

---

# globalización y nuevas cartografías de la segregación urbana en lima metropolitana

javier ávila

---

## 1. Ciudad de los reyes (y plebeyos)

Lima es una de las ciudades de fundación española más antiguas de América Latina. Durante la época colonial, fue una de las capitales virreinales más importantes de la corona española en el sur del continente. En la actualidad, en las calles y plazas de su centro histórico, se respira aún la nostálgica memoria del esplendor colonial perdido.

Desde su fundación, esta ciudad ha sido un texto que expresa la noción de centro tanto *hacia adentro* como *hacia afuera*. *Hacia adentro*, su Plaza Mayor se convirtió en símbolo del nuevo poder colonial asentado en esta parte del continente (corona, iglesia, cabildo, familias hispanas notables) y el damero de Pizarro fue el lugar donde los españoles y criollos de primera hora desarrollaron lo fundamental de su vida cotidiana, mientras los grupos indígenas y africanos recién urbanizados eran ubicados en su periferia. *Hacia afuera*, Lima se fue constituyendo en una entidad burocrática que permitió a la corona recaudar tributos en un territorio cuya economía, básicamente agropecuaria y minera, estaba descentralizada y dispersa en medio de una geografía amplia y agreste. Los orígenes del actual centralismo peruano se vinculan con el desarrollo de esta estructura política estatal colonial. Este proceso constituyó un centro y una periferia en la recién fundada ciudad de los reyes y en el conjunto del territorio del virreinato del Perú, así como un patrón de segregación urbana fundado en prerrogativas étnicas. Desde entonces, por siglos, en el imaginario peruano, ha existido la idea del centro como espacio de integración y ejercicio de poder.

Con la proclamación de la República (1821), este patrón de segregación espacial *hacia adentro* y *hacia afuera* no varió mucho y los poderes del nuevo Estado peruano conservaron los edificios y espacios que, tradicionalmente, habían sido ocupados por el poder colonial. Este patrón se mantuvo inclusive en medio de la realización paulatina *desde arriba* de diversos pro-

yectos de modernidad urbana. Este proceso quizás tenga entre uno de sus hitos más emblemáticos la demolición, en 1869, de las viejas murallas coloniales que cercaban la ciudad. Este acontecimiento marcó el inicio de la expansión del casco urbano sobre la periferia rural, así como el desarrollo de nuevos patrones espaciales de segregación urbana.

Recuperado el país de los devastadores efectos de la Guerra del Pacífico (1879-1883), el Estado y las élites se comprometieron en nuevos proyectos modernizadores de cuño positivista con los que se intentó transformar la ciudad y las costumbres tradicionales de los grupos subalternos de la sociedad limeña. En este contexto, las familias de los sectores altos y medios de Lima iniciaron un paulatino éxodo desde el viejo casco urbano colonial hacia el sur de la ciudad, expandiendo la ciudad a partir de nuevas consideraciones urbanísticas y modelos arquitectónicos. En este contexto, se pueden encontrar mayores evidencias del desarrollo de un proceso urbano de *modernización tradicionalista*,<sup>1</sup> el cual, paradójicamente, se fundó en la redefinición de la ciudad bajo un nuevo canon moderno que físicamente demolió buena parte de la ciudad colonial, pero que, al mismo tiempo, la refundó con un nuevo discurso que terminó de dar partida de nacimiento a uno de los mitos más enraizados entre la población de Lima y el conjunto del Perú: el centro histórico. La intensidad del discurso en el imaginario urbano se puede apreciar no solo en narrativas literarias o musicales de la época referidas a la ciudad de los reyes, sino también en el mismo trazado urbano, el cual ubica al centro como un gran corazón en el cual se conectan las principales arterias viales de la ciudad. Paradójicamente, sobre las ruinas de la antigua ciudad colonial, se fue construyendo el discurso del centro histórico de Lima, de la mano de escritores románticos como Ricardo Palma y sus *Tradiciones*, empeñadas en recrear ambientes, acontecimientos y personajes de una Lima que se iba, como ocurría con las denominadas tapadas (Denegri 2000). En ese proceso, el centro histórico apareció y se posicionó como centro o eje imaginario de la nueva ciudad moderna (y del conjunto del país), que desbordaba a pasos agigantados el perímetro de la antigua ciudad colonial, al mismo tiempo en que se constituía también en el nuevo texto de narrativas nacionales pro hispanistas. Como ha señalado Natalia Majluf, «la esfera pública peruana fue un espacio para la imposición de un modelo cultural» (1994), evidente en los nombres de nuevas calles y plazas o en las figuras e imágenes que en ellas fueron ubicadas como esculturas y estatuas.

Este proceso de crecimiento del cuerpo urbano se vio afectado a partir de los años cuarenta del siglo XX por la migración masiva de millones de pobladores afincados en provincias, procedentes de ciudades intermedias y comunidades, caseríos y anexos rurales de costa, sierra y selva. A grosso modo, se puede afirmar que los inmigrantes de procedencia urbana o *semiurbana* se fueron insertando en las zonas periféricas de la ciudad, mientras que aquellos de procedencia rural ocuparon masivamente las zonas

<sup>1</sup> La *modernización tradicionalista* es un proceso de modernización sin modernidad. Es decir, un proceso que incorpora nuevos desarrollos tecnológicos, pero que no reemplaza las formas tradicionales de organizar la vida social, propias de sociedades de antiguo régimen, de modo que permita construir una nueva clase de ciudadanos con iguales deberes y derechos ante el Estado.

que estaban fuera de ella y construyeron en ellas las primeras barriadas. La magnitud del proceso produjo una nueva y masiva periferia, que constituyó una nueva muralla imaginaria que separaba a *los de adentro* de *los de afuera*. En este caso, la categoría de *los de adentro* reunía al conjunto interétnico de población hegemónica y subalterna familiarizada con la dinámica de la vida urbana desde siglos atrás, vinculada con lo que, en Perú, se denomina cultura criolla. Por su parte, la categoría de *los de afuera* combinaba a un conjunto heterogéneo de población urbana de provincias y distritos del interior con una enorme masa campesina fuertemente vinculada al ámbito rural y local, procedente de todos los rincones del territorio nacional, la cual, en su gran mayoría, iniciaba y experimentaba por primera vez la aventura del modo de vida urbano.

Cuadro 1: Población en el Perú

Año	Total	Urbana (%)	Rural (%)
1940	7.023.111	35,4	64,6
1961	10.420.357	47,4	52,6
1972	14.121.564	59,5	40,5
1981	17.762.231	65,2	34,8
1993	22.639.443	70,1	29,9

Fuente: INEI. Censos Nacionales, 1997.

*Los de afuera* fueron construyendo, en la nueva periferia urbana, las denominadas barriadas o pueblos jóvenes. Esta población, desde el punto de vista de las élites que desarrollaban proyectos de *modernización tradicionalista*, generaba una expansión territorial caótica y desordenada. En un primer momento, la ciudad fue rodeada desde la construcción de una nueva periferia. Poco después, fue conquistada en su mismo centro, donde las antiguas casonas abandonadas por las élites que se desplazaban hacia el sur fueron ocupadas por una nueva mezcla abigarrada de sectores subalternos acriollados y de nuevos inmigrantes provincianos. Luego, siguieron las avenidas, calles y plazas, convertidas, en un lapso relativamente corto (dos décadas), en un gran mercado de compra y venta ambulatoria de productos informales. En general, el carácter masivo del proceso de migración campo-ciudad redefinió los ya variados referentes de la cultura popular urbana limeña, a los cuales les dio un nuevo carácter plural y masivo. Este proceso —que ha sido descrito por las Ciencias Sociales peruanas como *desborde popular* (Matos 1984), *cholificación* (Quijano 1964), *revolución silenciosa* (Mossbrucker 1991) u *otra modernidad* (Franco 1991)— transformó radicalmente la geografía cultural, económica y política de la antigua ciudad letrada, de raigambre criolla y señorial, que era la Lima de la época.

