

APORTES TEÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS
PARA EL ESTUDIO DEL CONFLICTO
Y LA GESTIÓN EN TERRITORIOS
LATINOAMERICANOS

APORTES TEÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS
PARA EL ESTUDIO DEL CONFLICTO
Y LA GESTIÓN EN TERRITORIOS
LATINOAMERICANOS

Ernesto Licona Valencia
Mariana Figueroa Castelán
Gabriela Ruiz Velázquez
COORDINADORES



BUAP

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
2019

RED Visión Compleja de los Territorios:
Historia, Sociedad, Arquitectura y Patrimonio

2019

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

José Alfonso Esparza Ortiz
Rector

José Jaime Vázquez López
Secretario General

Hugo Vargas Comsille
Director de Fomento Editorial

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director

Francisco Javier Romero Luna
Secretario Académico

Ma. Del Carmen García Aguilar
Secretaria de Investigación y Estudios de Posgrado

Mónica Fernández Álvarez
Secretaria Administrativa

Arturo Aguirre Moreno
Coordinador de Publicaciones

Érika Maza / El Errante Editor
Diseño de portada y formación

Título: *Espacialidades*. Autor: Ximena Liconá Gámez
Técnica: mixta. Tamaño: 27.9 x 21.6. Año: 2018

Primera edición: 2019

Esta obra fue arbitrada por dictaminadores externos.

ISBN: 978-607-525-607-8

D.R. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104, Centro Histórico, C. P. 72000, Puebla, Pue.

D.R. Ernesto Liconá Valencia

D.R. Mariana Figueroa Castelán

D.R. Gabriela Ruíz Velázquez

Impreso y hecho en México/ *Printed and made in Mexico*

ÍNDICE

TERRITORIO, CONFLICTO Y GESTIÓN: A MANERA DE INTRODUCCIÓN Mariana Figueroa Castelán Alejandro García Sotelo	11
HABITAR LA TIERRA: LA ESPACIALIDAD HUMANA Y EL TERRITORIO Daniel Hiernaux-Nicolas	35
APORTES ANTROPOLÓGICOS AL ESTUDIO DE LAS ESCALAS TERRITORIALES Béatrix Nates-Cruz	53
CONFLICTIVIDAD E IMAGINARIOS URBANOS DE LA SEGREGACIÓN Y SU EXPRESIÓN TERRITORIAL. EL CASO DE “EL MURO DE LA VERGÜENZA” Abilio Vergara Figueroa	67
LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MEMORIA TERRITORIALIZADA EN UN CONTEXTO DE CONFLICTO: CHOLULA, PUEBLA Laura Penélope Urizar Pastor Ernesto Licona Valencia	95

DINÁMICA TERRITORIAL Y CONFLICTO ARMADO EN EL SUR DE COLOMBIA Vicente Fernando Salas Salazar Luis Gabriel Salas Salazar	123
PRÁCTICAS SOCIALES SITUADAS EN EL ESPACIO PÚBLICO DE CIUDADES LATINOAMERICANAS: EL CASO DE LA CONVIVENCIA CIUDADANA EN BOGOTÁ DESDE EL PLANTEAMIENTO DE CIUDAD EDUCADORA Andrea Burbano	141

TERRITORIO, CONFLICTO Y GESTIÓN: A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Mariana Figueroa Castelán
Alejandro García Sotelo¹

México, Colombia y Perú se unen en este libro para dar continuidad a la discusión en torno al *territorio*, sus escalas y las formas en las que se constituyen las *espacialidades* en América Latina. La necesidad contemporánea de atender las dinámicas socioespaciales en un contexto sumergido por la continua ola de proyectos y problemáticas capitalistas globales como el urbanismo “estético-funcional”, la gentrificación, y los despojos territoriales con fines de mercantilización, entre otros, han sugerido la intervención activa de las esferas académicas con la finalidad de aportar elementos teóricos y analíticos que las fundamenten desde sus bases significativas y operativas, en donde las intervenciones ciudadanas emerjan como dispositivos creadores, reguladores y resolutivos ante un panorama que desdibuja las particularidades de sus formas de vida.

Las territorialidades latinoamericanas, representan escalas interpretativas que conducen a un entramado más amplio de problemáticas y significaciones, lo cual posibilita re pensarlas (y atenderlas) como sistemas complejos de producción y reproducción de lo sociocultural. La construcción y defensa del territorio,

¹ Profesores Investigadores del Colegio de Antropología Social, BUAP. Miembros fundadores de ÉTNOGRAF A. C.

Mariana Figueroa: mariana.figueroa@correo.buap.mx

Alejandro García: alejandro.sotelo@correo.buap.mx

es la construcción y defensa de la identidad, de la historia, de la memoria, de la cotidianidad, de las redes de relaciones, de las clases económicas y las posiciones políticas; de ello que habitarlo, georreferirlo, conflictuarlo, intervenirlo e incluso evocarlo, se vuelve tarea diaria, emotiva y combativa, mediante la cual los sujetos explicamos nuestra vida personal y social.

La discusión en torno al *territorio*, sus *escalas* y los *hechos* que lo vuelven un “campo de batalla”, se muestra sumamente enriquecida por/desde la mirada diversa de autores y actores que dan paso al (re)conocimiento de similitudes y divergencias espaciales en tres países latinoamericanos, desde los cuales se analizan las intenciones, apropiaciones, disputas, imaginarios, y políticas públicas que sirven como base reflexiva para el sustento de una *Teoría latinoamericana de las espacialidades y los territorios*, la cual parta de la vida histórico-sociocultural de los elementos geográficos, urbanísticos, arquitectónicos, ingenieriles, pero sobre todo políticos, dentro de un sistema territorial específico que vislumbra el conjunto de todos ellos.

Sin embargo, antes de dar paso a los acercamientos etnográficos conjuntados en esta obra, consideramos pertinente hacer un paréntesis y señalar en términos socioespaciales la importancia analítica del *territorio*, con la intención de enriquecer y aportar a la discusión desde este lado del continente.

Conceptualizando al Territorio

Este libro presenta un conjunto de seis textos que se engloban en tres grandes temas bajo los cuales se analiza el territorio latinoamericano: la **teoría del territorio**, el **territorio en conflicto**, y la **gestión e intervención del territorio**, que como se mencionó en un inicio, fungirán a manera de teoría y dato empírico dentro de la discusión generada en torno a estas escalas territoriales.

La teoría del Territorio

Menciona Francisco Ther (2012) que, el *espacio* y el *territorio* son conceptos que no sólo refieren a términos utilizados en diversas disciplinas, sino que también son referentes comunes que se relacionan al habla cotidiana y a los *géneros de vida*², situación devenida de la relación de experiencia y significación que han establecido los grupos humanos con sus entornos. El espacio y el territorio son, tanto en la teoría como en la práctica, elementos de uso y apropiación plural pero que a la vez no se vuelven exclusivos de una sola disciplina o un solo agente social. Si bien la geografía aborda la noción de espacio como base de sus estudios, también es posible hacer referencia al “espacio filosófico”, al “espacio informativo”, al “espacio vectorial”, al “espacio virtual” o al “espacio-territorio latinoamericano”; las referencias pueden ser interminables, sin embargo, lo interesante es el proceso mediante el cual se relaciona con el resto de los elementos que lo acompañan y que históricamente lo definen.

Para este autor, el espacio-territorio junto con sus acompañamientos, desde una perspectiva geosocial, se define fundamentalmente por ser: a) un referente geográfico cuyos límites son físicamente concretos, b) porque esos límites siempre dependerán de coyunturas políticas y económicas, c) haciendo referencia de lo propio y de lo que es referente a la alteridad, d) para poder comprender la representación de uno en función del otro (lo propio en función de lo ajeno), y e) porque hará referencia a un recorte de lo que consensuadamente hemos denominado *realidad*, estableciendo así una relación entre el *concepto* y la dimensión de lo estimado/apropiado. De esta manera, debemos entender que el territorio es un espacio construido por y en el

² Para Vidal de la Blanche (1922) un **género de vida** es aquel “[...] conjunto de acciones y características de un grupo social, relacionadas fundamentalmente y representadas por las tradiciones y costumbres que expresan la forma en la que el grupo se adapta a las condiciones del medio geográfico. El género de vida se representa en una unidad espacial que es la región” (Vargas, 2012, p. 315).

tiempo, es decir, una región, una comuna, un sitio arqueológico, una unidad habitacional, una plaza comercial o una caverna, son espacios nombrados a partir de la relación que el ser humano, en un momento histórico específico, creó con “su espacio”. Esta interconexión tiempo-espacio permitió que cualquier espacio habitado por el hombre sea considerado producto del tiempo de la naturaleza, del tiempo de los humanos, de las distintas formas de organización y de la concepción cosmogónica del tiempo. Así, el sentido fundamental del territorio es el ser considerado como producto del conjunto de relaciones que a diario el hombre entreteje (Ther, 2012, p. 15).

Para Horacio Capel (2016, pp. 16-17) resulta evidente que en el territorio existen en equilibrio la tensión entre lo efímero y lo permanente, una tensión que se manifiesta de manera diferente según la escala temporal que consideremos; en el territorio se inscribe la historia: en el medio físico la historia de la Tierra, en el medio humanizado la historia de la Humanidad. El territorio está construido por el tiempo, pero a escalas temporales diferentes: los tiempos de la naturaleza, y los tiempos de los hombres; la historia de la Humanidad se inscribe en los siglos humanos del territorio... en el territorio humanizado. De ello que, el estudio del territorio sea al mismo tiempo el estudio de la historia, de las marcas que ha dejado el tiempo, siendo así el territorio un palimpsesto de la historia humana que merece la pena saber leer e interpretar.

Los territorios hacen referencia a comportamientos desplegados en el espacio, los cuales se relacionan con la idea de *habitar* y *permanecer* en un lugar sobre el cual se imponen ritmos de vida y formas de interactuar, de ello, que podamos entenderlos como espacios geosociales cargados de actividades humanas, de historia e imaginarios, y caracterizados principalmente por sentidos de identidad, exclusividad e interacción humana (Ther, 2012). El espacio-territorio se asemeja a un texto en donde todos sus mensajes confieren sentido a la lectura que se hace sobre/en él (Claval en Ther, 2012), lectura que se enfoca en las dimensiones simbólicas y las representaciones sociales que codifican dichos

mensajes. A partir de ellas, el territorio será concebido como: 1. una imagen que condensa un conjunto de significados, 2. un sistema de referencia que permite interpretar lo que sucede y dar sentido a lo inesperado, 3. una categoría que sirve para clasificar las circunstancias, 4. un fenómeno, 5. un conjunto de individuos, y 6. una teoría que nos permite hablar de todo lo anterior (García, 2006).

Hasta aquí, podemos comenzar por recalcar la complejidad del análisis de los espacios y los territorios, y por ende, la importancia de la Antropología del Territorio. En un primer momento, se señala el hecho de que el territorio al ser entendido como la relación y el producto del medio natural y la actividad humana, supone un problema nodal entre la objetividad y subjetividad, pues como menciona José Luis García (1976), el territorio representa la “dimensión oculta” o el “lenguaje secreto” de la actividad humana. Por otra parte, la diversidad de significados que ha experimentado este concepto, hace referencia a un conjunto de disciplinas científicas que se han visto obligadas a adaptarse y responder ante las cambiantes formas de establecer y reproducir las relaciones sujeto-espacio espacio-sujeto. La historia contemporánea presenta un escenario de personas multinacionales que no pertenecen a un solo territorio, se des y re territorializan de manera constante haciendo que los fenómenos de movilidad actual generen identidades múltiples; en la época de la globalización los espacios locales y los territorios (aparentemente) pierden significado, provocando que el territorio se traslade del entorno al cuerpo... estamos hablando entonces de un sujeto-territorio (Capel, 2016). Esto se debe, señala Juan José Palacios (en González, 2011), a que el espacio no es un recipiente que espera ser llenado o vaciado, el espacio no existe por sí solo como algo distinto de lo corpóreo real, es más bien condición de la propia existencia del sujeto.

Todo lo que el hombre es y hace está estrechamente relacionado con la experiencia del espacio. La sensación humana del espacio y el sentido espacial del hombre, son síntesis de las impresiones sensoriales visuales, auditivas, cenestésicas, olfativas

y térmicas. Cada una de ellas, además de estar constituida por un sistema complejo —como ocurre, con las múltiples formas de captar visualmente la *profundidad*—, se encuentra moldeada por la cultura y la experiencia diaria, a cuyos patrones responde (García, 1976, pp. 14-15).

Será entonces la cultura, el referente significativo del estudio social del territorio. Para Gilberto Giménez (1996) las figuras explicativas como signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores y otros elementos simbólicos de la cultura se verán reflejados a distintos niveles relacionales y prácticos de las personas. La *cultura* como comunicación³, como conocimiento⁴, y como visión del mundo⁵, contempla al *territorio* como su dimensión espacial, pues resulta de la espacialización de los actos comunicativos, cognitivos y de la cosmovisión de los grupos humanos a través de *geosímbolos*⁶. Así, el territorio es una representación socio-espacial de la experiencia cultural humana.

³ Aquel conjunto de sistemas de símbolos, signos, emblemas y señales, entre los que se incluyen, además de la lengua, el hábitat, la alimentación, el vestido, etc., considerados no bajo su aspecto funcional, sino como sistemas semióticos (Giménez, 1996: 13).

⁴ Entendida no sólo como ciencia, sino también como otros modos de conocimiento como las creencias, la intuición, la contemplación, el conocimiento práctico del sentido común, etcétera (Giménez, 1996, p. 13).

⁵ Aquí se incluyen las religiones, las filosofías, las ideologías y, en general, toda reflexión sobre *totalidades* que implican un sistema de valores y, por lo tanto, dan sentido a la acción y permiten interpretar el mundo (Giménez, 1996, p. 13).

⁶ Los geosímbolos construyen tipos de vínculos territoriales desde los cuales se activan escalas comportamentales y normativas del territorio. En cada escala se da un nivel de pertenencia socio-territorial, la cual se expresa en dos sentidos: como **estructura simbólica** y en su **dimensión empírica**. Respecto a la estructura simbólica, el sentido de pertenencia socio-territorial tiende a definirse en términos simbólicos-expresivos y emocionales, y no únicamente en términos integrativos (modelos de valores) y normativos; en cuanto a su configuración empírica, la pertenencia socio-territorial persiste, pero ha perdido su carácter totalizante y tiende a combinarse en un mismo individuo con múltiples formas de pertenencia a colectividades sociales de carácter no necesariamente territorial (grupos

[...] el territorio puede servir como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no intrínsecamente ligadas a un determinado espacio [...]. Se trata siempre de rasgos culturales objetivados como son las pautas distintivas de comportamiento, las formas vestimentarias particulares, las fiestas del ciclo anual, los rituales específicos que acompañan al ciclo de vida –como los que se refieren al nacimiento, al matrimonio y a la muerte–, las danzas lugareñas, las recetas de cocina locales, las formas lingüísticas o los sociolectos del lugar, etc. Como el conjunto de estos rasgos son de tipo etnográfico, podemos denominarlo cultura etnográfica (Bouchard, 1994, pp. 110-120). (Giménez, 1996, p. 15).

Tiempos y sentidos, ordinarios y extraordinarios se (re)producen en el territorio. Retomando a Vergara (en González, 2011, p. 11), el territorio no es un concepto pero tampoco es solamente un marco objetivo para los fenómenos, el territorio es un fenómeno en sí mismo, “un fenómeno muy particular que traduce en el visible lo invisible producido por una sociedad desde generaciones a través de las prácticas sociales de sus habitantes, la relación histórica de una sociedad con su espacio en un momento y en un contexto dado”, es decir un fenómeno de la cultura. Así, el territorio es un acontecer (presente y pasado), un sistema dinámico y posibilitador de relaciones, cuyo modo de ser o realidad es, como todo lo humano, pasajero, transeúnte, transitorio.

En este sentido, la Antropología del Territorio constituye una aproximación teórico-metodológica reflexiva y activa, cuyos atractores investigativos serán los imaginarios territoriales y los modos de vivir y habitar (Ther, 2012), partiendo del entendido de que el territorio sólo será comprensible desde los códigos culturales en los cuales se inscribe (Sapir y Whorf en García, 1976, p. 14).

peligrosos, movimientos colectivos, asociaciones voluntarias, organizaciones ocupacionales, etc.) (Giménez, 1996, p. 16).

Territorio y conflicto

Los códigos culturales que determinan los modos de vivir, habitar y significar los territorios, no se encuentran organizados únicamente desde la cordialidad de sus relaciones; los conflictos, como formas de disyunción, son los encargados de generar las dinámicas de resistencia, exclusión, movilización social, y cualquier otro mecanismo de disputa que conduzca a la protección y apropiación de los territorios. La dimensión espacial del territorio **une** al interior y **separa** al exterior, desde cualquier dimensión geosocial y emosignificativa que implique el *adentro* y el *afuera*, lo que posibilita que la territorialidad estructure el poder, las redistribuciones, la funcionalidad, la dependencia, la seguridad, y hasta los grados de conflicto (Leconquierre y Steck en Ther, 2012).

Al ser entendido el territorio como el resultado de la apropiación y la valoración social de un espacio determinado, es necesario retomar la dimensión del *poder* en cuanto a prácticas de control y dominio que se ejercen sobre la espacialidad, así como la condición de circunscripción territorial que la expresa o simboliza (García, 2006). Para la geografía social, la territorialidad es el grado de control que se tiene sobre el espacio, asociada con procesos de apropiación, y ésta a su vez con marcos de identidad y afectividad espacial, y en medida en que estos marcos presentan constantemente modificaciones de diversa índole, se puede pensar que la territorialidad es por tanto cambiante y conflictiva (Montañez y Delgado en González, 2011, p. 11). Así, la noción de territorio se asocia a las apropiaciones específicas de grupos sociales determinados, por lo que en definitiva siempre hará referencia a procesos de inclusión y de exclusión (Tizon en Ther, 2012).

Los territorios serán definidos en función de lo que colectivamente se determine como “las” vivencias, memorias, nociones y valoraciones compartidas y ligadas a él. De esta manera, el territorio implica una delimitación simbólica que establece los *adentros* de los *afueras*, o las *seguridades* de los *peligros*, los

cuales se establecen como referentes a partir de los sentidos de identificación de los agentes sociales. La dimensión subjetiva es por tanto central en el territorio, el cual sólo es pensable y comprensible en medida de los contenidos y las maneras de vivir, habitar, experimentar, imaginar, pensar, proyectar e inscribir, los sentimientos de pertenencia, intereses, prácticas y poderes que los sujetos sociales generan respecto a él (García, 2006).

Menciona Capel (2016) que la relación intrínseca del hombre con su espacio ha posibilitado el surgimiento de movimientos sociales cuyos ejes conflictuales son de tipo territorial, en donde principalmente la planificación de las ciudades contemporáneas generan conflictos que trastocan fundamentalmente la cotidianidad de los sujetos, sus relaciones y conocimientos sobre el uso del suelo, sus referentes paisajísticos, así como la posesión o no de sus terrenos y propiedades materiales. Las disputas territoriales van de un “hasta aquí es mi casa” llegando al punto de los conflictos armados, sin embargo, cualquiera que sea su dimensión de ejecución, todas sustentan el mismo propósito: la protección de su territorio, de su historia, de su memoria, y con ello, de su propia existencia. El territorio, como ámbito objetivo y subjetivo, implica códigos culturales que proveen a las sociedades humanas una “sensación” de posesión y pertenencia del/al espacio, la cual debe negociarse política, económica, geográfica, física o simbólicamente y de manera histórica con diversos factores locales y globales (García, 1976).

Estos sentidos de posesión y pertenencia, incluyen en un conjunto estructural, elementos materiales y simbólicos, pero también procesos, prácticas y experiencias de lo *real*, lo que posibilita los distintos modos en lo que los grupos sociales intervienen y se relacionan con el ambiente. Para González (2011, p. 11), el territorio es la suma de objetos y procesos que expresan las particularidades culturales a partir de las cuales se hace posible la convivencia en el espacio, aún bajo las latentes circunstancias de conflictos-resoluciones, expectativas-incertidumbres, logros-fracasos. El análisis de una ecología social de los objetos y procesos relacionados a una territorialidad específica, hace posible

conocer sus dimensiones geográficas, políticas y culturales, pero además, los capítulos históricos que han dado forma a esas dimensiones y que en su mayoría se han presentado a manera de tensiones, negociaciones y defensas territoriales.

La integración de los territorios a las dinámicas económicas y de mercado global, han propiciado presiones y resistencias tan fuertes que han generado un mundo de propuestas referentes a la intervención y estudio de las territorialidades, con el fin de identificar para su aporte y negociación, una diversidad de sistemas sustentados en la interconexión sujeto-ambiente entendiéndolos bajo el dinamismo cultura-ecosistema, es decir, bajo la lógica relacional y funcional de sus múltiples aspectos geográficos, botánicos, faunísticos, humanos, así como sus interacciones y necesidades mutuas (Collectif Usar y Capel, 2016, p. 16). Luchar o perder un territorio, es perder y luchar por la historia propia, por la memoria social. La vinculación de la memoria histórica con el espacio y el territorio es intensa, menciona Halbwachs (2004), pues fungen como imagen del medio exterior y de las relaciones estables que mantienen los individuos con este entorno, posicionando en un primer plano de reconocimiento la idea que el grupo se forma de sí mismo; para este autor no es tan fácil mudar las relaciones que se han establecido entre las piedras y los hombres.

La Antropología del Territorio implica reconocer el entrecruzamiento del tiempo con el espacio a partir de memorias e imaginarios territoriales (Ther en Capel, 2016, p. 18), planteando con ello la idea del lugar como una extensión geométrica abstracta que se dota de sentido por redes de lugares y objetos que experimentan emotivamente las personas, y que en última instancia construyen con sus movimientos sociales una territorialidad particular dotada de símbolos característicos, los cuales posicionarán al espacio como la experiencia basada en una serie de conocimientos territoriales percibidos por los sentidos y por los bagajes que comparten los individuos en torno a los lugares (Tuan, 2007).

Señala Giménez (1996) que las constantes desterritorializaciones -motivadas, planeadas o forzadas-, cuestionan las expresiones territoriales formales “clásicas” de apropiación y estima de los espacios. Los localismos, nacionalismos o regionalismos se desterritorializan, la cultura se deslocaliza, y ante ello los grupos sociales se organizan, se enfrentan y resisten en medida de las intenciones de un capitalismo territorial invasivo y excluyente. Para la Geografía Social, el territorio será entendido como un escenario de poder, de gestión y de dominio del Estado, de individuos, de grupos, organizaciones y de empresas locales, nacionales y multinacionales (Nates Cruz en Capel, 2016, p. 9). Por lo tanto, el territorio para Giménez (1996) jamás será neutral, pues éste en todo momento estará valorado y condicionado en dos dimensiones: a) instrumentalmente (a través de las instituciones), y b) culturalmente (a través de símbolos). Estas valoraciones y condicionantes serán las encargadas de *activar* y *ordenar* al espacio, haciendo posible el territorio y los mecanismos que aseguren su posesión y delimitación.

Consideramos pertinente al igual que Capel (2016, p. 3), que para esta discusión es enriquecedor retomar la definición que sobre el territorio propone la RAE, pues lo considera como el terreno o lugar concreto, como una cueva, un árbol o un hormiguero, donde vive un determinado animal, o un grupo de animales relacionados por vínculos de familia, y que es defendido frente a la invasión de otros congéneres. Así pues, ante tentativas contra el territorio, las formas sociales de respuesta serán conflictivas en medida del grado de impacto que presenten los sentidos de pertenencia, memoria e identidad.

Intervención y gestión del territorio

Es claro que ante la dimensión conflictiva de las territorialidades, los procesos de internacionalización de capitales, el efecto de los medios de comunicación, la producción del *conocimiento* con sus estrategias *racionalizadoras*, así como su intervención, negociación y gestión, se genere un paisaje de movimientos sociales

-internos y externos, locales y globales- que emerge de manera particular en aquellos territorios ricos en bio-socio-diversidad, los cuales se ven presionados a “abrirse” y “negociar” tanto con sus productos, como con sus patrimonios, sus experiencias, e incluso con sus propios significados (Ther, 2012).

Si como se mencionó con anterioridad, la Antropología del Territorio parte del entendido de que las relaciones sociales que se establecen con los espacios son las causantes de las nociones territoriales, entonces menciona Ther (2012), que la comprensión de sus elementos significativos como el habitar, los imaginarios territoriales y las prácticas cotidianas, no sólo posibilitan el estudio de la representación de determinado espacio, también serán fundamentales para vislumbrar las posibilidades de gestión y sustentabilidad territorial bajo una metodología de la intervención incluyente. La cotidianidad del territorio, en tanto acontecimiento, deviene de territorios vividos, múltiples y locales, muy locales y muy vividos, por lo que cada territorio definirá los referentes a considerar al momento de su intervención. Los territorios deberán ser entendidos como sistemas complejos y autónomos que difieren por mucho de la comprensión administrativa, inflexible y funcionalista del mero espacio físico; así, el territorio cuestiona la objetividad de las demarcaciones espaciales, frente a la subjetividad bajo la que operan los grupos humanos (Capel, 2016, p. 9).

Por lo tanto, el territorio es objeto de la reflexión y de la aplicación. A escalas locales, regionales, nacionales y supranacionales, la ejecución, la gestión y el planeamiento territorial implican el reconocimiento de las particularidades sociales para aprovechar, significar y hacer uso del espacio (Córdoba en Capel, 2016, p. 20). Ordenar el territorio no significa regular los aprovechamientos y usos del suelo, significa comprenderlos y asegurarlos en función de las propias dinámicas de apropiación social; la regulación será intrínseca a los modos de relación que en y por él se generan históricamente. Como apuntan Gottman y Capel (en Capel, 2016, pp. 8 y 16), la comprensión de los cambios introducidos gradualmente en la significación del

territorio podrá contribuir a un funcionamiento más seguro del factor espacial en [la] política; la noción de territorio por lo tanto, es el eje a partir del cual pueden solucionarse de forma adecuada las problemáticas socioespaciales que emergen desde la doble dimensión de lo local-global, estimulando con ello la participación interdisciplinaria, ciudadana e institucional, con la finalidad de establecer los diálogos que conlleven a una intervención y gestión del territorio desde las esferas que presuponen su reconocimiento, apropiación, caracterización y uso.

La intervención y gestión de los territorios latinoamericanos actuales, han abierto múltiples discusiones académicas que subrayan el complejo y conflictivo crisol de temáticas que su estudio y consideración sugieren. Participación ciudadana; responsabilidad de la administración pública; legislaciones y contratos territoriales; sustentabilidad del medio ambiente; nuevas formas de movilidad, organización y gestión del transporte público; territorios emergentes; ordenación del territorio; procesos y tendencias en el desarrollo urbano; conurbación y gentrificación; turismo y arte; suelo, vivienda y paisaje, son algunos de los temas que la Antropología del Territorio en su dimensión aplicada, brinda como escalas de análisis e intervención en el espacio contemporáneo, y los cuales sugieren considerar en todo momento las dimensiones emosignificativas de la relación sujeto-espacio-sujeto, debido a que éstas poseen una fuerza tal que son las que finalmente decidirán el uso y representación de cada territorio, así como las vías de gestión y educación que encausarán la resolución a sus problemáticas.

Es así como el territorio sugiere ser abordado teórica y metodológicamente. José Luis García (1976) propone la idea de *observación territorial* como estrategia para la identificación y sistematización de “pautas territoriales”, a partir de instituciones o núcleos sociales que se configuran con un sustrato espacial: la familia, el Estado, etcétera. La observación territorial permite rastrear la configuración del territorio desde la acción espacial de los núcleos sociales a través de la idea de *propiedad territorial*: el Estado, la familia, las pandillas; todos los pobladores construyen

delimitaciones espaciales a las que les imprimen códigos culturales, los cuales permiten la apropiación de estas delimitaciones a través de la sociabilidad. Entonces, la interpretación del territorio sería ubicar aquellos factores socioculturales inscritos en un sustrato espacial desde el cual se delinearán territorios ya sea por sus prácticas, discursos, su sistema objetual, los imaginarios y la interacción de todos ellos, mientras que su intervención/gestión, sería la puesta en marcha de las densidades e intensidades de apropiación vertical y horizontal que se estiman sobre él.

Las políticas del territorio deben considerar a toda territorialidad como una capacidad humana que puede sistematizarse a partir de pautas objetivas y subjetivas, y el cual está inscrito a un contexto de reconfiguraciones y estructuras sociales que dotan de pautas culturales las dimensiones en las que se ha de entender dicha espacialidad. Sin embargo, poco se puede hacer si la intervención verticalizada del espacio sólo se limita a cartografiar los territorios de manera geográfica o ecológica; la cartografía es social, porque el territorio lo es, y en su aspecto de subjetividad más que un área delimitada el territorio es una idea... una forma de vida particular, a la cual nunca podríamos llegar a conocer por el solo método de la observación escueta de la “utilización” del territorio, es preciso interpretar esa utilización (García, 1976, p. 20).

