional y propone una clasificación por estilos de vida: sofisticados, progresistas, formales, conservadores. La nueva clase media estaría situada alrededor del sector social C y representaría a un 30% de la muestra identificada por el estudio.

No obstante, lo cierto es que la canasta básica familiar alimentaria para Lima Metropolitana para una familia de cuatro miembros es de 880 soles mensuales, lo que define para las estadísticas oficiales la línea de pobreza extrema; mientras que la canasta básica familiar es de 1,732 soles mensuales, que definen la línea de la pobreza (INEI 2016). De acuerdo con cifras que arroja la Asociación Peruana de Investigación de Mercados, el sector C, que agrupa al 42.4% de la población, tendría un gasto mensual familiar de 2,840 soles, por encima de la línea de pobreza, pero un ingreso de 3,446 soles, lo que significaría una capacidad de ahorro promedio de 606 soles para gastos fuera de

la canasta básica, lo que es insuficiente para mejorar de manera significativa sus condiciones de vida (APEIM 2016). En los sectores D y E dicha capacidad de ahorro promedio sería de 287 y 105 soles respectivamente, lo que define su capacidad de realizar gastos fuera de la canasta básica. Por eso, preferimos hablar de estrechez antes que de pobreza: la línea de pobreza es dinámica. Estar por encima o por debajo de ella puede deberse a diversos factores circunstanciales. En cambio, la estrechez es permanente.

En el Perú de hoy, un rasgo característico de las personas y de los grupos sociales en situación de estrechez es el pragmatismo, que dialoga con el clientelismo político. En *Construyendo lugares de esperanza* sosteníamos que, en términos generales, la población está menos amparada por el Estado que antes y que actúa buscando situaciones favorables. En concordancia con ello, Julio Audelio Cruz (2004) sostiene que se establece una relación informal de intercambio recíproco entre autoridades y población, caracterizada por la desigualdad, la diferencia de poder y el control de recursos. En donde existe un patrón y un cliente: «El patrón proporciona bienes materiales, protección y acceso a recursos diversos, y el cliente ofrece a cambio servicios personales, lealtad, apoyo político y voto (...). (Se) privatiza la vida pública, y considera a los bienes públicos como elementos divisibles y excluyentes a los que se da un precio y los cuales no se devuelven dentro de los parámetros de legalidad». El clientelismo político, como vemos, menoscaba hondamente los derechos de las personas y las coloca a merced de la autoridad de turno.

• *Inequidad, exclusión social*

En el Perú existe una larga historia de opresión ejercida por las élites para con los pobres. Recordemos el tributo de indios, la conscripción vial o el pongonazgo, que reducían a la

esclavitud al habitante del ande. Los habitantes precarios de la ciudad, escondidos detrás de la bruma, invisibilizados, han estado por bastante tiempo y aún lo están fuera de la cartografía oficial y de los planes de desarrollo, excluidos de las estadísticas de las poblaciones vulnerables. De vez en vez la empresa privada emprende alguna campaña de asistencia social en apoyo a alguna iniciativa en particular. Las municipalidades y el Estado, en general, están ausentes.

Podemos observar la diferencia territorial por niveles socioeconómicos en Lima en el cuadro de APEIM a partir de datos de la ENAHO del 2013 (INEI 2016). Cuatro distritos de las zonas 6 y 7 concentran a la mayoría de los sectores socioeconómicos A y B. Al otro extremo, las zonas 1 y 3 reúnen los mayores bolsones de pobreza y de pobreza extrema, a excepción de Los Olivos. Los grupos por encima de la línea de pobreza y sectores emergentes parecen localizarse en Lima Norte y también en algunos barrios de San Juan de Lurigancho. Parte de la clase media se encontraría en El Cercado, Breña y la Victoria.

	NSE	NSA	NSB	NSC	NSD	NSE
ZONA 1 Puente Piedra, Comas, Carabaylo	0	9.9	45.4	29.6	15.2	
ZONA 2 Independencia, Los Olivos, San Martín	2.7	21.8	50.3	21.5	3.8	
ZONA 3 SJL	2.4	9.1	40.6	35.4	12.6	
ZONA 4 Cercado,, Breña, La Victoria	1.2	18.4	43.9	30.1	6.4	
ZONA 5 Chaclacayo, Ate, S. Anita, S, Luis, E. A.	2.7	13	4	31.4	9.9	
ZONA 6 P. Libre, Magdalena, San Miguel	15	47	29	7	0	
ZONA 7 Miraflores, S. Isidro, S. Borja, La Molina	30.4	48.4	16	3	1.2	

DISTRIBUCIÓN DE HOGARES SEGÚN NSE 2014 APEIM NAHO 2013)

Estos datos, corroborados en los *Planos Estratificados de Lima Metropolitana a nivel de Manzana según ingreso per cápita de los miembros del hogar y según grupo de pobreza monetaria* (INEI 2016), revelan los niveles de desigualdad, a pesar de que algunos autores creen que en Lima existe un proceso de integración social (Arellano 2004).

• ***Ciudad fragmentada***

Lima es una ciudad fragmentada. Como dicen Vega Centeno y Calderón:

«La metrópoli tiene la particularidad de ser administrada por dos Gobiernos provinciales —Lima y El Callao— y 50 Gobiernos distritales —43 de Lima y 7 de El Callao—, lo que hace difícil la puesta en práctica de una política unitaria, especialmente en contextos donde el capital privado viene desarrollando una agresiva política de inversión inmobiliaria. El resultado es una fragmentación de lo urbano» (2016: 189).

En Lima intervienen el gobierno central a través de sus ministerios, la Municipalidad Metropolitana y las municipalidades distritales. Cada uno de los 43 distritos mantiene su visión de desarrollo. Esta desarticulación se extiende al Callao, a pesar de ser un espacio conurbado que requiere una gestión articulada. De igual forma, no existe ninguna relación entre la gestión metropolitana con sus cuencas, a pesar de la autoridad autónoma y la gestión del agua por cuencas.

• ***Sociedad informal***

En un ensayo escrito en 1987, Diego Palma sostiene que la informalidad es un término ambiguo porque se define por oposición a algo y no en sí misma. Es como, por ejemplo, decir «el pétalo de este geranio no es azul, lo que da pie a que pueda ser de cualquier color menos azul». Lo mismo ocurre con el

concepto de informalidad. En términos económicos puede referirse a empresas familiares, a pequeñas empresas establecidas, a subcontrataciones, a servicios personales, cuando no a canillitas, vendedores de cigarrillos o a empresarios que no se han formalizado, como planteaba De Soto (2009), más allá de su volumen de capital, de ventas o de ganancia. Es más, entre formalidad e informalidad puede existir un entrecruzamiento que facilitaría el no pago de impuestos o la corrupción del funcionario.

Pero también «informal» puede referirse a un horizonte cultural, como postuló Matos Mar (2012), quien contrariamente a De Soto que cree encontrar en la informalidad un exceso de Estado, observa que ella se debe más bien a una ausencia del mismo, que llevó a cientos de miles de migrantes a crear su propio mundo, su trabajo, sus instituciones, fuera del mundo oficial. «Informal», por cierto, también ha sido asociado a «marginal» e «ilegal».

Lo que hoy conocemos como «informalidad» tiene una historia de larga data en el Perú. Existe una vasta literatura al respecto que relata este fenómeno que se remonta a la primera etapa de la colonia española. Tiene sus raíces en el aprovechamiento, el abuso y la prepotencia de corregidores y autoridades, que con el silencio de la corona por lenidad o por necesidad, podían hacer lo que quisieran aún en perjuicio de la propia España. Esta realidad fue el caldo de cultivo de una resistencia activa del mundo indígena, pero también una resistencia pasiva, una suerte de sincretismo cultural que, trasladado a la ciudad y ante el desprecio del limeño, se fue transformando poco a poco en un *modus vivendi* que se generalizó cuando las provincias tomaron Lima. Se sentaron entonces bases para una complicidad en la que participan todos, de rey a paje. Fenómeno que se afianzó hacia fines de los años ochenta del siglo pasado con la liberalización total de la economía y el ajuste estructural, que obligó a decenas de miles de personas a buscar nuevos caminos de sobrevivencia.

La conducta es un fenómeno relacional por el cual el individuo procede de una forma frente a una determinada situación, en el contexto cultural de su propio entorno. En este proceso intervienen sus condiciones materiales, sociales y rasgos de personalidad. Siempre tiene un componente afectivo y no solo está ligada con la cercanía o lejanía física, sino también a factores tales como el origen, la etnia, el idioma, el círculo profesional o la militancia política.

En nuestro caso, la informalidad como comportamiento es un rasgo de la sociedad peruana caracterizado por la omisión a la norma, enraizada en el tiempo y anclada en el presente, expandido en todas las esferas de la vida cotidiana, convirtiéndose para el extranjero en una particularidad peruana que se expresa de múltiples formas. Ahora bien, de la observación se puede constatar que no existe una única forma de conducta informal. La relación entre Estado e informales, por ejemplo, es conflictiva porque el primero no reconoce los derechos de los segundos. Se da también el caso de los informales de un mismo grupo donde las relaciones pueden ser de complicidad, pero también de competencia. Además, están las relaciones formal-informal que tendrán un vínculo de interés mutuo y también de competencia cuando no de tolerancia. En la interacción de un grupo social con otro estas relaciones pueden estar teñidas de afirmación o resistencia, de agresión y de silencio o de empatía.

Junto a preguntarnos qué pasa con la informalidad, debemos preguntarnos también qué está pasando con la formalidad. A decir de De Soto, las normas no han sido hechas con la gente y para la gente, la informalidad resulta siendo funcional a la formalidad o, como dice Matos, responde a una institucionalidad distinta. Por un motivo u otro, hoy día parece más fácil que pase un camello por el ojo de una aguja antes que el Perú

informal se integre de manera plena a la formalidad realmente existente. ¿Por qué? ¿De qué formalidad estamos hablando?

Basta observar la existencia de redes mafiosas en los Registros Públicos y en las más altas esferas del Poder Judicial y de la Fiscalía de la Nación; a un expresidente preso, otro suicidado y un tercero en trámite de extradición. Dos otros, encausados por corrupción junto con gobernadores regionales y dos exalcaldes metropolitanos. Decenas de alcaldes acusados y detenidos. El Estado avala préstamos a empresarios que luego se declaran en insolvencia; las clínicas se resisten a cooperar en la lucha contra la pandemia del coronavirus; las cadenas farmacéuticas elevan los precios de las medicinas y prevalece el monopolio del oxígeno medicinal; y un almacén arde en llamas con el saldo de dos jóvenes que trabajaban bajo candado.