Es necesario señalar que tampoco se trató de un episodio romántico y épico, sino de todo lo contrario: en un escenario cultural hostil y discriminatorio frente a expresiones de la cultura andina, la condición ambigua y preca-

ria que los primeros inmigrantes pudieron conseguir como *ciudadanos peruanos* implicó, en los hechos, un fuerte proceso de (auto)marginación cultural, que pudo derivar en un (auto)etnocidio andino. Este fue el caso de muchos marcadores visibles de la condición étnica y cultural indígena subalterna, como los idiomas quechua y aymara o la vestimenta, que se volvían indicadores objetivos de la pertenencia a una identidad convertida en estigma, por lo que retrocedieron hasta su virtual desaparición entre los nuevos sujetos inmigrantes en los espacios públicos de la ciudad (Degregori 1984). Sin embargo, el proceso descrito no puede entenderse como simple aculturación o *acriollamiento*, como el tránsito lineal y evolutivo de lo tradicional hacia lo moderno. Fue, más bien, lo opuesto. Sostengo que la construcción de identidades urbanas, desde el inicio de la migración de los años cuarenta por lo menos, se caracterizó por su complejidad y heterogeneidad. Sostengo también que, en lugar de los conceptos de aculturación o *acriollamiento*, los conceptos de hibridez (García Canclini 1992), transculturación (Rama 1978) o heterogeneidad cultural (Cornejo Polar 1996) se ajustan mejor a una realidad compleja y cambiante como la de Lima Metropolitana, en donde los inmigrantes tuvieron también capacidad de agencia para desarrollar estrategias de redefinición de ellos mismos, de sus aldeas de salida en el campo y de sus nichos de llegada en la ciudad, al tiempo que redefinían el conjunto de la urbe.

A esto ayudó la rápida percepción de Lima como ciudad que no tenía fuerza para integrarlos y disciplinarlos del todo en el orden simbólico oficial al ser incipiente su desarrollo industrial en lo económico, vertical y *clientelista* en lo político y discriminadora en lo cultural. En un primer momento, los inmigrantes tuvieron un amplio margen de autonomía para recrear muchas manifestaciones tradicionales rurales y reinterpretarlas junto a otras nuevas urbanas en espacios privados y *semipúblicos* de la ciudad. Fue el caso de rituales, ceremonias, danzas, música y fiestas, que, junto a redes étnicas de parentesco y *paisanazgo*, así como códigos ético y saberes rurales, conformaban parte de un capital social y cultural importante en sus diversas estrategias de supervivencia y desarrollo material y simbólico en la capital (Valdivia y Adams 1991, Golte 1995, Huber y Steinhilber 1996 y 1997, y Huber 1997).

De esta manera, el resultado final no fue la constitución de una nueva ciudad relativamente homogénea y uniforme, sino, más bien, de otra ciudad heterogénea y diversa. En ella, la antigua capital del virreinato colonial peruano se vio rápidamente transformada en un laboratorio de (con) fusión de nuevos y viejos sentidos de pertenencia local, regional y nacional, así como de nuevos sentidos de ciudadanía. En ella, por primera vez, se encontraban grupos humanos procedentes de *todas las sangres* del país, muchos de los cuales no habían desarrollado antes sentido de pertenencia a una comunidad imaginada nacional más amplia. De esta manera, «[...] gracias a la acción de las ciudades, los migrantes [sic] cambian de identidad: ellos dejan de ser indios o campesinos indígenas para devenir, no [en] criollos urbanos, sino [en] cholos. El resultado final no es una comunidad homogénea y uniforme sino “la unidad de lo diverso”» (López 1997).

Desde las arenas de la literatura, Mario Vargas Llosa ha descrito estas transformaciones de la ciudad en su novela *La tía Julia y el escribidor* (1973). En un fragmento de esta novela, relata la sorpresa del protagonista que, de

regreso a Lima después de poco más de una década de ausencia, comprueba lo mucho que ha cambiado la ciudad, en especial el centro histórico, lugar al cual pertenece la siguiente descripción:

Al salir de la Biblioteca Nacional a eso del mediodía, bajaba a pie por la avenida Abancay, que comenzaba a convertirse en un enorme mercado de vendedores ambulantes. En sus veredas, una apretada muchedumbre de hombres y mujeres, muchos de ellos con ponchos y polleras serranas, vendían sobre mantas extendidas en el suelo, sobre periódicos o en quioscos improvisados con cajas, latas y toldos, todas las baratijas imaginables, desde alfileres y horquillas hasta vestidos y ternos y, por supuesto, toda clase de comidas preparadas en el sitio, en pequeños braseros. Era uno de los lugares de Lima que más había caminado, esa avenida Abancay, ahora atestada y andina en la que no era raro, entre el fortísimo olor a fritura y condimentos, oír hablar en quechua. (Vargas Llosa 1973)<sup>2</sup>

El texto de Vargas Llosa establece un contrapunto entre el santuario del saber oficial, la biblioteca, con el desorden plebeyo de las calles que es visto explícita y reiteradamente como andino. Para Antonio Cornejo Polar (1995), la descripción enuncia el desagrado ante una sorpresa que pone al protagonista en una posición de *ajenidad* marginal: no reconoce su ciudad y, en ella —lo dirá poco después—, se siente como un turista.

La ciudad se volvió soterradamente un campo de batalla entre lo criollo y lo andino, lo formal y lo informal, lo integrado y lo marginal, y lo percibido como sublime con lo abyecto. Un ejemplo de la tensión existente entre estas dicotomías lo encontramos en el uso que, desde ambas orillas, se imaginaba hacer (y se hacía) del centro histórico de Lima. Por un lado, para los sectores inmigrantes andinos, el centro es el nuevo espacio que han conquistado, donde han ocupado las antiguas casonas coloniales para instalar dentro de ellas viviendas, comercios, pequeños talleres de artesanía y manufactura, lugares de consumo, entre otros, y donde también han ocupado sus calles y plazas para instalar ahí grandes mercados informales de compra y venta de todo lo imaginable. Por otro lado, para los sectores altos y medios ubicados en el sur de la ciudad, la presencia de la población andina inmigrante en el centro histórico era una señal de la crisis del país, de una *invasión* que habría contaminado el espacio que, material y simbólicamente, expresaba lo más genuino de nuestra peruanidad: la arcadia colonial criolla y virreinal.

## 2. Hacia una arqueología de la ciudad

Una de las interpretaciones que marcó con fuerza las visiones que se tenían sobre Lima fue la de Sebastián Salazar Bondy en *Lima, la horrible*. El libro, publicado en 1963, está centrado en la denuncia de la idealización de la colonia, condensada en lo que califica de «arcadia colonial». Para el autor, la arcadia no es solo una «saturación del pasado»; es, igualmente, un espejismo «de una edad que no tuvo el carácter idílico que tendenciosamen-

<sup>2</sup> La referencia del texto de Vargas Llosa la hace Antonio Cornejo Polar (1995).

te le han atribuido y que, más bien, se ordenó en función de rígidas castas y privilegios de fortuna para unos cuantos en desmedro de todo el inmenso resto» (Salazar Bondy 1963). En la obra, asimismo, se hace una descripción de la ciudad de Lima donde se puede apreciar la dicotomía criollo/andino. En ella, lo criollo surge como postizo y falsificador del pasado, mientras que lo andino-inmigrante queda como sujeto *subalternizado* y segregado:

La masa popular se hacina, en cambio, en tres especies de horror: el *callejón*, largo pasadizo flanqueado de tugurios misérrimos; la *barriada*, urbanización clandestina y espontánea de chozas de estera que excepcionalmente deriva en casita de adobe o ladrillo; y el *corralón*, conjunto de habitaciones rústicas en baldíos cercados. Son núcleos estos en los que se refugia más de medio millón de limeños [...] el pueblo, que ocupa las tres clases de no-vivienda [sic] mencionadas y otras semejantes. [que] como un cinturón de barro ajusta[n] día a día al sitio de la capital peruana. (Salazar Bondy 1963)

Un año después, en 1964, Aníbal Quijano escribió un texto titulado *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*, publicado recién en los años ochenta. En esta obra, el autor deslizó ideas sobre la ciudad que serían un avance con relación al discurso de Salazar Bondy. Una primera fue señalar que *cholificación* no era igual a aculturación total de la población indígena en la cultura occidental criolla, sino que, más bien, implicaba el surgimiento de una nueva *vertiente cultural* en la ciudad. Una segunda fue que la nueva cultura chola no podía ser concebida como «globalmente estructurada», sino, más bien, en proceso de estructuración e institucionalización. Finalmente, una tercera fue que los cholos, nuevos sujetos inmigrantes en Lima, eran los más activos empresarios del cambio de la sociedad peruana: «[...] la actitud y conducta del cholo llaman a escándalo igualmente al grupo indio como al occidental y el cholo se burla de ello. Este tema vuelve una y otra vez en el cancionero popular, en la cadena de chistes y anécdotas populares. Desde este punto de vista, el cholo es un *revolté* y, por ello, tiende a constituirse en uno de los más activos empresarios del cambio en nuestra sociedad» (Quijano 1980).