Para el geógrafo alemán Alfred Hettner (por Claval, 1995 en Vargas, 2012) el *ordenamiento territorial* debe considerar las múltiples maneras en las que se organiza el espacio a partir de su característica tridimensional, es decir, como una organización de tiempo, como una organización de espacio y como una organización de las relaciones materiales. La interacción y dinamismo de estas tres dimensiones son las encargadas de producir geografías específicas. Para enriquecer esta idea, se retoma la metodología de Claval (1995, en Vargas, 2012, p. 319), la cual sugiere considerar cinco procesos para ubicar la pertinencia de la intervención territorial, reconociendo desde un primer momento, la historia social como un imperativo de orden del territorio:

1. Reconocimiento. Consiste en reconocer un sitio o lugar haciendo énfasis en las raíces que unen a las personas con él.
2. Orientación. Implica la consideración de la forma, la dirección y el ritmo a partir de los cuales los sujetos se mueven en el espacio en el cual se reconocen, lo que implica saber la posición de los objetos con respecto a otros, tanto al interior como al exterior del espacio percibido.
3. Marcas: Toda implantación artificial sobre el espacio (mojones, señales, construcciones, ríos, cerros u otros). Rasgos que permitan hacer más evidente el sistema de orientación cualquiera que este sea.
4. Nombrar: Construcción toponímica que inscribe e identifica las particularidades y propiedades territoriales. Sin embargo, es necesario hacer énfasis en la complejidad de este proceso, pues *nombrar* los lugares como señala Claval (1995, en Vargas, 2012, p. 319), es impregnar de cultura y poder el espacio, generando una lucha discursiva en la gestión e intervención del espacio a partir de los nombramientos que sobre él se hagan: para algunos será su colonia, para otros será el nuevo atractivo turístico.
5. Institucionalización: La verticalidad y horizontalidad bajo las cuales se dota de significado al territorio, fundándolo y refundándolo por medio de rituales, de cantos comunes, de gastronomía local, de íconos, de historias y leyendas... de memoria. A la par en que el mismo territorio se racionaliza para su administración y aprovechamiento, se distribuyen cargos para su manejo, o se sistematiza su lenguaje y sus formas de reconocimiento.

Verticalidades y horizontalidades disputan los territorios. Las interacciones y compenetraciones entre la cultura de masas y las culturas locales tradicionales ponen de manifiesto la urbanización de impacto que se sustenta en la *turistificación* y *cosmopolitización* de los territorios. Menciona Gilberto Giménez (1996, pp. 24-25) que las nuevas formas localistas y globales de valorizar el territorio se enfocan en la valoración del entorno

natural, del medio ambiente y de los nichos territoriales tradicionales, haciendo que esta valoración atribuya a cierto espacio la característica de “recurso escaso”, generando disputas físicas y simbólicas en medida de la disparidad de sus apreciaciones. La producción y valorización del espacio se da en escalas y en cada una de ellas se adscriben criterios morales, comportamentales y relacionales, sugiriendo con ello una yuxtaposición de significados que cuestionan el sentido de las espacialidades en cuanto a su uso y planificación; ante esto, la comprensión de la cultura que enmarca al territorio, será (o debería serlo) el punto de partida simbólico que sustente la eficacia de una intervención material.

Planear el espacio es más que destruir y construir, es considerar las dimensiones socioculturales. No se puede arrancar de su lugar un geosímbolo ni se puede desplazar sin impacto alguno el área original de distribución gastronómica local (Giménez, 1996, p. 25); el territorio es cultura, es *habitus*, es aquello en lo que la gente basa sus recorridos, sus apropiaciones y sus formas de percibir el mundo.

Las disposiciones horizontales de colaboración y competencia, así como las verticales de dominación y resistencia, mantendrán al territorio siempre en conflicto y en constantes procesos de desterritorialización y reterritorialización, haciendo de los acuerdos sociales -explícitos o implícitos- la condición que ejerza resistencia como dispositivo que mantiene los grados de apropiación sobre el territorio; si las apropiaciones sufren modificaciones que involucren aspectos sociales y culturales, entonces estos producirán problemáticas que nunca son de corto plazo (González, 2011, pp. 14 y 15).

Intervenir y gestionar el territorio es una tarea difícil que sólo los analistas del espacio no-físico pueden comprender. El territorio no se mide, el territorio se interpreta y ante las intenciones comerciales de un mundo globalizado, el territorio exige un enfoque funcional y sistémico que posibilite la implementación de políticas que sean incluyentes y conexas, en donde la valoración capitalista del espacio considere como elemento clave a la socie-

dad, pues es ella quien ocupa, transforma, construye y ordena el espacio (García, 1976, p. 323).

Para enriquecer la discusión

Como se mencionó al inicio de esta introducción, el libro se conforma por seis capítulos ordenados bajo la lógica expositiva de este apartado (la teoría del territorio, el territorio en conflicto, y la gestión e intervención del territorio), que desde las áreas de especialización de los autores, se aprecian como propuestas teóricas, metodológicas y epistémicas innovadoras referentes al estudio de las territorialidades latinoamericanas. Para ello, debemos comenzar por enfatizar que el territorio es producto complejo de la apropiación geosocial del espacio, siendo así, *habitarlo* es la instancia personal de esa apropiación. Por lo que Daniel Hiernaux-Nicolas (México) presenta en su texto *Habitar la tierra: la espacialidad humana y el territorio*, un conjunto de reflexiones en torno al sentido histórico del *habitar*, es decir, la forma más inmediata de apropiación del territorio. El autor, retomando a otros grandes pensadores, sugiere estudiar el habitar de la especie humana para introducirnos al papel de los sentidos, de la percepción y de la construcción de la subjetividad en general; se puede afirmar entonces que el habitar es concebido y analizado desde la filosofía como una forma extendida de relación del hombre con su entorno. Hiernaux-Nicolas, nos invita a mirar a lo largo de la historia de la humanidad, la manera en la que se han construido numerosos géneros de vida singulares devenidos de las condiciones naturales, de una explicación y visión del mundo (cosmovisión), y de cierto grado de felicidad entre sus adeptos, sin embargo, también es importante considerar la ruptura que la modernidad indujo sobre la pérdida de la capacidad de un “habitar real” para la mayoría de la población del mundo debido a sus aportes materiales, situación generalizada tanto al norte como al sur del planeta.

En este texto podemos apreciar el reflejo de una modernidad sustentada en una razón construida sobre una utopía geométrica

y desigual que despojó a la población de su derecho a habitar la tierra, un derecho fundamental que el autor considera debe encabezar la lista de los derechos humanos esenciales: ***el derecho a habitar***. Habitar, es para Daniel Hiernaux-Nicolas, construir un espacio diferente, apropiarse del mismo, ejercer una territorialidad propia y benevolente con la naturaleza y los otros, pero principalmente es crear una nueva ética asumida por los individuos-personas y refrendada en grupo, lo cual permitirá detener el avance de un “no-habitar” extensivo e intensivo que, en aras de la ganancia, destruye y mina la vida de los hombres en la tierra. La solidaridad y el respeto del otro serán condiciones esenciales para el funcionamiento de esas sociedades uni/pluri personales, y deberán traducirse en el “apoyo mutuo” que ha prevalecido en las sociedades tradicionales y en el mundo natural.

Bajo estas reflexiones teóricas del *territorio*, encontramos también el texto de Béatriz Nates-Cruz (Colombia), *Aportes antropológicos al estudio de las escalas territoriales*. Propuesta analítica que parte de los objetivos de la ciencia antropológica y el notable abandono de esta al estudio de las escalas territoriales, que a juicio de la autora, no ha sabido ponderar en su justa medida y que entonces, otras disciplinas le han tomado en ello la delantera, como la politología por ejemplo, que las ha puesto a funcionar como concepto y como política en sus análisis de problemas contemporáneos. Como referente de su argumentación, encontramos una triada muy particular para el análisis territorial, el de las tres “R’s”: **representación, reconocimiento y redistribución**, que resulta ser una propuesta por demás enriquecedora ante el predominio de la disciplina geográfica y su propia triada, la de las tres “D’s”: **densidad, distancia y división**, como parámetro cuasi-absoluto de estos análisis.

Así, Nates-Cruz sugiere reconsiderar el concepto de *escalas* para analizar problemas territoriales multidimensionales, lo que implica ajustar también las herramientas con las cuales estamos estudiando y participando de su transformación, lo cual requiere implementar una perspectiva de justicia cognitiva que se apoye en los instrumentos epistemológicos y políticos que

nos proporcionan los estudios territoriales, en particular la Antropología del Territorio. Las escalas territoriales de las 3-R's propuestas por la autora, se consuman en lo que denomina el "hecho territorial", el cual es entendido como la circunscripción de un hecho(s) o circunstancia(s) que a la manera de un corpus sociocultural actúa como estructura verificable y trascendente de la existencia de a) la representación como posesión y posición de lugar, b) del reconocimiento como el valor del conocimiento de la gente, la demanda por el respeto legítimo, por el valor de las ideas, entre lo real percibido y lo real deseado, y c) de la redistribución como ejercicio de un don y contra-don en el marco de la misma oportunidad de paridad territorial.

Entonces, si el territorio nos aproxima a la construcción de sentidos sociales y a la negociación de hechos territoriales, sin duda el conflicto, la segregación y los imaginarios sociales, forman parte contundente en estas reflexiones. Así, Abilio Vergara Figueroa (Perú) muestra en su texto *Conflictividad e imaginarios urbanos de la segregación y su expresión territorial. El caso de "El muro de la vergüenza"*, los impactos que trae consigo la construcción de un muro en cuanto a relaciones y *emosignificaciones*, por el hecho de hacer *visibles-y-remarcadas* las diferencias sociales. Vergara Figueroa presenta, con el estilo etnográfico que lo caracteriza, los imaginarios que promueven la exposición "cuasi pornográfica" de los abismos sociales en el Perú, visibilizados por la construcción de un muro hecho para *mantener-a-distancia* a los pobres que se asoman, "peligrosamente", desde el punto de vista de los mejor emplazados en la escala social; el muro atiza el antagonismo y lo eleva a nivel colectivo e intensifica los sentimientos de indignidad en lo personal.

Abilio Vergara menciona de manera atinada, que una de las características del territorio es *crear y promover espacios públicos*, espacios de compartimiento con el *otro*. Lo cual sólo es entendible cuando los horizontes de los sujetos no coinciden o difieren en diversos grados y tienen posibilidades de aproximarse: crear y traspasar *umbrales*. Así, "El muro de la vergüenza" bloquea de manera física y simbólica, e impide que urbícolas de diferentes

caracteres interactúen; al encerrarlos en *territorios segregados*, les impone una cierta homogeneidad de experiencias y una fragmentación mayor observada en la construcción cotidiana de las prácticas e imaginarios de los propios pobladores: “*La distancia física entre los diferentes fragmentos de la ciudad crece simbólicamente cuando los estigmas territoriales tienen a los barrios marginales*” (Vergara, 2017).

Y consideradas también como zonas marginales, se encuentran poblaciones campesinas, indígenas y conurbadas, que ante intenciones turísticas de los centros de poder, se enfrentan a despojamientos territoriales sin reconocer el grado de relación económica y sagrada que los sujetos establecen con su espacio. En este sentido, Laura Penelope Urizar Pastor y Ernesto Licona Valencia (México) nos presentan en *La construcción social de la memoria territorializada en un contexto de conflicto: Cholula, Puebla*, el caso de la población cholulteca ante un proyecto turístico-destructor de su territorio sagrado. De esta manera, su intención es realizar un análisis de la construcción social de la memoria territorializada a manera de proceso de articulación dialéctica entre prácticas sociales y memoria, en un contexto de conflicto social desde un enfoque antropológico. De ello que los autores, distinguen tres prácticas sociales de *hacer memoria territorial*: 1. la mercantilista, 2. la patrimonialista y 3. la tradicionalista, las cuales son enarboladas por actores sociales diversos que convergen, de alguna u otra manera, en los lugares de historia/memoria, objetivando a través de estas tres prácticas significativas la memoria territorializada suscitada por y durante el conflicto.

Urizar y Licona, conciben a la memoria como un proceso de socialización de la experiencia socioespacial pasada, construida con recuerdos de los actores sociales que en el marco de una coyuntura de peligro territorial, emerge como táctica de resistencia social para defender y reconfigurar el territorio propio, a partir de diversas prácticas sociales con sentidos desiguales y convergentes. Las transformaciones territoriales que han sufrido “las Cholulas” en los últimos cuarenta años, así como su integración a la dinámica metropolitana de la ciudad de Puebla, han confor-

mado una ciudad dual globalizada que no pierde la estructura de su organización social, de ello que sea concebida por los autores más que como un pueblo urbanizado, como una ciudad cosmopolita. Esto ha provocado que las ambiciones empresariales de los gobiernos poblano y cholulteca, se enfoquen en la implementación forzada de proyectos turísticos y de “rescate patrimonial” cuyas consecuencias implicaron un severo conflicto territorial que puso en una crisis de sentido las dinámicas cotidianas y extraordinarias de las movilidades, festividades, espacialidades, identidades e incluso los derechos humanos de los habitantes de la milenaria ciudad de Cholula; y es ahí en donde radica su importancia territorial, en lo que sociohistóricamente representa un espacio. Así, en un contexto de conflicto por el territorio, necesariamente emergen maneras de concebirlo y recordarlo, de ello que *hacer memoria es hacer territorio*, pues esta será concebida como una práctica social que implica traer simbólicamente el pasado al presente, con intención de convertir a la memoria en una táctica que coadyuve a la potencialización y capitalización de los recursos colectivos que hagan posible las movilizaciones de defensa.

Desde otra parte de Latinoamérica, Vicente Fernando Salas Salazar (Colombia) presenta en su texto *Dinámica territorial y conflicto armado en el sur de Colombia*, un contexto suroccidental que ha presentado en los últimos diez años cambios significativos en la dinámica e intensidad del conflicto armado, los cuales se encuentran relacionados con el curso del conflicto en el resto del país, así como con los cambios que éste ha vivido en los sectores político, económico y social. Hoy en día, departamentos de esta región como Putumayo, Cauca, Huila y Nariño, son considerados por analistas del conflicto, instituciones gubernamentales, no gubernamentales, y de investigación de la violencia, como las zonas del país con los más altos índices de conflicto y violencia política en Colombia.

A través de este caso, el autor propone atender la teoría de las causas estructurales que generan la violencia formulada por los “violentólogos” desde los años ochenta, que en lo fundamental,

aporta significativos elementos de análisis. De esta manera, Salas Salazar recurre a una presentación general cuyo aporte pretende ser un modelo de interpretación sustantivo a la hora de comprender las causas del conflicto armado en Colombia, sin embargo, por las características de los actores armados del conflicto colombiano y la zona de estudio que referencia la presentación, centra como variable explicativa la ruta trazada por las teorías de los “violentólogos” que privilegian el carácter multicausal de la violencia y dan lugar a la incorporación de la dimensión territorial.

Los conflictos territoriales, son dimensiones que no sólo se recrean mediante tensiones y segregaciones, sino que también se predisponen con base en la experiencia espacial del orden del aprendizaje-conocimiento naturalizado. Es así como Andrea Burbano (Colombia), presenta un modelo de análisis co-participativo en el que se tiene como interés principal buscar que las ciudades sean “educadoras”, es decir, que sean formadoras de individuos, de personas que puedan vivir en armonía. En *Prácticas sociales situadas en el espacio público de ciudades latinoamericanas: El caso de la convivencia ciudadana en Bogotá desde el planteamiento de Ciudad Educadora*, la autora tiene el interés por exponer un movimiento académico-ciudadano que configura una “Ciudad Educadora” bajo el propósito de hacer que las personas dentro de la ciudad aprendan de ella, y que esta a su vez se constituya como generadora del proceso de formación de las personas. Es, desde la perspectiva de la urbanidad, desde donde Burbano fundamenta dicho estudio, la cual la entiende como aquellas pautas de comportamiento compartidas por un grupo de individuos que hace posible la convivencia y que en consecuencia contribuye a la calidad de vida de las personas.

Su interés por identificar aquellos comportamientos que definen la convivencia socioespacial en ciudades latinoamericanas (en particular Bogotá) y la manera en que incorporan en ello la perspectiva de Ciudad Educadora, posibilita el componente social del espacio, es decir, el de las relaciones interpersonales, lo que le permite explorar la dinámica urbana desde los comportamientos; menciona la autora que establecer el tipo de com-

portamientos favorables a la convivencia, es lo que hace posible la sostenibilidad en la ciudad, pues es desde esta mirada que algunas ciudades frente a otras, han permitido o facilitado la convivencia entre las personas. Andrea Burbano nos hace una atenta invitación a plantear respuestas a estos cuestionamientos no solo desde la investigación y la academia, sino bajo una articulación de estas con las administraciones gubernamentales, pero principalmente con las personas y los grupos sociales; esto posibilitará de sobremanera la proyección de las políticas públicas de convivencia ciudadana.

Es entonces que consideramos que, para fundamentar la discusión en torno a las *espacialidades* y los *territorios* es necesario partir de los agentes que los delimitan, los significan, los disputan y los ejecutan: los **sujetos sociales**. Son ellos (nosotros), quienes mediante el ejercicio de sus prácticas y el establecimiento de sus relaciones, hacen posible las significaciones -y sus ejecuciones- inscribiéndolas en una sola línea interpretativa: la relación intrínseca y continua entre las personas y su espacio físico-simbólico-natural. De esta forma, consideramos que el análisis del *territorio* implica el reconocimiento de los sentidos sociales, sentidos que hacen posible el devenir diario de los sujetos y los grupos sociales. El territorio es significación, y por ello es conflicto y negociación, en medida de los ideales y necesidades que la especificidad de los contextos requiera de sus individuos.

El *territorio*, como espacio vivido y apropiado, requiere de un estudio a varios niveles, multidisciplinario, reflexivo, holístico, pues en medida de su acercamiento, esta noción nos lleva tanto a los mundos individuales como a los sociales, de las dimensiones materiales a las simbólicas, de las que construyen identidades a las que segregan las diferencias, de aquellas que van de impactos locales a las que se instauran en órdenes globales. El sujeto social vive en tiempo y espacio, y el tiempo contemporáneo nos exige atender el análisis del espacio como parte y fundamento de nuestra biografía individual y nuestra historia social, en este caso, desde el territorio latinoamericano.

Como resultado del trabajo en conjunto de la Red Visión Compleja de los Territorios: Historia, Sociedad, Arquitectura y Patrimonio, presentamos al amable lector este libro que da continuidad a las propuestas iniciadas en la publicación *Territorios y Espacialidades. Abordamientos disciplinares*, primer número de la serie de publicaciones producto de los Congresos de *Espacialidades* 2016 y 2017 (Puebla, México). Deseamos pues que las propuestas aquí presentadas, sirvan de apoyo a la investigación socioterritorial contemporánea.

Bibliografía

- CAPEL, H. (2016) “Las ciencias sociales y el estudio del territorio”. Bogotá: *Biblio3W*. Vol. XXI, Núm. 1.
- GARCÍA, C. I. (2006) *Las representaciones sociales del territorio*. Bogotá: CINEP / Biblioteca virtual CLACSO
- GARCÍA, J. L. (1976) *Antropología del Territorio*. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor. Pp. 13-21. Disponible en: <http://www.antropologiamedica.com/content/view/89/71/>
- GIMÉNEZ, G. (1996) “Territorio y cultura” en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. México: Universidad de Colima. Vol. II, Núm. 4. Diciembre. Pp. 9-30.
- GONZÁLEZ, L. (2011) *Gestión del territorio: Un método para la intervención territorial*. Chile: Universidad de Chile.
- HALBWACHS, M. (2004) *La memoria colectiva*. España: Prentas Universitarias de Zaragoza.
- THER, F. (2012) “Antropología del Territorio”. Chile: *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*. Vol. 11, Núm. 32.
- TUAN, Y. (2007) *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. España: Melusina.
- VARGAS, G. (2012) “Espacio y territorio en el análisis geográfico” en *Reflexiones*. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica. Vol. 91, Núm. 1. Pp. 313 - 326. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72923937025>

HABITAR LA TIERRA: LA ESPACIALIDAD HUMANA Y EL TERRITORIO

Daniel Hiernaux-Nicolas⁷

¿En qué espacio viven nuestros sueños?
Gaston Bachelard (2007, p. 195)

En una era cuando la edificación de la vivienda está profundamente marcada por la especulación, es preciso reafirmar las referencias y antecedentes que sobre el tema emergen del trabajo de la filosofía y de otras disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales.

Viene a la mente, en un primer momento, la obra de Martin Heidegger que parecería hacer guiado no pocos filósofos en ese tema. Sin embargo no es la única ya que el tema mismo del habitar remite a una necesidad elemental de la especie humana: la fundación misma de su lugar en la tierra. Si admitimos como lo hace Michel Onfray que “todos nacen filósofos, no se vuelve uno filósofo” (Onfray, 2004, p. 109)⁸, la reflexión sobre el habitar se cobija en lo más profundo y esencial del pensamiento humano. Por lo mismo no faltan los arquitectos (como Christian Norberg-Schutz), los geógrafos (como Augustin Berque, Michel Lussault...), los historiadores/filósofos (entre los

⁷ Profesor Investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de Querétaro. Correo electrónico: danielhiernaux@gmail.com

⁸ En todos los casos de textos en francés, la traducción es del autor.

cuales Jean-Marc Besse, Thierry Paquot, Felix Duque) los antropólogos (Angela Giglia, Radkowski por ejemplo) entre muchas disciplinas y autores que han planteado pistas para analizar esa condición humana fundamental, la de tener que habitar la tierra o, como lo enuncia un libro de Berque, “Ser humanos sobre la tierra” (Berque, 1996).

En este corto ensayo, no tenemos la posibilidad ni pretendemos construir una historia del sentido del habitar, por lo que nos centraremos sobre algunas reflexiones que marcan, en cierta manera, hitos del pensamiento de varios autores a partir de los cuales podremos seguir elaborando nuestra propia reflexión y, porque no, desentrañar algunas líneas de orientación para nuestro propio habitar.

Una última reflexión antes de iniciar ese recorrido: el habitar no puede ser analizado solamente desde la razón y sus maneras particulares de estudiar la realidad. Como lo veremos con Immanuel Kant al mencionar la relación del habitar con el miedo o con Gaston Bachelard en referencia al imaginario, estudiar el habitar de la especie humana nos encamina a introducir el papel de los sentidos, de la percepción y de la construcción de la subjetividad en general.

Como lo subrayan Paquot, Lussault y Younès, “La rica polisemia de este verbo es también el origen de muchas incompreensiones entre arquitectos, antropólogos, geógrafos, sociólogos y urbanistas” (Paquot, Lussault y Younès, 2007, p. 5). Por lo tanto, lejos del análisis del espacio físico del habitar definido por la arquitectura o la geografía tradicional, nuestra reflexión se presenta en asociación con una lectura a la vez filosófica y marcada por la geografía humanista, la cual se abreva claramente de un maridaje real con la misma filosofía y particularmente la subjetivista.

1. Habitar: excavando los orígenes del concepto en la filosofía

Hemos elegido tres autores filósofos, cuyos aportes nos parecen esenciales para centrar nuestra postura sobre el habitar: Immanuel Kant; Mircea Eliade y Gastón Bachelard. Puede parecer sorprendente la integración de Immanuel Kant, sin embargo, en un texto poco conocido expresa lo siguiente:

La casa, el domicilio, es el único bastión frente al horror de la nada, la noche y los oscuros orígenes; encierra entre sus muros todo lo que la humanidad ha ido acumulando pacientemente por los siglos de los siglos; se opone a la evasión, a la pérdida, a la ausencia, ya que organiza su propio orden interno, su sociabilidad y su pasión. Su libertad se despliega en lo estable, lo cerrado y no en lo abierto ni lo indefinido. Estar en casa es lo mismo que reconocer la lentitud de la vida y el placer de la meditación inmóvil (Kant en Capel, 2002, p. 38).

La casa como forma física esencial (aunque no única) del habitar es el centro del universo personal del ser humano y, por ende a lo largo de los siglos de toda la humanidad; la misma ha edificado objetiva y subjetivamente un espacio de protección, no solo contra el “otro”, el desconocido, sino a la vez contra los miedos atávicos de los “oscuros orígenes”, miedo a lo profundamente ignorado, a lo no racionalizado, a lo potencialmente peligroso para el ser humano: puede ser la bestia o quizás la Bestia, es decir el mismo diablo, que perturba el deseo de la humanidad de vivir en paz y lograr perpetuarse como especie.

Por lo mismo, habitar tiene un sentido profundo de protección y la casa es ese refugio. Kant subraya que los habitantes de una casa crean y sostienen un orden interno, que permite esta paz, esta estabilidad anhelada; al mismo tiempo, determinan su

relación con los otros miembros de la sociedad con los cuales establece relaciones fuera de la casa⁹.

Por su parte, Eliade hace contrapeso a las declaraciones del funcionalismo en arquitectura, en particular a Le Corbusier, cuando el filósofo afirma que:

La habitación no es un objeto, una “máquina de residir”: es el universo que el hombre se construye imitando la creación ejemplar de los dioses. Toda construcción y toda inauguración de una nueva morada equivale, en cierto modo a un nuevo comienzo, a una nueva vida... (Eliade, 1998, p. 46)

Eliade escribe este texto originalmente en 1957, cuando los arquitectos y urbanistas pretenden imponer una nueva forma de habitar, calcada sobre la producción industrial. Desde la filosofía, Mircea muestra que fundamentalmente el ser humano a través de la historia pretendía construir imitando el poder divino que había poblado la tierra de objetos y seres diversos. El hombre –modestamente por su temor a los dioses- repite esta creación en cada acto de edificación. Incluso, en la casa tradicional los habitantes de una casa suelen rendir tributo a las divinidades, mediante altares, crucifijos, o capillas como en las haciendas mexicanas.

La morada, término más adecuado quizás para nombrar el lugar edificado por el hombre donde el mismo habita, es entonces una nueva creación de su habitante, no el logro de un arquitecto que lo sustituye. Por lo mismo, en la época actual, se sigue cierta tradición en el catolicismo de hacer bendecir una vivienda nueva usándose un texto religioso que se aparenta a un exorcismo: sacar entonces las fuerzas del mal que podrían estar

⁹ Pinilla (2005, p. 3) nos recuerda que solemos usar de manera diferenciada las palabras casa, morada y hogar. Inclusive cuando se hace referencia a que la ausencia de vivienda se torna una necesidad social, se llega a hablar de personas “sin techo” refiriéndose a lo más elemental y esencial, la protección de un techo contra los elementos, de “*sans abri*” con la connotación de falta de lugar para abrigarse o de “homeless” como carencia de hogar.

en la vivienda, para que los habitantes nuevos puedan conseguir ese refugio que señalaba Kant como esencial en el acto de habitar. De paso podemos señalar que en países como México, el recurso a personas con «ciertos poderes» es todavía frecuente, a través de ritos de expulsión de los demonios que muestra claramente su sincretismo entre catolicismo y tradiciones prehispánicas.

Entrar en un casa nueva, es iniciar la creación de un nuevo mundo y por ende y a la vez, de una nueva vida. Al relacionar también la vivienda con divinidades del “arriba”, Eliade plantea la existencia de un arriba/abajo, también presente en Heidegger como se verá después e intenta desarmar la lectura demasiada materialista de la vivienda, lectura propia y especialmente acentuada en su época tanto desde la izquierda marxista como del racionalismo-funcionalista en arquitectura. El lugar habitado es entonces un punto nodal entre el cielo y el mundo subterráneo de los demonios y las divinidades maléficas.

En su muy difundida obra *La poética del espacio*, Gaston Bachelard (2002) nos propone una lectura de la casa desde una topoanálisis poética. Preocupado por la relación del hombre con el mundo, Bachelard supo combinar en toda su obra el estudio de la ensoñación poética y la racionalidad abstracta. Es a la primera que recurre en la poética del espacio. Irritado por el departamento donde vive en París cuando es nombrado profesor en la Sorbona, comenta que le es imposible soñar en él, y que requiere volver a su casa familiar en Champaña, su modelo de la casa tradicional, para recuperar la capacidad de soñar. Como lo señala Wunenburger, “[...] la casa revela ser más que un lugar privilegiado, constituye un polo mayor, originario del apego al mundo, de concentración en una forma maternal de valores espaciales que otorgan seguridad” (Wunenburger, 2009, p. 53).

Si bien la casa invita a la ensoñación hacia lo interior, lo íntimo, es a la vez un espacio propicio para soñar el espacio exterior, el cosmos. Este puede ser tranquilo, pacífico o bien agitado, en permanente violencia. En la época actual, esa dimensión de seguridad íntima que ofrece la casa, con todas las medidas de seguridad que se le agregan, es la que permite construir un espacio

pacificado, separado y quizás distante de los demás, escasamente conectado, ese refugio al que se refería Kant.

La otra dimensión central de la casa como la analiza Bachelard es la memoria. En cierta forma, un geógrafo humanista no duda en afirmar que en las piedras se esconde la memoria de hechos ocurridos que posiblemente se han desvanecido en nuestra mente. La presencia continua de los objetos, la forma y los materiales de la casa son entonces un llamado cotidiano a mantener la memoria, a volver al presente los hechos y las sensaciones del pasado. La obra sobre Estambul del Premio Nobel de Literatura 2006, el escritor turco Orhan Pamuk, es sin lugar a duda un ejemplo contundente del papel de la casa en la activación de la memoria.

Incluso no es necesario estar en la casa, tocar los objetos, recuperar un olor particular para lanzar esta activación. Basta de volver a ver la edificación o encontrar una fotografía exterior o de su interior mismo para que el trabajo de memoria se inicie. La casa, de esta manera, interactúa con su habitante o con quienes la visitaron en cierta ocasión: al estimular nuestra memoria, sea de manera permanente sea por un reencuentro físico o virtual, la casa nos otorga profundidad histórica frente a un entorno urbanístico que privilegia la renovación, la destrucción y las nuevas edificaciones, en un proceso de expoliación de nuestros lugares de memoria.