En una sociedad informal donde el 70% de la masa laboral se encuentra en esa condición, las cifras no permiten dilucidar con claridad si en Lima estamos caminando hacia un proceso de mayor integración social o si prevalecen la segregación urbana y la exclusión social. Si bien el 40% de la población corresponde al sector C y puede ser considerado como clase media emergente, se trata de un sector que en alguna medida vive en situación de estrechez sin capacidad de ahorro que le posibilite mejorar sus condiciones de vida. Aquellos que sí lo pueden hacer han optado, aprovechando el *boom* inmobiliario, por comprar departamentos nuevos y cambiar de lugar de residencia o alquilar la nueva adquisición para procurarse una renta. Aunque los créditos hipotecarios son altos y no siempre se encuentran clientes dispuestos a alquilar, sobre todo en época de pandemia. Y como puede observarse de acuerdo con las cifras de CAPECO, la construcción de vivienda nueva destinada a ese sector no ha sido tan significativa.

Por eso, este sector continúa priorizando las actividades de producción textil, comercio y de servicios. En lo que se refiere a lo primero, estamos hablando de Gamarra, de los centros comerciales distritales, de los mercados, que están viendo afectados sus negocios no solo por la pandemia, sino ya antes por la importación de productos chinos que han obligado a algunos productores a reconvertirse en intermediarios. Las decenas de miles de vendedores ambulantes, que observamos cada día circular por las calles de Lima, son parte de una cadena al interior de la cual estos acuden desde muy temprano a los centros de acopio para comprar productos que después van a vender, o son enganchados por los propios productores o distribuidores que prefieren vender en la calle a hacerlo en sus propios locales. Otro sector se dedica al rubro servicios, restaurantes, bares, centros de esparcimiento, hostales, *night clubs*, sobre todo en distritos como San Martín de Porres, Los Olivos, Comas, San Juan de Lurigancho, San Juan de Miraflores o Independencia, cerca de los centros comerciales y a los paraderos de ómnibus interprovinciales, donde conviven formalidad e informalidad. En ese sentido, más que «proceso de integración social», preferimos hablar de «complejización» de una ciudad extensa, con presencia de un sector medio emergente que juega un rol más bien conservador en la escena urbano-regional (en los términos en los que lo describe Arellano), en un contexto de configuración de nuevas centralidades y fenómenos de implosión urbana que hacen cada vez más difícil tener una imagen integral de la ciudad. En medio de la fragmentación, la utopía urbana y la esperanza sucedánea, a primera vista, no aparecen como posibilidades indiscutibles, aunque se podría decir que cada segmento social tiene su propia utopía y alienta una esperanza colectiva. Desentrañar cuáles apuntan hacia la transformación social, cuáles no y cómo actuar

de manera convergente teniendo en cuenta los intereses presentes, es un reto que tenemos por delante.

Precisar los desafíos de la investigación urbana-regional

En el año 2014 Julio Calderón publicó *Los estudios urbanos en el Perú 1990-2013* en donde hizo una interpretación acerca del estado de la cuestión urbana en el debate internacional. En ese texto, Calderón (2014b) recogió las apreciaciones de Christian Topalov, que ya en 1990 hablaba de la existencia de un vacío en la sociología urbana de esa época debido a la crisis de la, hasta este momento, predominante sociología urbana francesa, encabezada por Manuel Castells. Las causas habrían sido, entre otras, el agotamiento de los objetivos de la investigación, el desmoronamiento de las instituciones francesas de apoyo a la investigación urbana y la debilidad de los conceptos y modelos teóricos. Como consecuencia, habían empezado a priorizarse estudios de corte más bien empírico y de observación etnográfica: «En América Latina la “transición” ha producido una mayor apertura disciplinaria, el surgimiento de nuevos objetos de estudio y una suerte de “eclecticismo ilustrado” en el que se combinan perspectivas y enfoques» (Calderón 2014b: 98).

Continuando con esta línea de análisis, en el año 2016 Pablo Vega Centeno y Julio Calderón publicaron, en el marco de *La cuestión urbana en la mirada sobre la investigación y formación*, un excelente recuento de los trabajos realizados en materia urbana. Algunas conclusiones de dicho análisis son que, en el Perú, en ese período, la producción en torno a la problemática urbana ha sido amplia, de naturaleza mayormente etnográfica y ha priorizado el análisis de la problemática de Lima, destacando los temas referidos al hábitat popular, las barriadas y la ciudad informal. Si trazamos una línea de tiempo con relación a estos

estudios, los temas tratados guardan relación con las etapas de consolidación de los barrios y, en algunos casos, con la necesidad de responder a las necesidades concretas de cada período, las mismas que se van acumulando y que se hacen más complejas con el paso de los años.

Ahora bien, si los estudios sobre hábitat popular son numerosos, no lo son tanto sus autores, sobresaliendo Julio Calderón y Gustavo Riofrío, que se han abocado a trabajar los temas de suelo urbano y de vivienda popular de manera sistemática desde los años ochenta del siglo pasado, lo que ha permitido una aproximación más cabal a la cuestión. En el balance, algunos contenidos no aparecen porque fueron publicados después, aunque podemos apreciar estudios relevantes escritos más allá de la temática del hábitat popular, por ejemplo: *Lima. Reestructuración Económica y transformaciones urbanas, período 1990-2005* de Wiley Ludeña, *Lima, diversidad y fragmentación de una metrópoli emergente* de Pablo Vega Centeno (compilador), *Lima Megaciudad* y *La ciudad, la crisis y las salidas* de Jaime Joseph, *Lima imaginada* de Javier Protzel y *Lo rural y lo urbano en el Perú de hoy* de Carlos Monge, que aborda la problemática de la ciudad en su complejidad. *Perú Estado desbordado y sociedad nacional emergente* de José Matos Mar, *Ciudades Emergentes* de la Pontificia Universidad Católica del Perú, *Colonizados, globalizados y excluidos en las grandes transformaciones de Lima* de Roberto Arroyo y Antonio Romero y *Los rostros cambiantes de la ciudad* de Pablo Sandoval, que aportan al debate consideraciones históricas, antropológicas, y políticas.

En la década de los años noventa se desarrollaron trabajos referidos a las organizaciones sociales y a la participación, principalmente en colectivos de sobrevivencia. Acerca de la desaparición, que anota Calderón, del concepto de movimiento social urbano en estos, el autor no toma en cuenta la reflexión

encabezada por Alain Touraine ni la redefinición que experimentó el concepto de movimiento social. En el caso peruano, el ajuste estructural, la epidemia del cólera y el protagonismo de las mujeres, las ollas comunales y los comedores populares marcaron nuevos énfasis que hoy continúan vigentes.

¿A qué se debe que en este tiempo hayan predominado los trabajos acerca del hábitat popular? Existen varias respuestas que permiten entender este fenómeno: la necesidad de comprender mejor la orientación del trabajo práctico de apoyo a los habitantes de los barrios precarios y de incidir en las políticas públicas; el interés de las universidades por conocer un mundo que les es poco afín; la ausencia de soporte público a la labor investigativa; la necesidad de seguir las pautas de los organismos públicos y/o privados para cumplir con sus propios objetivos. Quienes están en mejores condiciones para dar continuidad y desarrollar de manera más o menos autónoma la investigación urbana son las universidades, aunque circunscritas a obligaciones curriculares y a las necesidades del mercado. Las asociaciones sin fines de lucro, que en teoría tienen mayor independencia para elegir los temas de estudio, no cuentan con fondos para investigar, por lo que deben quitar tiempo al tiempo para hacerlo, toda vez que su actividad se centra sobre todo en la promoción social. Los que tienen mayores limitaciones son los investigadores independientes que, o deben recurrir a fundaciones privadas o postular a convocatorias públicas que, en un caso y en otro, tienen agendas preestablecidas.

Con relación al déficit de data para el desarrollo de los estudios urbanos, Vega Centeno y Calderón (2016) sostienen que uno de los problemas que enfrenta el investigador es la «poca accesibilidad o baja calidad de las fuentes públicas de información sobre la ciudad», restricción que, muy probablemente como muchos otros, hemos vivido en carne propia. Observamos, además,

que la información se encuentra fragmentada y que, a pesar de su importancia, existe (por lo menos hasta un cierto punto) un énfasis excesivo en la búsqueda de data, sin tomar en cuenta suficientemente las advertencias hechas por Rochabrún (2009), Giroux (2003) o Wallerstein (2004) en torno a las particularidades que tiene el análisis social.²⁰

Con relación a la utopía y la esperanza, a diferencia de épocas anteriores en las que arquitectos y urbanistas proponían utopías y debatían, a veces fieramente, en torno a ellas, hoy este tema no concita demasiado entusiasmo, sea por agotamiento o pragmatismo. No se trata solo del desaliento que hoy parece caracterizar a los investigadores de la teoría de la ciudad ante una realidad cada vez más difícil de afrontar sino, además, por el menor ímpetu por explorar y proponer alternativas de cambio que vayan más allá de los trazos bosquejados por los organismos multilaterales. Esto implica no adentrarse en las causas profundas que dan sustento a los problemas de fondo. Paradójicamente, como hemos podido observar a través del texto, la utopía como tópicico ha encontrado eco en otras disciplinas, como producto de la necesidad de dar respuestas ante una situación de incertidumbre