Sin embargo, este paradigma, que bien podríamos definirlo como *cultural*, a los pocos años fue subsumido por otro, que podríamos denominar *clasista*. Esto ocurrió a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, cuando el *velasquismo*, la emergencia de los sindicatos, el movimiento obrero, los partidos políticos radicales, las movilizaciones barriales, etc. permitían imaginar ya no una ciudad constituida solo sobre las bases de lo *étnico-cultural*, sino, más bien, en torno a las *clases populares*. Los estudios urbanos adquirieron un tono clasista, que muestra la evidente influencia del marxismo. La ciudad de la arcadía colonial y los grandes señores pasó a convertirse en la de los obreros y pobladores. No obstante, al final de la década de los setenta, el movimiento clasista comenzó a mostrar signos de agotamiento. Entre la crisis del Estado y del sistema de industrialización por sustitución de importaciones inaugurado en los años cincuenta, así como por la fuerte represión sobre las organizaciones y movimientos populares, Lima dejó de ser la ciudad obrera para convertirse en la ciudad *informal* de los años ochenta.

Para los analistas, el tránsito se produjo sin que se lograra crear una cultura y una sociedad articulada dentro de los parámetros modernos del eje capital-trabajo. A diferencia de otros procesos que podríamos denominar clásicos, donde la construcción de ciudades estuvo precedida del desarrollo de culturas de clase que lograron crear un conjunto de derechos reconocidos por el Estado, en el caso de Lima, el proceso se presenta como trunco e inconcluso. El resultado de ello fue, en los años ochenta, la fragmentación y la relativización de la propia condición obrera. Como se ha señalado:

Los migrantes [sic] campesinos ven su experiencia proletaria como temporal y tratan, más bien, de emular la condición del pequeño productor fuertemente vinculado con su grupo social de origen [...] el objetivo para muchos migrantes [sic] era, pues, ser trabajador independiente inmerso en sus redes de parentesco y paisanazgo [sic]. Pero debido a la crisis del modelo económico del mercado internista [sic] y la crisis simultánea del sindicalismo, esas redes de parentesco y paisanaje [sic] que pueblan el sector informal no solo fueron utilizadas como estrategia de supervivencia, sino, en algunos casos, como estrategia de inserción exitosa en el mercado. (Degregori y otros 1986)

En este contexto de crisis del paradigma clasista, las explicaciones que acentuaban el perfil étnico-cultural volvieron a resurgir con fuerza y transmitieron una nueva visión, que se podría calificar como optimista, sobre los sectores populares de Lima. La primera de ellas fue el famoso texto de José Matos Mar titulado *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, publicado en 1984, según el cual: «Lo andino se encuentra aquí a la ofensiva, tiñe el corazón de Lima, irrumpe a través de la costra formal de la sociedad tradicional criolla, borra su faz hispánica y perfila un nuevo rostro, no solo de la metrópoli limeña sino también del país en su conjunto» (Matos Mar 1984). Ahí, Matos Mar advierte «la consolidación y avance de una nueva cultura panperuana [sic] en formación» (1984). Para el autor, la *andinización* de Lima se revelaría en «[...] los grandes bazares callejeros, la reciprocidad, la *minka*, la faena, las asociaciones de migrantes [sic], las rondas vecinales, las fiestas folklóricas como eje importante de organización e identidad, la música chicha y hasta el microbús, y Sendero Luminoso como muestra concreta y evidente de informalidad política [...]» (Matos Mar 1984).

Dos años después, en 1986, Degregori, Blondet y Lynch publicaron *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. En este trabajo, los autores estudian cómo un grupo social que ha dejado para siempre su pueblo de origen construye un nuevo trozo de ciudad al mismo tiempo que una ciudadanía *desde abajo*. Sin embargo, a diferencia del libro de Matos Mar, hay una mirada menos optimista del proceso. Tan es así que se advierte sobre las dificultades de la crisis económica, así como sobre los efectos del proceso de modernización trunco. Los hijos del progreso se convertirán por esos años en los hijos de la crisis.

Desde vertientes liberales, ese mismo año, Hernando de Soto dio a conocer *El otro sendero. La revolución informal*. En dicho libro, encontramos también una visión optimista de los inmigrantes, solo que, a diferencia de lo planteado por los autores anteriores, para De Soto, los informales no

crean un nuevo mundo cultural, sino, más bien, una nueva economía. Son los héroes de un nuevo capitalismo, desarrollado también *desde abajo*.

Cinco años después, Carlos Franco, en su texto *Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad*, retoma planteamientos afines a los de Quijano en 1964 y anuncia la *autoconversión* de los inmigrantes de indios a cholos y «[...] el desarrollo de una nación peruana, culturalmente chola, que modifica el mapa cultural del país, dejando atrás el universo indio y criollo» (1991). Para Franco, era posible que se tratara de una suerte de «alumbramiento popular» de una nueva sociedad.

A pesar de sus diferencias, estos trabajos producidos en los años ochenta comparten algunos puntos comunes. Por ejemplo, una visión optimista sobre el futuro de Lima, basada en una valoración del papel del sujeto inmigrante en la construcción de la ciudad de Lima, muy distinta de la mostrada por los autores de la década de los sesenta y setenta. Del mismo modo, compartían también la sensación del triunfo de la vertiente andina sobre la criolla. Sin embargo, en la década de los noventa, estas visiones optimistas sobre la ciudad, las barriadas y sus habitantes comenzaron a agotarse. Retomando una visión calificada como pesimista durante los años ochenta, desarrollada fundamentalmente por Rodríguez Rabanal en *Cicatrices de la pobreza* y Hugo Neira mediante el concepto de la anomia, Gustavo Riofrío publicó su libro titulado *Construir la ciudad (popular) de los 90. Entre el Estado y el mercado*, donde anuncia la crisis de Lima:

La visión originada en los años setenta, que explicaba que la ciudad de Lima crecía vertiginosamente debido a la migración atraída por el boom desarrollista de la sustitución de importaciones, ya no corresponde con la realidad. Hoy nos encontramos en una ciudad cuyo ritmo de crecimiento aminora, cuyos habitantes son mayoritariamente limeños y no migrantes [sic] y que empieza a crecer en alturas antes que en extensión [...]. No es, pues, la Lima andina que algunos pronosticaron, tampoco la Lima de los criollos o la cuna de un capitalismo popular pujante gracias a los esfuerzos de los migrantes [sic] [...]. La energía desarrollada por las clases populares es un dato importante, pero también la crisis de la barriada como modelo de autoconstrucción [sic] de la ciudad popular, lo que podría ser su símbolo: las casas a medio construir. (Riofrío 1990)

De esta manera, si en la década de los ochenta se destaca la pugna de parte de la población, especialmente de los inmigrantes, por hacerse de un lugar en la ciudad, a fines de los años noventa, parece que el proceso de movilización social hubiera perdido parte de su dinamismo inicial y, en su lugar, se plasmara una escisión que va tomando formas en la estructura social y en el alcance de expectativas. En el campo conceptual, se produce un tránsito de lo popular a lo pobre, donde el anterior sujeto popular poderoso y revolucionario deriva en el actual débil y dependiente sector definido por la pobreza y la pobreza extrema, casi anodino y desestructurado, ubicado casi dentro de los parámetros de una «cultura de la pobreza» —según el concepto de Oscar Lewis—, subsumido en el fatalismo y en la sola espera de la ayuda externa (Estado, ONG, municipio, partidos políticos) que venga a su rescate. Al final, este panorama de la ciudad, según Riofrío, parece sacado de la siguiente cita de Amartya Sen: «Los miserables sin esperanza pierden el valor de desear un trato mejor y aprenden a obtener placer de

pequeñas gracias. Las privaciones aparecen sordas y mudas en la métrica de la actualidad [en donde] el juzgar la importancia por la medida mental de satisfacción total de los deseos puede producir un sesgo profundo, ya que tales esquemas reflejan a menudo un compromiso derrotista con la dura realidad movido por la desesperanza» (Riofrío 1990).