Finalmente, podemos subrayar que Bachelard introduce, desde la publicación de esta obra de 1957, la reflexión que “el toponálisis tiene la marca de una topofilia. Y debemos estudiar los albergues y las habitaciones en el sentido de esta evaluación” (Bachelard, 2002, pp. 42-43). La relación íntima que el ser humano desarrolla con la tierra se debe a que debe confiar “...en ese ‘lugar’ que no hemos elegido donde se efectúa la fundación de nuestra existencia terrestre y de nuestra humana condición” nos recuerda Eric Dardel (1990 [1952], p. 57) en esa obra fundacional de cierta mirada geográfica que orienta la geografía humanista y en particular Yu-Fu Tuan que retoma el concepto de topofilia (Tuan, 2007 [1974]).

Es momento de llegar a Martin Heidegger, cuyo planteamiento sobre el habitar ha marcado profundamente el pensamiento filosófico. En una conferencia en Darmstadt en 1951, Heidegger expresó lo siguiente:

Se habla por todas partes, y con razón, de la escasez de viviendas. Se intenta evitar esta escasez haciendo viviendas, fomentando la construcción de viviendas, planificando toda la industria y el negocio de la construcción. Por muy dura y amarga, por muy embarazosa y amenazadora que sea la carestía de viviendas, *la auténtica penuria del habitar* no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar* (Heidegger, 1951).

Con esa afirmación tajante el conferencista desplaza el tema de la vivienda de una simple carencia numérica a una reflexión sobre la forma como el ser humano vive en la tierra. Posteriormente afirmará que construir es parte del habitar, construir es el medio que permite justamente habitar y la esencia del habitar es además “cuidar”. Pedragosa (2011, p. 363) recuerda los dos sentidos del cuidar, el pasivo y el activo que desarrolla Heidegger: “...habitar significa pues, por un lado, ser cuidado por el mundo, en una especie de seguridad fundamental, libre de peligro; por el otro lado, significa el cuidado y conservación del mundo”.

Para llegar a esta formulación de la esencia de habitar, el filósofo planteó que para llegar a abrirse hacia el ser, el hombre debe verse en su situación, en su “ahí”. Esta es la esencia de la palabra *Dasein* donde “da” es el “ahí” y “sein” es “ser”, el “ser ahí” traducido como “ser-en-el-mundo”. El *Dasein* es

entonces espacializante, porque organiza (“il aménage”¹⁰) el espacio (Vaysse, 2000, p. 52 donde ofrece una definición de la espacialidad en Heidegger). El hecho de ser-en-el-mundo provoca un espaciamento, que es el sentido original de *raum* en alemán, como apertura o claro (Honoré, 1996, p. 89; también Ortega Valcarcel, 2000).

Lo que está disponible en el uso cotidiano, tiene el carácter de la proximidad, esta “a la mano”. El espacio de la disponibilidad de las herramientas, estalla en “plazas” o “lugares”. El “terruño” (La “contrée” según Franck ou “coin” según Honoré) se caracteriza por la espacialidad propia del Dasein, es decir distanciamiento (que Heidegger presenta, contradictoriamente como acercamiento, “rapprochement”) y orientación. Pero estos se dan no como distancia racional y medible (Descartes) sino como algo dado por la espacialidad del Dasein.

Por ende, el espacio no está ni en el sujeto ni es el mundo, sino que es la forma como el Dasein encuentra lo que está, es una donación de espacio, un arreglo, liberando lo que está hacia su espacialidad propia (Vaysse, 2000, pp. 52-53). “El espacio está fragmentado en lugares (plazas). Esta espacialidad tiene sin embargo su unidad propia gracias a la totalidad mundana de las finalidades del existente a la mano espacial” (Heidegger, citado en Franck, 1986, p. 69).

Si bien para algunos críticos el planteamiento de Heidegger parecería remitir a una mítica casa tradicional -en parte por el afecto del mismo hacia su refugio rural donde pasó mucho tiem-

¹⁰ En francés “ordenamiento del Territorio” se traduce como “aménagement du territoire”. *Aménager* es acomodar, mientras que la traducción castellana de ordenamiento remite a la expresión alemana “land ordering” que implica imponer orden en el territorio. La voz francesa es mucho más dúctil y menos impositiva; refleja no solo la posibilidad de componer el territorio hacia cierto “orden” sino, a la vez, maneras más finas y reflexivas de aprehenderlo. Por lo mismo, en el sentido heideggeriano, el hombre no ordena, sino “acomoda/aménage” el espacio. También vale la pena notar la relación entre *aménager* y “ménager” que remite a no forzar (en este caso el espacio) sino acomodarlo con cuidado y en cierta forma cariño para el fin de habitarlo.

po escribiendo- es cierto que la esencia de la propuesta del autor es recalcar la necesidad de repensar nuestra forma racionalista y tecnológica de pensar y producir la vivienda, rescatando el sentido ontológico fundamental del acto de habitar la tierra.

En esta misma línea, Heidegger plantea la necesidad de habitar poéticamente la tierra. Su trabajo sobre *Holderling y la esencia de la poesía* permite aclarar la expresión anterior. El poeta señaló que el hombre tiene el libre árbitro y una potencia superior para ordenar las cosas. Pero además debe testificar de ello por lo que se le ha dado el lenguaje. Para el filósofo alemán, el ser humano habitante debe transmitir el conocimiento y la experiencia de su habitar a través del lenguaje. No es el lenguaje de la tradición racionalista el que corresponde usar, porque objetiviza las cosas y los procesos sino el lenguaje poético porque "...es en la palabra poética donde mejor se experimentan las posibilidades originarias del lenguaje, posibilidades que se orientan en una dirección distinta de las que han predominado en la tradición" (Cataldo, 2007, p. 217). Michel Roux confirma que "...habitar en poeta" es lo propio del hombre, es lo que nos permite escapar a toda forma de adaptación" (Roux, 2002, p. 59). La apropiación del territorio –cuando eso sea aun posible- nos permite justamente habitar el poeta y conservar nuestros deseos primarios de jugar, descansar, soñar y activar nuestra memoria en nuestra relación al espacio. Es justamente esta posibilidad de apropiación del espacio para volverlo territorio "nuestro", lo que permite que el habitar rebase la simple ocupación de un espacio cubierto por un techo.

En tal sentido, conviene recordar la definición que da Paul-Henri Chombart de Lauwe de la apropiación del espacio:

La apropiación del espacio consiste en la posibilidad de moverse, de relajarse, de poseer, de actuar, de resentir, de admirar, de soñar, de aprender, de crear siguiendo sus deseos, sus aspiraciones y sus proyectos. Corresponde a un conjunto de procesos psico-sociológicos que se sitúan en una relación sujeto-objeto, entre el sujeto (individuo o grupo) que se apropia del espacio, y los objetos

dispuestos alrededor de él en la vida cotidiana. Asocia prácticas, procesos cognitivos y procesos afectivos (Chombart de Lauwe, 1979, p. 149).

La apropiación es entonces la permisividad para hacer todo o casi todo del espacio, no desde la perspectiva material (construir no implica apropiarse en el sentido que le asigna Chombart) sino desde varios ángulos de nuestra subjetividad humana. Así, claramente se define que no habitamos solo por nuestra presencia física en un espacio similar, sino por nuestra capacidad de lograr que ese espacio y los objetos y personas que lo componen sean el mundo-a-la-mano, el *unwelt* como lo define Heidegger.

En el siguiente apartado de este ensayo, discutiremos las formas de habitar de la modernidad evidenciando su distanciamiento con relación a la esencia del habitar tal y como se ha gestado desde la filosofía.

2. Formas de habitar: de la tradición a la modernidad hasta otras formas de habitar

La modernidad ha tenido enormes impactos sobre nuestro mundo. Por una parte, el desarrollo de nuevas tecnologías que masificaron el planeta en todos los aspectos de la vida, destruyendo los géneros de vida tradicionales. Sin embargo, por otra parte, se han elaborado estilos de vida efímeros que corresponden a nuevas formas de habitar el mundo. No estamos acá reivindicando un “antes” como posible Edad de Oro que la humanidad debería recuperar, tendencia que algunos autores achacan a Heidegger y asocian con su adscripción al ideal nazi y su forma de construir su *lebensraum*, su espacio de vida, como lo afirma Aarón Rodríguez Serrano (2015) entre otros.

Lo que es innegable es la desaparición o por lo menos la dificultad de crear y mantener el “...lugar como fenómeno total cualitativo que no puede reducirse a ninguna de sus características propias como por ejemplo sus relaciones espaciales sin perder de vista su naturaleza concreta” (Norberg-Schulz, 1979, p. 8).

Siguiendo a la geografía clásica francesa y en particular a Paul Vidal de la Blache, las sociedades tradicionales constituyeron a lo largo de su historia y mediante repetidos aciertos y errores, numerosas formas de inscribirse en la tierra. El autor menciona que “una buena parte de inteligencia se incorporó así a la naturaleza. Toda una serie de ritos, de creencias y de dichos se relacionan a esas ocupaciones agrícolas” (Vidal, 2011, p. 293). Si bien la construcción del género de vida según Vidal es muestra de la aplicación de la razón a través de las técnicas de explotación de la tierra, no es menos cierto que, como lo señala en la cita anterior, buena parte de esta “inteligencia territorial” aplicada se asocia con elementos subjetivos, como son los ritos, las creencias y los relatos. Lo mismo ha sido ampliamente estudiado por los antropólogos. Así es evidente que la casa en sí es parte de ese género de vida y expresa la forma peculiar de habitar que adopta algún grupo humano particular. Si bien los geógrafos vidalianos poco analizaron la casa en sí, la misma es parte de la manera de habitar de cada grupo humano y en su interior como su exterior expresa las elecciones que ha hecho: elección de materiales, de orientación, de tipo de aperturas, de techumbre, la distribución de los espacios y hasta la selección de los colores, entre otros factores: las expresiones diferenciales de elección acaban así definiendo tipologías posibles de vivienda que, tradicionalmente, se consideran como plenamente integradas al género de vida.

Sin embargo, bien sabemos que los géneros de vida tradicionales no han podido atravesar sin alteraciones la modernidad. Esta ha sido causa de la imposición de un pensamiento racionalista oriundo en el Siglo de las Luces que impuso el dominio de la razón sobre otras lecturas posible del mundo. Valentina Grassi señala el peso del aparato lógico de la conceptualización, el saber científico racional, el “pensamiento sin imágenes” al que se refiere Gilbert Durand (Grassi, 2005, p. 20), el cual, entre otras consecuencias ha dificultado el pensamiento y el estudio del imaginario, negando su desbordante vitalidad.

No solamente la modernidad alteró y satanizando todo lo relacionado con la subjetividad (en particular las emociones

y la imaginación) sino que además instituyó una forma de ver dominante que es la lectura del mundo desde la razón, santificándola al grado de volverla objeto de culto cuasi religioso. Por ende las formas tradicionales de ver el mundo, se modificaron tan radicalmente, y sus muchas lecturas posibles se limitaron a una sola que impone analizarlo exclusivamente desde las pautas y orientaciones otorgadas por la aproximación científica de lo real¹¹. Nuestra relación al lugar ha sido entonces deformada, restringida por diversos procesos: En primer lugar la intervención de intermediarios entre el hombre y las cosas, tanto en los materiales, el uso definido de los mismos, y el diseño del espacio para el habitar. La presencia de especialistas, llámense arquitectos, diseñadores del interior y otros “coach” imponen diseños ciertamente racionales y eventualmente económicos, pero con el alto precio de alejar al futuro ocupante de la concepción de su vivienda. Lo que aplica a la escala de la morada puede transferirse a escalas geográficas más grandes (es decir viendo el mundo desde más distancia). El diseño del barrio, de la ciudad misma fue paulatinamente transfiriéndose de la comunidad reaccionando a su propia evolución societaria en el tiempo por la vía de decisiones en parte colegiales entre ciudadanos (lo que no excluye conflictos y presencia de fuerzas/poderes excluyentes para los más marginados), a dictados racionales que tomaron el nombre de “ordenamiento territorial” practicado a diversas escalas. Por ende, el dominio social de lo que bautizaremos como “agenciamiento” del espacio se tecnocratiza y, de esta manera, escapa al control social y puede ser apropiado por grupos de interés económico (constructores u otros) o político. Se desvanecen las tres características fundamentales de la ontología de la ciudad (lo laberíntico, lo fugaz y lo fortuito como definidos en Hiernaux, 2006), lo que dificulta la apropiación social del espacio, y, por ende, implica para el ser humano la necesidad de

¹¹ No es un asunto menor que las ciencias sociales se han visto imponer la necesidad del “protocolo” de investigación, práctica común en las ciencias biológicas, como forma *sine qua non* de abordar la realidad social.

conformarse con un habitar controlado desde arriba por ciertos grupos de poder, con una finalidad que no responde más a una cosmovisión, sino a los intereses del capitalismo como religión, siguiendo la reflexiones sobre el tema de Walter Benjamin (1921). A este propósito, Michel Roux señala que:

El Paradigma de la Modernidad coloca los seres en una situación paradójica insostenible: impone a los individuos fijarse en habitaciones normalizadas y les rehúsa de esta manera la posibilidad de habitar. Los mantiene en una forma de insatisfacción que los lleva a siempre buscar por otra parte las condiciones de la felicidad (Roux, 2002, p. 185).

El uso de la tecnología, misma que fue agriamente criticada por el propio Heidegger, no es el responsable de esta condición, sino es la forma como se maneja, lo que implica que la tecnología es el brazo de la destrucción de la posibilidad de un verdadero habitar. En efecto, las TIC (Tecnologías de Información y Comunicación), por ejemplo, imponen al individuo el recurso permanente a lo externo al espacio del habitar, desvalorizado e insatisfactorio, tanto para crear lazos sociales que no les permiten su forma de habitar autocentrada como para aspirar a “la buena vida” que parecería ser lo más difícil de asir en el modelo económico y social actual. Dicho entre paréntesis esta reflexión obliga a la vez a repensar el sentido profundo del turismo no solo desde sus imaginarios como lo hemos hecho por otra parte (Hiernaux, 2015), sino a considerarlo como una forma supletoria de encontrar la felicidad, movilizándose hacia espacios prefabricados por los mercaderes del turismo que la suplen en dosis homeopáticas de corta fecha de vencimiento.

Sin embargo, a pesar de la intensa propagación de imaginarios contruidos desde esferas de poder que se benefician de la insatisfacción de los individuos en su hábitat y de su impotencia a realmente habitar el mundo, se han podido observar tentativas contrarias que podemos encontrar en diversos movimientos del pasado y del momento presente.

Vale recordar, entre otras, las experiencias de la vía libertaria y las diversas y ricas utopías que ha generado, cuya valía rebasa su fracaso real. Desde el falansterio de Fourier con sus espacios públicos protegidos, pasando por la Icaria de Cabet y múltiples intentos las más de las veces incompletos, dirigistas o totalmente irrealizables, se pueden observar en el imaginario y la práctica anarquistas un verdadero deseo de una felicidad humana sustentada en una individuación mezclada con relaciones sociales más igualitarias, una repartición distinta de los bienes y la búsqueda del bien y la felicidad comunes.

Movimientos como los Okupas; la nueva búsqueda de producir sus propios alimentos mediante huertos urbanos individuales o colectivos; las radios comunitarios; la economía solidaria basada en la gratuidad (gratiferias por ejemplo) o la solidaridad; entre muchos movimientos, acciones y comunidades que surgen en la actualidad, muestran la potencialidad de una nueva concepción de la sociedad según la cual es posible rebasar el individualismo para crear nuevas formas de habitar que generen un abandono de las normas establecidas por los “ordenadores del habitar”, una relación distinta con la naturaleza vista a la cual pertenece la especie humana y por lo tanto que requiere de nuestro cuidado como ya lo señalaba Heidegger, y una vida menos centrada en los objetos acumulados sino más bien en las experiencias positivas que derivan del mismo habitar y de la relación al otro.

Ciertamente como lo señalan algunas corrientes políticas, es impensable que se revierta la tendencia pesada actual a través de la creación de espacios que permiten imaginar un futuro distinto, “espacios de esperanza” como los calificó David Harvey. Sin embargo, esas experiencias distintas que merece más atención por parte de todas las disciplinas y mediante lecturas cruzadas pueden ser la semilla de una recuperación del habitar.

Conclusiones: Una nueva ética con relación al espacio

En síntesis podemos afirmar que el habitar como se ha concebido y analizado desde la filosofía remite a una forma extendida

de relación del hombre con su entorno. A lo largo de la historia de la humanidad se han construido numerosos géneros de vida singulares que se acomodaron de las condiciones naturales, seguían una explicación y visión del mundo (cosmovisión) e inducían cierto grado de felicidad entre sus adeptos. La ruptura de la modernidad indujo la pérdida de la capacidad de un habitar real para la mayoría de la población del mundo, y más particular y contradictoriamente entre las poblaciones más “beneficiadas” por los aportes materiales de la misma modernidad. Tanto al norte como al sur del planeta.

No es paradójico sino simplemente el reflejo de una modernidad sustentada en una razón construida sobre una utopía geométrica y desigual que despojó a la población de su derecho a habitar la tierra. No estamos refiriéndonos al “derecho a la ciudad”, sino a un derecho fundamental que debería ser integrado encabezando la lista de los derechos humanos esenciales: *el derecho a habitar*. Habitar para construir un espacio diferente, apropiarse del mismo, ejercer una territorialidad propia y benevolente con la naturaleza y los otros.

La necesidad de una nueva ética se hace entonces evidente: está ética debe basarse en la autodeterminación de las comunidades y el fin de las tecnocracias y transmisiones verticales del poder. Autodeterminación que no debe tampoco traducirse en la sola voz de un representante del grupo sino en el respecto de la libertad de cada individuo, el cual es la verdadera base de la transformación de las sociedades, como bien lo afirmó Eliseo Reclus. La solidaridad y el respecto del otro serán unas condiciones esenciales para el funcionamiento de esas sociedades uni/pluri personales, y deberán traducirse en el “apoyo mutuo” que ha prevalecido en las sociedades tradicionales y en el mundo natural como lo demostró en su tiempo Piotr Kropotkin.

Esta nueva ética asumida por los individuos-personas y refrendada en el grupo debería permitir detener el avance de un “no-habitar” extensivo e intensivo que, en aras de la ganancia, destruye y mina la vida de los hombres en la tierra.

Bibliografía

- BACHELARD, G. (2002), *La poética del espacio*, México: Fondo de Cultura Económica, colección Breviarios.
- _____ (2007 [1970]). *Le droit de rêver*, París: Presses Universitaires de France.
- BENJAMIN, W. (1921). “El capitalismo como religión” disponible en <http://catigaras.blogspot.mx/2008/05/el-capitalismo-como-religion-walter.html> (consultado el 2 de abril de 2017)
- BERQUE, A. (1996), “Utopie et régression-le génie du lieu-lieu et personne humaine-mésologie et géographie” en *Etre humains sur la terre-principes d'éthiques de l'écoumène*, París: Gallimard, colección Le Débat (pp. 184-190).
- CAPEL, H. (2002). *La morfología de las ciudades*, tomo II, Barcelona: edición del Serbal.
- CATALDO, G. (2007). “El habitar poético: la crítica de Heidegger a los humanismos históricos” en *Thémata. Revista de Filosofía*, 39, pp. 217-222.
- CHOMBART DE LAUWE, P. (1979). “Appropriation de l'espace et changement social”. En *Les Cahiers de Sociologie*, nouvelle série, N° 66, enero-junio, Presses Universitaires de France, pp. 141-150.
- DARDEL, E. (1990[1952]), *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*, París: Editions de CTHS.
- ELIADE, M. (1998[1957]), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós Orientalia.
- FRANK, D. (1986). *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Edition de Minuit.
- GRASI, V. (2005). *Introduction à la sociologie de l'imaginaire, une compréhension de la vie quotidienne*, Ramonville-Sainte-Agne, Francia: ediciones Érès.
- HEIDEGGER, M. (1951). “Pensar, construir, cuidar”. Disponible en: wiki.ead.pucv.cl/images/7/70/Construir_habitar_pensar_heidegger.pdf (Consultado el 15 de mayo 2017)

- HIERNAUX, D. (2006). “Repensar la ciudad: la dimensión ontológica de lo urbano”, *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 4, vol. IV, núm. 2, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, Diciembre, pp. 18-35.
- _____ (2015). “Fantasías, sueños e imaginarios del turismo contemporáneo” en Hiernaux, Daniel (editor) *Turismo, sociedad y territorio: Una lectura crítica (libro homenaje a Manuel Rodríguez Woog)*, Colección Academia, serie Nodos, Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, pp. 65-96.
- HONORÉ, B. (1996). “En chemin avec Heidegger sur la pensée de l'espace-lieu. Brève méditation”. En V.V.A. *Le sens du lieu*, Bruselas: OUSIA; pp. 83-96.
- NORBERG-SCHULZ, C. (1979) *Genius Loci: paysage. Ambiance, architecture*, Sprimont, Bélgica: Pierre Mardaga éditeur.
- ONFRAY, M. (2004). *La communauté philosophique*. París: Galilée.
- ORTEGA, J. (2000). *Los horizontes de la geografía. Teoría de la geografía*, Barcelona: Ariel Geografía.
- PAQUOT, T., LUSSAULT M. y YOUNÈS, C. (Dir.) (2007). *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, París: Editions la Découverte.
- PAQUOT, T. y YOUNÈS, C. (Dir., 2009), *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XX^e siècle*, París: La Découverte.
- PEDRAGOSA, P. (2011) “Habitar, construir, pensar en el mundo tecnológico” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: Fenomenología y política, p. 361-378.
- PINILLA, R. (2005). “Vivienda, casa, hogar: las aportaciones de la filosofía al problema de la vivienda” en *Documentación Social*, N° 38, pp. 13-39.
- RODRÍGUEZ, A. (2015). “Construir, pensar, habitar, exterminar. Heidegger y la arquitectura de Auschwitz”. En *Revista Europea de Investigación en Arquitectura*, N°3, pp. 153-164.
- ROUX, M. (2002). *Inventer un nouvel art d'habiter. Le réenchantement du monde*. París: L'Harmattan.

- TUAN, Yi-Fu (2007 [1974]) *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Madrid: Melusina.
- VAYSSE, J. (2000). *Le vocabulaire de Heidegger*. Paris: Ellipses.
- VIDAL, P. (2011). “Les genres de vie dans la géographie humaine”. En *Annales de Géographie*, Tomo 20, N° 112, pp. 284-304.
- WUNENBURGER, J. (2009). “Gaston Bachelard et la topoanalyse poétique” en Thierry Paquot y Chris Younès (directores), *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XX^e siècle*, Paris: La Découverte, pp. 47-62.

APORTES ANTROPOLÓGICOS AL ESTUDIO DE LAS ESCALAS TERRITORIALES

Béatrix Nates-Cruz¹²

Introducción

La antropología ha pasado largos años dedicada como disciplina al estudio de una vertiente de escalas territoriales que a mi juicio, no ha sabido ponderar en su justa medida y que entonces, otras disciplinas le han tomado en ello la delantera. La politología (Fraser 2008, Braidotti, 2009) en particular, las ha puesto a funcionar como concepto y como política en sus análisis de problemas contemporáneos.

Nos referimos a la triada: **Representación, reconocimiento** y **redistribución**. Estas tres “**R’s**”, han sido subsumidas por el impacto material y político de la geografía económica seguida a pie juntillas por los trabajos antropológicos. Durante decenios esta geografía nos impuso la trilogía en tres “**D’s**”: **Densidad, distancia** y **división**, como parámetro de análisis territorial.

Desde que el desarrollo económico territorial se impuso como modelo de la ordenación y concepción del territorio a comienzos del siglo XX (aturos como Escobar 2007, Smith 2011, Soja 2014 o Sassen 2015, bien lo dejan ver en sus obras), se volvió

¹² Profesora Titular de la Universidad de Caldas, Colombia. Directora del Doctorado en Estudios Territoriales U. de Caldas Colombia, Grupo de Investigación Territorialidades e ICSH. Miembro RETEC. Contacto: www.icsh.co / www.retec.co

tradición, no solo gubernamental, sino también, científica, pensar en la importancia de lugares como municipios, pueblos, ciudades, pedanías o como en Colombia, en veredas y corregimientos, a través de las tres “D’s”. La primacía de su ubicación y ejercicio fue en aumento hasta tal punto que en nuestros días todos los problemas territoriales se tienden a pensar sólo desde la verificación de la **distancia** de un lugar a los centros administrativos gubernamentales; de la **densidad** de población de ese lugar que cuenta para mantener el estatus político-administrativo y/o la transferencia de recursos; o la importancia que tiene el pueblo, la vereda, etc. en la **división** de una región o de un país.

Las escalas en movimiento

Para hacer objetivable lo anterior podemos citar datos de trabajo de campo en los Andes Centrales de Colombia. En una investigación realizada entre 2013 y 2016, sobre el tema “la territorialización de la memoria en escenarios de postconflicto en Colombia (TEMPO)” financiada por COLCIENCIAS y el CNMH, encontramos en el trabajo de campo que cuando se tomó la determinación de zonificar las regiones en Colombia para distribuir la prioridad de los recursos gubernamentales del periodo postconflicto político, varios municipios en Caldas, un departamento del centro del país, no fueron incluidos en la lista (y otros departamento afectados pero invisibilizados también en dicha lista). Diremos que la gran mayoría de los municipios de Caldas salió de dicha lista porque aunque tuvieron cruento conflicto armado, no tenían población total de habitantes o parcial en número de desplazados considerable. Como si a través de aplicar como criterio la escala como grado, en este caso la de **Densidad**, se hubiera podido medir el impacto de lo que allí estaba pasando. Si bien en número de gentes pudo ser peor en otros lugares del Colombia, allí en municipios como Pensilvania o de pueblos como San Félix, la atrocidad del conflicto armado y en revancha, la civilidad de cómo los nativos hicieron frente a la guerra, era significativo de haber cabido en la lista de indi-

cadore nacionales porque no se trata de un asunto de censos poblacionales, sino de **Reconocimiento** no sólo de lo que pasó en la guerra, sino de las finas estrategias de salir adelante que los pobladores implementaron tal como lo veremos más adelante.

Al enfoque de escala territorial desde la **Densidad**, no deja nada qué desear el de **Distancia**. Si ponemos los ojos en cómo se ha venido planteando el asunto de la Distancia fisiográfica en Colombia desde que el conflicto armado tomó puesto hace más de 50 años, veremos cómo no sólo es un asunto de que gobiernos y académicos alejemos cada vez más un lugar por su libre acceso a él, sino también que quienes viven un entorno, empezaron a acotar cada vez más sus lugares de circunscripción.

Este marcaje de distancia simbólica existe también para designar personas y lugares que con las consecuencias y dinámicas del conflicto armado, “fueran quedando lejos”. Así, es común escuchar como se ha incorporado este manejo de distancia simbólica en los funcionarios de las alcaldías y en la sociabilidad misma de los pobladores, no para hablar de los actores que ocasionaron la guerra misma, sino para referirse entre ellos y sus entornos. Aquí las expresiones son “lejos” y “cerca”. (Nates *et al*, 2016 y 2016).

En una entrevista con un funcionario del municipio de Pensilvania encargado de la Oficina de Enlace de Víctimas nos refirió su preocupación por lugares como la vereda Samaria en cuanto a la distancia que la separaba del casco urbano del municipio y “lo lejos que ahora resultaba ir allí”. Leamos:

[...] La semana pasada discutíamos: **¿Cómo le van a garantizar a la gente [la restitución de tierras]? Por ejemplo Samaria, que es una vereda muy particular, a la que no van a alcanzar a ir porque es lejísimos.** [...] hay que seguir cinco horas en mula para llegar allí [...], cuando fueron los de Restitución de Tierras dijeron que no quería saber nada; se perdieron, les fue muy mal [...]. Samaria es una vereda de muy pocos habitantes. Ellos sufrieron varios temas allá, entre esos, una masacre [...]. Y en Samaria no hay cómo, porque es que la Ley de Restitución no es devolverle el

baldío a la gente solamente, sino restituirle los derechos, y usted en Samaria no garantiza nada, muy lejos. Lo único que tiene Samaria es escuela, y con mucha pereza debe ir el profesor por allá a dar clase, porque eso es muy lejos. Entonces, allá no hay cómo restituirle a la gente, porque el mero hecho de que los jueces tengan que ir al terreno. ¿Cómo hacen? Yo no creo que un Juez de la República vaya pues a ir a hacer una visita, eso es completamente imposible [...] (Funcionario de la Alcaldía, Pensilvania, Caldas-Colombia agosto 2014¹³).

Pero ese énfasis gubernamental en “lo lejos” para unas cosas y lo “cerca” para otras, es en extremo relativo, por ejemplo en elecciones políticas, llegan hasta donde sea y nada es lejos. Ese es uno de los problemas de las escalas como grado, en este caso el de la “D” de “**distancia**” con que se mide la política y los recursos. Tema en el que la Antropología bien pudiera aportar conceptual y políticamente con su escala de valor desde el **Reconocimiento**.

Pero no es exclusivo de Colombia, saquemos del dato local este asunto y vamos a México. En una película del año 1999 el Director de cine Luis Estrada muestra en su película *La Ley de Herodes*, como el pueblo “imaginario” San Pedro de Los Agueros como *un lugar de ninguna parte*, “está muy lejos”, “en ninguna parte” para ser gobernado, pero cerquita para ser explotado. Llega alcalde tras alcalde angustiado por no saber ni dónde queda el tal lugar, pero una vez allí, en un escenario desolado y miserable, lejos de cualquier atención justa desde el Estado, salen todos con botines de riquezas en metálico y hasta con grandes ganancias políticas como el segundo de los alcaldes allí ilustrados.

Pasemos ahora a definir el corpus de las escalas como valor en particular, desde el interés sobre el espacio y el territorio.