20. Pongamos un ejemplo. De acuerdo con el Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento (MVCS), según el Censo 2007, la población asentada en Barrios Urbano Marginales (BUM) en el país ascendía en esa fecha a 7'642,658 habitantes, lo que equivalía al 46.4% del total de la población urbana residente en las mismas ciudades. Si se compara este promedio con la población urbana total a nivel nacional, la cifra equivale al 36.7%. Para efectos de definición el MVCS, en el documento citado, precisa que un BUM es un núcleo urbano caracterizado por presentar altos niveles de pobreza monetaria y no monetaria y carecer, total o parcialmente, de servicios de infraestructura y de servicios de equipamiento. Advertimos que la definición de BUM que establece el Ministerio es ambigua porque puede identificar tanto a asentamientos humanos precarios propiamente dichos como a barrios populares consolidados. Los resultados de la encuesta son, en ese sentido, ilustrativos porque revelan porcentajes importantes de consolidación en los barrios estudiados. La distinción no es ociosa toda vez que la situación y, por lo tanto, el tratamiento a un asentamiento humano y a un barrio consolidado son distintos. Hay que tener en cuenta, además, que en el año 2004 el Ministerio advertía que las cifras solo tenían propósito referencial, por cuanto diversos barrios urbano-marginales debían haberse consolidado, convertidos en urbanizaciones populares e integrado a la ciudad formal. No obstante, en *La ciudad ilegal* Julio Calderón asume las cifras del 2012 del MVCS como válidas en todos sus extremos, sin tomar en cuenta la definición laxa que hace de BUM, distinta a la del año 2004, ni de los resultados contradictorios de la encuesta que pretende sustentar las cifras que establece. El autor simplemente menciona la primacía de estudios etnográficos, el predominio de un cierto «eclecticismo ilustrado» y la entrada en escena de enfoques liberales rápidamente acogidos por los organismos multilaterales.

como la que vivimos, y se multiplican a nivel global en organizaciones y colectivos que cuestionan el desarrollo, promueven formas alternativas de concebir la existencia y luchan por ellas. David Harvey dice que, ante la ausencia de grandes movimientos y de alternativas claras al modelo capitalista, estos grupos pueden ofrecer algunas ideas que coadyuven a la perspectiva de la transformación social. Y apelando a la figura de la abeja y del arquitecto de Marx, reivindica la capacidad creativa e imaginativa del ser humano, como forma de adentrarse en lo que él llama la «utopía dialéctica».

Enrumbarnos por este camino implicaría: a) reflexionar en torno a la posibilidad de que el territorio y la ciudad-región, la red urbano rural, y las sociedades y movimientos que les dan vida devengan en actores de la transformación social; y b) definir el papel de cada uno de los componentes presentes en este proceso, entre ellos, por ejemplo, los barrios precarios, teniendo en cuenta que en un proceso de transformación social no basta una cosmovisión. Ello no reemplaza a la política y, por lo tanto, no se le puede pedir que actúe en tanto que tal. La cosmovisión establece orientaciones generales, pero no delinea una propuesta estratégica ni una forma operativa concreta de actuación. Nos estamos refiriendo, por cierto, a la política entendida como propuesta programática, presupuesto capital para cualquier cambio social que pretenda ser significativo. En el Perú, uno de los principales ejes de reflexión en la perspectiva señalada ha sido, y continúa siéndolo, el problema del centralismo del que nos hablan José Carlos Mariátegui y Jorge Basadre. Dicho esto, algunas de las interrogantes que debiera asumir la investigación urbana son, entre otras, ¿cuáles son los problemas existentes en la ciudad-región? ¿Se cuenta con una propuesta alternativa al desarrollo? ¿Cómo diseñar una agenda en el caso particular de Lima, por ejemplo? ¿Cómo articular territorios, sociedad urbana-rural

y movimientos sociales en una perspectiva común? ¿Cuáles y cómo son las acciones colectivas que pueden alentar este proceso? ¿Cómo pueden ellas aprovechar los espacios que le proporciona la ciudad para desplegar sus potencialidades de innovación social?



Palabras finales: una reflexión en tiempo de pandemia

Homero describe la existencia de un canal entre Italia y Sicilia, en el paso marítimo del estrecho de Mesina. En dicho paso, de un lado, existe un monstruo, Escila, con torso de mujer y cola de pez, que ataca ferozmente a los barcos que pasan por su lado. Y del otro, Caribdis, que tiene forma de remolino, que también atrapa a todos los barcos que pasan por su lado. Jasón y los argonautas describen a Escila como una hermosa ninfa, transformada en monstruo a causa de los celos de la hechicera Circe. Ellos tuvieron la suerte de salir ilesos del estrecho de Mesina gracias a la madre de Aquiles, quien los aconsejó y dirigió por el mar. Según Ovidio, Glauco, un semidiós marino, se habría enamorado de Escila y le habría pedido a Circe una poción de amor. La hechicera, enfurecida porque ella misma había intentado seducir sin éxito a Glauco, fingió ayudarlo. Tan pronto como la ninfa entró en el agua, brotaron de su vientre seis perros feroces que la transformaron en un monstruo. Caribdis, el otro gran monstruo marino de la mitología griega, debe su creación a la unión entre Poseidón, dios de los mares, y Gea, diosa de la madre tierra. Esta enorme criatura poseía una apariencia aterradoras, pero no siempre fue un temido monstruo marino. En el

principio era una ninfa protectora del reino de su padre Poseidón. Su existencia era divina. Antes de su transformación era un ser humano con una belleza innegable. Durante una disputa entre Poseidón y su hermano Zeus, Caribdis inundó islas y costas para que su padre fuera el líder del territorio submarino. En su viaje de vuelta a casa que narra la Odisea, por consejo de la diosa Circe, Ulises pasó por el lado de Escila pues así perdería «solo» seis marineros, pero no el barco. Pero la batalla contra Escila no resultó gratificante por lo que tuvo que navegar por el lado de Caribdis, que terminó succionando todo su barco con tripulantes a bordo. El único que salió ileso fue Ulises, quien pudo saltar de su embarcación antes de la catástrofe. Desde entonces la metáfora «estar entre Escila y Caribdis» implica encontrarse entre dos peligros, a cada cual mayor y, por tanto, a no tener escapatoria.

En 1969 Augusto Salazar Bondy escribió *Entre Escila y Caribdis*, criticando el conservadurismo superfluo e imitativo de la sociedad peruana y su subdesarrollo dependiente. Como ahora, cuando predomina el mercado, donde el desarrollo basado en el crecimiento no trae bienestar, y perduran el prejuicio y el estigma. Más aún cuando una pandemia se ha salido de control en todo el mundo y en el Perú muchos tienen que optar por quedarse en sus casas para evitar los contagios o ir a trabajar arriesgando la salud y la vida.

A lo largo de estas páginas el insoslayable tema de la pandemia ha ido apareciendo en diferentes momentos. En cuanto a sus causas inmediatas, imposible dejar de resaltar su origen zoonótico y su relación con la intrusiva y depredadora actividad económica de los seres humanos con la naturaleza. Respecto a sus impactos, estos afectan la vida y salud de millones de personas en todo el mundo. Asimismo, las urgencias para su atención médica nos han mostrado la debilidad estatal en los servicios públicos de salud a todo nivel (prevención, atención, investigación,

tratamiento, medicación). Pero si bien la emergencia sanitaria es universal («nadie tiene corona ante el coronavirus»), la vulnerabilidad frente a ella está muy marcada por la vulnerabilidad social. Y entramos entonces al problema de la crisis sistémica de la desigualdad que la pandemia ha hecho mucho más evidente. El Papa Francisco la llamó «inequidad planetaria» (2015: 48-52). Y esta tiene que ver con la lógica del afán de lucro y la ganancia que marca las características de la producción, la distribución y el consumo actuales. La pobreza que excluye del ejercicio de derechos básicos como la alimentación, la vivienda, la educación, la salud y el empleo dignos se ha agudizado en extensión e intensidad.

En el marco de la pandemia esto se constata a diario. Recientemente, el premio nobel Joseph Stiglitz se ha referido a la grave «crisis de la desigualdad», declarando que la pandemia ha demostrado las consecuencias de 40 años de neoliberalismo. Stiglitz llama a modificar no solo las políticas sino el «marco» en el cual hacemos esas políticas, para enfrentar la pandemia. Expresa también que el neoliberalismo debilitó el gobierno y la acción colectiva, dejando que prevalezca la lógica del mercado. Se requiere por tanto cambiar de rumbo.

¿Nos estamos orientando como especie humana en la dirección del cambio? ¿Las actitudes y comportamientos de instituciones y personas a lo largo y ancho del mundo nos permiten afirmar que es posible una modificación (o cambio) de nuestro estilo de vivir (o modo o manera de vivir) o vamos a seguir repitiendo modelos que nos encaminan a la destrucción y a la muerte? A nivel de la institucionalidad vigente, las políticas públicas en diferentes países se han visto enormemente rebasadas en su capacidad de atención a la emergencia sanitaria. Respecto a lo social, se han distribuido ayudas monetarias a través de bonos para paliar la falta de ingresos y se han generado algunos programas de empleo temporal. En lo que se refiere a la empresa

privada, si bien existen casos de cierto compromiso social, resulta escandaloso el abuso de otros que lucran con las necesidades de la gente encareciendo precios y monopolizando o controlando bienes de uso urgente. Por otra parte, la contradicción entre la protección de la salud y la reactivación de la economía se manifiesta en las medidas que toman o no toman los gobiernos. Se carece de un consenso básico respecto a qué actividades económicas se requiere desarrollar para asegurar la sobrevivencia común y cuáles deben ser descartadas o reorientadas. Y en esto deviene urgente la necesidad de una clara voluntad de transición social y ecológica.

Desde los espacios multilaterales globales estos puntos están presentes de alguna manera en los acuerdos y metas que se plantean en diferentes ámbitos de las Naciones Unidas, como son la Asamblea General y los ODS, las Convenciones de CC y biodiversidad, el Acuerdo de París, Hábitat III y a través de la voz de organismos como la OMS, la FAO, la OIT o la UNESCO. E incluso el Banco Mundial y hasta el FMI se han expresado recomendando medidas —otrora ausentes en su narrativa— a favor de criterios de tipo social. Pero los intereses de las corporaciones y la falta (u opuesta) voluntad política buscan neutralizar los avances en su implementación. Mientras tanto, corrientes negacionistas tanto frente al cambio climático como a la pandemia, comportamientos de corte fascista, violentos, autoritarios, racistas y basados en la mentira, así como posturas sustentadas en teorías «conspiracionistas» son levantadas por algunos gobernantes y grupos que buscan expandirlas por los medios a su alcance, entre ellos, las redes sociales. La adhesión de personas y grupos a estas posiciones y conductas socava los esfuerzos que muchos otros realizan desde distintos espacios y ámbitos por encontrar alternativas inmediatas y de mayor alcance a los problemas que atravesamos.