En la misma clave de Riofrío, de revisión de las perspectivas optimistas sobre la ciudad y sus habitantes. Romeo Grompone escribió, a finales de la década y del siglo, *Las nuevas reglas de juego* (1999). Ahí señala, entre sus conclusiones, que:

Entre los más pobres, no existen con frecuencia criterios conocidos que contribuyan a pensar que los recursos existentes pueden ser distribuidos de otra manera. En ocasiones, se carece también de un sentimiento enraizado de ciudadanía que ubique a las personas en la idea de pertenencia a una comunidad política que les otorgue el derecho de reivindicar ser considerados como iguales. Si bien se saben con derechos, desconocen canales para hacerlos valer más allá de lo inmediato [...]. Se siente la ofensa pero no se sabe cómo escapar de esta cuando las iniciativas individuales se desgastan, las de grupo parecen no tener sentido y las pequeñas y grandes transformaciones parecen como irrealizables y, por lo mismo, irrelevantes. Existe un malestar entre la gente porque no se tiene sujetos sobre quienes descargar responsabilidades de lo existente, que se vuelve entonces en violencia contra sí misma, contra las personas que tiene más cerca de ella, y en hostilidad y desconfianza con respecto a las que no se conoce. El malestar toma una expresión más directa y fácil de advertir en la violencia social que es interpretada como una rutina en los grupos más desfavorecidos y como temor en los sectores medios y altos. (Grompone 1999)

El texto de Grompone destila una abierta dosis de derrota y fatalismo. Para este autor, un considerable grupo de los sectores populares solo espera lo que puede darle el gobierno para satisfacer sus necesidades más elementales, sin impugnar ni cuestionar el estado de cosas existente, porque no habría un horizonte de sentido que les permitiera pensar en otras alternativas para sus vidas, confinadas a seguir envueltas en el círculo de la pobreza. Hubo, entonces, una evolución en la percepción del significado de las organizaciones de supervivencia. Inicialmente, en los años ochenta, fueron vistas como forjadoras de ciudadanía. Luego, en la década de los noventa, como objeto de manipulación y clientela política.

Los resultados de una encuesta aplicada por el grupo Propuesta Ciudadana parecieran dar la razón a la «apocalíptica?» cita de Grompone. Dicha encuesta constata, en relación con el tópico «participación ciudadana», que los niveles de repliegue de la ciudadanía activa y organizada serían, por decir lo menos, alarmantes en la ciudad de Lima (Adrianzén 1996).

Ante la pregunta «¿Participa en algún Comité del Vaso de Leche?», el 87,3% de los limeños dijo que no. Del 11,7% que respondió afirmativamente, cerca del 90% declaró que nunca asistía a las reuniones de los mencionados comités. Algo semejante sucedió en relación con la participación en los comedores populares: solo un 7,6% (en el sector bajo-inferior, es 13,5%) declaró que asistía; sin embargo, tanto a escala general como en el sector más pobre, el porcentaje de los que no participaba en ninguna reunión de

estos comités fue, también, aproximadamente del 90%. La respuesta fue parecida cuando se trató de la participación en grupos parroquiales. Los porcentajes de quienes decían participar y, dentro de estos, de los que lo hacían de manera activa eran casi iguales a los del Vaso de Leche y los comedores populares.

Los porcentajes de no participación eran aun más elevados cuando se trataba de algún sindicato: el 96,2% no participaba. Esto, como es comprensible, se debía al incremento de la informalidad. El porcentaje más alto de no participación en organismos sindicales se daba en los sectores más pobres de la población (97,1%). Ahí, el escasísimo 2,6% que participaba se veía más enflaquecido cuando se constataba que, de este reducidísimo número, cerca del 98% no participaba en las reuniones sindicales.

A los sindicatos, únicamente los superaban los partidos políticos: solo un 1,3% declaró que participaba en alguno. El 98,7% de este reducido número decía que nunca asistió a reunión partidaria alguna. Es sintomático que el sector más pobre de la población fuera el más reactivo a cualquier tipo de identificación política (99,2% del 0,8% que decía participar no asistía a ninguna reunión). En el otro extremo, los comités vecinales eran, en medio de la orfandad, objeto de un mayor interés por parte de los pobladores. Un 24,1% de limeños afirmó que sí participaba en ellos. El porcentaje en los sectores más pobres alcanzó el 35,9%. Un 25% lo hacía, además, de manera activa y, en los sectores de menos ingresos, ascendía a cerca del 36%.

### 3. Globalización y redefinición cultural urbana: consumo, desplazamientos transnacionales y *reinención* urbana de lo andino

La globalización está convirtiendo al mundo entero en una red de relaciones sociales por donde circulan, de manera fluida, símbolos, imágenes, bienes y personas (Castells 1996). De esta manera, por primera vez en la historia, la mayor parte de los bienes y mensajes que se reciben en cada localidad no han sido producidos dentro del mismo territorio. No surgen de relaciones peculiares de producción ni llevan en ellos los signos exclusivos que los vinculen a la comunidad nacional, sino otras señales que, más bien, indican su pertenencia a sistemas transnacionales *desterritorializados* (García Canclini 1992 y 1995). Para los sujetos, el proceso de construcción de identidades se encuentra en permanente negociación entre lo local y global, lo nuestro y ajeno, y se recrea en medio de la creciente interacción entre diversas culturas sin tener, muchas veces, un anclaje claro en un territorio determinado (Hannerz 1992 y 1993). El resultado de todo ello serían las culturas híbridas o lógicas transculturales (García Canclini 1992 y 1995), la posibilidad de expresarse cada vez más en diversos lenguajes y contextos, de pasar con mayor facilidad desde uno hacia otro en un escenario en el cual antiguas fronteras culturales se vienen diluyendo entre los nuevos pliegues y márgenes producidos por la globalización. Son contextos nuevos donde se redefinen identidades a caballo entre varios mundos o en medio del cruce de estos. En este sentido, muchos autores señalan que se trataría de complejos procesos de simultánea globalización y localización, denominados bajo los neologismos de *glocalización* —así, con c— (Robertson 1992), *creo-*

lización (Hannerz 1992) o *indigenización* (Appadurai 1996), conceptos todos que, en resumidas cuentas, apuntan a dar cuenta de la capacidad de agencia y plasticidad cultural de los subalternos para *reapropiarse* y redefinir, en su propio beneficio, elementos culturales originalmente foráneos.

Con la globalización, Lima se ha convertido en un laboratorio de hibridación de elementos culturales que conjugan, de diversas maneras, lo moderno con lo tradicional, lo global con lo local e inclusive lo urbano con lo rural. En el proceso, se vienen redefiniendo nuevas cartografías y cronologías de la cultura popular en una suerte de *collage*: la cultura chola (Nugent 1991). La *choledad* es una expresión cultural *collage* que no llega a los extremos del multiculturalismo anglosajón y sus discursos para comunidades de tipo *ghetto*, juntas unas con otras en tensa convivencia, pero tampoco a los del *melting pot* moderno y homogeneizante. Por el contrario, se trataría, más bien, de una suerte de vía intermedia con sujetos que negocian y administran las tensiones propias de la cuestión cultural y de identidad desde una racionalidad mucho más cercana a lo que Sánchez Parga denomina *interculturalidad* (1997) y García Canclini, *hibridez* (1992).