La representación es como sabemos un concepto tradicional y potente en antropología. Sin embargo pocas veces o ninguna

¹³ Entrevista realizada en el marco del proyecto “la territorialización de la memoria en escenarios de postconflicto en Colombia (TEMPO)”.

nos han dicho o enseñado que, éste es uno de los conceptos más políticos de todo el compendio de conceptos sobre la cultura, no por aquello de “volver a ver lo presentado”, sino porque representación, y así he propuesto definirla es la posición y posesión de las cosas: los objetos, las personas, los hechos, los tiempos, y los espacios. Esto es, **la representación como escala en su acepción de valor** (de las cosas), implica que yo actor determinado, conjunto de actores, deba, debamos obligatoriamente cuando hablo de la representación “de algo”, situarme en un lugar social, epistemológico, político (posición) y posesionarme desde allí: hablar, opinar, conceptuar, discurrir: poseer ese lugar en el que me posesiono para intervenir. De eso trata lo que los narradores o informantes refieren cada vez que nos hablan cuando les preguntamos algo. Pero claro, esa nitidez teórica de representar no la tienen, somos nosotros los que debemos desentrañarla, pero poca o ninguna vez lo hacemos y terminamos entonces reduciendo esta escala de la representación a un cúmulo de citas que no tienen más identidad que darnos la razón como autores de un texto, o lo peor, citas que no dan cuenta de la **R-e-p-r-e-s-e-n-t-a-c-i-ó-n**, es decir de que posesión y posición responde ese actor social que entrevistamos.

Continuado con las investigaciones que soportan la propuesta que hacemos en este texto, continuamos ahora con la cuenca del río Chinchiná en la misma región de Caldas en Colombia. En esta cuenca hay un problema ambiental de cambio climático que involucra a varias veredas y su reconfiguración territorial. Hablemos de Río Claro y de Nueva Primavera. Aquí en, la intervención gubernamental se ha centrado en apoyar (en lo que les es posible) a agricultores y mineros de río. Allí desarrollamos un proyecto de 5 años (terminado en 2016) donde investigamos quiénes pueden ser aquellos que mejor conocen de la reconfiguración territorial que han vivido esos lugares en el marco del significativo cambio climático que se ha vivido en los últimos 30 años. Todo apuntaba a que eran justamente esos actores a donde debíamos centrar la atención, es decir, agricultores y mineros de río. Pues bien, luego de tres años de trabajo de campo pudimos

poner en evidencia que quienes poseen el conocimiento en lugar, puesto en lugar digamos, no son ellos sino un grupo de actores que eran invisibles si se seguía analizando el fenómeno desde la escala como grado en el sentido de la **“D” de la División**, en este caso de roles en el espacio. Quienes mejor daban cuenta de estos treinta años de cambio, pero que además monitoreaban día a día los impactos, eran lo que se conoce en la zona como “gariteras” y “bogueadoras”. Estas, son mujeres cabeza de familia (madres solteras) que trabajan por menos de dos dólares el día y que llevan los 3 alimentos que estos trabajadores requieren durante un día de trabajo: “el algo de la mañana”, “el almuerzo” y “el algo de la tarde”. “Algo” es lo que se come entre comidas principales (desayuno, almuerzo –o comida-y cena). Ellas caminan largos trayectos llevando y trayendo comida y pasan por los bordes e intersticios de toda una vereda y saben si ha llovido, qué se ha caído a causa de la lluvia. Monitorean sin quererlo si el río ha crecido, si lo está haciendo, si las nubes “están negras” y habrá tempestad, saben del clima y sus transformaciones territoriales más que cualquier agricultor que están en lo suyo propio o que un minero de río que sólo sabe si el río “está bendito” o “maldito” un día u otro dependiendo de los materiales que traiga y que ellos le extraen. Veámoslo en sus propias palabras que entrelazan **representación** y petición de **reconocimiento**:



Foto: Mineros de río / Taller con pobladores. Nueva Primavera, 2013

Fuente: Daniela Correa. SIAT-ICSH-DET. U. de Caldas

Aquí los que cuentan son los combos [mineros] que manejan las minas de arena del río. Y nosotras las gariteras, no contamos porque tengamos plata pa' aportar en necesidades o fiestas como ellos, pero somos las que conocemos todo lo que aquí pasa. Llevamos 3 y 4 veces las comidas a los trabajaderos, son como 6 veces entre que vamos y venimos, nos damos cuenta de todo. Pero también sin las comidas ellos no comen y nosotros tampoco, porque nos pagan a 4 mil pesos comida llevada. En otras partes más arriba están también *las boguiadoras*, esas van más porque llevan la bebida, sino ¿cómo boguean pa' todo lo que hay que trabajar? Ellas se dan cuenta de más cosas: si llueve, si llega alguien nuevo, aquí ellas son como una cajita de *conoceres* [...] (Extracto de entrevista a una *garitera*. Villamaría, febrero 2016¹⁴).

El **reconocimiento** por su parte, exige asumir la **representación** como la hemos definido bajo la idea de **posición** y **posesión**. De allí que sostengamos que **no puede haber reconocimiento sin representación**. El darle valor a un territorio (es decir, darle valor a las configuraciones y dinámicas geosociohistóricas) a través de la escala del **reconocimiento** implica poner en valor el conocimiento, las formas de organización y gestión social/comunal/grupal e implica poner en valor las epistemologías locales o situadas con todos sus procesos de reescalamiento que impacta entre lo real percibido y lo real deseado que nos expresan nuestros narradores, nuestros informantes en cada proyecto que realizamos. Esta legitimación tendrá que ver como si buscamos cumplirle al capitalismo cognitivo o a la justicia cognitiva. El saber, su incorporación y su gestión, media entre estos dos tipos de cognición: el capitalismo y la justicia.

Pero esta justicia cognitiva es conflictiva cuando debemos reconocer todas las partes, y es un ejercicio que nos exigen los estudios territoriales. Veamos:

¹⁴ Entrevista en el marco del proyecto: *Vulnerability and adaptation to climate extremes in the Americas* (capítulo Colombia).



Imagen: Tempografía

Fuente: EXPOTEMPO. Proyecto TEMPO. COLCIENCIAS, CNMH, U. Caldas, RETEC. 2016

En las dos imágenes de entrevistas hay dos actores totalmente diferentes: un campesino de origen y un terrateniente que dice “ser campesino”. Pero además, cada uno tiene un conocimiento vivido de la guerra, de la “tensa calma”, para el primero era en los ceses temporales de las confrontaciones en plena guerra, para el segundo lo es el proceso de negociación en 2015. Los intereses son distintos, lo que intentan ubicar en la entrevista está en el marco de las historias de saberes y lugares sociales que cada uno tiene y ocupa: el primero un campesino que prestaba servicios de bombero y debió recoger los muertos de la guerra en su pueblo (Aguadas), el segundo, un terrateniente que fue encarcelado por acusación de jefatura paramilitar y ya está fuera en su finca ganadera. Reconocer estas dos formas de saber, de historia, pero también estas dos formas coexistentes de actores es deber de una investigación que se ocupa de esas poner en evidencia esas dinámicas. Enfatizo en ello porque el reconocimiento como lo ha hecho tradicionalmente la antropología, no tiene por qué estar de uno sólo de los dos lados, es el ensamble de estos dos compendios, de dos vidas, lo que da la existencia de contexto y de campo relacional del problema estudiado.

Aclaro que una cosa es la empatía por una de las dos partes, y otra que con ello pretendamos reducir el reconocimiento que hacemos nosotros o que se hacen a sí mismo quienes hablan, a una de las dos esferas. Reconocer es aceptar que la identidad social o étnica, no es un proceso, ni un estado, que la identidad no es lo mismo que identificación (acto coyuntural quizá), que la identidad es ante todo responsabilidad sociocultural y política.

Reconocer es entonces, ubicar la importancia de una experiencia y por tanto, la superposición del espacio sobre el tiempo en un acto, en una persona, en un hecho territorial cualquiera que este sea. El reconocimiento como la segunda escala de valor que presento aquí (la primera es la representación) es el fundamento de la última escala de la que quiero hablarles, la **redistribución**.

La **redistribución** como una de las escalas estudiadas desde el valor y que compete a la antropología y que a su vez, es la escala que cierra la esfera de las tres “R” (**representación, reconocimiento y redistribución**), indica, el ejercicio de un don y contra-don en el marco de la misma oportunidad de paridad territorial. Y no sólo en el plano de lo económico como intercambio material fáctico, sino también en el intercambio material que sustenta lo simbólico. La redistribución es la que dentro de las tres escalas presentadas aquí, la que mayor fuerza territorial tiene, por ser aquella que consume la justicia tridimensional, o sea la justicia de las tres “R”s, pero sobre todo por ser una escala desde la cual podemos constatar cómo, desde dónde y con que se impacta:

1. Un **conocimiento** compartido o denegado
2. Qué **equidad comunal** se da en una sociedad mediante negociaciones culturales que reconocen el poder de cada miembro, de cada rol o de cada sustrato,
3. Qué **distancia de alteridades** o aproximación de **mismidades** estamos dispuestos a acortar o a ensanchar
4. Qué **mitologías** podemos aceptar **como enmarques** o **desenmarques** de reclamos y reconocimientos para legitimar la

redistribución fáctica o simbólica del lugar de cada uno, de los otros y de los mismos en un espacio dado.

Conocimiento, equidad, alteridad y mitología

Veamos lo antedicho en realidades locales ahora desde el sur de Colombia, el norte de España y el sur de Francia:

1. Los “santos remanecidos” como reclamo de redistribución en el poder de fundación de los pueblos entre indígenas yanaconas del Macizo Colombiano: En el sur de Colombia existe una fuerte reivindicación entre campesinos e indígenas que reclaman la fundación de sus pueblos como una ontología local y no como una colonización de España. Para ellos son unas imágenes de 50 cm de santos y vírgenes. De estatura que denominan Santos Remanecidos los que tienen la autoría de estas fundaciones y así lo narran en sus mitos de fundación.

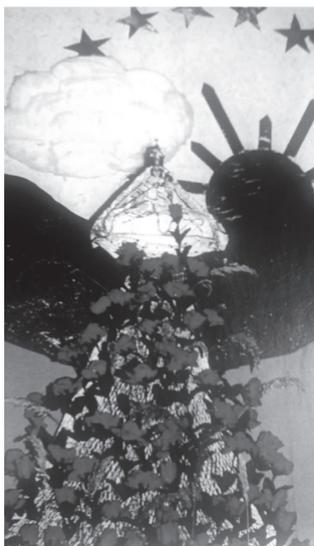


Foto: Virgen Concepción de la Candelaria
Fuente: Nates Cruz, B. 2001. Territorio y Sociedad
en el Macizo Colombiano.

La que la había encontrado eso haría unos 20 siglos, que esto ha sido montaña arisca, montaña de la brava, que por aquí no ha habido habitación, nadie, nadie pero nadie! Esto ha sido todo montaña, lagunas bravas, no como ahora [que hay poblados]. La mayoría que la había encontrado María Quinayás se ha llamado, jaboradora [lavandera] ella, la india Quinayás. Que toda esta plaza ha sido laguna, laguna brava! La que ha encontrado ha sido chiquita [la imagen de la Virgen], allí en la casa cural está el retrato. (...) Allí en medio de esa laguna allí la veía, pero ella a lo primero no le hacía caso ni nada. A la última vez se había hecho revelar la Virgen a esa señora. (...) Y ellita le puso cuidado allí y ya al otro día que había vuelto, que se fue recogiendo el agua, como que se dentaba pa' bajo, la cogió a la Virgen y se santiguó la viejita y la miró y que estaba blandita [liviana], pues como era que le convenía que ella se la llevara (...). Llegaba ya la ponía en la cabecera de la cama, al otro día no le amanecía (...) se venía denoche y que a la otra tarde venía la viejita y [la veía que] estaba allí, aparecía las nagüitas [enaguas] solo barro! (...). Se cansó de llevarla pa' rriba, a la última vez se había hecho revelar de que ella, allá arriba no se enseñaba y que sino la traía aquí, había de haber centellazos y granizo. Ya había hecho hacer el ranchito de paja al pie de la laguna y se fue seca y seca hasta que quedó fina [seca] y ella quedó parada en un tronco. De allí pues, ya habían rega'o [dado a conocer] a todos los españoles y a la gente, y a la cristiandad [curas]. (...) La desencantaron, le habían hecho capilla de paja y fueron pues derrumbando montaña. Ella era encantada por eso de allí nadie la movió y tuvieron que hacerle capilla encima de la laguna¹⁷⁴.

Texto: Mito sobre el origen de la Virgen Concepción de la Candelaria

Fuente: Nates Cruz, B. 1997. Proyecto "Territorio y Sociedad en el Macizo Colombiano".

A retener del mito para una exigencia de paridad territorial en la fundación de los pueblos por "sus" santos:

- "La que la había encontrado eso haría como 20 siglos"
- "De allí pues, ya había regado [dado a conocer] a todos los españoles y a la gente y a la cristiandad [a los curas]"
- "Tuvieron que hacerle capilla y así se fundó Caquiona".

La redistribución espacial de una *mismidad social incómoda*: En un proyecto desarrollado a lo largo de 2005, 2006 y 2007, sobre gentrificación rural en el sur de Francia y norte de España, pude constatar que por más que hayan disposiciones jurídicas para juntar alteridades expresas, ésta se refleja como un reclamo individual cada vez más fuerte, en particular desde el reclamo por la diferencia en una Unión Europea que funge de espejo de las semejanzas:



Foto: Vista de los pueblos de Matavenero y Poibueno.
El Bierzo, España.

Fuente: <http://www.matavenero.org/>

Poniendo en implicaciones la mismidad jurídica:

- Si la Unión Europea argumentó por una unidad de sujetos con derechos territoriales compartidos: los suizos y alemanes usaron esa disposición para recuperar fisiográfica y culturalmente los pueblos sacados del mapa por el franquismo.
- La presencia de extranjeros del norte impusieron nuevas formas de relación a los nativos y éstos a su vez buscaron estrategias de tolerancia y de exclusión
- Hoy, luego de 30 años la sostenibilidad de la relación entre nativos de los países del sur y europeos de los países del norte buscan nuevas formas de sostenimiento de relaciones geosociohistóricas.

Conclusiones

1. Reconsiderar la concepción del concepto de escalas para analizar problemas territoriales multidimensionales, lo que implica, ajustar también las herramientas con las cuales estamos estudiando y participando de su transformación.

2. Demarcarnos del concepto de las escalas como grado (3-D's) y su enfoque en el capitalismo cognitivo, para ponderar las escalas como valor (3-R's) con perspectiva de justicia cognitiva, apoyados en los instrumentos epistemológicos y políticos que nos proporcionan los Estudios Territoriales, en particular la Antropología del Territorio.
3. Las escalas de las 3-R's se consuman en lo que propongo denominar el hecho territorial, que podríamos definir como la circunscripción de un hecho (s) o circunstancia (s) que a la manera de un corpus sociocultural actúa como estructura verificable y trascendente de la existencia de:
 - La representación como posesión y posición de lugar.
 - Del reconocimiento como el valor del conocimiento de la gente, la demanda por el respeto legítimo, por el valor de las ideas, entre lo real percibido y lo real deseado.
 - De la redistribución como ejercicio de un don y contradon en el marco de la misma oportunidad de paridad territorial.

Bibliografía

- BRAIDOTTI, R. (2009). *Transposiciones*. Barcelona: Gedisa
- ESCOBAR, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- FRASER, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- NATES, B. (2001). *Territorio y Sociedad en el Macizo Colombiano*. Quito: Abya-Yala
- NATES, B., VELÁSQUEZ, P., GARCÍA, M., (2016). *Procesos de territorialización de la memoria en escenarios de postconflicto. Caracterización, implicación y lineamientos de políticas en el orden local, regional y nacional*. ICSH, Grupo de Investigación Territorialidades, RETEC. Universidad de Caldas: Proyecto de Investigación
- NATES, B. TURBAY, S., POVEDA, G. y VÉLEZ, J. (2016). *Vulnerability and adaptation to climate extremes in the Ameri-*

- cas* (capítulo Colombia). Gobierno de Canadá. Universidad de Caldas, Universidad Nacional, Universidad de Antioquia. Informe de Investigación.
- SASSEN, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Editorial Katz
- SMITH, N. (2011). La Geografía del desarrollo desigual (Trad. E. Mercatante y M. N. Fuente). En B. Dunn y H. Radice (Eds.), *100 years of permanent revolution: Results and prospects*, (pp. 180-195), 2006
- SOJA, E. (2014). *Justicia espacial*. Barcelona: Editorial Tirant.

CONFLICTIVIDAD E IMAGINARIOS URBANOS
DE LA SEGREGACIÓN Y SU EXPRESIÓN
TERRITORIAL. EL CASO DE
“EL MURO DE LA VERGÜENZA”

Abilio Vergara Figueroa¹⁵

“Mi país es tuyo, mi país es mío, mi país es de todos”
(Sebastián Salazar Bondy, graffiti en el *Muro*).

“Ellos tienen todo, no sufren de nada”
(Pobladora de Pamplona Alta, trabajadora del hogar
en Las Casuarinas).

“Nosotros no somos rateros”
(Pobladora de PA).

En Lima, Perú, han construido un muro de tres metros de alto, por casi 10 kilómetros de largo para separar una zona marginal, pobre, de otros barrios residenciales, de clase media alta. Esta incrustación en el territorio ha enervado las sensaciones de ser diferentes abismando la hétero y la autopercepción configurando una situación de sorda conflictividad entre ambas poblaciones. Una *pobladora* de Pamplona Alta (PA) dice: “Me siento mal porque nos va separar, pensando que somos lo peor”, mientras un *residente* de Las Casuarinas (LC) dice: “No hay discriminación (...) ellos son los que no respetaban”.

Bajo el *pre-texto* del muro, esta ponencia trata de ver cómo impacta en las relaciones sociales y en las *emosignificaciones* el he-

¹⁵ Profesor-investigador del Posgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Correo electrónico: abilio99@hotmail.com

cho de hacer *visibles-y-remarcadas* las diferencias sociales. Trata, pues, de los imaginarios que promueve la exposición cuasi pornográfica de los abismos sociales en el Perú, desnudados por la construcción de un muro hecho para *mantener-a-distancia* a los pobres que se asoman, “peligrosamente”, desde el punto de vista de los mejor emplazados en la escala social. Lo que más enerva a los de PA, es que el muro se construye *contra ellos*, precisamente en el periodo en que ellos van tomando posesión de las partes altas del cerro: “Conforme el cerro se ha ido poblando, el muro ha ido creciendo” dice mi paisana doña Natividad Gutiérrez, ayacuchana, de 65 años. Elke McDonald, de Las Casuarinas confirma: “Las casas empezaron a asomar sobre la línea divisoria del cerro se veían unos techitos. Los vecinos se asustaron: ‘Ahora bajan y se nos meten al jardín’, pensaban. Entonces la directiva de la asociación continuó el muro”. El muro atiza el antagonismo y lo eleva a nivel colectivo e intensifica los sentimientos de indignidad en lo personal.

Existen en Lima, actualmente, numerosos conflictos por el territorio atizados por la *vecindad* entre *desiguales*. Uno de estos conflictos, el más expresivo y simbólico, del que se ha ocupado más la prensa por la espectacularidad del *Muro*, es el que existe entre el *asentamiento humano* Pamplona Alta y la *urbanización*¹⁶ Las Casuarinas, donde se ha desatado un conflicto sordo a partir de la construcción de un muro que los separa: así, *pobladores* y *residentes* se confrontan física y simbólicamente por el *derecho a la ciudad* (Lefebvre, 1978; Harvey, 2014). Hay otros muros y rejas que separan o impiden el paso de los *otros*, como el que separa Carapongo (Pachacutec), de San Antonio y Villa María del Triunfo de La Molina, en una especie de triángulo de conflictividad, en las fronteras entre los distritos de San Juan de Miraflores,

¹⁶ En las nominaciones se puede ver ya la carga semántica de la desigualdad: unos viven en un “asentamiento humano”, los otros, en una “urbanización”, unos son “pobladores”, los otros “residentes”. Esta terminología circula en el lenguaje cotidiano de la urbe, cada sector acepta denominarse así, y en la prensa también. Los asentamientos humanos son también eufemísticamente llamados “pueblos jóvenes”.

Santiago de Surco y La Molina, se confrontan las distintas capas o clases sociales que conforman este país llamado Perú.

Esta ponencia trata sobre cómo se están procesando, a nivel de lo imaginario y de las emociones, las diferencias y los conflictos en las metrópolis en la actualidad, es decir, cómo se confronta la *desigualdad* a nivel emosignificativo en/por los conflictos locales por el territorio que se vienen desplegando. Para ello, tomaré este caso paradigmático, tanto por el simbolismo de la marca territorial de un muro impuesto para demarcar dicha diferencia, y también porque su materialización y conflictividad fue objeto de debate a distintos niveles y en la prensa televisiva e impresa. En cierta medida, de lo que tratamos en este escrito es de cómo se construye el *otro*, de las dificultades para construir al *semejante* más allá de ciertos agrupamientos.

Otro factor importante a considerar para la comprensión de este *problema* (no “tema”) es que este conflicto fue secuencia, y expresa los efectos, en el caso de Lima, de la convergencia de dos movimientos devastadores ocurridos en el Perú, a partir de la década de los ochenta del siglo pasado: 1) la guerra de Sendero Luminoso contra el Estado peruano iniciada en mayo de 1980 y que abarcó parte de los noventa con cerca de 70 mil víctimas¹⁷, y 2) la instalación del pensamiento neoliberal en las políticas públicas¹⁸ y el imaginario social, especialmente en lo referido a la globalización financiera y la política económica, que obliga al Estado a disminuir su rol social. Muchos de los pobladores de Pamplona Alta son de Ayacucho, quienes se refugiaron en Lima huyendo de la guerra, y se encontraron con una renta del suelo inaccesible y un Estado que se iba desentendiendo de los pobres que el sistema capitalista produce. También expresa las asociaciones imaginarias predominantes de pobreza con delincuencia, en un contexto donde hay un relevo de los agentes causantes de

¹⁷ Comisión de la Verdad y Reconciliación, proyecciones que incorporan fallecidos y desaparecidos.

¹⁸ El neoliberalismo se instala en el Estado peruano como eje de la política económica y como organizador de la *sociovisión* en el periodo de Alberto Fujimori, a partir de julio de 1990.

la violencia y el miedo: antes era Sendero¹⁹, hoy son los *pobres-invasores-inmigrantes-delinquentes*.

Remarcar la diferencia anulando la visión del otro

“El muro separa lo formal y bien logrado con esfuerzo de lo informal y conchudamente robado” (Micael Edu, facebook²⁰).

“Vi que los ricos tenían sus plantas todas verdes, sus piscinas, sus casas blancas y su mar estaba bonito, y entonces yo le puse Vista Hermosa” (Julia García Huarcaya, huancavelicana, fundadora del asentamiento. Su testimonio refiere al paisaje que se divisaba antes de que el muro lo cerrara).

Este estudio pretende descubrir cómo el *muro* –como muro físico y muro simbólico plasmado en discursos como el del epígrafe– activa los sentimientos de *indignación* (emosignificación), significando en el imaginario de los pobladores de PA la *concreción-viva*, material y simbólica, de la injusticia “producida” por los *otros*. Como una expresión de las emociones que genera el muro, cuando se le pregunta cómo se siente al vivir junto a él, una pobladora de Carapongo, de aproximadamente 65 años dice, “triste”, luego agrega los motivos: “quisiéramos ver del otro lado, pasear, buscar trabajito”, y que antes del muro, “la vista era bonita”. Otra pobladora señala que “de ese lado, viven puros generales”; mientras que un niño enfatiza la mirada étnica:

¹⁹ De hecho, algunos pretendieron equivocadamente justificar-explicar la construcción del muro por temor a atentados terroristas; sin embargo, el muro se siguió construyendo una década después de la derrota de Sendero Luminoso. El último tramo, en la zona de Vista Hermosa, se concluyó hace menos de cuatro años. Aquí también tuvo que requerirse de protección policial. Analí Yupanqui, pobladora del sector Nuevo Milenio testimonia: “Yo por miedo no salí. Nos dijeron que hacían el muro por temor a que les robemos sus casas” (Informe Oxfam).

²⁰ Recuperado por el diario *Perú21*, en su versión digital del 7 de octubre de 2015.

“Del otro lado se veía la casa de los *gringos*²¹, están sus piscinas, sus parques, pero no se puede pasar” (niño, de PA). El texto del epígrafe “dialoga” con estas emosignificaciones y las atiza al pretender legitimar la expulsión mediante el discurso neoliberal de que el éxito es-debe-ser personal y que el “fracaso” es siempre responsabilidad de cada uno.

En Pamplona Alta, existen ocho “asentamientos humanos”²², su población es variada, por ejemplo, en una de ellas, Defensores de la Rinconada, hay diez mil lotes, con aproximadamente treinta mil habitantes (Sara Torres, originaria de Chachapoyas, dirigente de PA). En conjunto, Pamplona Alta tiene alrededor de 95 mil habitantes, según la página de Internet del Consejo Distrital de San Juan de Miraflores; una cifra precisa se dificulta por el carácter “informal” de algunos de sus sectores. Un indicador de las condiciones de vida de cada territorio nos la proporciona la densidad por Km².

Densidad poblacional por distrito

Distrito	Población	Extensión km ²	Densidad
San Juan de Miraflores	409,113	23.98	17,000
Santiago de Surco	351,000	34.75	10,300
La Molina	175,237	67.75	2,570

San Juan de Miraflores, donde viven los más pobres de Lima, supera siete veces en densidad poblacional a La Molina, donde

²¹ En un país tan racializado como el Perú, gringo no designa sólo a los estadounidenses sino también a los blancos peruanos y de otras latitudes, especialmente si tienen pelo claro o rubio.

²² Defensores de la Rinconada, Nuevo Milenio, Trébol, Vista hermosa, 5 de Mayo, 12 de Noviembre, Nadine Heredia y San Juan. Según la página del Consejo Distrital de SJM, existen “5 asentamientos humanos, 3 asociaciones de vivienda, 27 sectores poblacionales y 45 ampliaciones, con un total de 79 pueblos” (visita 01-06-2017).

se asienta las diferentes capas de la clase media limeña. En Pamplona Alta no sólo se habita disputando el espacio a las colonias vecinas, sino al interior de cada lote se friccionan por los pocos y malos servicios con que cuentan: asearse, por ejemplo, requiere establecer turnos y es motivo de discusiones muy tensas.

Como dato revelador copio un aviso que oferta en alquiler una casa en Las Casuarinas:

La casa ha sido remodelada, se han cambiado: redes de agua en su totalidad, sistema de recirculación en la piscina, redes eléctricas e intercomunicador. Se han renovado cocina y baños. Se puso pisos de madera pumaquiro y mármol en el área social. Y todos los electrodomésticos son nuevos de marca Electrolux americanos. La casa cuenta con 3 salas área social, 2 comedores, 4 dormitorios con baños incluidos y walk in closet, 2 family room, 1 baño de visita. Cocina con comedor de diario, alacena, 3 terrazas, 1 bungalow para cuarto de huéspedes con dormitorio, sala y cuarto de baño con sauna”. Informa que la renta es de 8 mil dólares mensuales, agrega que tiene 4 estacionamientos, y tiene una antigüedad de 10 años.

En contrapartida, en muchos sectores de Pamplona Alta no existe un sistema de alcantarillado, y en reemplazo de los servicios higiénicos, el 70% ocupa silos, el 25% letrinas y el 2% lo hace a “campo libre” (Informe Oxfam); los pobladores dicen que en verano el olor es insoportable. Las diferencias no terminan allí, pues al no tener servicio de agua a domicilio, los de Pamplona Alta pagan al servicio de cisterna que los provee un promedio mensual de 90 soles (3 soles por cilindro de 100 litros), mientras que las familias de las partes bajas del Distrito de San Juan de Miraflores pagan 35 soles mensuales.

El contexto que explica, según los de PA, el paisaje suburbano y la pobreza expulsada al margen, es el de la desatención estatal impulsada, agregaría, por la hegemonía del neoliberalismo en la economía y la política, lo que tiene repercusiones sociales devastadoras para la mayoría de la gente. “El Estado no estaba acá”, dice Sara Torres, dirigente de uno de los asentamientos, quien

luego agrega: “En 16 años que vivimos en este lugar, y el Estado casi no se hace presente acá; la sociedad o el Estado (nos dice): ‘Ustedes son invasores, no tienen derecho. Ustedes hagan su escalera, su carretera, busquen su agua, ustedes no tienen derecho; pero estos de acá, que están fuera de ustedes, ellos sí’”, enfatiza. Un residente de Las Casuarinas, por su parte, dice: “Si invaden cerros, tampoco esperen que SEDAPAL (empresa pública) les lleve agua a su casita, así no funcionan las cosas”, legitimando el ausentismo del Estado en las zonas más pobres. Según cifras oficiales, las municipalidades de ambos distritos tienen presupuestos muy desiguales y, por lo tanto, la inversión por persona es también desigual: mientras en Surco es de 614 soles por persona, en San Juan de Miraflores es de 132, es decir cuatro veces menor.

Lo que expresa la lucha simbólica entre Pamplona Alta y Las Casuarinas es que la *segregación social* adquiere profundas *formas territoriales* y tiene en las *políticas públicas* el soporte material y simbólico agregado, lo que los de Pamplona Alta cuestionan y los de Las Casuarinas defienden, legitiman, lo consideran justo y lo celebran. Esto afecta las emosignificaciones y el sentido de pertenencia a una escala mayor (patria), hace más nítidos los contornos del yo y el nosotros y los pone, a ambos sectores, en situación de agresividad constante, porque hace visible la desigualdad que se siente como *violencia simbólica que evidencia* la expulsión que se objetiva en el muro que, además, paradójicamente, enceguece la mirada hacia el otro y el paisaje.