Estas expresiones forman parte del actual escenario de la pandemia. Como hemos mencionado en este libro, existen voces y corrientes ciudadanas significativas a nivel global, nacional y local que buscan la construcción de una nueva forma de vivir y que vienen planteando propuestas desde diferentes esferas para una transformación integral de la sociedad hacia una armonía con el cosmos y entre los seres humanos. Y varias de ellas han surgido justamente en medio de la pandemia proponiendo una reorientación y no la repetición de actividades que amenazan el presente y el futuro de la vida en la Tierra. Asimismo, hemos resaltado la sabiduría ancestral no solo inherente al «buen vivir» andino y amazónico, sino presente en muy diversos pueblos y culturas en todos los continentes. Escucharlos y recoger ese legado constituye un desafío para construir caminos que permitan superar los críticos tiempos que atravesamos. Junto a estas voces organizadas, es importante considerar los testimonios de la lucha por sobrevivir de la gente sencilla de los sectores populares que, en medio de la pandemia, son capaces de seguir luchando desde el día a día.

Así, por ejemplo, tomando el caso de Lima, en la zona sur de la ciudad, en un Asentamiento Humano de Villa María del Triunfo, la Señora Mery comenta acerca de cómo la gente en el barrio se las ingenia para seguir adelante: «Algunos están emprendiendo iniciativas de negocios... no en cualquier cosa sino en cosas que ahora más se necesitan, principalmente en lo que son los alimentos». Agrega que algunos tenían ciertos ahorros o han recibido bonos, pero muchos se han quedado sin ingresos y que «en la parte alta la gente se ha organizado en los comedores u ollas comunes». Expresa también que la gente tiene mucha fe y en su corazón sienten que todo eso va a pasar. Los que se mantienen sanos agradecen por ello y por poder apoyar a su familia,

sus hijos. Valora los gestos de solidaridad «como por ejemplo con una pareja de venezolanos que estaban en la calle con un niño de tres años, la gente de lo poco que tenía, los ha ayudado», nos dice.

Otro ejemplo en la zona norte de Lima es el del grupo de iniciativa «Todos por Ancón» en el que los ciudadanos de ese distrito impulsaron una campaña solidaria para lograr obtener una planta de oxígeno medicinal. Organizaron el evento Tele-Ancón para recaudar fondos y, en coordinación con las hermanas religiosas trinitarias y Ayne Perú, realizaron un trabajo concertado que involucraba a los ciudadanos, la Iglesia y el Ministerio de Salud. Hoy la planta está funcionando como parte del Centro Covid en Ancón con un equipo profesional de seis médicos y cuatro enfermeras, que prestan servicios a personas en atención primaria y también llevan oxígeno a las familias que lo necesiten, no solo en Ancón sino también en Puente Piedra y en el Norte Chico.²¹

En los barrios de las partes altas de San Juan de Lurigancho, la Sra. Jovita Ayma comenta que viven «una desesperación por la pérdida de trabajo de sus vecinos, lo que los obliga a salir a buscar alimentos y regresar a sus pueblos (de origen) dejando todo lo construido (acá)». Y que al mismo tiempo otros «se sienten agradecidos al tener salud, alimento y por las personas que se solidarizaron con su familia». La Sra. Violeta Olivo expresa que «Se han juntado más los vecinos; antes de la pandemia vivían para cada uno, cuando empezaron a preparar la olla común se empezaron a conocer más entre vecinos y apoyarse entre ellos». «Siempre antes de salir de casa nos encomendamos a Dios». Recalca la «solidaridad de y entre personas que antes de la pandemia no se conocían».

21. Información proporcionada por la Hermana Flora Balarezo de las religiosas trinitarias y Ayne PERÚ.

Abilia Ramos -también en SJL- enfatiza que la situación es «muy difícil, más aún cuando casi toda la población hace trabajo informal. Hay miedo a la muerte junto con la preocupación de no haber tenido guardado ningún dinero y vivir del día a día, pero se sigue luchando, tratando de salir adelante». Remarca que las personas más solidarias han sido los pobladores que no tienen recursos económicos, cooperando en la formación y funcionamiento de las ollas comunes. También aprecia el valor de los apoyos de algunos jóvenes y empresarios que, aún sin conocer a la gente del barrio, se han solidarizado con ella. No obstante, señala que algunos vecinos, al recaudar algunas donaciones de ayuda, a veces han tendido a priorizar a sus propias familias antes que una distribución más colectiva de lo recibido. Cabe destacar que, en esta zona, están funcionando 33 ollas comunes impulsadas y gestionadas por las mujeres organizadas, siendo parte de la Secretaría Técnica de la Mesa de Seguridad Alimentaria de la Municipalidad Metropolitana. Asimismo, están participando en la implementación de biohuertos comunales y familiares.

Estas son algunas muestras de la capacidad de resistencia activa, que implica la voluntad de vivir a través de iniciativas personales, familiares y comunitarias. En búsqueda de enfrentar la situación, las personas buscan maneras creativas que fortalecen la acción colectiva y las prácticas de cooperación. Al respecto, es pertinente en este contexto referirnos a iniciativas que buscan articular el máximo de esfuerzos de sectores del Estado, la ciencia y la academia, la sociedad civil y las comunidades de fe no solo en la lucha contra la pandemia, sino para construir una sociedad basada en el Bien Común. Iniciativas que están lejos de ser exclusivamente peruanas. La web *Transformative Cities (TC)*²²

22. Por mencionar algunos ejemplos, alude a Jakarta (Indonesia) con el movimiento contra la privatización del agua, Solapur (India) con el movimiento por la vivienda, West Bank (Gaza palestina), Burgas (Bulgaria) por la energía eficiente, Mouans sartoux (Francia) con el centro para la alimentación sustentable, Grenoble (Francia) con el taller popular de urbanización. La web se puede consultar aquí: <https://transformativecities.org/atlas-of-utopias/>

ha publicado un álbum de utopías en todo el mundo en plena pandemia, que es demostrativa de lo que estamos señalando.



Este texto ha sido escrito porque la experiencia ha demostrado que, en los momentos más difíciles en la humanidad, suelen encenderse algunas luces que permiten ver dónde estamos y hacia dónde nos dirigimos, contra quiénes, aprovechando la oscuridad, pretenden llevarnos por donde ellos quieren hacerlo. Este trabajo es una de las tantas luces que empiezan a encenderse, es una expresión de voluntad porque estamos persuadidos que se puede vencer a un oscurantismo que ha perdido el rumbo y tiene pies de barro, aunque conserva reservas ideológicas, poder económico y una capacidad represiva significativa.

En este caso, no nos hemos centrado en un análisis pormenorizado de la ciudad, ejercicio que se ha hecho en otras oportunidades de manera exhaustiva. Interesaba más bien explorar la prospectiva, el qué hacer en la ciudad-región en la perspectiva de la transformación social. Nos animaba conocer los puntos de vista de aquellos que se encuentran en esa misma ruta, conocer las preocupaciones que nos son comunes, ayudarnos en nuestras búsquedas, colaborar con nuestra experiencia, hacer alianzas, saber que no estamos solos.

Partimos de la certidumbre de que la historia no ha terminado. Recordábamos que cuando algunos lo afirmaban, surgió el neoliberalismo y ahora renacen el nacionalismo y el fundamentalismo. Discursos que surgen en un momento particular. El mundo, hoy principalmente urbano, urbano regional, vive una profunda crisis de paradigmas que tiene raíces sistémicas, que obliga a poner en cuestión verdades que hasta hoy se consideraban inquebrantables. Ello, no obstante, el futuro es incierto. Los momentos de crisis pueden resolverse de uno u otro modo. Como ya ha sucedido en el pasado. Hoy están en cuestión el paradigma del mercado como organizador de la vida social, que anunciaba bienestar y justicia para todos, el papel subsidiario del Estado, el desarrollo concebido como crecimiento infinito, la supuesta igualdad de derechos. Estos paradigmas han incrementado las desigualdades hasta límites inconcebibles. La anarquía de la producción capitalista está poniendo en riesgo los ecosistemas y la vida en el planeta. El crecimiento no trae inclusión: ahonda la exclusión. No necesitamos otro desarrollo: el desarrollo sostenible basado en el crecimiento es hoy considerado por muchos como un oxímoron.

Este es el terreno en el que entran la utopía y la esperanza colectiva que alimenta la utopía, aunque algunos autores y otros pensadores sean escépticos, duden y no crean en ellas. Como se recuerda, fue Tomás Moro el que propuso el término y definió el concepto. De esa fecha a esta parte, sea por el tiempo transcurrido, por sus orígenes etimológicos o por las diversas maneras de entender el concepto, han surgido muchas interpretaciones y formas de clasificarlo en un intento de darle una perspectiva. En el texto, a título de ejemplo, glosamos algunas interpretaciones, hacemos preguntas referidas a su relación con la transformación social y proponemos como enfoque interpretativo la utopía concreta y más específicamente la utopía

dialéctica, sugiriendo algunas utopías urbanas contemporáneas que aportan al tema de las ciudades, a la ciudad-región o campo ciudad.

Tenemos, no obstante, retos importantes por delante que hoy se expresan de manera muy nítida en el terreno urbano. En primer lugar, un modelo depredador y excluyente que, voraz, es incapaz de detenerse por sí solo, basado en la competencia más descarnada con el adversario. La democracia representativa antes que representar los intereses y la voluntad mayoritaria, expresa los intereses de las corporaciones y empresas y se vacía rápidamente de contenido, distanciándose de la gente, que pierde interés y busca la propia forma de solucionar sus problemas. Con la exclusión social crece el prejuicio y se ahondan los estigmas, como describe Harvey para el caso norteamericano, lo que se extiende a muchos lugares del planeta.

En el contexto anotado, las ciudades se deterioran rápidamente, como lo atestiguan innumerables testimonios a pesar de las propuestas innovadoras y los compromisos de algunos de los organismos multilaterales para aliviar la situación, pero que desafortunadamente, no llegan a atacar los problemas de fondo. Del lado de la sociedad civil surgen iniciativas y se proponen acciones que aún no son concurrentes. Padecemos además de dos emergencias: la climática, el calentamiento global, que parece encontrarse en un punto de difícil retorno afectando gravemente a los ecosistemas, lo que requeriría acciones inmediatas de mitigación que los Estados y corporaciones no parecen decididos a tomar; y la crisis sanitaria, suscitada por la irresponsabilidad y el afán de lucro que, de una u otra forma, parece destinada a quedarse si no modificamos sustantivamente nuestro modo de vida.