De esta manera, la cultura chola es una suerte de *collage* que se construye y redefine en la frontera y cruce de varios vectores culturales. En un escenario urbano donde Lima se vuelve cada vez más una ciudad multicultural, la *cholificación* de sus pobladores muestra no solo la coexistencia de flujos *translocales* procedentes de diversas culturas, sino también nuevas síntesis que se vienen haciendo a partir de estos flujos. Así, construyéndose en el cruce de diversos vectores culturales *translocales*, la cultura chola diluye y atraviesa las fronteras anteriormente existentes entre lo rural y lo urbano, lo andino y lo criollo, lo local y lo global, y lo nacional y lo extranjero. También diluye, en las mentalidades de los hijos de los inmigrantes de primera generación en Lima, la percepción que anteriormente sus padres tenían sobre el centro y la periferia de la ciudad, con todo lo que esta dicotomía significaba con relación al anterior proceso de construcción de cartografías de la segregación urbana en Lima. Los *nuevos limeños* se involucran en procesos de construcción de identidades con cambios cada vez mayores desde un registro cultural a otro y viceversa.

Interesa destacar tres procesos: a) proliferación de *malls*; b) migración transnacional; y c) *reinvención* de lo andino. Los tres son coordinadas dentro de las cuales los *nuevos limeños* vienen negociando sus identidades.

En el primer caso, la globalización irrumpe de lleno de la mano con nuevos proyectos de modernidad urbana vinculados a la hegemonía del mercado y el consumo transnacional. Es lo que se puede apreciar, por ejemplo, con la reciente proliferación de nuevos *malls* a lo largo y ancho de toda la ciudad, los cuales han logrado constituirse en nuevos espacios públicos de encuentro entre gente procedente de todos los rincones de la ciudad. Más allá de la anterior dicotomía existente entre centro y periferia, la ciudad se viene fragmentando en nuevos islotes de consumidores articulados a los nuevos *malls* en medio de un creciente mar de pobreza urbana generalizada a raíz de los efectos de las políticas neoliberales de los años noventa.

Otro proceso vinculado a la globalización lo constituye la migración transnacional. Para aquellos excluidos del mercado, el viaje hacia el extranjero es el nuevo mito del progreso. Es necesario destacar que la migración transnacional se ha vuelto referente común para muchas familias de secto-

res populares de la periferia de Lima y del conjunto del país. Ahora, muchas de ellas tienen algún familiar, amigo o vecino *afuera*, con quien se las ingenian para mantener contacto y desarrollar diversas modalidades de intercambio de información, afectos, dinero y productos mediante nuevas redes que van tejiendo *desde abajo*, en espacios sociales cada vez más *desterritorializados* y *deslocalizados*. Esta creciente maraña de redes y circuitos atraviesa todos los rincones del mundo. Por ella, navegan, en viajes de ida y vuelta, desde el lugar de origen al de llegada y viceversa, remesas económicas, sociales y culturales que vienen revolucionando anteriores parámetros de referencia en sectores populares. De esta manera, buscando escapar de la pobreza que se va generalizando en la ciudad, durante la última década, el mítico viaje hacia el extranjero, anterior ritual de paso para muchas familias de clase alta limeña que buscaban ostentar capacidad de consumo transnacional a escala local, también ha logrado adquirir sabor popular.

También se puede encontrar en la ciudad a quienes, en medio del proceso de globalización, apuestan por reafirmarse localmente como andinos por medio de la celebración de fiestas y rituales de sus pueblos y comunidades de procedencia. Se trata de un proceso de *reinvenición* urbana de lo rural andino en la capital (una suerte de proceso ritual de *recampesinización*) que tiene sus fundamentos en la crítica a lo extranjero y en la búsqueda de interacciones imaginarias entre ciudad y campo. Se trata de una suerte de proceso de vuelta a las raíces que también ha venido ganando visibilidad en los últimos años. Hay, en Lima, un *boom* en la recreación de expresiones culturales vernáculas como bailes, comparsas, pasacalles, procesiones, liturgias, invención de nuevos santuarios de culto, peregrinaciones, fiestas patronales, etc., las cuales vienen ganando presencia entre muchos inmigrantes de primera, segunda y hasta tercera generación. Asimismo, resulta interesante observar cómo estas expresiones culturales vinculadas a la cultura andina (anteriormente autocensuradas) han ganado presencia en los medios de comunicación (televisión, radio, periódicos) y cómo su *performance* ha dado un salto desde espacios privados y *semipúblicos* —donde los desarrollaban los inmigrantes de primera hora— hacia espacios públicos más emblemáticos de la ciudad: estadios de fútbol, plazas de toros, universidades, parques, avenidas e inclusive la misma catedral de Lima y la Plaza Mayor de la ciudad.

#### 4. Globalización y crisis del centro de la ciudad

En el imaginario urbano limeño ha existido, por siglos, la idea del centro como espacio de integración y ejercicio velado de poder. Ciertamente, en la actualidad, esta idea sigue existiendo, pero no con la fuerza y contundencia que tenía antes, cuando las personas provenientes de las orillas del mundo criollo y andino resolvían la cuestión cultural, fundamentalmente, con aquellos elementos simbólicos que se producían y circulaban dentro del perímetro nacional y a los que era posible acceder salvando los *clivajes* de clase, etnicidad y género. En ese contexto, la noción de centro aparecía como eje que articulaba cultura, sociedad, poder y economía para el conjunto de los pobladores de la ciudad.

En los últimos años, se han venido elaborando discursos y haciendo proyectos de recuperación del centro histórico de Lima. Lo avanzado por

hacer de sus calles y plazas nuevos sitios de encuentro y paseo, si bien acerca la ciudad a su gente, no consigue otorgarle la fuerza suficiente para hacerlo el lugar central de la actividad urbana, sino quizás solamente una apuesta nostálgica de lo irrecuperable. Lo que está ocurriendo, en cambio, es una suerte de escisión. Para buena parte de los sectores populares, el centro es un sitio obligado o buscado de confluencia; para la clase media y alta, en cambio, transitarlo es como un viaje por el recuerdo que tiene el trivial milagro de actualizarse por un día, donde encuentran ahora pasajes, bares, restaurantes y librerías donde se dan indicios de lo que pudo haber sido si las cosas hubieran discurrido de otra manera en Lima y el Perú.

Al no ser el espacio de toda la población y, por ello mismo, al ser de nadie, el centro impide la manifestación simbólica de la unidad de una sociedad. En la actualidad, los mapas imaginarios que podemos hacer de Lima entran en caos en medio de las tensiones culturales entre lo local y lo transnacional. En muchos casos, la ciudad estalla en fragmentos en donde están inscritas diferencias sociales que no permiten siquiera imaginar un umbral desde donde establecer una comunicación mínima. Junto a la redefinición cultural y sus aceleradas e impredecibles tendencias, se terminan juntando y confundiendo nuevos miedos y amenazas imaginarias y reales. Ante el incremento exponencial de contactos y roces con los otros, muchos barrios de sectores altos, medios e inclusive populares deciden esconderse y encerrarse detrás de murallas y rejas, tranqueras en las pistas y servicios privados de seguridad. Nuevos miedos y mitos urbanos construyen amenazas imaginarias y reales que atraviesan anteriores *clivajes* de segregación urbana según criterios de clase social.

Junto con el auge de miedos e inseguridades, el incremento de la pobreza ha sido otra tendencia constante en la ciudad. Este proceso muestra nuevos matices en los espacios que antes considerábamos como el centro y la periferia de Lima. En los siguientes cuadros, se puede apreciar un nuevo perfil de lo que bien puede comprenderse como las grandes áreas de la segregación urbana en la Lima de inicios del siglo XXI y de los necesarios matices que hay que introducir al interior de cada una de ellas:

Cuadro 2: Lima: niveles socioeconómicos por zonas (en porcentajes)

Nivel socioeconómico <sup>3</sup>		Zonas de Lima					
		Periferias			Zonas consolidadas		
		Cono norte	Cono este	Cono sur	Centro histórico	Sudoeste	Sudeste
	A	0	0	0	0	18	19
	B	7	8	22	6	49	49
	C	34	28	47	31	30	24
	D	45	42	29	46	3	8
	E	14	22	2	17	0	0
		100	100	100	100	100	100

Fuente: Instituto Apoyo, 2002.

<sup>3</sup> Los colores coinciden con los niveles socioeconómicos del mapa de segregación de Lima.