La marginalización social que territorializa no es un fenómeno nuevo; sin embargo las escalas que abarca y la forma física en que se factura es *progresivamente-inédito* y “retrospectivo” (poscolonial), pues reproduce más agresivamente antiguas separaciones racistas *feudalizando* el territorio urbano, y abre puertas del imaginario para cuestionar el orden social y el sistema económico que lo sustenta porque lo descubre. En este *conflicto*, lo que está en juego también es el horizonte de ciudad que perfilan ambos sectores y dentro de ello, el sentido del espacio público que, en este caso, intervienen recortando los de LC, en detrimento de los de PA.

Contexto y estética territorial de la negación

Según Sabatini, desde la década del ochenta, los efectos de los procesos “de ajuste, de reforma estructural y los cambios ocurridos en la orientación y formas de gestión de las políticas públicas han impactado, también, en términos de segregación residencial generando una mayor fragmentación a nivel territorial (Sabatini, 2006, p. 3 y ss). Di Virgilio, Otero y Boniolo, agregan que durante los noventas, estos cambios se profundizaron, y agregan que la globalización pueda haber contribuido “de manera decisiva a dicha profundización y, por ende, a la fragmentación de las poblaciones urbanas y de los distritos que habitan, reforzando el “desarrollo de procesos de segregación en múltiples y diferentes escalas” (2011, p. 14). Zygmunt Bauman (2001), también ya se había referido a los “deshechos humanos”, los que están territorializados en las márgenes de las urbes y en los campos que no interesan a las transnacionales, aunque su extensión y población cada vez son mayores.

Este contexto que promueve la segregación espacial tiene como el efecto más decisivo que en el entorno social inmediato de los hogares se desvanezca “la presencia de la diversidad y con ellas la de los roles típicos de los circuitos sociales principales reduciéndose consecuentemente las oportunidades de exposición y aprendizaje del tipo de hábitos, actitudes y expectativas que se requieren para funcionar adecuadamente en esos circuitos” (Di Virgilio, Otero y Boniolo, 2011: 14), es decir no solamente se obstruye la posibilidad de realizar la *condición urbana* de interactuar con la diversidad y disfrutar del derecho a la ciudad, sino de imaginar creativamente, por las confluencias y contrastes, horizontes compartidos (Lechner, 1995; Gadamer, 1988) que podría posibilitar el convivir con los *otros*.²³ Inclusive, según

²³ El psicoanalista peruano Jorge Bruce, al comentar las inscripciones que se ven en algunos carros en Lima, como “Tú envidia es mi progreso”, “Todito lo que me desees, que Dios te lo duplique” y “Si la envidia fuera oro, ¡millonario serías!”, dice que son “una muestra ambulante de las dificultades que

señalan algunos testimonios, los de Pamplona Alta, como también los de Las Casuarinas, saben hoy más de sí mismos y de los *otros* por lo que muestra la televisión, a partir del conflicto. En un informe televisivo de la BBC de Londres (octubre 2015), Elke McDonald expresa: “Tenemos derecho a cercar porque hay invasiones. Además, siempre ha habido una relación armoniosa con los del otro lado. Mi empleada y mi jardinero, que son de allá, vienen cuando tienen problemas y los apoyamos, es lógico, somos humanos”.

Por otro lado, la revolución comunicacional intensifica el sentimiento de frustración personal y social porque se evidencia en que *se-ve-mucho*, se logra-adquiere poco; mientras, por otro lado, el Estado provee servicios y equipamiento diferenciado, por decirlo suavemente, ya que los sectores de menores ingresos tienen menos oportunidades de acceso a los equipamientos e infraestructura porque el Estado descuida los territorios donde se concentran los más pobres, los “recién llegados”, los “Pueblos jóvenes”, las periferias miserables. La pobreza se incrementa, asciende, y cuando esto sucedió *los cerros de poblaron hasta su cima*. Esto parece obvio, sin embargo, para algunos colegas, decirlo, hasta les parece antiestético.

Y ya que menciono la estética por negación, en estos términos, el “muro de la vergüenza”, contó con el “aporte” de la naturaleza para mostrar la obviedad de un sistema clasista y etnicista. El muro, al continuar la elevada simetría casi perfecta del cerro con las pendientes que configuran su cima, en su *divortium acuarum*, simboliza bien la asimetría facturada por el proceso colonial que sedimentó en la expulsión, y fue continuada por el neoliberalismo, la globalización y las diferentes presiones económicas y sociales derivadas. Mirar al muro *coronando las cumbres* del cerro *estremece, conmueve*, aunque no es lo mismo verlo desde el vuelo de un *drone* que caminando sobre el polvo y las cuestas del territorio.

experimentamos para vincularnos entre nosotros” (2015, p. 11). Ver también Appadurai, 2007.

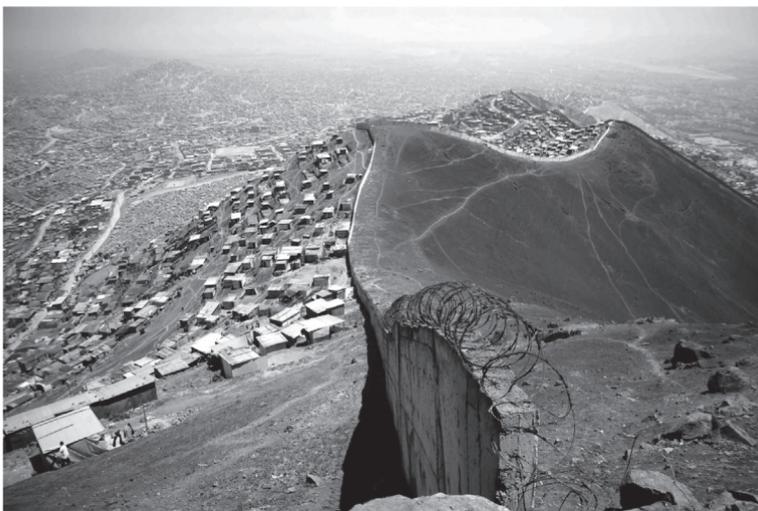


Foto aérea del Muro de la Vergüenza²⁴.

Fuente: <http://www.convoca.pe/agenda-propia/el-cerro-donde-el-peru-se-dividio-en-dos>

Sin embargo, la homogenización de la población territorializada por la expulsión no elimina las diferencias en su interior; al entrar en Pamplona Alta se *siente* cómo, inclusive a nivel de cada calle, sector o colonia, los recursos son desiguales y, por ende, las movibilidades son diferenciadas: mientras unos habitan el *intersticio* (pandillas, vendedores informales, edificaciones sin licencia, etc.), otros permanecen en la *reclusión*: conozco jóvenes de estos barrios que no conocen el centro de Lima. Los *umbrales*²⁵ que los antropólogos augurábamos para ir hacia el *otro*, parecieran haberse obstruido (Vérgara, 2006) en este sector de la ciudad.

²⁴ Fuente: <http://www.convoca.pe/agenda-propia/el-cerro-donde-el-peru-se-dividio-en-dos>

²⁵ Sin embargo, Stavros Stavrides (2016) propone que: “[...] la demarcación de una zona va asociada a su descripción potencial como lugar de lucha. El acto de demarcación puede parecer como un intento por evitar la confrontación, pero, al mismo tiempo, constituye necesariamente una declaración de guerra” (pp. 17-18).

¿Exclusión o expulsión?

“Al que pasa (el muro), se les disparará, nos han dicho”.
(Poblador de *Pamplona Alta*).

Y ya que mencioné el concepto de *expulsión*, aunque sea muy rápidamente, me interesa resaltar la diferencia entre *situación* o fenómeno social de los *procesos* que los facturan. En este sentido, Silvia Duschatzky y Cristina Corea, enfatizan una diferencia interesante entre *exclusión*, que daría cuenta del *estado* del sujeto, y *expulsión social*, que se refiere a “... la relación entre ese estado de exclusión y *lo que lo hizo posible*”, ya que, enfatizan las autoras, “el expulsado *es resultado de una operación social*, una *producción*, tiene un carácter móvil” (2005, p. 18, cursivas mías). Habría que insistir en su historicidad: sólo si se observa el mapa de la ciudad diacrónicamente (y en su totalidad sincrónica), y además, se comprende la historia-proceso de la colonización del Perú por los conquistadores españoles²⁶ y la deriva poscolonial actualmente vigente, se podrá comprender que los “invasores” pobres de estas laderas ya estaban expulsados de la seguridad, del bienestar y la valoración, antes de llegar a cualquier lugar de Lima: por el simbolismo de la “conquista blanca” de la Costa y por la eficacia de la *renta del suelo* urbano para la segregación, pues una casa en Las Casuarinas cuesta más dos millones y medio de dólares²⁷ (“tiene piscina”, remarcan los *pobladores*), mientras que doña Natividad Gutiérrez, quien llegó a Pamplona Alta hace más de veinte años, sigue viviendo en su casa de latones, plástico y madera comprimida (“triplay”) comprando agua en bidones, robando energía eléctrica.

En el Perú, el racismo instituye el *orden* social, y el muro, al visibilizarlo, exacerba más aún los efectos discriminatorios. Este

²⁶ Por ejemplo ver cómo, en los Andes, los hacendados se apropiaron de las mejores tierras y dejaban para los indígenas las escarpadas, las sin acceso al agua, las más lejanas, etc.

²⁷ Según el economista Armando Mendoza, de OXFAM.

orden reflejado o exhibido por el muro, es *poscolonial*, se expresa en la imagen de los “serranos”, “indios”, “cholos”, que *invadieron* la ciudad; a muchos les dicen que “no son de aquí”, que “por qué no se regresan”. La expropiación simbólica de la Costa y de los mejores terrenos en la Sierra²⁸ por los “blancos” y “ricos” ha sido bastante eficiente y se expresa en el territorio: inclusive los propios migrantes, los que llegaron primero en las distintas oleadas migratorias de los Andes a Lima (intensificadas desde los años cincuenta), *cholean* a los recién llegados, “invasores”. El muro envía un mensaje expulsor, es un “hasta aquí”, “Fuera”.

Así, lo étnico-racial es el factor dominante en el conflicto entre Pamplona Alta y Las Casuarinas, aunque la clase o la desigualdad económica, con sus correlatos socioculturales ya citadinos, *presiona* en la relación conflictiva-agresiva. Wacquant decía “que la *separación racial*, donde prevalece, *radicaliza* la realidad objetiva y subjetiva de la exclusión urbana” (2010, p. 158). Así, en Pamplona Alta y Las Casuarinas, el ingrediente imaginario que abisma, es que éstos (*residentes*) consideran a aquellos (*pobladores*) como inferiores ontológicos. Habría que reflexionar más acerca de los argumentos que de ambos lados se esgrimen, por ejemplo, cuando un poblador de PA dice: “Me parece que no debería estar (el muro) porque la verdad no somos diferentes a ellos, todos somos iguales, ellos comen, *yo también como*, o sea, igual, somos humanos ambos, no debería haber esto porque prácticamente nos discriminan poniendo ese muro” (Poblador de PA, Documental Pamplona Alta, USMP, FCCTP), está refiriendo al *grado cero* de la afirmación de su humanidad (semejanza), a la “necesidad básica” (comer) como el elemento igualador.

²⁸ Región natural donde imperó el latifundismo feudal a través de las haciendas instauradas desde el primer día de la colonización española y continuó en la República hasta la Reforma Agraria decretada por el Gobierno militar del Gral. Juan Velasco Alvarado en 1969. Sus propietarios habían despojado de sus mejores tierras a las comunidades indígenas, confinándolas a las partes altas, a las tierras menos productivas. La nominación despectiva *chuto* sirve para designar al indígena que habita en la cordillera, y en el imaginario urbano es considerado casi un primitivo.

Es obvio que éste es un horizonte limitante, en términos políticos recorta la potencia de sus cuestionamientos.

Los sentimientos de ser en-de otro territorio

Por otro lado, en las décadas previas a la intensificación de la globalización (más o menos hasta los setentas) la pobreza no suponía exclusión social ni desafiliación definitiva: todavía se migraba con la relativa convicción de que se podría encontrar trabajo en empresas formalmente instaladas, “oportunidades”: se *creía* que era posible “lograr algo” inclusive en las instituciones del Estado²⁹. Existía un *lazo social imaginario* que ponía en relieve: *filiación, pertenencia o reconocimiento*, quizá en el sentido del “ejército industrial de reserva” de Marx, donde la *relación social* nacional se habitaba como *expectativa*, aún con su sentido de *inclusión posible*.

No obstante, en los ochentas, durante la guerra que declaró el PCP, Sendero Luminoso al Estado peruano, los que llegan a la periferia de Lima como Pamplona Alta, son refugiados que huyen del peligro, pero también huyen de la falta de trabajo: su objetivo es evadirse de la “suma pobreza de la tierra” (Morote Best) y de la muerte en manos de los senderistas y de las fuerzas represivas del Estado y de los paramilitares. Y no es la *expectativa* de inclusión lo que los obliga a irse a Lima, es la sola y simple lógica de resguardar sus vidas. Es en 1985 cuando se inicia la construcción del muro y lo manda construir los directivos del colegio de jesuitas *La Inmaculada*, coincidiendo con el mayor éxodo andino hacia Lima durante el siglo XX. Este muro buscaba contenerlos en el límite de su *tolerancia*, es decir, allí donde ya habitaban su expulsión, el muro les daba la “ventaja” de desaparecerlos de su campo de visión, con sus correlatos emosignificativos de donarles cierta tranquilidad.

Duschatzky y Corea, identifican como consecuencia de la expulsión social la generación de “un desexistente, un ‘desaparecido’

²⁹ Entrar a la burocracia es un horizonte que todavía despierta expectativas.

de los escenarios públicos y *del intercambio*. El expulsado perdió visibilidad, nombre, palabra, es una '*nuda vida*'³⁰, porque se trata de sujetos que han perdido su visibilidad en la vida pública, porque han entrado en el universo de la indiferencia, porque transitan por una sociedad que parece no esperar nada de ellos" (2005, p. 18).

A pesar de la expulsión, y de la *contención* en "su territorio" a través del muro, los de Pamplona Alta no se mantienen quietos y "no se callan", hay medios de comunicación utilizados para hacerse visibles: "Somos iguales, somos humanos, somos peruanos", argumentan, y graffitean en el muro "Mi patria es de todos", utilizando la frase del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. Aunque hay que destacar que a nivel *privado*, la discriminación también opera *entre ellos*, pues pueden muchos esconderse de, o ser escondidos por, sus familiares y amigos más pudientes, quienes no los visitan por propia iniciativa o porque los de Pamplona les niegan su dirección, "por vergüenza". Aquí, la expulsión fragua también lo privado-familiar, ya que los "rastros de expulsión" se concretizan en falta de trabajo, estrategias de supervivencia (ilegal), violencia, escolaridad precarizada, no protección social, disolución de vínculos familiares con el exterior, tensión constante, agresividad, evitamiento, etc. Los sentimientos que generan la desigualdad y la marginación se *incrustan* en la misma clase y en la inter-subjetividad manifestándose como sentimientos de *vergüenza*, *indignidad* o *rechazo*.

Sin embargo, también genera una actitud de *resistencia* frente a las penurias y de *solidaridad* frente a la precariedad. Una pobladora que es líder en Pamplona Alta expresa bien una de las respuestas a expulsión: "Veía qué necesidades había en el nido, en el *wawa wasi* (casas de niños) en las familias, si habían niños abandonados en la comunidad [...] Si una niña era violada [...] una mamá esquizofrénica, papá alcohólico, si la niña fue violada" (Sara Torres, PA).

³⁰ Esta figura la factura Giorgio Agamben, ver *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1995).

En este sentido, pero a nivel individual, ya desde décadas atrás, la ciudad ya había venido produciendo la actitud *achorada* como una respuesta a las diferentes formas de discriminación, especialmente frente a las de los “blancos”, “criollos” y costeños³¹ en general.

El achoramiento como redefinición de la relación social

Por ello, en esta dirección, aunque desde otra perspectiva, me parece importante enfocar hacia la forma en que el escenario conflictivo de la gran ciudad poscolonial ha contribuido a transformar, junto con el trabajo colectivo cooperativo de supervivencia y la resistencia cultural, las actitudes de *sumisión* y/o de *simulación-defensiva* de los migrantes. En las últimas décadas, los inmigrados vienen a constituir la confrontación interpersonal en uno de los ejes de producción de la *dignidad* como emosignificación identitaria. En un estudio realizado por la antropóloga peruana Urpi Montoya, encuentra una variación interesante en el *achoramiento*: “La *actuación achorada* reconoce y valoriza la *marginalidad*, expone la *diferencia* y busca la *igualdad*. Es la forma que los jóvenes, limeños o no, encontraron para cuestionar las jerarquías y la premisa de compartirse escondiendo cualquier singularidad” (2002, p. 109, cursivas mías). La dura lucha por sobrevivir en la gran urbe también los endureció.

El sustrato que factura el *achoramiento* es producto de la *visualización-sentida* (emosignificada) de las profundas asimetrías; así, “la pobreza, la discriminación e injusticia le confieren la dureza y la aspereza” (Montoya, 2002, p. 110), *somatizando* el conflicto, “evacuándolo” en el despliegue casi etológico *del-cuerpo-contra-el-otro*, en una interacción con fuerte tono agresivo: los *achorados* “no se dejan”.

Como una sociovisión que sedimenta en *dispositivos*, puede decirse que el *achoramiento* puede convertirse en *estilo de vida*.

³¹ Los *costeños* han considerado a los *serranos* (habitantes de los Andes) inferiores; entre otras “causas” señalan su origen indígena o mestizo.

Montoya asevera que el achoramiento “tiene *un lenguaje y una moral*”, y que su “lenguaje se compone de jergas eróticas y lisuras –que son otras *maneras de discrepar* con un tipo de normatización social. Para los fines de este estudio, me interesa resaltar las características de su moral la que “divide a las personas en dos tipos. Por un lado, los que ‘joden’, ‘cagan’ y, por otro, los que son ‘jodidos’ y ‘cagados’, los ‘pendejos’ y los ‘babosos’, los ‘vivos’ y los ‘zonzos’”, señala Urpi Montoya (2002, p. 110). Sin embargo, si bien no es el achoramiento lo que explica el creciente repudio al muro, la actitud de rechazo es un escenario en el que muchos achorados encuentran el espacio para realizar su achoramiento en comunidad, en beneficio del *nos-otros*; pueden constituir una fuerza para la resistencia y producir nuevos achorados: el *conflicto* endurece y al devenir en argumento conduce (a) la *indignación*.

El lenguaje del desprecio y su destinatario territorializado

“Conforme el cerro se ha ido poblando, el muro ha ido creciendo”
(Poblador de Pamplona Alta).

Para comprender la especificidad del mensaje social y de los imaginarios que singulariza el mensaje del muro de Pamplona Alta³², es necesario que veamos qué imaginarios proyectan las bardas de otros condominios cerrados de las clases medias y altas tanto en Lima como en otras ciudades como Buenos Aires, Santiago, Bogotá o Sao Paulo.

En la pretensión de aislamiento distinguido de los *condominios cerrados* tanto en Sao Paulo o Buenos Aires (Caldeira, 2007; Lacarrieu, 2001), el muro que los circunda, por su forma *circular*, cerrada, los separa de “toda la ciudad”: su sentido de *obstáculo-que-impide-y-distingue*, se dirige al *urbícola anónimo*,

³² Así la denomina la prensa cuando no lo llama el “muro de la vergüenza”. Es revelador que la prensa nunca lo nombró como “el muro de Las Casuarinas” a pesar de que ellos fueron los que lo mandaron construir.

es decir, a quien sea que circule en sus alrededores, mientras que el muro que separa Las Casuarinas (Surco) y Pamplona Alta (San Juan de Miraflores), de estructura *lineal-ciega* (de cemento armado, de tres metros de altura, sin puertas o rejas que permita pasar-mirar hacia el otro lado), está dirigida específicamente a *bloquear a los pobladores de Pamplona Alta*, y los interpela como *personas-clase*, como pobres, sospechosos y peligrosos, en cierta forma *identificados* personalmente, de allí que éstos lo tomen como una *afrenta personal-comunitaria* y enerve los ánimos y encienda la rabia, porque se edifica bajo las emosignificaciones del racismo, el desprecio y el odio, *singularizados*. Aquí, las emociones son el sentido. Como una precisión de esta categoría, la *emosignificación* (Vergara, 2003, 2010a, 2013), opera así: la *emoción* se incrusta *entre* el *significante* y el *significado* del *signo*, e intensifica la *significancia* mediante una *variación sentida* en aquel, es decir desde/en la propia *forma de emisión*, e impacta en el interlocutor. Cuando se emite una emosignificación, el cuerpo también habla.

Por otro lado, si, como lo dijera Georg Simmel (1988), el *anonimato* y la *indiferencia* son las características de la “vida mental” en las metrópolis, en la relación entre los *residentes* de Las Casuarinas y *pobladores* de y Pamplona Alta no ocurre siempre así porque, en muchos casos existe conocimiento personal entre estos *ricos* y *pobres*: muchos son jardineros, vigilantes, trabajaron en la construcción del muro, son “empleadas domésticas”, es decir, hay recelo de unos y dependencia económica de otros, y es el *temor*³³ lo que comparten y es el vínculo social más fuerte: unos a que les roben, los otros a que los despidan y priven del trabajo.

Si bien en ambos territorios hay una población *homogénea*, en la conformación de la segregación territorial, se observa una diferencia sustancial: en Las Casuarinas, la homogenización es *elegida*, mientras que en Pamplona Alta es *obligada* (“no tenían

³³ En la película *La zona*, se introduce la sospecha-temor frente a la empleada doméstica a quien se le quita las llaves de la casa luego de un intento de robo en un condominio cerrado de clase media.

otra opción”, además viven una reclusión cotidiana y biográfica); en ambos casos la renta del suelo y la abismal diferencia de ingresos es la que la determina la *territorialización* (Sack, 1997).

Indicación metodológica

La complejidad del problema de la expulsión y la segregación social requiere estudiar los factores que facturan la desigualdad estructural-sistémica, la geografía histórica del territorio, la diversidad como característica constitutiva de las metrópolis, los imaginarios y sus simbolismos y retóricas así como las emociones como emoseñificaciones, es decir, la emoción modulada por el sentido y la significación energizada por la emoción. Otro aspecto a considerar son las *escalas* y observar con cuidado sus interrelaciones *mediadas* por actores e instituciones. Así, podríamos adelantar la necesidad de estudiar el comportamiento del poder político y económico en el proceso de expulsión; las relaciones de los actores enmarcados en instituciones o fuera de ellas, o en contra de ellas, a distintos niveles y los patrones de interacción más microsociales, por ejemplo en las negociaciones, en el enfrentamiento, en la vida cotidiana, en los *acontecimientos*, etc.

En esta lógica de estudio, también me interesa resaltar la noción de *estigma territorial* como facturación estructural y procesual que se vuelve más intenso cuando el conflicto aviva las emoseñificaciones asociadas al racismo y a la diferencia socio-cultural, ya que los territorios estigmatizados se ubican como contenedores de pobres, “ociosos” o “vagos”, “rateros” y “viciosos”, desempleados o subocupados, de grupos marginales, donde ser pobre es, además, “tener el status de una *anomalía social* y carecer de control sobre las representaciones e identidad colectivas propias” caracterizadas por la “*desposesión simbólica* que transforma a sus habitantes en verdaderos parias sociales” (Wacquant, *ibid*, cursivas mías). La indignidad del territorio es asociado a la indignidad de sus pobladores y a la inversa. Paden una imagen pública negativa, los asocian con delincuencia, inmigración e inseguridad, ante esta caracterización, sus vecinos

responden con otro muro, esta vez físico. El muro físico es sólo concreción de los muros internos, subjetivos y los de la casa, ampliados al territorio que se empieza a habitar como espacio cuando el miedo recluye.

En este sentido, Wacquant señala que existe una cierta correspondencia entre auto y la hétero-percepción, y que el desprecio de que son objeto, afecta todos los ámbitos de su existencia: trabajo, amor, instituciones, pláticas. En sus estudio sobre un sector popular en París, advierte que “Los residentes de las Cuatro Mille se apresuran a atribuir los males de su vida al hecho de haberse quedado ‘pegados’ a un complejo habitacional ‘podrido’ que llegan a percibir a través de *oposiciones nomológicas* (*ciudad, nosotros/ellos, adentro/afuera, bajo/alto, salvaje/civilizado*) que *reproducen y respaldan* el juicio derogatorio de los de afuera” (Wacquant, 2010, p. 133, cursivas mías).

En el territorio que ocupan los habitantes de Pamplona Alta, las emociones se entrecruzan y friccionan: al sentimiento de “haber logrado una casita” que tienen los adultos, los jóvenes le oponen el descontento y la indignidad sentida especialmente los que trabajan o estudian fuera del asentamiento. Lima irradia hacia ese nosotros recordándoles en boca de sus hijos aquello que quizá no quisieran oír-se³⁴. El conflicto con Las Casuarinas exalta los sentimientos de desigualdad que repercuten en los estados de ánimo, la autoestima e inclusive en la salud de los *pobladores*. A nivel familiar, estas condiciones repercuten en la redefinición de la autoridad de los padres.

³⁴ Me recuerda lo que una muchacha ex-pandillera le decía a un funcionario de la Municipalidad de Huamanga (Ayacucho, Perú): “Cómo vamos a invitar siquiera a venir aquí a nuestros enamorados (novios): nuestro barrio se llama *Cuchi-pampa* (la pampa de los cerdos) y nuestros zapatos se llenan de polvo en todo el trayecto” (Vergara, 2010b).

Público-privado: la familia, la comunidad y los otros

“Allá la gente trabaja como jardineros, empleadas del hogar
y guachimanés.

Entran a Las Casuarinas dejando su DNI³⁵ en el puesto de vigilancia.

A nosotros nos han prohibido pasar el muro”

(Natividad Gutierrez, en Gallegos, 2015).

En Pamplona Alta se alternan la eficacia simbólica del *estigma socioterritorial* con el deseo de romperlo: la ambivalencia mostrada, por un lado, por sectores que se disputaron el trabajo para levantar el muro y los otros que a pesar de la represión, resistieron, muestra esas oscilaciones que no permanecen firmes o estáticas, pues unos podían pasar al otro “bando”: “Vinieron a trabajar más de quince obreros. Yo les cocinaba el menú. Algunos eran de aquí, de Pamplona” (Pobladora de Pamplona Alta). Por su parte, José Cárdenas, del asentamiento Nadine Heredia, dice que los que querían trabajar en la construcción del muro “eran tantos que trajeron a la policía para controlarlos” (Gallegos, 2015). Doña Natividad confirma: “Usted sabe, cuando hay trabajo, hay que aprovecharlo”. No está demás reiterar que la indignación *requiere-un-contexto*, y es precisamente el sistema, especialmente el educativo y la televisión, los encargados de evitar su configuración.

En contraposición, cuando *habitan-el-espacio-público*, los de Pamplona Alta exponen, explícitamente, su desacuerdo cuando reclaman, gritan “todos somos iguales”, sin embargo, recalco, esto que ocurre frente a la televisión o en una entrevista³⁶, no necesariamente se corresponde con la actitud que despliegan en el ámbito privado, por ejemplo cuando offician de jardineros o de empleadas domésticas en *Las Casuarinas*, donde generalmen-

³⁵ Credencial de elector y de identificación personal expedida por el RENIEC, institución pública.

³⁶ En cierto sentido, una entrevista con el antropólogo puede tener el aura de la *esfera pública*.

te asumen actitudes *condescendientes* con la desigualdad³⁷ porque están en un contexto de *poder-lugar-territorio* que los supedita.

Precisamente, en este escenario, como una expresión de haber internalizado el discurso de sus patrones, uno de los vigilantes de la caseta de control de ingreso en Las Casuarinas, poblador de Pamplona Alta, argumenta-justifica el porqué de la construcción del muro: “Antes habían robos, bajaba gente de arriba y se metían a las casas, robaban joyas y cosas de valor. Ahora ya no hay robos por el muro. *Nos hemos organizado mejor*” (en Gallegos, 2015, cursivas mías). Es destacable que el *nosotros* del vigilante se demarca de su *territorio* de residencia para asumir la identidad laboral que *territorializa*, extrañándose de los suyos, legitimando el discurso discriminador de *Las Casuarinas*.

La relación social entre ambas poblaciones está contaminada por el *prejuicio* y el *conflicto* que enerva. Algunos, que son aceptados para trabajar en Las Casuarinas, en cierta manera son “soportados” con recelo, confiando en que bajo el *sometimiento* de la *familiaridad* (una forma de reterritorialización), del trato diario que ayuda a conocer al *otro*, contribuya a rebajar la tensión interclasista e interétnica, “que no sean ingratos”, pero habitan aún bajo el sentimiento de sospecha y temor adherido.

Haciendo un paréntesis, como una expresión de las conflictivas relaciones entre lo público y lo privado, Sara Torres, lidereza en Pamplona Alta, relata que sufría violencia de parte de su marido (ámbito privado); sin embargo, su imagen de dirigente de la comunidad (ámbito público) no le permitía reconocer el maltrato ante sus vecinas, lo que también le impedía ir ante las autoridades a denunciarlo. El territorio interviniendo en el lugar³⁸.

Es interesante observar cómo fluye un tipo de relación social emplazado en un ámbito privado hacia el espacio donde la interactúa con la *otredad* en sus diferentes grados (público).

³⁷ Muchas veces también por las diferencias “naturalizadas” por la poscolonialidad sigan operando legitimando las asimetrías y la explotación: sus *indicios* son el color de la piel, el español interferido por las lenguas nativas, la falta de educación “y modales”, etc.