La transformación social como nuevo modo de vida que garantiza equidad, libertad plena y sobrevivencia es una utopía que nutre la esperanza colectiva. Es dialéctica, se construye en el territorio región como actor sustentado en los movimientos

sociales y la sociedad que le da vida. La transformación social así concebida recupera la política como iniciativa programática de cambio y actúa en la perspectiva de modificar el actual estado de cosas que consideramos injusto.

En el texto, y a partir de estudios anteriores, hemos podido identificar cinco características a título indicativo que podrían definir al territorio como actor:

—Territorios que se constituyen en actores colectivos con libertad de decidir y con capacidad de incidir;

—Territorios que tienen objetivos, ética y estrategias comunes

—Territorios que se interrogan, valoran el saber de la comunidad, actúan, gestionan de manera innovadora y evalúan los resultados;

—Territorios que cooperan entre sí, interactúan con los movimientos sociales y convocan a la sociedad y a sus instituciones;

—Territorios que hacen esfuerzos por mejorar el ambiente material y las condiciones de vida personales y colectivas de la comunidad, mediante la cooperación y la reivindicación de derechos. Son ejemplo de iniciativa e innovación, capaces de suscitar expectativa, de convocar y de interpelar.

Con el fin de que el análisis arribe a algunas propuestas concretas, hemos puntualizado algunas líneas que nos permitan sugerir por dónde empezar: la educación como práctica de la libertad, en el camino de Paulo Freire; articular teoría y práctica bebiendo de la experiencia; desarrollar el intercambio de saberes; afirmar la utopía; examinarla en el caso peruano; proponer alternativas al desarrollo; anotando las dificultades que existen en el Perú y poniendo como ejemplo el caso de Lima; y sugerir algunas líneas de investigación urbana en el Perú. En Perú y, en general, en América Latina, la utopía y la esperanza no son nuevas. En el segundo caso en época de dictadura en el sur del continente, el pensamiento de Bloch ha sido rescatado y revalorado y, en el

primer caso, el Perú cuenta en su haber con una línea histórica de transformación social humanista, pluricultural, propia y profundamente espiritual que viene de atrás, persiste en la actualidad y se proyecta al futuro. A nivel urbano regional también cuenta con utopías que han sido y que continúan siendo ejemplos para el mundo y que deben ser resaltadas.

Lima, entendida como ciudad-región, ha sido considerada para intentar describir las dificultades que enfrentamos. Es una sociedad altamente informal donde la mayoría de la población vive en situación de estrechez, donde subsisten grandes diferencias sociales y las desigualdades y la fragmentación son patentes, lo que plantea un verdadero reto en el proceso de construir una voluntad colectiva de transformación social. Aun así, las múltiples formas de entender la utopía, que la complejizan, pero que la enriquecen, las propuestas que se están haciendo desde diversos ángulos, la tradición de pensamiento, la experiencia, las formas manifiestas de solidaridad, son indicativos de que, a pesar de las limitaciones y dificultades, existen condiciones para la configuración de una masa crítica que posibilite transitar hacia un cambio de paradigma, cuya necesidad se hace cada vez más evidente aún para aquellos que hasta hace poco se negaban a admitirlo. A lo largo y ancho del mundo, millones de personas van construyendo un tejido de fortaleza interior, de solidaridad, de cooperación, que está contribuyendo a un estado de ánimo colectivo, alimentado por la esperanza de construir de una sociedad mejor.

En esa perspectiva, hasta donde hemos podido constatar, son tres los elementos, entre otros, que pueden ayudar a cristalizar el desarrollo de una masa crítica de transformación social sustentada por la utopía y la esperanza. Primero, la existencia de una red urbana-regional que se constituya en actor, con una sociedad movilizadora que le da vida. Segundo, la responsabilidad

de los intelectuales para hacer diagnósticos y análisis sectoriales, y aportar en propuestas de acción que coadyuven al desarrollo de esta red territorial. Finalmente, tercero, el establecimiento de convergencias que, desde diversas esferas, ayuden al desarrollo de acciones que hagan posibles la incidencia orientada a la modificación de los paradigmas aún existentes.

Cuando hablamos de red territorial, ciudad-región, articulación campo-ciudad y de una sociedad movilizada en proceso de transición, por lo menos aquella que está dispuesta o es permeable al cambio, nos estamos refiriendo a la estructuración de una propuesta política desde una perspectiva programática, teniendo cuenta que las divisiones político-administrativas que fragmentan el espacio, son fronteras artificiales que no responden a las dinámicas económicas o sociales que impone una realidad en la que las ciudades han implosionado, creándose nuevas centralidades. Y cuando nos referimos al compromiso de los intelectuales, nos percatamos de muy diversos actores que han interpelado su papel; la objetividad de los intelectuales está muy íntimamente ligada a su sentido ético porque sus conclusiones inciden en la sociedad en general y en la opinión pública en particular, y esta incidencia, de una u otra forma, por acción u omisión, influye en las políticas. Y, finalmente, cuando hablamos de convergencias encontramos que existen hoy no solo utopías y esperanzas, sino también propuestas e iniciativas que caminan por la ruta de la transformación social. Pero constatamos lo difícil que es aún emprender caminos de unidad.

Lima, la utopía concreta

Guardo de Lima una botella
Y un puñado de arena
En el pañuelo. A veces recuerdo
La luz de su nublado cielo
Y la acaricio
Como se acaricia una perla
En el bolsillo

Jorge Eduardo Eielson

El arte y la literatura suelen expresar mejor que la sociología la situación de polarización social que existe en Lima. Esta morfología social se materializa en la morfología física de la ciudad, de modo que, a medida que nos alejamos de su espacio convencional hacia los conos, crece la precariedad, la desigualdad y la segregación urbana.

Novelas como *Duque*, *Un Mundo para Julius*, *No se lo digas a nadie* o *Cinco esquinas* retratan los avatares de los ganadores, de quienes viven en la opulencia de la que nos habla Augusto Salazar Bondy (*Entre Escila y Caribdis*). En el otro extremo, novelas, cuentos y colecciones de relatos como *El Gaviota*, *Lima hora cero*, *Los gallinazos sin plumas*, *No una sino muchas muertes*, *Al pie del acantilado* y *Montacerdos* narran las desventuras de los perdedores, de aquellos predestinados a servir a los primeros, de quienes sobreviven a salto de mata. Entre unos y otros,

están una clase media convencional venida a menos y una clase media emergente, lo que permite a algunos afirmar que Lima experimenta un proceso de integración social, apelando a que la diferencia entre ingresos y egresos juega a favor de las familias emergentes. Sin embargo, las encuestas de organismos especializados, basadas en cifras de las ENHO1, indican que este margen no permitiría a estos núcleos hacer grandes mejoras en sus condiciones de vida. Por eso, pocos cambian su lugar de residencia, aunque haya quienes aprovechen el *boom* inmobiliario para, pese al costo alto del crédito hipotecario, comprar nuevos departamentos que les permitan ingresos suplementarios. La mayoría de esta clase media emergente está anclada a los rubros de servicios y de comercio, en centros comerciales o alrededor de los *malls* y terminales interprovinciales; en las nuevas centralidades que se han creado en la ciudad.

Desde el punto de vista social, cabría agregar que en Lima habita una sociedad donde lo formal y lo informal conviven y se dan la mano por interés, conveniencia o empatía. En este caso, no se trata solo de un fenómeno económico, sino esencialmente cultural. El Estado, por su parte, está ausente. Antes que un rol regulador o solidario cumple un papel subsidiario y correctivo poco eficaz.

La morfología social y la urbana van de la mano. Si observamos los índices de desigualdad, podemos ver cómo, en la medida que nos alejamos de la Lima convencional, crecen las desigualdades en materia de equipamientos, servicios o seguridad. San Isidro cuenta con un policía por cada 250 habitantes, mientras que Puente Piedra tiene uno por cada 1,045 ciudadanos. Algo semejante sucede con las áreas verdes, donde San Isidro cuenta con 18 m² por habitante mientras que San Juan de Lurigancho apenas 2.9 m². Cuando avanzamos hacia los extremos de la ciudad, crece de manera progresiva, pero sostenida, la segregación urbana.

Hace más de medio siglo el arquitecto inglés John Turner, que trabajó en la década de los sesenta en Arequipa y Lima, planteó una utopía urbana que llegó a tener un gran impacto en la Primera Conferencia Mundial Hábitat I, realizada en Vancouver, Canadá, en 1976. Antes que un problema, los barrios populares podían ser una solución para los procesos acelerados de urbanización que se desarrollaban en países como el Perú, tomando en cuenta que, para la población, la cercanía laboral y la libertad para construir eran una prioridad antes que las formas estéticas. Propuso que se les brindara asistencia técnica y legal para incentivar su desarrollo. Estas tesis fueron recogidas en el Perú por Carlos Delgado y por el Plan de Desarrollo Metropolitano de fines de los años sesenta.

Como una forma concreta de poner en marcha esta nueva visión, nació gracias a la lucha de la población y el soporte del gobierno de Velasco Alvarado, la Ciudad Autogestionaria de Villa el Salvador, galardonada con el premio Príncipe de Asturias como primera ciudad planificada de América, que contradecía la campaña que por años había hecho el diario *El Comercio* y la revista *El Arquitecto Peruano*, que veían en los barrios populares una especie de cáncer social que era necesario extirpar. Otro ejemplo, a medio construir, fue el de Huaycán, desarrollado durante la gestión de Alfonso Barrantes y dejado a la deriva por su sucesor en la alcaldía, el aprista Jorge del Castillo.

En los noventa se cernió sobre nosotros el manto neoliberal en cuyo cobijo se hicieron grandes negocios inmobiliarios, concentrando la propiedad de la tierra y empujando a los sectores de menores recursos a los lugares más inhóspitos e inseguros, enfrentados a sangre y fuego con los traficantes de terrenos.

Dos características urbanísticas adicionales de Lima, que podrían ser desarrolladas más extensamente, son: 1) es una ciudad fragmentada en 47 distritos autónomos, cual pequeños

feudos, que no responden a una idea metropolitana de ciudad y que hacen de ella un ámbito difícil de gobernar y de administrar; 2) sus fronteras interdistritales y provinciales no corresponden a las dinámicas reales que se producen en la ciudad. Santa Rosa, Huaral, Huaura, Cañete y El Callao son, por poner algunos ejemplos, lugares cotidianos de estudio o de trabajo de la población metropolitana o viceversa. Por eso, hablamos de la red urbano rural o de Lima región antes que de Lima a secas o de Lima metropolitana.