Cuadro 3: Lima: ingreso mensual familiar por zonas (en porcentajes)

Ingresos	Zonas de Lima					
	Periferias			Zonas consolidadas		
	Norte	Este	Sur	Centro histórico	Sudoeste	Sudeste
US\$ más de 3.000	0	1	0	2	6	11
US\$ 1.201 - 3.000	0	0	1	1	22	15
US\$ 600 - 1.200	2	2	3	5	17	28
US\$ 301 - 600	11	17	14	32	32	24
US\$ 121 - 300	58	49	48	38	17	13
US\$ 61 - 120	18	24	26	13	0	6
US\$ menos de 60	4	3	5	3	0	0
	100	100	100	100	100	100

Fuente: Instituto Apoyo, 2002.

Aparentemente, ambos cuadros ratifican, en una primera lectura, la cartografía tradicional que aún hoy circula sobre Lima. Así, existe una clara diferenciación entre las familias ubicadas en cada zona. La más evidente es la que hay entre las zonas norte, este y sur con las del centro. Las tres primeras corresponden a áreas de la denominada periferia de la ciudad, mientras que el rótulo de centro refiere a lo que se puede denominar como el área más consolidada de Lima. Sin embargo, al interior de esta, existe también una importante diferencia, ya que la zona denominada centro antiguo es el antiguo casco urbano colonial, fácilmente identificable con lo que anteriormente estaba comprendido al interior del antiguo perímetro de la muralla colonial, es decir, la *Lima antigua*. Por su parte, las zonas denominadas como sudoeste y sudeste son, más bien, los lugares hacia los cuales las élites se desplazaron desde el antiguo centro colonial a mediados del siglo XX y donde constituyeron nuevos barrios residenciales de clase alta y clase media. Viendo las categorías extremas de nivel socioeconómico e ingresos, encontramos incluso una clara exclusión: de un lado, los niveles más altos no se encuentran en los conos y apenas en el centro histórico, mientras que los sectores en la base de la escala no están en las zonas consolidadas del sur. Pero, además, cada zona está formada, predominantemente, por familias de determinados estratos socioeconómicos y niveles de ingreso, sobre todo las periferias, las cuales concentran a los estratos más precarios.

Geográficamente, esta segregación urbana corresponde con los gráficos de la página siguiente, hechos sobre un mapa de la ciudad de Lima:

Sin embargo, un examen más adecuado muestra un conjunto de resultados sorprendentes. Lo primero que llama la atención es que el centro histórico se parece mucho más a las periferias que a las zonas consolidadas; sobre todo en el cuadro n.º 2, donde parece estar incluso por debajo de ellas. A juzgar por tales resultados, debería dejar de ser considerado como zona consolidada aunque, en general, supere a las periferias en niveles de ingreso familiar. Por otra parte, hay ciertos casilleros anómalos en el cuadro n.º 3, como un 22% de estrato B en el cono sur o un 8% en el cono norte,





porcentaje que supera, en ambos casos, a la cifra correspondiente del centro histórico (6%). En el mapa, anomalías como estas se manifiestan en los puntos azules, en zonas donde predomina el rojo y el amarillo. ¿Cómo entender todo esto?

## 5. Globalización y redefinición de la nueva cartografía de segregación urbana

Nuestra hipótesis es que, en medio del actual proceso de globalización, los contornos de esa anterior cartografía de la segregación urbana se vienen redefiniendo. En ese sentido, nos encontraríamos frente a la irrupción de nuevos proyectos de modernización urbana vinculados a la nueva hegemonía de los flujos *translocales*, los cuales vienen redefiniendo las anteriores fronteras existentes entre el centro y la periferia de la gran Lima. Este proceso fragmenta a la ciudad en islotos de consumidores en medio de un creciente mar de *ghettos* de pobreza, articulados entre sí, más allá de la contigüidad territorial, por su capacidad o incapacidad de realizarse en el mercado, donde cada vez resulta más evidente la coexistencia de realidades (aparentemente) de lo más contrapuestas. Por un lado, se encuentra aquella vinculada con el aumento del consumo frenético y sus *microescenas*: los automóviles nuevos y lujosos, teléfonos celulares, restaurantes de comida rápida, nuevos y sofisticados *malls* y centros de diversión, novísimos balnearios privados, casinos, discotecas y *pubs*. Por otro lado, se ubica aquella vinculada con el aumento de la miseria y sus *macrodramas*: la desnutrición, la desigualdad socioeconómica, la mortalidad infantil, el subempleo y el desempleo, el aumento de la delincuencia y la deserción escolar. Al respecto, un agudo etnógrafo de la ciudad describía de la siguiente manera este fenómeno el año 1997:

El sector comercio dirigido a los sectores de élite viene gozando de vigorosa salud. Mientras la inversión en publicidad aumentó 2,8 veces entre 1991 y 1995 (y, en publicidad televisiva, tres veces), en los últimos años, se vienen construyendo grandes centros comerciales con inversiones sorprendentes. Nos preparamos para batir un récord sudamericano con la próxima inauguración del Jockey Plaza, el «*shopping center* más grande de Sudamérica», de acuerdo a su publicidad. Asimismo, el lujoso centro comercial Caminos del Inca, en Chacarilla, ha habilitado una segunda etapa y se han construido, por lo menos, seis nuevas zonas comerciales en Monterrico y La Molina. Solo los nombres de sus tiendas ilustran sobre las mentalidades de los beneficiados: Status, Avant Garde, Imagen, First Class, Radical Sports Shop, Giorgio, Soccer Locker, Milano Bags, Pharmax Drugstore, Valente, Guiseppe Ferraro. Una mezcla de nombres en inglés, francés e italiano convierte a una botica en un *drugstore* y a una heladería en una *gelateria*. Apropiarse de lo extranjero se convierte en medio para lograr la exclusividad [...]. Pero tal vez sean los restaurantes (especialmente de comida rápida) los negocios más florecientes de nuestros días. A inicios del 97, pueden contarse once Bembos Burger Grill, nueve Kentucky Fried Chiken, nueve Pizza Hut, seis Burguer King, seis Mediterraneo Chiken, cinco Chifast, dos McDonald's, dos Pasta Pronta y un Taco Bell, ubicados estra-

tégicamente en los lugares por donde transitan los sectores más pudientes de la capital. (Callirgos 1997)

El autor de la cita señala que «los sectores altos cuentan hoy con más centros de diversión» y que, en el caso de los *fast food*, «no solo se trata de la venta y consumo de hamburguesas o pizzas, ya que su aparición crea la sensación de nuevas inversiones y de que se está logrando una ciudad “moderna”» (Callirgos 1997). Finalmente, señala que «la manera de apropiarse de tales productos modernos se basa en el paradigma aristocrático de la exclusión y la ostentación, es decir, cumple el propósito de marcar la pertenencia a un grupo «exclusivo» y de cerrar las vías de ascenso social» (Callirgos 1997).

De esta manera, el ingreso al mundo del consumo no solo viene transformando hábitos, costumbres e identidades, sino también viene redefiniendo los mapas cognitivos de la ciudad. Esto lo podemos apreciar, de manera particular, en relación con los espacios de sociabilidad. Anteriormente, los parques y plazas, los bulevares, cafés y cantinas eran los principales espacios públicos de encuentro para la población urbana; del mismo modo, los cines, teatros y café-teatros, los museos y las iglesias. Cada espacio tenía su función y sus propias reglas de funcionamiento. Cada persona conocía la conducta apropiada para cada lugar. En la actualidad, los *malls* se han convertido en los nuevos espacios públicos de encuentro para las personas de todos los sectores de la ciudad.

A diferencia de los antiguos espacios públicos, en la actualidad, los *malls* rearticulan, en un solo *megaespacio*, las funciones que tenía cada espacio de sociabilidad por separado. Dentro de un *mall*, uno puede encontrar infinidad de bazares y tiendas y, junto a ellas, pequeñas plazuelas, cafés, restaurantes, cines, gimnasios, salones de baile, salas de juego de *pimballs*, *bowlings*, billares, etc. En este sentido, el *mall* se convierte en un universo cerrado que concentra en su galaxia todos los ámbitos de sociabilidad anteriormente dispersos y diferenciados. En ellos, el ritmo de sociabilidad se produce en clave de consumo frenético, donde comprar se vuelve una actividad que resulta cada vez más difícil de separar del paseo y el ocio y que imprime su huella en las nuevas pautas de comportamiento.