³⁸ Ver el drama de *Helme*, en Vergara, 2010a.

Por ejemplo, el espacio de ingreso a Las Casuarinas puede ser definido como espacio *semipúblico*, o *semiprivado*, según la perspectiva desde donde se la mire, no obstante es en este espacio de *apertura-cierre*, donde se concretizan los imaginarios del otro y actúan para decidir el tipo de “trato” que merecen los que pretenden ingresar. Más *rudos* con los pobres, incrementando el sentido privado de la *tranquera* (así lo llaman en Lima, mientras en México lo llaman *pluma*).

Las emosignificaciones que sedimentan en el conflicto territorial

“Me siento mal porque nos va separar, pensando que somos lo peor”
(vecina de Pamplona Alta).

“Un indio, un negro y un blanco viven tan separados como un *rico* y un *pobre*, un *campesino* y un *industrial*, un poblador de *barriadas* y un habitante de un *barrio residencial*, a tal punto que cabe preguntarse si son ciudadanos de un mismo país o son ciudadanos de países distintos entreverados en el artificio de una nación”
(Vargas Llosa, 1996, p. 210-211, cursivas mías).

Al enfocar el problema de la violencia en su versión sangrienta como la guerra, Cornelius Castoriadis, señala que, “independientemente de la importancia de otras condiciones o factores concomitantes, resulta imposible comprender la conducta de la gente que participa en estos acontecimientos sin ver en ellos la materialización de *sentimientos de odio extremadamente poderosos*” (2002, p.183). Luego señala que este odio tiene dos fuentes:

- La tendencia fundamental de la psique de rechazar (y, por lo tanto, de odiar) todo lo que no es ella misma;
- La *cuasi* necesidad de la *clausura* de la institución social y de las significaciones imaginarias que acarrea” (pp. 183-184). El autor de *La institución imaginaria de la sociedad*, agrega:

Lo que nos interesa aquí son las razones intrínsecas por las cuales esta institución de cada sociedad revistió hasta ahora, casi inevita-

blemente, el carácter de una *clausura* de distintos tipos. De modo que siempre existe una *clausura material*, en el sentido de que siempre existen territorios o fronteras más o menos bien determinadas y, en todos los casos, *definiciones rigurosamente limitativas* con respecto a los individuos que pertenecen a la sociedad considerada. Pero la *clausura* más importante es la *clausura de sentido*. Los territorios y todo el resto adquieren su importancia únicamente en función de los sentidos específicos que se les atribuyen (Castoriadis, 2002, p. 188).

En el caso que me ocupa, se puede ver, que a ambos lados del muro cada actor intensifica las *cualidades estigmáticas* que los diferencian, y conforme avanza la tensión son más susceptibles a observar-otorgar *sentido-recargado* (emosignificación) sobre las prácticas, presencias y sus soportes significantes (*indicios, señales, huellas, síntomas*) y significados, y esto se agudiza conforme escala el conflicto reforzando los sentimientos de desconfianza y temor.

Castoriadis además señala que “Un mundo de significaciones está clausurado si toda pregunta susceptible de ser formulada en el mismo, o bien encuentra una respuesta en términos de significaciones dadas, o bien está planteada como desprovista de sentido” (188). La pregunta impertinente o imposible entre los *residentes* de *Las Casuarinas* es si son *semejantes* con los de *Pamplona Alta*. El reclamo de *peruanidad* de los de Pamplona Alta les parece irreal, inmerecido e inatendible. Esto tiene repercusiones en los derechos atribuibles y/o atribuidos: servicios públicos, infraestructura, accesibilidad y, por ejemplo, referidos al territorio y al libre tránsito: los de Las Casuarinas podían haberse movido más *libremente*³⁹ en Pamplona Alta, pero al revés no.

³⁹ Lo pongo en cursivas porque esa libertad puede ser restringida, precisamente, por aquello que les atribuyen: la delincuencia, el miedo, la violencia; además, luego de iniciado y progresado el conflicto, convierte en peligroso ya cualquier incursión en ambos lados.

Como una expresión de una estética del *ser* y la objetivación de los gustos, los de San Antonio (urbanización parecida a Las Casuarinas) manifiestan los elementos de su construcción del *otro* en sus *formas de ser*: “venían con sus animales, sus burros y dejaban todo sucio”; otra vecina de la misma *urbanización*, dice que pusieron una reja porque “no entienden, demasiada gente cochina”.

Para cerrar: territorialidades en conflicto y espacio público urbano

Una de las características del territorio es *crear y promover espacios públicos*, espacios de compartimiento con el *otro*. Esta función es aún más imperativa en las ciudades, especialmente porque en la ciudad habita la *diversidad* y sus habitantes entran en contacto precisamente en este tipo de espacialidades. Según Isaac Joseph, “un espacio público es un orden de interacciones y de encuentros y presupone por tanto una reciprocidad de las perspectivas” (1999, p. 28). Reciprocidad de perspectivas que requiere buscarse y sólo es entendible cuando los horizontes de los sujetos no coinciden o difieren en diversos grados, y tienen posibilidades de aproximarse: crear y traspasar *umbrales*.

Es esta función de la urbe lo que el muro bloquea de manera física y simbólica al impedir que urbícolas de diferentes caracteres interactúen. Al encerrarlos en *territorios segregados*, les impone una cierta homogeneidad de experiencias y una fragmentación mayor en las ciudades que ya habían estado perdiendo centralidad. La fuga hacia lo propio era una forma de negar la deseada producción de urbanidad que se suponía le correspondía a la ciudad. Entiendo la urbanidad no la eliminación o negación del conflicto, sino más bien como su administración negociada que promueva la producción de horizontes de encuentro y perspectivas de convergencia, y no necesariamente uniformidad. Esto sólo es posible si los actores con poder no incrusten muros y fronteras que impidan la generación de *espacios-umbral*, que caracteriza a los espacios públicos.

A lo anterior se suma una construcción más cotidiana que los propios pobladores vienen construyendo en sus prácticas e imaginarios. La distancia física entre los diferentes fragmentos de la ciudad crece simbólicamente cuando los estigmas territoriales tiñen a los barrios marginales. Tal es el caso de Pamplona Alta, a donde los taxistas dudan en llevarlo a uno, los de bancos, *desconfían* en otorgar un crédito y el Estado financia limitadamente los créditos para vivienda; los camiones de reparto llegan temerosos, los comercios son pequeños y no sólo por falta de capital. Y si la gente (familiares y amigos que viven en el exterior) se aventura lo hace “con mucha *cautela*”, “temiendo lo peor”, muchos conocidos son reacios a hacer visitas, ratificando o promoviendo el estigma territorial, consolidando la expulsión.

Y esta condición de expulsión tiene el aporte de la negligencia y el menosprecio del Estado, ya que “las políticas estatales de *abandono urbano y contención punitiva* responsables de su deslizamiento descendente” (Wacquant, 2010, p. 136). Aunque, lo he visto en muchos “pueblos jóvenes”, progresivamente, con el esfuerzo de hasta dos generaciones, han logrado borrar el paisaje lunar al que arribaron y, como en “Huanta Chico”, hasta verde se puede ver.

La “ciudad fortaleza” de la que hablaba Mike Davis (2000), tiene otra concreción en el muro, que es también un pre-texto para pensar la difuminación del *semejante* a la que se asiste hoy.

Bibliografía y hemerografía

- APPADURAI, A. (2007) *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets.
- BAUMAN, Z. (2001) *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica
- BRUCE, J. (2015) *Las partes en conflicto. Psicoanálisis, conflicto y alteridad*. Lima: USMP / Fondo Editorial, Lima.
- CALDEIRA, T. (2007) *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.
- CASTORIADIS, C. (2002) *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. México: Fondo de Cultura Económica.

- DAVIS, M. (2000) “La forteresse L. A.”, en *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*. Paris: La Découverte-Poche (Pp. 203-235)
- DI VIRGILIO, M., OTERO, M. y BONIOLO, P. (2011) “Las huellas de la pobreza en la ciudad”, en Di Virgilio, María M., María Otero y Paula Boniolo, *Pobreza urbana en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO. (Pp. 11-24)
- DUSCHATZKY, S. y COREA, C. (2005) *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires: Paidós.
- GADAMER, H. (1988) *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- HARVEY, D. (2014) *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- JOSEPH, I. (1999) *Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de la acción*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Medellín.
- LACARRIEU, M. y THUILLIER, G. (2001) “Las urbanizaciones privadas en Buenos Aires y su significación”, en *Perfiles Latinoamericanos*. México: FLACSO. No 19 (Pp. 83-113)
- LECHNER, N. (1995) *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. Chile: Fondo de Cultura Económica, Santiago.
- LEFEBVRE, H. (1978) *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.
- MONTOYA, U. (2002) *Entre fronteras. Convivencia multicultural, Lima siglo XX*. Lima: Concytec, Sur
- SABATINI, F. (2006) *La segregación social del espacio en las ciudades de América Latina*. Washington DC: Departamento de Desarrollo Sostenible, BID.
- SACK, R. (1997) “El significado de la territorialidad”, en PÉREZ, P. (Comp.) *Región e Historia en México*. México: Antologías Universitarias. (Pp. 194-204)
- SIMMEL, G. (1988) “La metrópolis y la vida mental”, en BASOLS, M. y otros (Comps.) *Antología de sociología urbana*. México: UNAM. (Pp. 47-61)

- STAVRIDES, S. (2016) *Hacia la ciudad de los umbrales*. Madrid: Akal.
- VARGAS LLOSA, M. (1996) *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VERGARA, A. (2003) *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano: Québec, La Capitale*. México: ENAH, AIEQ, CCNQ, UNSCH.
- _____ (2006) *El resplandor de la sombra. Imaginación política, producción simbólica, humor y vidas macropolitanas*. México: Ediciones Navarra.
- _____ (2010a), *La Tierra que duele de Carlos Falconí. Cultura, música, identidad y violencia en Ayacucho*. Perú: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- _____ (2010b) *En los túneles de sentido. Violencia, imaginarios, organización social, rituales y lenguaje en las pandillas juveniles de Ayacucho*. México: ENAH, INAH, PROMEP.
- _____ (2013) *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. México: ENAH-INAH, PROMEP, CONACULTA, Ediciones Navarra.
- WACQUANT, L. (2010) *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.

Hemerografía y videos

- BBC Mundo, 22-10-15, “El polémico muro que separa a ricos y pobres en Lima”, http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151019_peru_muro_barrio_pobre_rico_lima_amv
- GALLEGOS, J. “Habla el muro que separa a Pamplona Alta de Casuarinas”, *La República*, 11-10-15, <http://larepublica.pe/impres/sociedad/709468-habla-el-muro>
- OXFAM-Intermon, 2016, “El diario de Sara”.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MEMORIA TERRITORIALIZADA EN UN CONTEXTO DE CONFLICTO: CHOLULA, PUEBLA

Laura Penélope Urizar Pastor⁴⁰

Ernesto Licona Valencia⁴¹

El objetivo del presente texto es realizar un análisis de la construcción social de la memoria territorializada a manera de proceso de articulación dialéctica entre prácticas sociales y memoria, en un contexto de conflicto social desde un enfoque antropológico. Concebimos inicialmente a la memoria como un proceso de socialización de la experiencia socioespacial pasada construida con recuerdos de los actores sociales, que en el marco de una coyuntura de peligro territorial emerge como táctica de resistencia social para defender y reconfigurar un territorio propio, territorializando la memoria a partir de diversas prácticas sociales con sentidos desiguales y convergentes.

Para la mejor comprensión del texto se ha dividido en tres partes y una conclusión. En la primera se hace mención de las transformaciones territoriales que han sufrido las Cholulas en los últimos cuarenta años y a partir de ello su integración a la dinámica metropolitana de la ciudad de Puebla en un contexto de globalización, conformando una ciudad dual globalizada sin perder la estructura de su organización social, por lo que ya no

⁴⁰ Docente del Área de Especialización en Antropología de la Alimentación del Colegio de Antropología Social, BUAP. Correo electrónico: urizar79@gmail.com

⁴¹ Docente-Investigador del Colegio de Antropología Social. Coordinador de la Maestría en Antropología Social, BUAP. Correo electrónico: licona123@yahoo.es

es un simple pueblo urbanizado, sino una ciudad cosmopolita. En la segunda parte, se muestra el interés por los lugares de memoria e históricos a través de dos discursos que trasfieren el pasado al presente. El primero construido institucionalmente por el Estado el cual se objetiva en programas de regeneración urbana, donde los lugares de memoria o históricos son pensados como emplazamientos turísticos y mercantiles; el segundo es el enarbolado por académicos e investigadores de la historia y la arqueología en el cual los lugares de memoria o históricos son contemplados como patrimonio cultural. Ambos discursos, aunque esgrimidos por actores sociales distintos, se complementan y convergen. La tercera parte se refiere a la memoria territorializada como un proceso de emplazar el recuerdo en un lugar del territorio, de su apropiación y reconfiguración con diversas prácticas sociales que emergen en el contexto del conflicto territorial, para producir, no sólo tácticas de defensa, sino una memoria viva, actual y actuante frente las embestidas del Estado; y finalmente reflexiones finales.

El contexto

Cholula, actualmente es una ciudad dual integrada por San Andrés y San Pedro Cholula (Gámez y Ramírez, 2015, p. 6) cuyos asentamientos humanos de olmecas pre-clásicos datan de 1500 A. C., considerados como los pobladores primigenios en la zona. A pesar de que hoy las Cholulas son municipios autónomos han sufrido importantes fragmentaciones en sus territorios desde la llegada de los españoles hasta la actualidad.

En el siglo XX la llegada de la Universidad de las Américas en el año de 1970 significó una pérdida del territorio de San Andrés Cholula de ochenta hectáreas aproximadamente, pertenecientes a campesinos del pueblo. Posteriormente a finales de los años ochenta se expropiaron tierras ejidales pertenecientes al mismo municipio y de algunas de sus juntas auxiliares para construir la carretera de cuota Puebla-Atlixco en los años de 1988 y 1989 y que propició el cambio de uso de suelo agrícola por urbano

y con ello la expansión de la ciudad de Puebla, que ya se había iniciado en la zona con la construcción de la recta a Cholula en el año de 1976. Quizá el despojo más grande fue en el año de 1992, ya que el gobierno del Estado y gobierno federal expropiaron nuevamente 1100 hectáreas de campesinos de San Andrés Cholula para la constitución de la llamada Reserva Territorial Quetzalcóatl Atlixcáyotl, localizada en el suroeste de la capital poblana y con el objetivo de regular la expansión urbana de la ciudad de Puebla.

Desde la llegada de la UDLA en 1970, la construcción de la recta a Cholula en 1976, la manufactura de la carretera de cuota Puebla- Atlixco en 1988-89, hoy vía Atlixcáyotl, la puesta en marcha del Programa Subregional de Desarrollo Urbano para los municipios de Cuautlancingo, Puebla, San Andrés y San Pedro Cholula en 1994 y la constitución formal de la Reserva Territorial Quetzalcóatl Atlixcáyotl en 1995 transformaron el territorio cholulteca, convirtiéndolo hoy en una de las principales centralidades del área metropolitana de Puebla: Angelópolis. Angelópolis es expresión del urbanismo globalizador que se caracteriza por la privatización y parcialización del espacio urbano porque se construyeron lugares privados desconectados sobre antiguos terrenos de cultivo de campesinos originarios del pueblo de Tlaxcalanzingo (San Andrés Cholula), expropiados por el gobierno, que los exhibió ideológicamente como reserva ecológica de la ciudad, pero pocos años después fueron vendidos a capitales privados. Hoy, la zona de Angelópolis es un gran complejo de hospitales, plazas comerciales, casinos, restaurantes, librerías, oficinas gubernamentales, centro cultural, hoteles, bancos, fraccionamientos para clase alta y media principalmente, tiendas de servicios especializados, agencias de venta de automóviles, escuelas, universidades, etc. que está diseñada para llegar en automóvil y en donde cada lugar está cerrado, protegido y aislado uno de otro.

A partir del anuncio y puesta en marcha del proyecto del gobierno del Estado de Puebla, “Parque de las Siete Culturas. Rescate y Dignificación del Entorno de la Zona Arqueológica.

Estudio Económico, Social y Técnico (2014-2018)⁴², se generó una oposición organizada formada por los habitantes de San Andrés y de San Pedro Cholula, además de otros sectores sociales de la ciudad de Puebla, activando prácticas políticas, reelaborando formas simbólicas religiosas y erigiendo discursos diversos, todo ello expresión de la tensión espacial objetivada en los actores sociales involucrados que revela un espacio público en construcción conflictiva.

Lo que hoy se encuentra en conflicto es un espacio integrado por espacios públicos y espacios de propiedad privada que se piensan como públicos y que estructuran otro con mucho simbolismo no sólo para la población de dos municipios colindantes (San Andrés y San Pedro Cholula), sino para la ciudad de Puebla y para Mesoamérica en general. Es un constructo espacial sociocultural estructurado por la pirámide de origen prehispánico (se le conoce como “la pirámide de Cholula” o “cerrito”) que para el Estado mexicano forma parte, junto con otros terrenos, de la Zona de Monumentos Arqueológicos de Cholula⁴³ además del santuario dedicado a la Virgen de Los Remedios, que se construyó desde la época colonial sobre la

⁴² El Proyecto del Parque de las Siete Culturas es una política de intervención del espacio público por parte de los órdenes de gobierno federal, estatal y municipal que plantea la dignificación urbana de los predios que rodean a la pirámide de Cholula (aproximadamente ocho hectáreas en su etapa inicial); se proyectó la construcción de un parque el cual no se ha podido concretar, se han expropiado algunos predios, bajo el argumento de utilidad pública. Dicha dignificación (privatización) del espacio se diseñó a partir de que el Estado concibe a los predios como focos de inseguridad por encontrarse en abandono y desuso, además de constituir un foco de contaminación debido a que funcionan como basurero público. Es importante hacer notar que para el diseño del proyecto no se llevó a cabo consulta pública o ciudadana. El proyecto gubernamental fue promovido por el exgobernador Rafael Moreno Valle.

⁴³ Por decreto presidencial del 24 de noviembre de 1993 se declaró Zona de Monumentos Arqueológicos el área conocida como Cholula, ubicada en los municipios de San Andrés Cholula y San Pedro Cholula, en el estado de Puebla.

pirámide mencionada. Lo que se observa es la continuidad del complejo pirámide/santuario como productor de sacralidades desde los tiempos prehispánicos hasta la actualidad, ya que sólo se modificaron las deidades veneradas con la llegada de los conquistadores españoles.

Alrededor de este conjunto prehispánico-colonial (pirámide/santuario) hay terrenos que son propiedad de habitantes de San Andrés pero que forman parte de la zona arqueológica, los cuales algunos fueron expropiados para incorporarlos a un proyecto del gobierno del Estado de Puebla denominado *Parque de las Siete Culturas*, iniciativa que generó un conflicto social⁴⁴ entre los go-

⁴⁴ El conflicto comenzó a las 11 de la mañana del 24 de agosto de 2014, cuando se dieron cita los representantes del gobierno estatal y federal, así como el cuerpo policiaco para llevar a cabo la expropiación de los predios; el sonido de la maquinaria pesada que se disponía a instalar la malla ciclónica que delimitaría la extensión del *Parque de las Siete Culturas* alertó a los habitantes y en menos de cinco minutos las campanas del santuario de la Virgen de los Remedios empezaron a repicar anunciando que ocurría algo grave; acudieron entonces cientos de cholultecas para formar una cadena humana que rodeó los predios y la pirámide para evitar la expropiación y la instalación de la cerca; con este acto se iniciaron los enfrentamientos entre el Estado y los habitantes y se integraron los colectivos “Cholula Viva y Digna” y “Círculo de Defensa Cholula”, por medio de los cuales los habitantes se organizan para defender su espacio. En septiembre del mismo año se llevó a cabo la toma pacífica de la presidencia municipal de San Andrés por parte de los representantes de los colectivos mencionados; la noche del día 6 fueron reprimidos con violencia por parte de la policía del municipio y aprehendidos los miembros de las dos familias que encabezaban la defensa territorial. Octubre de 2014 fue un mes intenso por las marchas que demandaban la libertad de los presos políticos; paralelamente se llevó a cabo la procesión rogativa durante la cual la imagen de la Virgen recorrió los barrios y pueblos para evitar la privatización de la pirámide y la realización del proyecto. En enero de 2015 se anunció que el gobierno del municipio de San Pedro cancelaba los trabajos del proyecto en la zona perteneciente al municipio. Enero y febrero constituyeron meses de divulgación del movimiento de defensa del territorio; las redes sociales y los medios virtuales de información fueron el eje de esta actividad. En marzo se anunció la actividad denominada “Segundo Gran Abrazo a la Pirámide de Cholula”, emulando la cadena humana que se generó con el inicio del conflicto; se llevó a cabo el 21 de marzo de 2015 cuando, además, los académicos

biernos municipales y el del Estado de Puebla con los habitantes de los municipios de Cholula en torno a la concepción y gestión del espacio mencionado.

La pirámide es un área arqueológica administrada por el Estado Federal mediante el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), es de uso público y lo visitan principalmente turistas nacionales y extranjeros. El Santuario es una construcción religiosa católica colonial custodiada principalmente por las “mayordomías” del municipio de San Pedro Cholula que, junto con los sacerdotes de la orden franciscana, deciden sobre su administración y conservación. El Santuario es el más importante de la región Puebla-Tlaxcala, por lo que, como centro religioso de la región, recibe regularmente peregrinaciones procedentes de ciudades y pueblos lejanos y de manera cotidiana, los habitantes de barrios y pueblos de las Cholulas ascienden a escuchar misa, atestiguar cambio de mayordomías, celebrar a sus santos patronos y a esperar la “bajada” o visita de la Virgen de Los Remedios a los lugares donde habitan, por lo que es un espacio de uso público significativo.

Los terrenos ubicados alrededor de la pirámide/santuario, si bien por decreto presidencial forman parte de la zona arqueológica, se conservan en propiedad privada, y se utilizan como áreas de cultivo de flor y maíz, pues no se permiten otros usos debido a las restricciones federales que impone la declaratoria federal de zona arqueológica. Existen otros terrenos que se utilizan como campo de beisbol; un complejo deportivo con cancha de futbol, gimnasio al aire libre y pista para correr a las que acuden diariamente los vecinos de las Cholulas y de los alrededores. Evidentemente, todos estos lugares forman un complejo espacio público de uso diverso que hoy es objeto de disputa. Hoy algunos de

e intelectuales del movimiento convocaron a una conferencia de prensa en la que exigieron la liberación de los presos políticos y la destitución de los representantes del Instituto Nacional de Antropología e Historia Puebla. En octubre de 2015 se logró la liberación de los presos políticos, con lo que se generó una intensa reactivación de las prácticas de defensa popular que hasta la fecha continúan.

estos terrenos, ya fueron comprados o expropiados y se observa grandes explanadas semejando jardín, transformando así el uso del suelo.

Entonces el sustento del proyecto estatal *Parque de las siete culturas* es un tipo de urbanismo que concibe a todo espacio público, histórico, de identidad y de memoria como espacios que deben incorporarse a la actividad turística por lo que hay que “dignificarlos” y privatizarlos. Urbanismo globalizado que privilegia lo individual/privado sobre lo colectivo/público y se expresa, entre otros procesos, en la privatización, segregación, fortificación y gentrificación del espacio urbano. Estos procesos ya se advierten en las Cholulas a través de innumerables áreas habitacionales cerradas, edificación de condominios, nocturnidad segregativa⁴⁵, presión inmobiliaria sobre el suelo agrícola, creación de nuevas avenidas y distribuidores viales, pequeños, medianos y grandes centros comerciales, expansión de tiendas y franquicias globales, universidades, alquiler de cientos de cuartos y departamentos para estudiantes extranjeros y nacionales, campos de golf, bancos, escuelas privadas, nuevas entidades dedicadas al cuidado del cuerpo, restaurantes de variadas cocinas, recientes establecimientos que venden bienes de todo tipo para mascotas, hoteles, moteles, etcétera. Espacios urbanos y servicios que demandan sus nuevos residentes avecindados y otros sectores del área metropolitana de la ciudad de Puebla, por lo que las Cholulas ya no son simples municipios

⁴⁵ En Cholula, también observamos otro fenómeno interesante de cosmopolitismo por la presencia de numerosos estudiantes extranjeros y nacionales que decidieron estudiar en la UDLA y otras universidades de la zona y vivir por diferentes rumbos de las Cholulas. La presencia de este grupo de jóvenes ha propiciado la constitución de un gran complejo urbano de bares, antros, cervecerías, restaurantes, etc. que definen un tipo de nocturnidad metropolitana, hoy generadora de ingresos económicos para los inversionistas y vecinos oriundos de las Cholulas ya que han implementado diversos negocios asociados al alquiler de departamentos, venta de tacos, renta de estacionamiento, y demás servicios que requieren los singulares jóvenes.

conurbados sino ciudades metropolitanas y cosmopolitas. Abiertas y trastocadas cultural y económicamente por el mundo urbano y globalizado.

Es un proceso que tiende a imponerse en determinadas zonas de los municipios cholultecas, pero que no significa la total eliminación de las formas de habitar “tradicional”. El barrio y los pueblos siguen siendo figuras socioespaciales significativas de adscripción territorial e identidad; la mayordomía continúa existiendo como la figura de organización social principal y reproducción de un amplio territorio socioreligioso que coexiste con el espacio globalizado, articulado por santos, vírgenes y parentesco⁴⁶, pero sobre todo construido por las “bajadas” de la Virgen de Los Remedios que cíclicamente visita barrios, pueblos, capillas, casas, etcétera, recorrido que principia en el centro simbólico más importante de las Cholulas y la región: el “cerrito” o Tlachihualtépetl o Santuario que es significado como espacio sagrado, porque es donde vive la Virgen de los Remedios, su madre.

Son formas diferenciadas de habitar las Cholulas, las cuales coexisten y no necesariamente son contradictorias. Las Cholulas están cambiando sociocultural y espacialmente a pasos agigantados, proceso normal de toda sociedad, pero sin duda, precipitado por la conurbación, mercantilización inmobiliaria del suelo, nuevos comercios, servicios y políticas públicas de turistificación (Pueblos Mágicos) y “dignificación” de lugares simbólicos significativos (Parque de las Siete Culturas), expresiones de un urbanismo globalizado que se va imponiendo poco a poco sobre el “otro” urbanismo, el espacio vivido de los cholultecas y que no sólo se expresa en los cientos de fiestas religiosas existentes (aproximadamente 1500 según un cronista), sino también en otras dimensiones sociales como la de los mercados que articulan a productores directos de la región y que

⁴⁶ Un señor, de familia originaria de al menos cuatro generaciones en San Andrés Cholula, siempre presume que tiene más de trescientos compadres por todos los rumbos de las Cholulas.

comercializan sus productos en días de tianguis, producción de pan, etc.; en la cambiante estructura laboral de las familias por la incorporación de mujeres al trabajo doméstico en casas de avecindados o departamentos de estudiantes extranjeros, que al mismo tiempo influyen trocando los gustos musicales entre algunos jóvenes oriundos; migración constante a la ciudad de México o a los EE.UU., etcétera, es decir, en las Cholulas coexisten dos tipos de urbanismo, que en ocasiones se complementan y en otras hay tensión y conflicto; así se advierte en sus formas de habitar. Por ejemplo, algunos terrenos baldíos, propiedad de oriundos de las Cholulas, se alquilan para estacionamiento integrándose a la dinámica capitalista de la zona; en otras coyunturas, los avecindados se quejan por la “cohetería”, cierre de calles, etc. que ocasionan las fiestas religiosas, generándose algunas tensiones vecinales.

La importancia actual de las Cholulas radica principalmente en ser un área urbana de muy alta plusvalía, lugar ideal de negocios de todo tipo, posee todavía grandes extensiones de terrenos “baldíos” susceptibles de ser urbanizados por el capital inmobiliario, lugar ideal para implementar políticas turísticas, nicho de mercado nacional y global para grupos económicos globalizados y, en donde la pirámide prehispánica y el santuario católico pueden incorporarse a su lógica global. Es en este contexto que estalla el conflicto social por el espacio público más importante de los cholultecas.

Lugares de Memoria⁴⁷

La pirámide-santuario y sus alrededores es simultáneamente un lugar histórico y lugar de memoria⁴⁸. Los lugares de memoria son centros condensadores de construcciones de sentido en torno al pasado, se conectan con la historia y cumplen una función rememoradora:

Los lugares de memoria son, ante todo “restos”. La forma extrema bajo la cual subsiste una conciencia conmemorativa en una historia que la solicita, pero la ignora... Aquello que segrega, erige, establece, construye, decreta, mantiene mediante el artificio o la voluntad de una colectividad fundamentalmente entrenada en su transformación y renovación, valorizando por su naturaleza lo nuevo frente a lo antiguo. (Nora, 2008, p. 24)

Los lugares de memoria en el contexto del conflicto territorial inicialmente emergen bajo dos figuras relacionadas con el “deber de memoria”; primero la construida institucionalmente representada en el *Proyecto Parque de las Siete Culturas* en el cual el Estado expresa un enfoque ideológico y urbanístico con lugares turísticos y mercantiles; segundo, es una figura fabricada por un grupo de especialistas ligados a la academia y al desarrollo de la ciencia social que se han sumado al colectivo Cholula Viva y

⁴⁷ El término Lugares de memoria fue creado por el historiador francés Pierre Nora, y se refiere a “cualquier entidad significativa” hecha por los hombres, ya sea material o inmaterial, importante para una comunidad. No se refiere exclusivamente a lugares físicos, sino pueden ser banderas, himnos, códigos civiles, ceremonias, personajes, instituciones, panteones, monumentos, etc., entidades con valor simbólico para una comunidad. En su magna obra de siete volúmenes, que coordinó y nombró *Les lieux de mémoire*, se refiere fundamentalmente a los lugares de la memoria nacional francesa, es decir, en la obra se observa una visión nacionalista.