Si resumimos lo dicho, podríamos afirmar que Lima es una ciudad-región informal donde prima la desigualdad. Gran parte de su población vive en situación de estrechez, víctima del estigma y del prejuicio, sin un Estado que la cobije o que la proteja. Desde el punto de vista morfológico, es heterogénea, se encuentra fragmentada y cuenta con varias centralidades que no corresponden necesariamente a su división político-administrativa.

Antes de hablar de pobreza, que constituye una línea fluctuante, preferimos hablar de estrechez. Además, en una ciudad donde predominan el estigma y el prejuicio, el ingreso económico no constituye necesariamente un vehículo de movilidad social. Entre unos mundos y otros existen orígenes, lenguas, costumbres, culturas, relaciones distintas que, en más de un caso, continúan siendo fronteras observables a simple vista.

Queremos anotar que varios de estos problemas no son privativos de Lima. Se repiten en otras ciudades y capitales del Perú y el mundo que, como uno de sus orígenes, tienen un proceso de urbanización cada vez más demandante, en medio de una crisis sistémica como resultado de un proyecto regido por el papel regulador del mercado, que ahondó las desigualdades a un punto que se ha hecho insostenible, y que concibió el desarrollo como crecimiento infinito en un mundo de recursos naturales finitos, lo que ha terminado por poner en riesgo la vida en el planeta.

Desde hace ya muchos años, estudiosos y expertos han puntualizado, con lujo de detalles, qué iniciativas habría que asumir para afrontar los problemas que agobian a Lima y cuáles deberían de haberse tomado oportunamente para evitar que estos se ahonden. A fin de cuentas, el que no se hayan tomado iniciativas específicas (en el transporte urbano o en el de la vivienda, por ejemplo) es producto de un juego de intereses donde cada individuo busca darle un sentido, un rol y una forma a la ciudad. En este proceso, como es natural, termina ganando aquel que tiene los instrumentos adecuados para hacerlo, es decir, poder económico, político y mediático. Por lo pronto, el desarrollo sostenible, basado en el crecimiento (como propone el primer informe de desarrollo humano de 1990) y atrapado por la anarquía de la producción capitalista, no soluciona el problema. Al contrario, constituye una contradicción en sí misma.

Por eso, antes que nuevas definiciones es menester buscar alternativas al propio desarrollo, que partan del territorio como actor, de los movimientos sociales y de las sociedades que le dan vida. Se trata de reivindicar la política en su sentido programático, en el caso nuestro para la Lima-región, articulando en una perspectiva común de futuro los trozos inconexos que hoy forman parte de la red urbano regional de Lima. A esto lo llamamos una utopía concreta, la construcción de Lugares de Esperanza, no exentos de conflictos con el poder, en donde los intelectuales, la cooperación y la solidaridad juegan un papel fundamental. Es esta la perspectiva desde la cual resulta pertinente abordar hoy el futuro de Lima.*

Lima, febrero del 2021

*Este artículo póstumo fue escrito por Paul A. Maquet para la revista digital *La Corriente* a pedido de Nelson Manrique, su director, y se publicó en su número 5-6 de marzo del 2021.

Bibliografía

ACOSTA, Alberto

2013 «De las alternativas del desarrollo a las alternativas al desarrollo». En GARCÍA, Alejandro y Mauricio PHÉLAN (Comp.) *Construyendo el buen vivir*. Cuenca: Pydlos ediciones, pp. 33-49.

AÍNSA, Fernando

1986 «La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch». *Prometeo, Revista Latinoamericana de Filosofía*, año 2, número 6.

2012 «El principio esperanza desde América Latina». En MENESES, José y Luis MARTÍNEZ (Comp.). *Esperanza y utopía Ernst Bloch desde América Latina*. Zacatecas: Taberna Libraria Editores, pp. 21-40.

ALBA RICO, Santiago

2021 «Contagio Global: Capitalismo pandémico». *Contexto global*, número 268, enero 2021. Consulta: 6 de enero de 2021. https://ctxt.es/es/20210101/Firmas/34633/#.X_UH-DkgVPM.whatsapp

ALFARO MONTOYA, Kely

2020 *La respuesta del Estado ante el Cambio Climático: Evaluación de las NDC en el Perú*. Lima: Mocicc y Rainforest Foundation.

Bibliografía

- ALIANZA INTERNACIONAL DE HABITANTES (AIH)
2007 «Campaña cero desalojos». IAI, 17 de octubre. Consulta:
13 de enero de 2021.
https://esp.habitants.org/campana_cero_desalojos/presentacion/campana_cero_desalojos
- ALVA, Rodolfo
2015 «Nuevas centralidades: Esfuerzo por una gestión concertada y del territorio regional». En *Seminario Internacional: Las ciudades de América Latina*, 10-11 diciembre. Lima: CIAC y PUCP.
- ANDERSON, Perry
1996 «El Despliegue del neoliberalismo y sus lecciones para la Izquierda». *Revista Pasos*, número 66, pp. 23-30.
- ÁNJEL, Memo
2020 «La Ciudad Post Pandemia». *El Mundo.com*. Medellín, 5 de abril. Consulta: 10 de octubre de 2020.
<https://www.elmundo.com/noticia/La-ciudad-post-pandemia/379322>
- APEIM
2016 *Niveles socioeconómicos 2016. Distribución de Hogares según nivel socio económico*. Lima Metropolitana: APEIM.
- ARELLANO, Rolando. y David BURGOS
2004 *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, los Quispe*. Lima: Epena.
2010 *Al medio hay sitio, el crecimiento social según los estilos de vida*. Lima: Planeta Editores.
- ARGUEDAS, José María
1983a «No soy un aculturado». En *Obras completas*, Tomo V. Lima: Editorial Horizonte.
1983b «¿Ultimo diario?». En *Obras completas*, Tomo V. Lima: Editorial Horizonte.
- ARICÓ, José
1986 «Debemos reinventar América Latina». En *David y Goliat*, Año VI, Número 49.

ARROYO, Roberto y Antonio ROMERO

2009 «Colonizados, globalizados y excluidos en las grandes transformaciones de Lima». En DAMMERT, Manuel (coord.). *Perú: la construcción sociocultural del espacio territorial y sus centralidades*. Quito: OLACCHI, pp. 107–149.

ASCHER, François

2007 *Los nuevos principios del urbanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

ATTENBOROUGH, Daniel

2020 *Una vida en nuestro planeta* [videgrabación]. California: Netflix. Consulta: 14 de octubre de 2020.

BAUMAN, Zygmunt

2017 «Retrotopía». *Lectulandia*, traducción Albino Santos Mosquera. Consulta 10 de enero de 2021.

2020 «La libertad solo se obtiene a costa de la incertidumbre». *Cultura Inquieta*, 9 de noviembre de 2020. Consulta: 20 de enero de 2021.

<https://culturainquieta.com/es/pensamiento/item/17373-la-libertad-solo-se-obtiene-a-costa-de-la-incertidumbre-por-el-filosofo-zygmunt-bauman.html>

BAUMAN, Zygmunt y Leónidas DONSKIS

2015 *Ceguera moral, la pérdida de sensibilidad de la modernidad líquida*. Barcelona: Paidós.

BBC

2020 «Coronavirus en Estados Unidos: 4 claves que explican el enorme impacto del coronavirus en el país con más muertos por covid-19 del mundo». BBC, 13 de abril. Consulta: 13 de abril de 2020.

<https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52273159>

BÉJAR, Héctor

2012 *Mito y Utopía*. Lima: Achebe editores.

Bibliografía

BENSAÏD, Daniel

2008 «Utopía y Mesianismo: Bloch, Benjamin y el sentido de lo virtual». *Le site Daniel Bensaïd*, 30 de julio. Consulta: 17 de noviembre de 2020.

<http://danielbensaid.org/Utopia-y-mesianismo?lang=fr>,

BENSÚS TALAVERA, Viktor

2018 «Densificación (no) planificada de una metrópoli. El caso del Área Metropolitana de Lima 2000-2014». *Revista INVI*, vol. 33, núm. 92. Santiago: Universidad de Chile.

BIALAKOVSKY Alberto y otros

2009 «Encuentro de saberes en la coproducción de conocimiento en salud mental y trabajo». En BIALAKOVSKY, Alberto y otros. *América Latina e Brasil Em Perspectiva*. Editora Universitaria, pp.171-188.

BLOCH, Ernst

1977 *El espíritu de la utopía*. París: Gallimard.

2004 *El Principio de la Esperanza*. Madrid: Editorial Trotta.

2002 *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. S/l: El Sudamericano. Consulta: 15 de diciembre de 2020.

<https://elsudamericano.files.wordpress.com/2019/10/174.tomas-mc39cnzer-ernst-bloch.pdf>

BOURDIEU, Pierre

2019 «Curso de Sociología general I: Conceptos fundamentales». *Collège de France, 1981-1983*, traducción de Ezequiel Martínez Kolodens. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

BORJA, Jordi

2003 *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza Editorial.

CABALLERO, José Francisco

2006 «La Teoría de la Justicia de John Rawls». *Ibero Fórum*, Voces y Contextos, número. II, año I. Consulta: 13 de noviembre de 2020.

https://ibero.mx/iberoforum/2/pdf/francisco_caballero.pdf

- CALDERÓN, Julio y Paul MAQUET-MAKEDONSKI
 1990 *Las ideas urbanas en el Perú (1958–1989)*. Lima, CENCA.
- CALDERÓN, Julio
 2014a «Techo Propio Vivienda Nueva ¿Por qué falla?». *Wasi Revista de Estudios sobre Vivienda*.
 2014b «Los Estudios Urbanos en el Perú, 1990-2013». En BENAVIDES, Víctor. *Miradas, enfoques y estudios sobre las ciudades*. Lima: Ediciones Vicio Perpetuo.
 2016 *La ciudad ilegal en el siglo XX*. Lima: Magreb ediciones.
- CALAME, Pierre
 2003 *La démocratie en miettes: Pour une révolution de la gouvernance*. Ed. Charles-Léopold Mayer, Ed. Descartes et Cie.
- CALAME Pierre, Paul MAQUET-MAKEDONSKI e Ina RANSON
 2005 *Territoires: Penser localement pour agir globalement*. Éditions Charles Léopold Mayer, Paris, pp. 80-85.
- CAMERON, Hepburn y otros
 2020 *Green Fiscal Recovery Packages*. Working Paper No 20-202 SSEE. Oxford Smith School of Enterprise and the Environment.
- CASTELLS, Manuel
 1982 *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI.
 1986 *La ciudad y las masas: la comuna de París 1871*. Madrid: Alianza Universidad.
 2012 *Redes de indignación y esperanza, los movimientos sociales en la era de internet*. Madrid: Alianza Editorial.
 2015 *Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Una oportunidad para América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile. Consulta: 15 de enero de 2021.
<https://www.cepal.org/es/publicaciones/40155-la-agenda-2030-objetivos-desarrollo-sostenible-oportunidad-america-latina-caribe>
- CENCA
 1987 *Cuadernos Urbanos*, n° 20. Lima: CENCA.