Lo interesante es que este fenómeno no ocurre solo en los distritos más consolidados de la capital, sino también en los denominados periféricos. La reciente inauguración en el cono norte del Mega Plaza, el *mall* más grande de Sudamérica, ha venido acompañado de la ampliación en las zonas periféricas de la ciudad de nuevos locales de McDonald's, Kentucky Fried Chiken, Taco Bells, Pizza Hut, Burger King, ubicados estratégicamente en las avenidas más concurridas. Junto a ellos, se ubica también nuestra versión peruana de los *fast foods*, como es el caso de las cadenas de comercialización masiva de pollo a la brasa. Empresas como Norky's y Rocky's han logrado posicionarse en el mercado limeño en los sectores altos, medios y bajos. Se aprecia un fenómeno similar en las ciudades y pueblos del interior del país. Tal ha sido la fuerza del fenómeno que, en un lapso relativamente corto, el pollo a la brasa ha pasado a ser el plato más consumido en todo el Perú.

Puede sonar paradójico afirmar que Lima —su centro y periferia— ha ingresado de lleno al mundo del consumo. También que este proceso viene

generando cambios sociales y culturales tan profundos que muchas de las lecturas anteriores sobre las culturas urbanas han perdido capacidad explicativa. Sin embargo, no es una paradoja: es simplemente la constatación de un cambio de época radical y profundo, producido en medio del actual proceso de globalización.

En ese sentido, estando de acuerdo con la descripción realizada por Callirgos en el año 1997, sostengo que siete años después —en el 2004— algunas de sus anotaciones requieren ser complementadas. En primer lugar, ahora los *malls* ya no son solo de uso exclusivo de los sectores más pudientes de la ciudad. Una visita por estos lugares (el Jockey Plaza o el complejo de San Miguel, por ejemplo) nos muestra que, en un tiempo relativamente breve (siete años), han logrado convertirse en nuevos espacios públicos de encuentro para sectores altos y medios procedentes tanto del centro como de la periferia de la ciudad. En segundo lugar, ahora los *malls* ya no se ubican en lugares donde «solo transitan los sectores más pudientes de la capital». Por el contrario, en los últimos años, las cadenas de grandes *shopping center* y *fast food* han inaugurado nuevos locales en varias de estas zonas de la periferia de la ciudad. Así, no resulta difícil encontrar la presencia de estos lujosos locales en medio de asentamientos humanos en condiciones muy precarias de vida. Más aun, tampoco resulta difícil encontrar a personas de los sectores menos favorecidos de la ciudad haciendo sus compras en estos lugares o simplemente gastando en ellos su tiempo de ocio paseando y observando las vitrinas. Esto no niega la validez de la descripción de Callirgos; solo confirma la radicalidad de los cambios que se vienen produciendo en Lima.

Ludwig Huber (2003) afirma que cada vez resulta más evidente, en el caso de Lima —la ciudad de inmigrantes y de descendientes de inmigrantes—, que el consumo, tanto en la adquisición de objetos como en la recreación, es percibido (especialmente por los más jóvenes) como apertura a lo nuevo, aventura personal, alojamiento parcial de los lazos de compulsión de gente que muchas veces está obligada a trabajos extenuantes e inseguros, oportunidad de conocer otras zonas de la ciudad o regocijarse con los cambios de su barrio, exploración de otras estéticas en la ropa, la música y la arquitectura. Ello no significa, en todos los casos, desistimiento de la tradición, sino plasticidad y apertura a múltiples registros. Para Huber, el vértigo del consumo se desperdiga en distintas zonas de Lima, desde los antiguos asentamientos humanos precarios, convertidos ahora en nuevos barrios populares, hasta las zonas residenciales antiguas y los lugares de expansión urbana. Este consumo viene creando pautas compartidas y nuevos segregaciones.

García Canclini afirma que las mercancías sirven para pensar y construir identidades (1995). Sin embargo, el fenómeno del consumo va más allá de ser un proceso ritual que consiste en «darle sentido al rudimentario flujo de los acontecimientos» (García Canclini 1995). En ese sentido, Romeo Grompone (1999) afirma que el consumo no necesariamente construye ciudadanos, pero sí supone un sentimiento de pertenencia a la sociedad que es vivido por cada persona según su estilo y como puede, ya sea en los márgenes o la periferia de la ciudad, en el centro, en barrios populares o en los residenciales. En el proceso, importa tanto dar cuenta de las diferencias, y a veces de la discriminación, como de aquello en lo que se parece la gente

o, por lo menos, imagina parecerse. Este autor señala lo siguiente para el caso peruano:

En una sociedad de mercado, el consumo se vuelve algo más que una compensación de los esfuerzos emprendidos. Es el campo de realización de las fantasías inmersas en una suerte de sueño en vigilia, en el que la gente se compara con preocupación con respecto a las demás personas. O se libera de tensiones creyéndose investidas de poder, esta vez más allá de todo cotejo con otras personas [...] o en medio de las luces de los centros de diversión que se expanden en toda la ciudad, incluso en los que años atrás se consideraban barrios periféricos o marginales. Si se perdieron las conexiones con el pasado y ante la falta de inteligibilidad con respecto al futuro, solo queda otra vez suspenderse en el presente. (Grompone, 1999)

De esta manera, los actuales procesos de exclusión y de inclusión no solo se refieren a la capacidad de integración en el sistema político y social, o de comunicarse mediante códigos culturales compartidos, sino que se refieren también a los usos diferenciales del tiempo. En parte, este acontecimiento está influido por el flujo de capitales e información que surge de un proceso de globalización que escapa del control de las sociedades locales, en que se comprime el tiempo y el espacio —como dice Harvey— o se crea un tiempo atemporal —como señala Castells—, que tiene que ver con la velocidad de las transacciones o la capacidad de establecer nuevos vínculos. En el proceso, también se altera la noción de distancia. Los que pueden considerarse cercanos son quienes se integran a las comunidades virtuales constituidas entre personas que tienen capacidad para integrarse en nuevas redes que comparten las mismas especialidades o preocupaciones al margen de criterios definidos de localización. Asimismo, se separan, en el mismo movimiento, de los que pueden sentirse como lejanos y que, paradójicamente, quizás sean los vecinos de su mismo barrio y, por muchas más razones, de su misma ciudad.

## Conclusiones

Al comienzo del artículo, hemos señalado que, en el imaginario urbano limeño, ha existido, por siglos, la idea del centro como espacio de integración y ejercicio velado de poder. Con la globalización, la fuerza que tenía en el imaginario la noción del centro se diluye entre los nuevos flujos *trans-locales* que revolucionan los hábitos, rutinas y sentidos comunes de los *nuevos limeños*, e inclusive, como se ha señalado en el caso de los nuevos *malls*, revolucionan también las antiguas geografías de la cultura urbana limeña. En las mentalidades de los *nuevos limeños*, se incorporan con inusitada fuerza esquemas cognitivos donde la presencia de lo transnacional adquiere importante presencia. Por su parte, los *malls* fragmentan la ciudad en un nuevo *collage*, que si encuentra coherencia, ya no lo es más en el mito del centro histórico, sino, más bien, en el de la relación con lo global.

En este contexto, la anterior dicotomía entre centro y periferia ha perdido vigencia. La ciudad se viene fragmentando en nuevos islotes de consumidores en medio de un creciente mar de pobreza urbana generalizada a

raíz de los efectos de las políticas neoliberales de los años noventa. En este caso, la articulación se produce de manera fugaz y efímera, fundamentalmente por medio de la capacidad de los sujetos para realizarse en el mercado como consumidores de un nuevo modo de vida transnacional. Los *malls* vienen construyendo nuevos centros y nuevas periferias por toda la ciudad y vuelven así heterogéneos a territorios que un imaginario urbano anterior hubiera encontrado como más homogéneos según criterios correspondientes entre segregación espacial y segregación social y étnica.