⁴⁸ La diferencia entre lugar histórico y lugar de memoria es muy tenue. En los primeros se exaltan los hechos sociales y son narrados por los historiadores o especialistas; en los segundos son memorias (recuerdos) que los definen y son narrados por los sujetos con experiencias en esos lugares.

Digna⁴⁹ así como representantes del INAH-Puebla que manifestaron abiertamente su oposición a la intervención urbana de los predios que rodean a la pirámide-santuario cholulteca, fundamentalmente a partir de un discurso patrimonialista.

Para el Estado, los alrededores de la pirámide-santuario cholulteca es una zona turística desaprovechada por lo que el uso que de la memoria hace el Estado es aquel que se denomina, memoria-Estado:

[...] monumental y espectacular, absorbida en la imagen de su propia representación. [...] Memoria de lo inmutable que se festeja, que se celebra con panegíricos, se afirma en el esplendor de su poder y de su proyección. (Nora, 2008, p. 96)

Lo que interesa desde esta perspectiva es la mercantilización que de la monumentalidad histórica se pueda hacer, por ello los discursos y la modernización de la zona son fundamentales para que la política pública se convierta en materialización turística y mediática, de restauración y modernización de una zona arqueológica e histórica como lo es la pirámide de Cholula y sus entornos, una suerte de “abuso de memoria” (Ricoeur, 2004) con discursos míticos, historias construidas ex profeso, acontecimientos fundadores evocados desde ideologías de Estado, Ricoeur afirmará:

El control de la memoria, insiste Todorov, no es solo propio de los regímenes totalitarios; es patrimonio de todos los celosos de la gloria. Esta denuncia advierte que hay que ponerse en guardia contra lo que el autor llama el elogio incondicional de la memoria (Les abus de la mémoire, ob. cit., p.13) Los retos de la memoria, añade

⁴⁹ Dicho colectivo surge en el mes de septiembre de 2014 en el medio de los procesos de represión social que el gobierno del estado de Puebla emprendió en contra de los habitantes y simpatizantes de la defensa del territorio cholulteca; dicha agrupación sumó los esfuerzos de un grupo de especialistas vinculados a la vida universitaria y al periodismo independiente para lograr mayor difusión a sus demandas.

el autor, son demasiado grandes como para confiarlos al entusiasmo o a la cólera. (Ricoeur, 2004, p. 116)

La política pública diseñada para el territorio cholulteca parte de la noción capitalista del espacio, por lo que la dimensión social del territorio no es un ámbito que haya sido tomado en cuenta al momento de proyectar, planear y ejecutar el *proyecto de parque*, lo cual se expresa en las extensas planicies de concreto que transformaron el paisaje de los predios en cuestión, razón por la cual los habitantes manifiestan una sensación de pérdida, la tierra que deja de cultivarse es tierra que muere y que por lo tanto sólo le será útil y significativa a unos cuantos.

De esta manera la defensa territorial a partir de los lugares de memoria y de historia se convierte en un deber de conservación, necesidad de traer el pasado al contexto actual para justificar la importancia histórica del sitio, tal y como afirma Nora “casi siempre relatan pasado para afirmar legitimidad en el presente y tal vez ganar futuro” (Nora, 2008, p.11). Los patrimonialistas traen el pasado al presente con la ciencia de la Historia y la Arqueología, con dispositivos académicos como foros y conversatorios en los cuales el metalenguaje empleado se aleja de las prácticas cotidianas y de los sentidos que los habitantes producen de su territorio, se echa mano de expertos que vienen del extranjero o que cuentan con reconocimiento a nivel nacional e internacional que respaldan los argumentos de la destrucción del acervo arqueológico y la importancia de su conservación. Un ejemplo de ello es el cartel con el cual se anuncia la Mesa Redonda organizada por los especialistas defensores del patrimonio.

Así los lugares de memoria e históricos los ha posicionado como centro mediático de la defensa territorial, si bien el colectivo Cholula Viva y Digna en su origen es una iniciativa de los oriundos del territorio, la anexión de los especialistas les proporcionó juego mediático intenso, entrevistas en los medios impresos y televisivos, despliegados y posicionamientos del Sindicato de Trabajadores INAH Delegación Puebla, así como un intenso vínculo con los medios virtuales y digitales que le han dado una

intensa cobertura a los eventos en los que se anuncia la participación de estos expertos. Su sustento es la articulación de un discurso que se centra en el valor arquitectónico, arqueológico e histórico del lugar, llevando la defensa territorial al plano de lo político con dispositivos de defensa como el pliego petitorio, el pronunciamiento y los boletines de prensa, cuyo discurso se estructura a partir de la ilegalidad con que la ejecución del proyecto de intervención urbana se ha llevado a cabo, se alude a la ley orgánica del INAH y la LEY FEDERAL SOBRE MONUMENTOS Y ZONAS ARQUEOLÓGICAS, ARTÍSTICOS E HISTÓRICOS llevando así la discusión hacia el terreno de la legislación del patrimonio histórico y arqueológico en el territorio, poniendo en claro así el “deber de memoria” de los expertos defensores del territorio cholulteca, como Nora afirma:

El patrimonio dejó de ser el vocablo que define el conjunto de bienes y riquezas de los padres y pasó a nominar un deber de memoria de las sociedades. Con viento a favor como lo supone el advenimiento de la sociedad del espectáculo (que amplifica, simplifica, muestra) pero también con las trampas tendidas por el presente al pasado que se pretende actualizar. (Nora, 2008, p.12)

El discurso patrimonial con el que se enarbola la defensa territorial incorpora la presencia de los oriundos del territorio⁵⁰, por lo que es pertinente preguntarse sobre las maneras en las que se representa el pasado: ¿Qué se recuerda? (Mneme) y ¿Cómo se recuerda? (Anamnesis) (Ricoeur, 2004). Desde esta posición se recuerdan vestigios materiales de una “gran cultura”, evidencias de lo que fue y que ya no es, se reconstruye el lugar con discursos académicos de un pasado civilizatorio esplendoroso, por lo que la circunstancia enunciativa del recuerdo y la posición social de

⁵⁰ Cabe señalar, que al inicio del conflicto territorial los habitantes de las Cholulas se adhirieron de alguna manera a los planteamientos patrimonialistas, pero que conforme transcurrieron ciertos acontecimientos y algunos meses, algunos habitantes se fueron distanciando de los planteamientos patrimonialistas.

quién lo enuncia es nodal en la interpretación de la memoria, entonces para el colectivo Cholula Viva y Digna y sus especialistas recordar es un acto político cuyo fundamento recae en el grandiosidad histórico cultural de Cholula que es patrimonializada académicamente, es por ello que Ricoeur afirma que la memoria está atravesada por la ubicación del recuerdo, es decir “en qué lugar del pasado se produjo la impronta, imagen, huella que también es historia” (Ricoeur, 2004, p.22) por lo que la historia de los lugares de memoria es una colección de huellas escritas y archivadas en el bagaje colectivo e individual, de la historia oficial y de la historia de los patrimonialistas. Así entonces las dos historias-memorias se entrecruzan, ya que los lugares de memoria y de historia, que desde el frenesí patrimonial se intervienen y mercantilizan, para que el Estado produzca una imagen de modernización que le permita una proyección internacional para atraer turistas y divisas.

Memoria territorializada

A pesar del dominio ideológico de las dos historias-memorias, mencionadas líneas arriba, emerge, al calor del conflicto territorial, la memoria territorializada. El acercamiento a la memoria, a manera de sistema de recuerdos, implica necesariamente su materialización en el tiempo, espacio y lenguaje; entonces territorializar la memoria entraña contextualizar y objetivar recuerdos (memoria), es decir, practicar, nominar, demarcar y delimitar el lugar con otros sentidos y que posibilitan evocaciones e improntas que un conflicto territorial hace emerger. La memoria es un proceso social de traer el pasado al presente por medio de recuerdos (Halbwachs, 2004). El recuerdo es la “localización de un momento en la memoria”, es una representación de lo acontecido, es una “memoria que imagina” (Ricoeur, 2004); es el actor social y la colectividad que traslada los recuerdos al presente a través de metáforas, discursos, objetos, olores, sonidos, etc., y los emplaza en el entorno.

¿Qué recuerdos y prácticas sociales se disparan en un territorio asediado? interrogante que surge cuando nos acercamos a la memoria territorializada. Así entonces comprendemos a la memoria territorializada como un proceso de elaboración de recuerdos que tiene dos momentos: el primero constituido por el acto de localizar el recuerdo y su codificación en huellas imágenes mismas que pueden ser visuales, olfativas y cognitivas; el segundo, se compone por apropiaciones, delimitaciones y demarcaciones que esos recuerdos construyen en el lugar a partir de la vida colectiva en el territorio y que se traducen en discursos y tácticas de defensa territorial. Por lo que la memoria territorializada requiere de un acercamiento al territorio, entendido como sistema y constructo conformado por prácticas, lenguajes, objetos, historias y metáforas que el recuerdo trae al presente con una intencionalidad: defenderle, entrelazando los lugares de la vida cotidiana con la dimensión político-ideológico del conflicto territorial.

Podemos entonces proponer que la memoria territorializada es construcción simbólica que condensa el habitar de un grupo en el territorio en conflicto. La memoria territorializada articula el enfrentamiento entre habitantes y las instituciones públicas encargadas de ejecutar el proyecto *Parque de las Siete Culturas* con la defensa territorial de una Cholula considerada sagrada por sus actores sociales (oriundos) por su vínculo con la Virgen de los Remedios y la organización social que de ello se deriva; así la sacralidad del territorio se convierte en el eje de la defensa territorial posibilitando la activación de la memoria como dimensión social del territorio, a través de la cual los actores sociales elaboran discursos y prácticas de defensa frente al posicionamiento institucional que concibe al territorio como una mercancía global; la memoria es pues el reflejo de las significaciones territoriales y de la identidad Cholulteca pues como afirma Halbwachs “[...] la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que la recuerdan, como miembros del grupo [...]” (Halbwachs, 2004, p. 50) esta memoria viva y/o memoria

territorializada como transmisión de lo que es *ser* cholulteca se encuentra en una relación dialéctica con los lugares de memoria que conforman el discurso histórico arqueológico patrimonial de la defensa territorial.

Por consiguiente el conflicto territorial refuerza la dialéctica entre el deber de memoria (conservación de los vestigios de los antepasados) y la memoria viva conformadora de lo que denominamos territorialización de la memoria y cuya continuidad está dada por la transmisión de los saberes que construyen el *ser* Cholulteca y que permiten el reconocimiento del territorio frente a los otros, construyendo así un proceso evocativo complejo que se articula de diferentes momentos de la cotidianidad del mismo.

Entonces es posible afirmar que la necesidad de mercantilizar los lugares de memoria aprovechando su contenido histórico y simbólico, se enuncia al mismo tiempo con el lugar de memoria que es defendido en su carácter de vestigio y huella del pasado, como herencia material que se convierte en la evidencia de un linaje ancestral y sagrado que los especialistas vinculados al colectivo Cholula Viva y Digna defienden, en ambos casos se trata de un *deber de memoria* (Nora, 2008); y simultáneamente entre habitantes oriundos y algunos avecindados que son integrantes o no del movimiento, también defienden al territorio pero a partir de sus prácticas cotidianas, esas que hablan del *ser* cholulteca y que plantea la continuidad de elementos socioculturales presentes en el territorio desde hace mucho tiempo, es la memoria viva y espontánea que se transmite al andar en bicicleta, beber pulque, comprar en el mercado presenciando el trueque, acercándose a su paisaje sonoro que se matiza entre las tonalidades de los cuetes, las campanas de la iglesia, etc. entre otras sonoridades que son reconocidas por los habitantes del territorio. Así entonces la práctica de hacer memoria es el encuentro dialéctico entre el “deber” y la espontaneidad que las evocaciones producen y que coadyuvan a la representación y construcción de un complejo sistema territorial que se estructura desde lo histórico hasta lo numinoso, desde lo patrimonial hasta lo cotidiano, ra-

zón por la cual el análisis de la memoria cholulteca debe realizarse desde los lugares de memoria y la memoria territorializada.

La memoria territorializada se objetiva en lugares que en el habitar se erigen como significativos y reconocidos tanto individual como colectivamente, da cuenta de momentos de la defensa territorial, cartografía desde la cual se iniciaron procesos evocativos en torno a la identidad, transformaciones de los barrios, usos del territorio, etc. Por esta razón aparecen lugares como el atrio de la parroquia, calles centrales, zócalo, CERESO, panaderías, y entre otros el mercado, son lugares de la cotidianidad de los cholultecas, en donde socializan, son los lugares de la memoria territorializada como los siguientes:

Emplazamientos de la memoria territorializada	
Santuario	El santuario es el lugar que condensa los sentidos y símbolos de las formas evocativas al albergar a la figura estructurante de la territorialidad, la Virgen de los Remedios simbolizada como la madre sagrada, por lo que en este sitio se lugarizan evocaciones en relación a la protección, cuidados y milagros de esta.
Presidencia Municipal de San Andrés Cholula	La presidencia es el lugar que alberga la oposición entre el estado y sus intencionalidades y las demandas de la población, alberga el proceso de memoria lugarizada debido a que fue el sitio en donde se llevaron a cabo las detenciones de los Xicale y Toxqui, además de que ha sido testigo de las confrontaciones entre los habitantes y el presidente municipal.
La Calle y la procesión de rogación	La calle como espacio público ha sido transfigurada en sitio de rogación en el medio de la procesión, de protesta, manifestación, oración, etc., en cada uno de estos momentos surgieron discursos evocativos.

Emplazamientos de la memoria territorializada	
Los Muros	Como parte de las tácticas de defensa surgió la apropiación de muros en las calles de San Andrés Cholula en donde artistas plásticos del territorio plasmaron los sentidos y símbolos que los habitantes reconocen como la identidad de las Cholulas.
Parroquias, iglesias y ofrenda en Día de Muertos	Estos lugares son en primer momento estaciones de las circulares, pero también se convirtieron en paradas de las procesiones rogativas, sus sacristías en centro de operaciones de los colectivos de defensa, y su atrio o entradas en lugares de la ofrenda en Día de Muertos, por lo que también condensan los ejercicios evocativos.

Tabla de algunos emplazamientos de la memoria.

Elaborado por Laura Urizar Pástor.

La objetivación y materialización del recuerdo en un contexto de conflicto social, entrelaza lugar y vida cotidiana, transformando los espacios en sitios de evocación, el recuerdo no inventa espacios, sujetos, momentos, los reconstruye en un presente que requiere del concurso del pasado para lograr una proyección del colectivo que se enfrenta a intencionalidades ajenas a las lógicas internas del territorio. El *ser* cholulteca discurre a partir de una cronología asociada a la presencia de la Virgen de los Remedios y es aquella en donde las emociones y la copresencia⁵¹ de la colectividad de Cholula se producen, construyendo una memoria viva, una “sociedad memoria” a la que Nora le atribuye su capacidad de “conservación y trasmisión de valores” (Nora, 2008, p. 20), es por tanto un proceso de anclaje en lo concreto, objetivación espacial, objetual, simbólica, construyendo así formas

⁵¹ La copresencia (Vergara, 2014,) no es otra cosa que habitar en colectividad el territorio, la cual ensambla la red de sociabilidad y solidaridad en el territorio al reconocerse como “hijos de la madre sagrada” y portadores de un legado común que se sigue transmitiendo de generación en generación.

de continuidad de la memoria, logrando que los oriundos del territorio elaboren tácticas de defensa territorial teniendo como punto de partida los lugares de memoria y la memoria territorializada. Ejemplo de ello son la fotografía en el sillón rojo, los muros hablan y las procesiones rogativas, que son al mismo tiempo tácticas de defensa del territorio.

La Familia Sagrada: la fotografía en el sillón rojo

El conflicto se marcó por la puesta en marcha de diversas estrategias para cohesionar a los habitantes de barrios y pueblos de San Andrés y San Pedro Cholula, entre las más significativas se encuentra la actividad denominada Fotografía de la Familia Sagrada⁵², la cual se llevó a cabo en el mes de septiembre del año 2014, consistió en citar a los habitantes del territorio en los terrenos a expropiar para fotografiarse con su familia, teniendo como fondo el “cerrito” de los Remedios. Dicha fotografía cumplió dos funciones, la primera que los habitantes conservaran un testimonio-evidencia de como “era” el “cerrito” antes de la intervención del Estado y la segunda propiciar un momento de interacción y cohesión entre sus habitantes.

La familia como marco social funge como contexto de transmisión de la memoria a partir de narrativas que el hecho de caminar o trasladarse hasta el “cerrito” instauró en sus habitantes, padres compartiendo con sus hijos sus experiencias en ese espacio, como las visitas dominicales, la asistencia a misa para ver a la Madre Sagrada, “bajadas” de la virgen, quema de panzones, cambio de mayordomías, etc. La fotografía se convirtió en una forma de expresión de la relación entre habitar y recordar. Participar en esta actividad, estar juntos ensambla la red de sociabilidad y solidaridad del territorio al reconocerse como “hijos de la madre sagrada” y portadores de un legado común.

⁵² Se le denominó Familia Sagrada a la familia que habita el territorio por considerar que sus habitantes son hijos de la madre sagrada objetivada en la Virgen de los Remedios.

La fotografía no se cobró, lo que se pedía a cambió, fue permitir que formaran parte de la exposición titulada “La Familia Sagrada Cholulteca”, la cual en un primer momento estuvo disponible en las redes sociales de los colectivos de defensa territorial, como Facebook y posteriormente en una galería de arte de un miembro del Círculo de Defensa Cholula.

Evocar el territorio cholulteca implica el reconocimiento de las prácticas territoriales y de sus dimensiones simbólicas, un ejemplo contundente son las circulares de la Virgen de los Remedios, las cuales instauran recorridos rituales por medio de los cuales la madre sagrada se encuentra en contacto con barrios y pueblos, éstas emergieron en las conversaciones entre las personas y familias que se dieron cita para el evento; recordar los favores concedidos por santos patronos y la misma madre sagrada, así como las fiestas que se han llevado a cabo en su honor en los terrenos que se transformaron y que albergaron las primeras actividades de defensa territorial, posibilitando con ello la refuncionalización de la sociabilidad y socialización territorial a través de las cuales se construyen redes de solidaridad barrial, reconocimiento y prestigio social y finalmente la construcción de procesos evocativos que le den continuidad al ser cholulteca, es decir la articulación de la memoria territorializada, la cual se emplaza espacialmente en los lugares que en el proceso de habitar se erigen como significativos y reconocidos tanto individual como colectivamente.

La fotografía entonces, permitió a sus habitantes “llevarse” el cerrito y sus terrenos a casa, de manera “inmortal”, si bien los cholultecas resisten el embate del Estado y sus proyectos de transformación, la fotografía ya había capturado la realidad cholulteca, misma que navegó en redes sociales hasta linderos insospechados, generando mensajes de apoyo a la defensa territorial, desde Europa y Asia, por ejemplo. Las paredes de las casas de las familias cholultecas portarían entonces un “pedacito” del cerrito sagrado, como afirmó Doña Fany, “mi foto, tendrá un cuadrado muy bonito, en donde podré ver a mis hijos y nietos sentados frente a nuestra tierra, nuestra madre” (testimonio de doña Fany, 2014).



El Sillón Rojo, dispuesto para fotografiar a la familia sagrada cholulteca, teniendo como fondo el “cerrito” de los Remedios y los predios aún verdes, practicados y significados por los cholultecas.

Foto. Laura Urizar Pastor.

En Cholula los Muros Hablan

Uno de los momentos de materialización del recuerdo más claros fue la actividad denominada “Festival en Cholula los Muros Hablan”, que convocó a artistas plásticos, grafiteros, habitantes, visitantes y curiosos a plasmar en los muros los sentimientos en torno a Cholula y el conflicto que enfrenta. En junio de 2015 se realizó la primera edición⁵³, logrando plasmar en muros de Cholula aquello que hemos denominado ethos del territorio.

Se elaboraron un total de 14 murales que contienen imágenes, frases, símbolos que plasman la identidad, historia y símbolos de lo Cholulteca, además de que se convirtieron en un discurso político a través del cual se manifestó la oposición a las políticas intervencionistas del Estado, los muros-murales son espacios donde se edificó una memoria (memoria territorializada) ya que su diseño y elaboración se llevó a cabo en colaboración con los habitantes del territorio, quienes a partir de

⁵³ Al terminar el festival se anunció la organización de la segunda edición al siguiente año, junio 2016.

recuerdos y ejercicios evocativos proveyeron de material simbólico para intervenir los muros; la idea de que los muros hablaran es una metáfora para afirmar que cada rincón del territorio alberga la memoria de este, la cual es transmitida por los actores de mayor experiencia, lo cual permitió producir los siguientes discursos plásticos forjados en las paredes de adobe y recuerdos de las Cholulas en conflicto.



Manifiesto del Festival Cultural Los Muros Hablan, en el cual se expresa la lucha en sus aristas de defensa y resistencia territorial.

Foto Laura Urizar Pastor. Junio 2015.

La imagen anterior es una síntesis de los actores sociales de la defensa territorial, los cholultecas son visibilizados en el muro, esta actividad fue diseñada por los jóvenes Eustaquio, María y Xóchitl miembros del colectivo Cholula Viva y Digna quienes son oriundos del territorio y cuyas familias participan en el sistema de cargos, por lo tanto esta actividad pertenece al ámbito de la memoria viva del territorio y como puede apreciarse en el texto del muro no se hace mención del carácter patrimonial, histórico o arqueológico del sitio y se exige la cancelación del proyecto⁵⁴ y la liberación de los presos políticos.

⁵⁴ En el muro el aparece el nombre original del proyecto Parque de las 7 Culturas.

La figura del lobo se presenta como metáfora en alusión al grupo y territorio, ya que este es un animal que se caracteriza por sus vínculos con el mismo, establece manada y fortaleza para defenderlo. Al escuchar a los cholultecas compartir sus interpretaciones de los murales afirmaban que “aunque sea una florecita en los predios del santuario la vamos a defender, como el lobo que ven en la pared, así de fieros, llenos de coraje” (Habitante cholulteca en el marco del Festival Cultural). La memoria entonces logra materializarse en lugares del territorio (muros) quienes además se muestran orgullosos de que sus paredes alberga la defensa territorial:

¿Cómo iba yo a negarme a prestar mis paredes para decirle a los gobernantes que no estamos de acuerdo con lo que le están haciendo a nuestra Cholula? Si esta es mi casa, mis paredes son las de Cholula, es muy bonito poder ver todos los días lo que estos jóvenes hacen por su tierra, lo que los artistas que nos vinieron a ayudar hicieron en las paredes es muy bonito, el cerrito, el santuario, los abuelos, la tierra, todo eso es lo hermoso de nuestra Cholula. (Vecina de San Andrés Cholula, Junio 2015)



Los abuelos del territorio miran pasar a quien le habita, vive y visita.
Foto Laura Urizar Pastor. Junio 2015.



La mujer mirando los pocos campos de cultivo en San Andrés Cholula, el rostro de la experiencia invisibilizada.

Foto Laura Urizar Pastor. Junio 2015.

Los abuelos, ancestros y antepasados son factores estructurales en los procesos evocativos de la memoria viva, pues son quienes más saberes, conocimientos y experiencias guardan en torno al territorio. En la imagen ante-anterior se muestra una abuela Cholulteca echando raíces en su terruño rodeada de símbolos de la vida tradicional, el agua de los volcanes, los nopales, el corazón que mira y sufre lo que sucede, la vestimenta hace referencia al origen de la población Cholulteca heredera de tradiciones indígenas y de sus significaciones, las mujeres de mayor edad son un símbolo en los procesos de defensa territorial, Doña Fany y Doña Facu siempre presentes con pancartas, flores, veladoras buscando la permanencia de su hogar. Dice doña Fany: “esta es nuestra tierra y tenemos que hacer todo por ella, lo hicieron nuestros padres y abuelos y ahora se lo enseñamos a nuestros hijos y nietos”. Para los cholultecas se trata de proteger su tierra, su legado, por ello la presencia de los Santos, de la Virgen son un elemento indisoluble de la defensa territorial.

Las procesiones rogativas

Las procesiones rogativas⁵⁵ son también una forma de objetivar los recuerdos, ya que a través de los momentos que la conforman, su organización, recorrido y culminación posiciona a la memoria en calles, en los santos patronos, en los fiscales, tiaxcas⁵⁶, en sus bastones y cetros de mando; así como en los discursos que los cholultecas dejan oír en la procesión: “esta es nuestra tierra”, “nuestra madre la protege”, “las Cholulas unidas jamás serán vencidas”. Todas son expresiones que sintetizan los recuerdos partiendo de su experiencia espacial que se traduce en la construcción de la territorialidad Cholulteca. La presencia de estos actores es también una forma de reconocer la importancia del parentesco al interior de la comunidad, los apellidos son una manera de geo referenciar al barrio y pueblo de origen, así como el santo patrono al que se venera además de las relaciones sociales que se tejen en torno al prestigio y la distinción social que estos cargos otorgan a ciertas familias.

Los cronistas de Cholula cuentan que éstas se llevaron a cabo en tiempos de la colonia, para pedirle a la Virgen de los Reme-

⁵⁵ En el contexto del conflicto territorial, la primera procesión de rogación fue llevada a cabo el viernes 3 de octubre de 2014. Son convocadas cuando el territorio o su población se encuentra en peligro, según sus organizadores, la más reciente se realizó aproximadamente hace 80 años y circulan en procesión Santos, Vírgenes y habitantes de todos los barrios y pueblos de las Cholulas. Para Rosalba Ramírez *et al* “la procesión de rogación es una práctica ritual que facilita describir y ejemplificar los efectos de la modernidad capitalista en relación con la vigencia de los vínculos y valores comunitarios, sustentados en lazos parentales, la ayuda mutua, la reciprocidad y la vecindad que aproxima a las familias en la convivencia día a día, y que parece resistir en un escenario que vertiginosamente se ha urbanizado, globalizado y con ello individualizado” (Ramírez, *et al*, 2016, p. 111).

⁵⁶ En las Cholulas, los Tiaxcas son personas de mayor jerarquía, son aquellos hombres que han sido mayordomos de sus barrios que pasan a ser principales y luego estos son mayordomos de una circular (es decir, mayordomo de San Pedro, de la virgen de Guadalupe y de la virgen de los Remedios) y si son mayordomos de dos o más circulares se les denomina Tatatiaxcas.

dios su intervención en epidemias y temporada de sequía, por lo que la unión coyuntural de pueblos y barrios es un hito del territorio frente a la amenaza que el Estado ha traído en la figura del Parque de las Siete Culturas, tal materialización de recuerdos se ha convertido en la identidad del movimiento de defensa, se han realizado ya tres rogativas la de 2014⁵⁷, 2015 y 2016, instaurando así nuevos esquemas de sociabilidad y vínculos entre las comunidades que conforman el gran territorio Cholulteca. Organizar la procesión rogativa por la defensa del territorio es un proceso simbólico constituido por múltiples formas de recordar, ya sea por los milagros de los santos, por el prestigio de los apellidos que participan o por reconocerse como originario de un barrio, los convocantes son sujetos reconocidos y ostentan un cargo importante; la imagen del santuario, en uno de los carteles que llaman a participar en la procesión, es ícono de la defensa y une a los pueblos que conforman al territorio.

Reflexión final

En un contexto de conflicto por el territorio, necesariamente emergen maneras de concebirlo y recordarlo. En este texto afirmamos que hacer memoria es una práctica social de traer el pasado al presente, ya sea por medio de recuerdos, celebraciones, emblemas, etc., siempre reconfigurando lugares, hechos, objetos, etc. según los intereses de los sujetos en su contexto actual.

Así distinguimos tres prácticas sociales de hacer memoria (mercantilista, patrimonialista y tradicionalista); dos en relación a los lugares de historia/memoria y otra a la evocación de “tradiciones y costumbres” que posibilita la constitución de una me-

⁵⁷ “Para la realización de la procesión, hubo previo acuerdo entre las autoridades tradicionales (las mayordomías), los representantes de la iglesia (ya que se pidió permiso para que la virgen bajara) y el aval de las familias católicas que, por representación de los mayordomos, se sumaron a la iniciativa de los habitantes de los municipios de las Cholulas. Los principales de las organizaciones tradicionales encabezaron la iniciativa, debido a que ellos son y representan al pueblo, de modo que la convocatoria fue “del pueblo”” (Ramírez *et al*, 2016, p. 118).

moria territorializada. Dos enarboladas por actores sociales diferentes pero que convergen, de alguna manera, en los lugares de historia/memoria. Nos referimos al Estado y especialistas, que son ideológicamente contradictorios pero que ponen su interés en el lugar histórico; el primero acentuando posibilidades mercantiles/ turísticas del sitio y sus alrededores, el segundo distinguiendo su condición de patrimonio arqueológico; ambas como un “deber” de memoria. La tercer manera se refiere al sitio histórico y sus alrededores como sagrado, aludiendo a “costumbres y tradiciones”, por lo que el vínculo con el territorio es diferente y recordar constituye una memoria viva (memoria territorializada), coincidiendo más ideológica y políticamente con la postura patrimonialista.