Bibliografía

CEPAL

2011 *Desigualdad social en América Latina, 14 ensayos*. Consulta 12 de octubre de 2020.

<https://dds.cepal.org/redesoc/publicacion?id=4852>

CEPAL, MINURVI y ONU-HÁBITAT

2015 *Plan de Acción Regional para la implementación de la Nueva Agenda Urbana de América Latina y el Caribe, 2016-2036*. Santiago de Chile. Consulta: 15 de enero de 2021.

<https://www.cepal.org/es/publicaciones/42144-plan-accion-regional-la-implementacion-la-nueva-agenda-urbana-america-latina>

2018 *La ineficiencia de la desigualdad*. Prólogo de Alicia Bárcena. Consulta: 15 de enero de 2021.

https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43442/6/S1800059_es.pdf

CHAPOULIE, Jean-Michel

2001 *La Tradition Sociologique de Chicago*. París: Seuil.

CHOQUE, María Eugenia

2007 «Principios para la construcción de una democracia intercultural». En ZAPATA, Claudia (Comp.). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala / Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile.

CHOAY, Françoise

1998 «Penser la non Ville et la non campagne». En *La France au-delà du siècle*. Ed. De l'Aube

2009 «El reino de lo urbano y la muerte de la ciudad». *Andamios: Revista de Investigación social*, vol. 6, No. 12, pp. 157-187. México: UNAM.

CIORANESCU, Alexandru

1972: «L'Avenir du Passé: Utopie et littérature». *Gallimard, collection Les essais CLXXI*.

CLUB DE ROMA

1972 «Halte a la croissance». París: Fayard.

COEN, Lorette

2000 «En búsqueda de la ciudad ideal». *La Saline*, 14, 6.

CONGRAINS, Enrique

1995 *Lima Hora Cero*. Lima: Populibros.

CÓRDOVA, Adolfo

2019 *Revista Puente*, año 13, número 54.

COTLER, Julio y Ricardo CUENCA (Eds.)

2011 *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima: IEP.
Consulta: 11 de diciembre de 2020.

<https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/597/2/estudiosobre-desigualdad2.pdf>

CRUZ, Audelio

2004 «¿Qué es clientelismo? Algunas claves para comprender la política en los países en vías de consolidación democrática». *Estudios Sociales*, vol. 12, número 24, pp. 124-142.

<https://www.redalyc.org/pdf/417/41751459004.pdf>

D'ALISA, Giacomo, Federico DEMARÍA y Giorgio KALLIS (Eds.)

2015 *Decrecimiento: Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria-Antrazyt.

DE SOTO, Hernando

2009 *El otro sendero: una respuesta económica a la violencia*. Lima: Norma.

EAGLETON, Terry

2011 *Por qué Marx tenía razón*. Barcelona: Ediciones península.

EL ORDEN MUNDIAL

2020 «¿Qué son las conferencias COP de cambio climático?». 14 de agosto.

www.elordenmundial.com/que-son-las-conferencias-cop-de-cambio-climatico/

Bibliografía

- ESCALANTE, Carlos (Ed.)
2020 *No es experiencia, es vida*. Lima: CENCA.
- FANON, Franz
1983 *Los Condenados de la Tierra*. Prólogo de Jean Paul Sartre, traducción de Julieta Campos. FCE: Colección Popular.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Graciela
2012 «Nuevos patrones de segregación socio-espacial en Lima y Callao 1990-2007». En *Cuadernos Arquitectura y Ciudad*, número 15. Lima: PUCP.
- FINNEGAN, Brian
2014 «En Estados Unidos la situación laboral y sindical no es color de rosa, y cada día empeora: Entrevista con Brian Finnegan». *Agencia de Información Laboral*, 30 de septiembre. Consulta: 21 de marzo de 2020.
<https://ail.ens.org.co/entrevistas/estados-unidos-la-situacion-laboral-sindical-no-color-rosa-dia-empeora/>
- FLORES GALINDO, Alberto
1989 *La agonía de Mariátegui*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- FLIPO, Fabrice
2007 «Décroissance, ici et maintenant». *Le passager Clandestin*, Neuvy en Campagne.
- FOUCAULT, Michel
1968 *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
1984 «De otros espacios: utopías y heterotopías». *Architecture/Mouvement/Continuité*. Traducido del francés por Jay Miskowie. Consulta: 2 de diciembre de 2020.
<https://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>.
- FREIRE, Paulo
1997 *La Educación como practica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- FROMM, Erich
1961 *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Buenos Aires.

- 1993 *La Revolución de la Esperanza*. Buenos Aires: FCE.
- GIROUX, Henry A.
- 2003 *Pedagogía y política de la Esperanza, Cultura, Política y Esperanza*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- GLAESER, Edward
- 2021 *El triunfo de las ciudades*. Consulta: 2 de febrero de 2021
www.elboomeran.com
- GOFFMAN, Erwin
- 2006 *Estigma, identidad deteriorada*. Buenos Aires: Ediciones Amorrurto.
- GORE, Al
- 2007 *Una verdad incómoda. La crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- GUTIÉRREZ, Gustavo
- 1971 *Teología de la liberación*. Lima: CEP.
- HAERINGER, Philippe
- 1993 «La Megapolización del mundo, del concepto de ciudades a la realidad de las megalópolis». *Geografía y culturas*, número 6, pp. 3-14.
- HARVEY, David
- 2003 *Espacios de Esperanza*. Madrid: AKAI.
- 2009 «Mundos urbanos posibles» En RAMOS, Ángel (Ed.) *Lo urbano, 20 autores contemporáneos*. Barcelona: Ediciones de la Universidad Politécnica de Cataluña.
- 2013 *Ciudades rebeldes, del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akai Ediciones.
- HERRERA ROBLES, Luis Alfonso
- 2016 *Descomposición social y degradación urbana, Ensayo sobre la ciudad en época de precarización*. Bogotá: Universidad Quindío.

Bibliografía

HONNET, Axel

1997 *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Barcelona: Crítica.

HORTON, Richard

2020 «COVID-19 is not a pandemic». *The Lancet*, 26 de septiembre. Consulta: 6 de enero de 2021.

[https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)32000-6/fulltext/](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)32000-6/fulltext/)

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

2016 «Planos Estratificados de Lima Metropolitana a nivel de Manzana según ingreso per cápita de los miembros del hogar y según grupo de pobreza monetaria». Consulta: 12 de noviembre de 2020.

www.inei.gob

2017 *Panorama de la Economía Peruana 1950-2016*. Lima: INEI.

IRACHETA, Alfonso

2020 *Otra ciudad es posible: Los retos del desarrollo urbano en América Latina*. México: Friedrich-Ebert-Stiftung. Consulta: 15 de enero de 2021.

<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/mexiko/17169.pdf>

IBAÑEZ, Alfonso y Francis GUIBAL

1987 *Mariátegui hoy*. Lima: Tarea

JOSEPH, Jaime

2005 *La ciudad, la crisis y las salidas*. Lima: UNMSM.

JOSEPH, Jaime, Rodolfo ALVA y Paul MAQUET-MAKEDONSKI

2015 *Lima y la Política*. Documento de Estudio No 1. Lima: Grupo de estudios Lima Ciudad Región.

KOOLHAAS, Rem

2021 *Generic City*. Consulta: 2 de febrero de 2021.

<http://issle.blogspot.com/2012/10/generic-city-rem-koolhaas.html>

LANEGRA, Iván

2017 *Qué es el Cambio Climático. Calentamiento Global y Sociedad*. Lima: Editorial Planeta.

LATOUCHE, Serge

2020 *A bas le développement durable! Vive la décroissance conviviale*. Consulta: 10 de diciembre de 2020.

<http://www.decroissance.org/textes/latouche.pdf>

LEFEBVRE, Henri

1978 *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.

1980 *La revolución urbana*. Madrid: Alianza Editorial.

2009 *La significación de la comuna*. Consulta: 2 de febrero de 2021.

<http://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/Henri-Lefebvre-La-significacion-de-la-comuna-de-Par%C3%ADs.pdf>

LÉVY, Jean-Philippe

1972 *Histoire de la propriété. Que sais-je?* París: Presses Universitaires de France.

LÓPEZ SORIA, José Ignacio

1997 «Aproximaciones a la “Agrupación Espacio». *Medio de Construcción. Revista mensual de diseño y construcción*, número 126, pp. 18-23.

LUDEÑA, Willey

2011 *Lima: Reestructuración económica período 1900-2000*. Lima: PUCP.

MANNHEIM, Karl

1993 *Ideología y utopía*. Madrid: FCE.

MAQUET-MAKEDONSKI, Paul

2001 *Guía práctica para construir la ciudad del futuro: apuntes para una historia de las utopías urbanas*. Lima: CENCA.

2008 *Territorio y desarrollo local*. Lima: CENCA, Aspem, FPH, Misereor.

2019 *Construyendo lugares de esperanza*. Lima: CENCA-ACUEDI.

Bibliografía

MARIÁTEGUI, José Carlos

1959a *El alma matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*.
Lima: Amauta

1959b *La novela y la vida*. Lima, Amauta.

1959c *Signos y obras*. Lima: Amauta.

MARTUCCCELLI, Elio

2012 «Conversaciones con Adolfo Córdova». *Instituto de Investigación*, Facultad de Arquitectura UNI, pp. 28, 29, 30, 130-131.