Esta pérdida del centro viene produciendo sentidos de caos y desorden en una ciudad que está entrando de lleno al imperio de los flujos *translocales* (flujo de mercancías y flujo de imágenes, fundamentalmente), cuyo complemento es el proceso de construcción de nuevos sujetos urbanos que han desplazado el mundo de la producción (también llamado del trabajo) como eje para la construcción de sus principales referentes de identidad urbanos por los del mundo del consumo de bienes e imágenes. Este desplazamiento del mundo de la producción al mundo del consumo es una expresión del tránsito de lo local a lo global en la procedencia de los elementos culturales con los cuales los sujetos urbanos hacen la síntesis de manera personal o colectiva. En muchos aspectos, el *mall* reemplaza a la fábrica o al taller, principal espacio de construcción de identidad de los sujetos urbanos. Del mismo modo lo hace con los antiguos espacios de sociabilidad existentes entre el mundo del trabajo y el mundo de la familia, como era el caso de las plazas, parques y bulevares, entre otros. En lugar de ellos, el *mall* aparece como una suerte de agujero negro que absorbe y asimila todas las antiguas funciones de los distintos espacios de sociabilidad y los *rearticula* dentro de un universo cerrado que contiene dentro de su espacio todo *lo nuevo*, en donde el consumo es el que impone el ritmo y tiempo frenético de interacción entre los sujetos urbanos.

\* \* \*

Hace tan solo veinte años hubiera sido impensable sacar la estatua de Francisco Pizarro de su ubicación en la Plaza Mayor, al lado de Palacio de Gobierno. Inclusive, un gobierno municipal calificado de progresista, como el de Izquierda Unida del año 1984, lo más que pudo hacer durante su período, en el plano simbólico, fue instalar otro monumento que *hiciera contrapeso* a la imagen de Pizarro: una roca amorfa en homenaje al curaca Taulichusco. Sin embargo, en el 2003, el alcalde de Lima, Luis Castañeda Lossio, movió —literalmente— entre gallos y media noche la estatua del conquistador y, más allá de un pequeño debate, no terminó siendo una cuestión de Estado. ¿Qué ha cambiado entre 1984 y el 2003 con respecto al centro histórico de Lima que hizo posible el desplazamiento de la estatua de Pizarro sin mayor conflicto?

Sostengo que el centro ha dejado de lado su rol hegemónico en la conformación de las principales coordenadas de la cartografía cultural, social y política de Lima Metropolitana. En el plano cultural, sostengo que la crisis del centro es una expresión de la imposibilidad de encontrar, en el plano simbólico, una nueva narrativa de unidad y coherencia para la ciudad. Todo lo contrario, el centro se *descentra* en una infinita secuencia de *microcentros* por toda la ciudad, articulados en torno a los nuevos *malls*

que se van erigiendo por todo el paisaje urbano. Estos establecimientos son la expresión arquitectónica más lograda del reciente *boom* del consumo en distintas zonas de Lima, desde los antiguos asentamientos humanos precarios, convertidos ahora en nuevos barrios populares, hasta las zonas residenciales antiguas y lugares de expansión urbana. Este consumo viene creando pautas culturales compartidas y también nuevas segregaciones, intentos de cada cual a su manera por sentirse parte de una cultura que se percibe se va globalizando, y rescate o imposición de diferencias, cuyos alcances no adquieren la nitidez de décadas anteriores.

## Bibliografía

- ALTAMIRANO, Teófilo  
 1991 «Pastores quechuas en el oeste norteamericano». *América Indígena*, vol. 50, n.º 2-3. Instituto Indigenista Interamericano.  
 1996 *Migración, el fenómeno del siglo. Peruanos en Europa, Japón y Australia*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.  
 2000 *Liderazgo y organizaciones de peruanos en el exterior: culturas transnacionales e imaginarios sobre el desarrollo*. Lima: PromPerú y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ALTAMIRANO, Teófilo y Lane HIRABAYASHI  
 1988 «Culturas regionales en ciudades de América Latina: un marco conceptual». *América Indígena*, vol. 51, n.º 4. Instituto Indigenista Interamericano.  
 1997 *Migrants, Regional Identities and Cities in Latin America*. SLA and AAA.
- APPADURAI, Arjun  
 1996 *Modernity as large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- BECK, Ulrich  
 1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- CALLIRGOS, Juan Carlos  
 1997 *El (poco discreto) encanto de la burguesía*. Lima: IDL.
- CASTELLS, Manuel  
 1996 *La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial. Tomo I.
- CORNEJO POLAR, Antonio  
 1996 «Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno». *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, n.º 176-177, julio-diciembre, 1996.
- COX, Harvey  
 1985 *La religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*. Santander: Sal Terrae.

- DEGREGORI, Carlos Iván  
 1984 «Del mito de Inkarrí al mito del progreso». *Socialismo y participación*, n.º 34, CEDES.
- 1995 «El estudio del otro: cambios en el análisis sobre etnicidad en el Perú». En Julio Cotler (ed.). *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima: IEP.
- 1998 «Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia». En Claudia Dary (comp.). *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Guatemala: Flasco.
- 1999 *Globalización, diversidad cultural y redefinición de identidades en los países andinos*. Documento presentado al seminario permanente. Lima: IEP.
- 2003 «Perú, identidad, nación y diversidad cultural». En Patricia Oliart (ed.) *Territorio, cultura e historia. Materiales para la renovación de la enseñanza sobre la sociedad peruana*. Lima: IEP.
- DEGREGORI, Carlos Iván, Cecilia BLONDET y Nicolás LYNCH  
 1986 *Conquistadores de un nuevo mundo*. Lima: IEP.
- DE SOTO, Hernando  
 1986 *El otro sendero*. Lima: El Barranco.
- FRANCO, Carlos  
 1991 *Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad*. Lima: CEDEP.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor  
 1992 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.
- 1994 *Culturas en globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*. Caracas: Nueva Sociedad.
- 1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México D.F.: Grijalbo.
- GIDDENS, Anthony  
 1994 *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- GOLTE, Jürgen  
 1986 *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. IEP.
- 1995 «Antiguas culturas, nuevos actores». En Julio Cotler (ed.). *Perú 1964-1994*. Lima: IEP.
- 1996 «Globalización, culturas y la construcción de capitalismos». Texto mecanografiado. Lima: IEP.
- 2000 «Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos». En Carlos Iván Degregori (ed.). *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- GUPTA, Akhil y James FERGURSON  
 1997 *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press.
- HANNERZ, Ulf  
 1992 «Globales y locales en la cultura global». *Alteridades*, n.º 2. Universidad Autónoma de México.

1993 «Escenarios para las culturas periféricas». *Alteridades*, n.º 3. Universidad Autónoma de México.

HUBER, Ludwig

2002 *Consumo, cultura e identidades en el mundo globalizado. Estudio de caso en los Andes*. Lima: IEP

1997 *Etnicidad y economía en el Perú*. Lima: IEP.

HUBER, Ludwig y Andreas STEINHAUF

1996 «Redes sociales en una economía étnica: los artesanos de la costa norte del Perú». *Boletín IFEA*, n.º 25.

1997 «Redes sociales y desarrollo económico en el Perú: los nuevos actores». *Debates en Sociología*, n.º 22. Pontificia Universidad Católica del Perú.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

1997 *Actividades de cultura en hogares urbanos 1997. Resultados de la Encuesta Nacional de Hogares 1997: II trimestre*. Lima.

LÓPEZ, Sinesio

1997 *Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapa de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto de Diálogo y Propuesta.

MAJLUF, Natalia

1994 *Escultura y espacio público: Lima 1850-1879*. Documento de trabajo n.º 67. Lima: IEP.

MATOS MAR, José

1984 *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: IEP.

MOOSBRUCKER, Harald

1991 «El proceso de la migración en el Perú: la revolución clandestina». *América Indígena*, n.º 2-3. Instituto Indigenista Interamericano.

NUGENT, José Guillermo

1991 *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Ebert.

QUILIANO, Aníbal

1999 «¡Qué tal raza!». *Socialismo y participación*, n.º 86, diciembre, CEDEP.

1994 «Colonialidad del poder y democracia en América Latina». *Debate*, año XV, n.º 76.

1980 *Dominación y cultural. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

RAMA, Ángel

1978 *Transculturación narrativa de América Latina*. México D.F.: Siglo XXI.

ROBERTSON, Roland

1992 *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Londres: Sage.

SALAZAR BONDY, Sebastián

1964 *Lima, la horrible*. México D.F.: Era.

VALDIVIA, Néstor y Norma ADAMS

1991 *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: IEP.