MATOS MAR, José

2012 *Perú. Estado desbordado y sociedad nacional emergente*.
Lima: URP.

MC EVOY, Carmen

2020 *Veinte y cinco ensayos desde la pandemia para imaginar el Perú Bicentenario*. Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú. Consulta: 7 de diciembre de 2020.
<https://bicentariodelperu.pe/biblioteca/>

MENESES, Max

1998a *La utopía urbana*. Lima: UNMSM y URP.

1998b «Enfoques teóricos sobre la problemática urbano popular en el Perú». *Investigaciones Sociales*, año 2, número 2, pp. 197-214. Consulta: 17 de diciembre de 2020.
<http://www.acuedi.org/ddata/3770.pdf>

MELIS, Antonio

2016 «Presencia de Mariátegui en la obra de José María Arguedas». *Cátedra Mariátegui*, año 5, número 28.

MISSERI, Lucas

2015 «El pensamiento utópico y las críticas de Popper, Molnar y Marcuse». *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, número 78, año 36.

MONGE, Carlos

2012 «Lo rural y lo urbano en el Perú de hoy». En CABRERA, Teresa (Comp.). *Perú hoy: Lo urbano en el Perú*. Lima: DESCO.

MOLTMANN, Jürgen

2008 «Encuentro con los teólogos de la liberación en México, 1997». En HUGHES, Pedro (Coord.) *Libertad y Esperanza, a Gustavo Gutiérrez por sus ochenta años*. Lima: CEP-IBC.

MORO, Tomás

1971 *Utopía*. Murcia: Universidad de Murcia.

MUNFORD, Lewis

2012 *Historia de las Utopías*. La Rioja: Pepitas de Calabaza editores.

MUXI, Zaida

2018 *Mujeres, casas y ciudades*. Barcelona: DPR-Barcelona.

NÚÑEZ, Oscar

1983 «Tres corrientes dominantes de la sociología urbana». *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. 28, número 111-2. Consulta: 24 de diciembre de 2000.

<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/72187>

ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS (OEA)

2011 *Desigualdad social en América Latina, 14 ensayos*. Consulta 12 de octubre de 2020.

<https://dds.cepal.org/redesoc/publicacion?id=4852>

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

2018 *Mujeres y hombres en la economía informal: Un panorama estadístico*. Consulta: 30 de noviembre de 2020.

https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_635149.pdf

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS (ONU)

1990 *Desarrollo Humano 1990*. Bogotá: PNUD.

1994 *Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático*
http://unfccc.int/portal_espanol/items/3093.php

2012 *Estado de las ciudades de América Latina y El Caribe*.
Consulta: 23 de noviembre de 2020.

<https://unhabitat.org/estado-de-las-ciudades-de-am%C3%A9rica-latina-y-el-caribe-state-of-the-latin-america-and-the-caribbean>

Bibliografía

- 2015 *Acuerdo de París*. París: Naciones Unidas. Consulta: 18 de marzo de 2021.
https://unfccc.int/sites/default/files/spanish_paris_agreement.pdf
- 2016 ORTIZ FLORES, Enrique y otros
- 2012 «Producción social de vivienda y hábitat: bases conceptuales para una política pública». *El Camino Posible: La producción social del hábitat en América Latina*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- OSHIRO HIGA, Jorge
- 2013 *Razón y mito en Mariátegui: Amauta 21*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- OSTROM, Elinor
- 2011 *El gobierno de los bienes comunes*. México: UNAM.
- OXFAM
- 2015 *Privilegios que niegan derechos. Desigualdad extrema y secuestro de la democracia en América Latina y el Caribe*. S/l: OXFAM.
- 2017 *Una economía para el 99%*. S/l: OXFAM.
- PALMA, Diego
- 1987 *La informalidad lo popular y el cambio social*. Lima: DESCO.
- PANFICHI, Aldo
- 2013 «Sociología de los barrios populares del centro de Lima, siglo XX». En AGUIRRE, Carlos y Aldo PANFICHI (Eds.). *Lima, siglo XX: cultura, socialización y cambio*. Lima: PUCP.
- PAPA FRANCISCO
- 2015 *Encíclica Laudato Sí, del Papa Francisco sobre el cuidado de nuestra casa común*.
http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

PARDO, Luisa

2020 *Ciudades inclusivas. Espacios revelados* [videograbación].
Lima, 8 de noviembre. Consulta: 8 de noviembre de 2020.
https://www.facebook.com/watch/live/?v=2324352991044321&ref=watch_permalink

PARK, Robert y Ernest BURGESS

1979 *La comunidad urbana*. Chicago: Universidad de Chicago.

PÉREZ CUEVAS, Ricardo y otros

2020 «Los retos del personal de salud ante la pandemia de COVID-19: pandemónium, precariedad y paranoia». *Gente saludable*. Consulta: 13 de noviembre de 2020.
<https://blogs.iadb.org/salud/es/alemania-covid-19/>

PIKETTY, Thomas

2013 *Le Capital au XXIème siècle*. París: du Seuil

POPPER, Karl

1982 *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.

1991 *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.

2019 «Utopía y violencia». *Mal Salvaje*, septiembre 10. Consulta: 22 de diciembre de 2020.

<https://malsalvaje.com/2019/09/10/utopia-y-violencia-un-texto-de-karl-popper/>

RAWLS, John

1971 *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

RENGIFO CARPINTERO, John Alexis

2015 «Debilidades de la teoría política de Rawls e improcedencia del consenso entrecruzado en el liberalismo político». *Escritos*, vol. 23, número 51, pp. 409-437. Consulta: 8 de octubre de 2020.

<http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v23n51/v23n51a06.pdf>

RETAMAL, Christian

2007 «Ernst Bloch y la Esperanza Utópica de la Modernidad». *Pensamiento*, vol. 63 número 237, pp. 463-474. Consulta: 11 de noviembre de 2020.

Bibliografía

RICOEUR, Paul

1998 *Ideología y Utopía*. Barcelona: Editorial Gedisa. Consulta: 4 de diciembre de 2020.

<https://cesarmangolin.files.wordpress.com/2011/08/ricoeur-ideologia-y-utopia.pdf>

RIOFRÍO, Gustavo

1982 «La problemática urbana y regional». *Ponencia presentada al Congreso Peruano de Sociología*, 5-8 de mayo.

1991 *Producir la ciudad (popular) de los '90: entre el Estado y el mercado*. Lima: DESCO.

ROCHABRÚN, Guillermo

2009 «¿Hay una metodología marxista?: A partir de la primera sección de El Capital». *Batallas por la teoría*. Lima: IEP.

RODRÍGUEZ SALAZAR, Adriana

2016 *Teoría y Práctica del buen vivir: Orígenes, debates conceptuales, y conflictos sociales. El caso de Ecuador*. Tesis de doctorado de la Universidad del País Vasco. Consulta: 30 de diciembre de 2020.

<http://hdl.handle.net/10810/19017>

RODRÍGUEZ CEPEDA, Jesús

2003 *La política del consenso. Una lectura crítica de "El liberalismo político" de John Rawls*. Barcelona: Anthropos.

SACK, David

1997 *Homo Geographicus*. The Johns Hopkins University Press.

SALAZAR BONDY, Augusto

1969 *Entre Escila y Caribdis, reflexiones sobre la vida peruana*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

SANTA CRUZ, J. Francisco

2012 «Ciudad, territorio y recursos naturales». En CABRERA, Teresa (Comp.). *Perú hoy: Lo urbano en el Perú*. Lima: DESCO.

SARAMAGO, José

2004 *Ensayo sobre la lucidez*. Bogotá: Alfaguara.

SASSEN, Saskia

2007 *Sociología de la globalización*. Buenos Aires: Kats.

SANDOVAL, Pablo

2000 «Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Perú». En DEGREGORI, Carlos (Ed.). *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP.

SARTRE, Jean Paul

1973 *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía de San Dámaso Seminario de profesores de filosofía.

SEN, Amartya

2000 *Desarrollo y Libertad*. Buenos Aires: Planeta.

2002 *La desigualdad económica*. México: FCE.

SIMMEL, George

1917 *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente.

TAYLOR, Charles

2003 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Madrid: FCE.

TOPALOV, Christian

1990 «Hacer la historia de la investigación urbana: la experiencia francesa desde 1965». *Revista Sociología*, volumen 5, n° 12.

TOURAINÉ, Alain

1978 «Théorie et pratique d'une sociologie de l'action». *Sociologie et sociétés*, vol. 10, número 2, pp. 149-188.

1987 *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago: PREALC.

1992 *Critique de la Modernité*. París: Les Éditions Fayard.

1998 *La Parole et le Sang*. París: Odile Jacob.

2006 «Los movimientos sociales». *Revista Colombiana de Sociología*, número. 27. Consulta 15 de diciembre de 2020.

Bibliografía

- 2020 «Sociología: De los sistemas de autores». *Espacio abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, pp. 320-327. Consulta: 15 de diciembre de 2020.
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/espacio/article/view/2298>
- VALDEAVELLANO, Rocío
- 2012 «Desafíos para el Buen vivir desde la Dinámica Urbana». En *Construyendo el Buen Vivir*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- 2020 «Tres emergencias: sanitaria, social y climática». *Revista Nueva Acción Crítica*, número 8.
- VEGA CENTENO, Pablo (Ed.)
- 2009 «Lima, diversidad y fragmentación de una metrópoli emergente». *Ciudades*, volumen 2. Consulta 22 de diciembre de 2020.
- VEGA CENTENO, Pablo y Julio CALDERÓN
- 2016 «La cuestión urbana en Perú: balances y perspectivas para el siglo XXI». En VEGA, Pablo y otros. *La cuestión urbana en la región andina: mirada sobre la investigación y formación*. Quito: IFEA.
- VELARDE, Héctor
- 1946 «Pen Pen». *Lima en picada*. Lima: editorial Signos.
- WALLERSTEIN, Immanuel
- 2004 «La esperanza venció al miedo». *Movimiento Raíz, cuadernos de investigación*, número 1, Lima, pp. 107, 127.
- 2007 *La decadencia del imperio, Estados Unidos en un mundo caótico*. Caracas: Editores Independientes.
- WIRTH, Louis
- 1938 «El urbanismo como modo de vida». *Revista de Estudios Sociales*. Consulta: 1 de diciembre de 2020.
<https://journals.openedition.org/revestudsoc/27947>