En este texto afirmamos que la memoria territorializada se objetiva a través de prácticas sociales significativas que suceden durante el conflicto. De esta manera “La fotografía de la familia sagrada”, “Los muros hablan” y “La procesión de rogación”, son prácticas sociales de memorias extraordinarias que reconfiguran el sentido habitual del territorio en un contexto del conflicto, no sólo porque transfiguran los terrenos del santuario, calles de Cholula con otros recuerdos y lenguajes, sino también porque los actores sociales consolidan una nueva actuación, convirtiendo simultáneamente a los actos de memoria en tácticas de defensa del territorio, porque hablan del peligro, de la tradición, del territorio y del *ser* cholulteca.

Así entonces la memoria territorializada es una producción simbólica, que en un contexto de conflicto, funciona como corpus cultural de resistencia de sujetos motivados ideológica y políticamente por el peligro hacia el territorio que habitan.

Bibliografía

GÁMEZ, A. y RAMÍREZ, R. (2015) “Cholula. La ciudad Sagrada”, en *RE-incidente. Historia, economía, Sociología, ciencia y otras cosas...*, Año VI, número 103, 1ra. Quincena de julio. Puebla, México.

- HALBWACHS, M. (2004) *La Memoria Colectiva*. 1ª. Edición en Español. España: Ed. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- NORA, P. (2008) *Los Lugares de Memoria*. Trad. Masello, L. Uruguay: Ed. Trilce, Montevideo.
- RAMÍREZ, R. y *et.al.* (2016) “La procesión de Rogación, en defensa de un territorio sagrado”, en Alejandra Gámez y Rosalba Ramírez (coordinadoras), *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas, Puebla*. México: BUAP.
- RICŒUR, P. (2004) *La memoria, la historia, el olvido*. 1ª. Edición en Español. Buenos Aires: FCE.
- VERGARA, A. (2014) *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. México: Ediciones Navarra, INAH.

Documentos oficiales

- Parque de las Siete Culturas. Rescate y Dignificación del Entorno de la Zona Arqueológica. Estudio Económico, Social y Técnico 2014-2018. http://cholula.gob.mx/images/documents/spch-7culturas-publicacion-1_0.pdf
- Decreto presidencial del 24 de noviembre de 1993 se declaró Zona de Monumentos Arqueológicos el área conocida como Cholula, ubicada en los municipios de San Andrés Cholula y San Pedro Cholula, en el estado de Puebla. http://www.inah.gob.mx/Transparencia/Archivos/76_cholula.pdf

DINÁMICA TERRITORIAL Y CONFLICTO ARMADO EN EL SUR DE COLOMBIA

Vicente Fernando Salas Salazar⁵⁸

Luis Gabriel Salas Salazar⁵⁹

El Suroccidente colombiano ha presentado en los últimos diez años cambios significativos en la dinámica e intensidad del conflicto armado. Estos han estado relacionados con el curso del conflicto en el resto del país, así como los cambios que éste ha vivido en los sectores político, económico y social. Hoy en día, departamentos de esta región como Putumayo, Cauca, Huila y Nariño, son considerados por analistas del conflicto, instituciones gubernamentales, no gubernamentales, de investigación de la violencia, como zonas del país con los más altos índices de conflicto y violencia política.

Si se observan algunas cifras de la situación humanitaria del departamento de Nariño, sur de Colombia para el periodo 2005 y 2006 que al respecto reporta el Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humano (DH) y Derecho Internacional Humanitario (DIH), se nota un aumento para el año 2006 en: homicidios (8%), masacres (33%), homicidios de indígenas (40%), desplazamiento forzado (19%) y eventos por minas anti-personal (54%). Se ha considerado según (Rangel, 2007, p. 33):

⁵⁸ Magister en Sociología, Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá. Docente, Investigador Asociado Programa de Sociología, Universidad de Nariño. Correo electrónico: vsalas_salazar@hotmail.com.

⁵⁹ Magister en Geografía, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Docente Investigador, Programa de Geografía, Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá. Correo electrónico: luisgeo@gmail.com

Que el eje del conflicto armado parece haberse trasladado al Suroccidente –Valle, Cauca y Nariño–, pero la confrontación más dura se está viviendo sin lugar a dudas en Nariño, donde está sucediendo algo inimaginable hace ocho o diez años. Este departamento era entonces –como hoy– uno de los más pobres pero también uno de los más tranquilos. Sin embargo, para su infortunio, acabó siendo la principal víctima del “efecto globo” de la política antinarcoóticos centrada en la fumigación de los cultivos de coca.

Estos cambios, comienzan a evidenciarse en la región a raíz de las negociaciones fracasadas de paz entre el gobierno del presidente Andrés Pastrana y las FARC (1999-2001), las desmovilizaciones de grupos de autodefensa desde el año 2003 hasta el año 2006, el dispositivo de mayor impacto ha sido tal vez, la adopción del Plan Colombia y la Política Antinarcoótica, que de manera perversa mientras se disminuía la producción de droga en departamentos de Guaviare y Putumayo, se incrementaban en otros como en Nariño y la región del Pacífico Colombiano.

Al revisar los estudios sobre el conflicto armado y la violencia política, en particular en el departamento de Nariño, se descubre que éstos son muy escasos y más bien las referencias sobre esta región se las encuentra en estudios nacionales del conflicto armado. Se puede mencionar el trabajo de Echandía (1999), titulado: “El conflicto armado y las manifestaciones de la violencia en las regiones de Colombia” y los trabajos del Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario -DIH- (2002), titulado: Actores y dinámicas de la conflictividad territorial, por dar algunos ejemplos.

En cuanto a estudios que hayan tomado en cuenta la perspectiva territorial en Nariño son nulos y más bien en el ámbito nacional se destaca a (Pissoat y Gouëset, 2002, p. 45), quienes al referirse a las representaciones cartográficas del conflicto y la violencia política en Colombia han expresado que:

Las aproximaciones de tipo geográfico, en particular las representaciones cartográficas, fueron relativamente escasas hasta una fecha

reciente, cuando, paradójicamente, la dinámica propiamente territorial de los hechos sociopolíticos y de los actores involucrados aparecía, de golpe, como una evidencia para todos los investigadores que han abordado el tema.

En general, los escasos estudios de la región, han permitido una lectura de la violencia no consecuente con la realidad geográfica y más bien se centran en visiones muy subjetivizadas por los investigadores.



Mapa 1. Ubicación Geográfica del Departamento de Nariño.
Fuente Cartográfica: IGAC – Procesado y elaborado: Esta investigación.

Acceder a una aproximación geográfica del conflicto a partir de la dinámica de las territorialidades en el departamento de Nariño, permite comprender la complejidad social de este fenómeno; poder focalizar los esfuerzos sociales e institucionales para su mitigación, en caso de que el estudio sea considerado por los involucrados en resolver esta problemática. Así mismo, servirá de modelo teórico-metodológico para incluir un análisis espacial de las variables que definen el conflicto en los ámbitos nacional y regional. Aportar en el desarrollo de un análisis geopolítico subnacional, al considerar que los estudios geopolíticos regionales y nacionales han sido por excelencia entre naciones o bloques de naciones. Con este trabajo se contribuye al debate académico respecto a la forma de concebir los estudios del conflicto armado colombiano y de establecer el peso explicativo que la variable territorial tiene al momento de comprender el conflicto armado.

La situación del conflicto armado en Colombia ha sido preocupante en las últimas cuatro décadas. Si tan sólo miramos los reportes de las muertes violentas, expresadas en tasas de homicidio nacional por 100.000 habitantes de la Policía Nacional desde 1948 hasta el 2007, encontramos que el comportamiento de las muertes violentas en el país es muy irregular, con unos ascensos y descensos que sintomatizan el nivel crítico de violencia y conflicto armado vivido en el país. La tasa de homicidio nacional es ocho veces mayor a la de Perú, siete veces mayor a la de Estados Unidos, dos veces mayor a la de Ecuador, Brasil y México y un poco inferior a la de Venezuela (41.2); en lo que representa a países europeos como España es catorce veces mayor.

Para abrirse paso a una ruta conceptual de esta relación (territorio-conflicto armado) se podría hablar de dos tendencias teóricas que han pretendido explicar la violencia y por consiguiente, extrapolar dichas tendencias analíticas para el conflicto armado en Colombia. La primera, hace referencia a las posturas de los “violentólogos”, según los cuales existen unas causas objetivas y otras estructurales que generan dichas prácticas y conductas violentas, tales como la agresión directa (violencia directa) u otras formas estructurales como la mala distribución de la tierra, la

desigualdad, pobreza, bajo crecimiento, desempleo y ausencia del Estado en las regiones, principalmente. Por lo tanto, a medida que el Estado defina políticas que busquen mejorar estas causas estructurales, la violencia y el conflicto se retraerán.

En este orden, se afianza la idea de que la determinación espacial; que por definición ha permitido vincular la relación naturaleza y sociedad, debe conducir a la consideración explícita respecto al modo y la manera en que los grupos humanos se apropian de los territorios. Aquí es donde la explicación de la violencia y el conflicto encuentran su suelo patrio, como acontecimiento de la interpretación territorial. Cuando aparece la idea de territorio como el escenario donde se desarrollan las relaciones sociales, de los actores con su entorno y como lugar donde se lleva a cabo la experiencia humana como espacio de poder, de gestión y de dominio por cada uno de los actores sea en la forma de Estado, de individuos, organizaciones o empresas.

Se parte del entendido que, el poder, la gestión y el dominio territorial, cuando afectan directamente una porción del espacio geográfico, revela el grado de control que estos actores poseen sobre el mismo espacio. Surge entonces la idea de territorialidad asociada a representaciones identitarias. Cuanta gestión y dominio territorial hay en un espacio, cuanto más control y apropiación material del mismo poseen los actores sociales. La territorialidad marca los procesos que dan cuenta de los mecanismos de apropiación, dominación y reproducción de prácticas sociales afianzadas en la idea de estructuras identitarias sobre los territorios.

Así las cosas, espacio, territorio y territorialidad definen el grado en que los actores sociales se identifican y transforman los lugares de convivencia. Esta transformación obedece a la representación que desde el universo cultural hacen los actores sociales, no es el territorio un instrumento apartado de los intereses de los actores, si no que sus acciones dependen del modo y la manera en que ellos se apropian de sus espacios histórica y culturalmente determinados. Identificar estas prácticas como fuente de los acontecimientos en la vida, permitirá insistir en

la consideración de criterios culturales, políticos, ideológicos e históricos, para no limitar o reducir el análisis de la violencia a eventos propiamente objetivos.

Las evidencias teóricas y prácticas para el caso del Departamento de Nariño, sur de Colombia, han permitido establecer de forma hipotética que las lógicas sobre el control del territorio ejercidas por los actores del conflicto armado, se evidencia a través de una estrategia de los mismos, que consiste en buscar el control territorial de los espacios para con ello, ejercer un control absoluto sobre puntos específicos del espacio geográfico entendido como teatro de las prácticas sociales.

La intención por buscar una lógica relación entre territorio y conflicto, permite además mostrar los diferentes matices por los cuales los territorios Colombianos en sus especificidades; como el caso del sur de Colombia, han pasado en las últimas dos décadas, de ser “territorios invisibles” desatendidos y por consiguiente desarticulados de la estructura del Estado. Es decir, entregados a merced de sus lógicas de organización socio-espacial más carismática y tradicional que legal, a ser; en esta misma lógica de ausencia intencionada del Estado, un corredor de movilidad social en disputa de partes que propenden por el control territorial y legal y por la permanencia de una práctica política colectiva centrado en el crimen organizado.

Se evidencia entonces la necesidad de vincular al análisis de la violencia en Colombia, un dispositivo con vocación y cualidades que faciliten la interpretación como el territorio y la territorialidad. Se entiende entonces el valor del componente territorial en ocasión a que se ha encontrado una significativa ausencia de la perspectiva territorial en el análisis del conflicto colombiano a escala local. Dichas tendencias carecen del análisis espacial y por consiguiente, ignoran las posibilidades analíticas de la representación cartográfica que permite una imagen más apropiada del problema.

En este trabajo se han definido e incorporado dos conceptos fundamentales: espacio y territorio desarrollados fundamentalmente en la Geografía Política y la Sociología; como también de

los conceptos de territorialidad, des-territorialidad y territorios estratégicos. De otro lado, se ha revisado las concepciones teóricas que al respecto han considerado los distintos trabajos investigativos en Colombia sobre el tema, encontrando plausible la visión que reconoce en los delincuentes y criminales unos agentes económicos, que evalúan las consecuencias y el beneficio en el momento de ejecutar un acto delincuencial (Becker, 1968, p. 65). Esta perspectiva, no ignora el aporte de los llamados “Violentólogos”, quienes atribuyen la violencia y el conflicto a causas sociales, estructurales, culturales y simbólicas que la promueven. En hora buena, queda abierta la tendencia; en la visión de los “violentólogos” sobre el análisis territorial como eje articulador y explicativo del conflicto Colombiano.

Avanzamos entonces desde una perspectiva territorial, en la formulación de nuevos elementos para el análisis del conflicto armado, con especial énfasis en el análisis de la dinámica de las territorialidades de los distintos actores armados que han hecho presencia en el país. El interés de esta propuesta se sitúa en poder entender lo que ha pasado, a partir del tiempo (periodización) y en un espacio definido (el territorio). Y quizá poder avanzar en explicaciones de causalidad entre territorios de mayor disputa armada y territorios de mayor concentración de cultivos de coca, por ejemplo.

Esta propuesta involucrará entonces en el estudio, un análisis del papel táctico y estratégico del territorio, su forma de apropiación, control y dominio por parte de los actores hegemónicos. La segunda tendencia; como se anunció anteriormente, se inspiró en la propuesta del economista (Becker, 1968, p. 67) quien considera que los violentos, bien sean individual u organizados, no tienen una ideología, son agentes económicos que buscan maximizar sus beneficios y si se encuentran en una sociedad con una alta impunidad, encuentran un alto beneficio ejerciendo el crimen, según (Sánchez y Núñez, 2001):

En este modelo la tasa del crimen está determinada conjuntamente desde el lado de la oferta por individuos con una pensión a

cometer delitos y desde el lado de la demanda por servicios de seguridad que el Estado o el sector privado proveen. Basado en el supuesto de expectativas racionales, preferencias estables y un comportamiento maximizador, el individuo responde a una función de utilidad en la cual evalúa los costos y beneficios de cometer un crimen. Esta función responde, a su vez, a las penas y aumentos en los gastos destinados para el control del crimen, estableciendo costos y beneficios del crimen y determinando así la decisión del acto criminal.

Bajo el marco anterior, se parte entonces por considerar los argumentos teóricos explicativos de las causas de la violencia y el conflicto armado en Colombia; vinculante con la dinámica de los territorios, que propusieron los “violentólogos”. Fue en 1987 cuando sus ideas cogerían vuelo, con el informe “Colombia: violencia y democracia”, (Revista Semana, 2007, p. 12) “un exhaustivo diagnóstico, que además proponía un paquete de reformas. El historiador Gonzalo Sánchez dirigió este informe por encargo de Fernando Cepeda Ulloa, quien para la época era ministro de Gobierno del presidente Virgilio Barco”. El grupo de intelectuales que conformaron la comisión, desarrollaron una tesis la cuál consideraban (Revista Semana, 2007):

Que en el país no había sólo conflicto armado, sino múltiples violencias, y que para enfrentarlos era necesario hacer reformas que cambiaran las causas objetivas que lo alimentaban. Se considera aquí que las causas objetivas, propias de la tradición Hablaron de la reforma agraria, de una política de derechos humanos, y sobre todo de la necesidad de una democracia más incluyente, que deslegitimara la insurrección armada. Todo esto para facilitar la negociación con las guerrillas.

Esta tesis, formulada hace más de veinte años, ha sido objeto de debate desde diversas perspectivas, incluso hoy en día es mencionada por parte de sus defensores, a tal punto de cuestionar cuál habría sido su impacto si las recomendaciones que allí se

hicieron se hubieran tenido en cuenta por parte del Gobierno Barco y los que le precedieron. Es oportuno mencionar, que de los intelectuales que participaron en esta Comisión se gestó el Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales -IEPRI- de la Universidad Nacional de Colombia, centro académico que entre una de sus principales ocupaciones ha sido el de dedicarse a estudiar profundamente el conflicto armado y la violencia del país.

No obstante, el posicionamiento académico y adopción de la teoría de los “violentólogos” hasta la década de los 90, en adelante surgieron toda una serie de trabajos en los que se complementa dicha teoría, se la modifica, e incluso, una fuerte tendencia reciente en que la refutan siguiendo la huella de las causas objetivas de la violencia, (Sarmiento y Becerra, 1998: 53), consideran que “la violencia persistente en Colombia es el resultado de un complejo número de causas. Contar con una hipótesis comprensiva de su origen y explicación rebasa los paradigmas de varias ciencias sociales”. Estos autores consideran que variables como desigualdad, educación y presencia de grupos armados irregulares, están relacionadas con la violencia y el conflicto armado, así como la ausencia del fortalecimiento democrático en la sociedad colombiana.

En esta misma línea, examinando la relación entre variables socioeconómicas como la desigualdad y pobreza con la violencia política, considera (Gutiérrez, 2001, p. 38):

Tres condiciones deberían poder contestar por qué en Colombia hay niveles tan altos de violencia política. La primera, hace referencia a la relación entre desigualdad y violencia; la segunda, al narcotráfico. El narcotráfico, alimentó y envenenó el viejo conflicto gobierno-guerrilla. Y la tercera condición, hace referencia al carácter semi-represivo del régimen. En Colombia la democracia no es ficticia, pero convive con una permanente exclusión de la oposición, la crítica y la movilización social.

Haciendo un énfasis en la violencia del conflicto armado y la perspectiva territorial, alejándose de las representaciones objetivas; no por ser menos importantes, Echandía, desarrolla significativos aportes para comprender la distribución geográfica de la violencia y las variables que la exponen; (Sánchez y Núñez, 2001, p. 62) “la expansión de la violencia municipal, en función de la expansión de los actores armados que la promueven; considera que existe una alta correspondencia entre altos índices de la violencia y presencia de organizaciones armadas ilegales”. Valga la pena mencionar, que en su concepción, Echandía (1999) le atribuye un peso muy importante a variables geográficas como aporte para comprender el conflicto y la violencia en Colombia, específicamente, se fundamenta en la expansión de la violencia municipal, para lo cual recurre a una representación cartográfica en donde la unidad básica de análisis es el municipio.

Por su parte, y en completa oposición a la teoría de las causas objetivas sociales de la violencia, (Rubio, 2000, p. 55) considera que se debe prestar atención a las fuentes de recursos que sostienen la guerra:

Como cualquier otra guerra, el conflicto armado colombiano es una empresa que le resulta costosa a los guerreros, en forma totalmente independiente de sus intenciones iniciales o sus motivaciones actuales. Por estas razones, no parece procedente seguir concentrando la atención en las causas objetivas del conflicto ni dar por descontado que el tratar de superarlas constituye una condición suficiente para alcanzar la paz. En su lugar, parecería conveniente otorgarle una mayor atención a las fuentes de recursos que están sosteniendo la guerra como el control territorial por ejemplo.

Para ampliar mayor la brecha con la teoría de las causas objetivas del conflicto y la violencia de los llamados “violentólogos”, (Sánchez y Núñez, 2001, p. 65) consideran que no es importante que las causas objetivas expliquen la violencia colombiana:

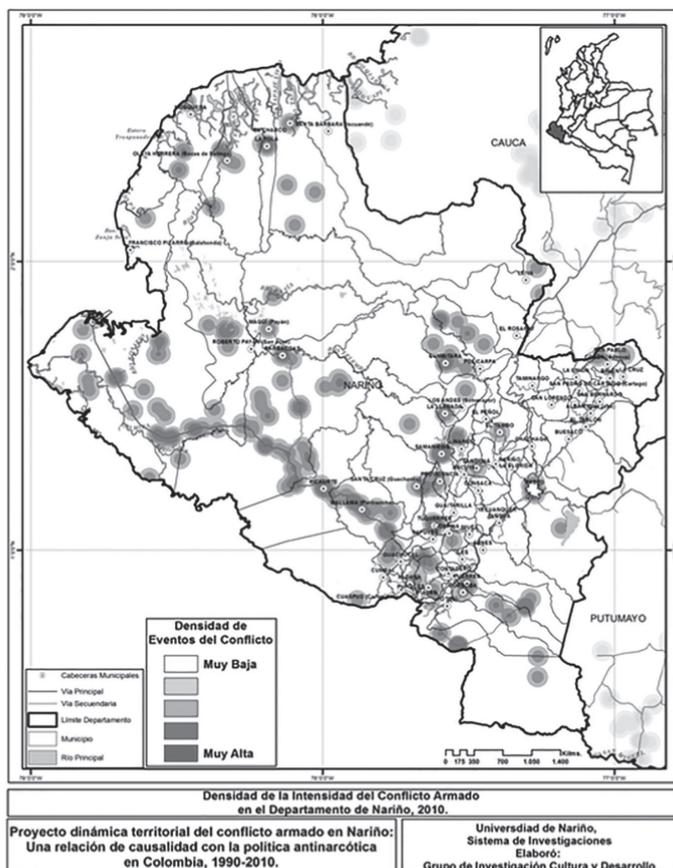
Esta obedece a las características especiales originadas en la existencia de grupos armados, de actividades ilegales, de ineficiencia de la justicia y las diversas interacciones entre estas variables. La pobreza, la desigualdad y la exclusión no producen en Colombia una violencia diferente a la que puede producir en otros países o regiones. En este sentido, la solución a los problemas de precarios niveles de vida, de acceso a los servicios sociales y de baja participación y representación política de muchos grupos sociales es un objetivo deseable desde el punto de vista de política pública y se debe luchar por ello. Sin embargo, ligar la desaparición de los problemas de violencia a la superación de los problemas mencionados de pobreza, desigualdad y exclusión es una estrategia equivocada a la luz de la evidencia empírica presentada en esta y otras investigaciones.

Para darle mayor fuerza a la segunda corriente, (Vélez, 2000, p. 49), muestra la expansión de las FARC y el ELN a partir de las características socioeconómicas de los municipios donde hacen presencia, considera “la existencia de una lógica de expansión territorial, donde confluyen complejos factores políticos, militares y económicos”. Podría interpretarse esta propuesta, como un enfoque explicativo de la expansión territorial del conflicto armado desde un punto geopolítico.

De hecho, (Bottía, 2003, p. 34) utiliza variables sociales, económicas, geográficas, ambientales, de presencia del Estado y políticas, para hacer un análisis de los determinantes de la presencia de las FARC. Como lo expresa:

Los resultados muestran que las FARC aparecen y se expanden, con una mayor probabilidad y en una mayor cantidad, en aquellas zonas donde encuentran condiciones económicas propicias; zonas con presencia anterior de cultivos ilícitos, aumento de ingresos rurales, presencia de petróleo y carbón, recursos de minería, entre otras. La variable espacial, presencia y expansión del municipio vecino determina también la presencia y expansión del municipio en cuestión; es decir se presenta un mecanismo de difusión de un actor armado. La presencia de parques naturales parece ser

determinante clave. Contradiendo lo que muchos autores han dicho, las variables de presencia estatal no muestran evidencia para poder decir que la expansión y presencia de las FARC se ve influenciada por esto.



Mapa 2. Densidad de la Intensidad del Conflicto Armado en el Departamento de Nariño 2010.

Fuente de Datos: Boletines diarios DAS - Fuente Cartográfica: IGAC-Procesado y elaborado: Esta investigación

De hecho, (Díaz y Sánchez, 2004, p. 42) se considera que “el efecto de la actividad armada ilegal en Colombia explica en un

gran porcentaje la producción de hoja de coca en el país, por lo tanto se concluye que la expansión de los cultivos es una consecuencia de la expansión de conflicto armado”.

Por su parte, (Sánchez, Et Al, 2003, p. 55) dan a conocer un trabajo que analiza la relación entre el conflicto armado y las distintas manifestaciones de la violencia y la actividad criminal. Se considera fundamental en este estudio, conocer la evolución y forma de actuar de los grupos al margen de la ley (FARC-EP, ELN y Autodefensas) para explicar la dinámica existente entre conflicto y crimen violento. Sin embargo, (Sánchez et al, p. 2003) “los resultados de este trabajo muestran en forma contundente que la dinámica del conflicto determina la dinámica de la violencia global del país y no solamente de las muertes ocasionadas directamente por el conflicto”.

Como se viene diciendo, los trabajos relacionados con el conflicto armado y su vinculación con variables territoriales en Colombia han sido relativamente escasos. Como lo expresa (McColl, 1969, p. 68) al referirse a los estados insurgentes en el mundo, “el estudio de las revoluciones y de los revolucionarios ha sido ampliamente tratado; sin embargo, existe un aspecto que no ha recibido adecuada atención: el aspecto geográfico de la revolución y concretamente las bases territoriales de la revolución”. Sin embargo, vale considerar para el caso colombiano, que existe un gran aporte teórico al respecto elaborado por Pécaut en su trabajo titulado “Hacia la desterritorialidad de la guerra y la resistencia a la guerra, Red de Estudios de Espacios y Territorios, RET. Dimensiones territoriales de la guerra y la Paz. 2004”, quién ha considerado al territorio como elemento fundamental para explicar las tendencias recientes del conflicto.

Antes de los más recientes reveses bélicos de las FARC, Pécaut planteó que el conflicto armado en Colombia había entrado en una fase de “desterritorialidad” y que la lucha que se evidencia es por el poder político y militar, lo que no implica necesariamente una apropiación de territorios sino más bien la capacidad de asegurar posiciones clave para cambiar los equilibrios de fuerza y obligar al adversario a ceder terreno político,

dentro de una visión de la autonomía creciente de los actores armados en relación con la población y todo ello en función de metas estratégicas.

Pécaut (2004) ha manifestado que la guerra que se libra en Colombia es muy particular: no se fundamenta en antagonismos religiosos o que todos los protagonistas sean políticos como el caso de los narcotraficantes. Sin embargo, la expansión territorial ha sido el medio para conseguir los fines de los actores a través de la coacción a la población civil para buscar su aceptación, pero ello no ha representado que la guerra se libere por la búsqueda de control territorial de grandes áreas, sino más bien, por el control de territorios estratégicos que han estado en constante disputa, como el control de rutas de mayor importancia, el control de zonas militares estratégicas, el control de alrededores de las grandes ciudades y el control de principales polos económicos o de recursos.

Para dar mayor sustento a su tesis, Pécaut (2004) hace una definición conceptual sobre las connotaciones territoriales. Utiliza el término de territorialidad para aludir a situaciones en las cuales un actor armado tiende a ejercer un monopolio de la fuerza sobre una zona dada y a imponer sus normas sobre los habitantes sin necesidad de acudir prioritariamente a la coacción, consiguiendo cierto apoyo de la sociedad, sea por razones ideológicas o por razones relacionadas con los intereses de estos habitantes.

En cuanto al control territorial, Pécaut (2004) menciona que sólo implica la capacidad de uno u otro actor armado de mantener, por la fuerza o medios indirectos (y eso incluye la presión sobre el personal político), un dominio más o menos estable sobre una zona sin que esto implique la formulación de normas reconocidas y, menos aún, la adhesión de sectores importantes de la población.

En cuanto al control estratégico menciona que forma parte de las lógicas de la guerra, lo que cuenta no es prioritariamente la influencia que permite ejercer este control sobre la población, sino las ventajas que asegura para la conducción de la guerra.

Agrega que el carácter estratégico deriva de la posición geográfica de un espacio (control de rutas, zona de retaguardia o punto de partida de operaciones militares) y de los recursos económicos que ofrece.

Para finalizar

La teoría de las causas estructurales que generan la violencia formulada por los “violentólogos” en 1987, en lo fundamental, aporta significativos elementos de análisis. Por la limitación de espacio, solo se recurre a una presentación general, que corre el riesgo de dejar aspectos explicativos sustanciales; no por ello, queremos minimizar la fuerza explicativa de su fundamentación teórica y metodológica. Por supuesto que el mejoramiento de dichas causas es un aporte para la paz de interpretación sustantivo a la hora de comprender las causas del conflicto armado en Colombia, sin embargo, por las características de los actores armados del conflicto colombiano y la zona de estudio que referencia esta presentación, centramos como variable explicativa la ruta trazada por las teorías de los “violentólogos” que privilegian el carácter multicausal de la violencia y dan lugar a la incorporación de la dimensión territorial.

Bibliografía

- BECKER, G. (1968). “*Crime and Punishment: An Economic Approach, Journal of Political Economy*”. 76, No. 2. (Pp. 169-217)
- BOTTÍA, M. (2003). “*La presencia y expansión municipal de las FARC: Es avaricia y contagio, más que ausencia estatal*”. Documento Cede 2003-03, Bogotá: Universidad de Los Andes. (P. 56)
- DÍAZ, A. y SÁNCHEZ, F. (2004). “*Geografía de los cultivos ilícitos y conflicto armado en Colombia*”. Documento CEDE. Bogotá: Universidad de los Andes. (P. 78)

- ECHANDÍA, C. (1999). “El conflicto armado y las manifestaciones de la violencia en las regiones de Colombia”. Tomo I. Presidencia de la república, Oficina del Alto Comisionado para la Paz. Bogotá: Observatorio de Violencia. (P. 127)
- GUTIÉRREZ, S. (2001). “*Inequidad y violencia política: una precisión sobre las cuentas y los cuentos*”. Análisis Político. Bogotá: IEPRI. Universidad Nacional, No. 43. (Pp. 61-81)
- McCOLL, R. W. (1969). “*The insurgent state: Territorial bases of revolution*”. Annals of the Association of American Geographers. Vol. 59, No. 4. (Pp. 613-631)
- OBSERVATORIO NACIONAL DE PAZ. (2012). Actores y dinámicas de la conflictividad territorial. Bogotá: Observatorio Nacional de Paz. (P. 150)
- PÉCAUT, D. (2004). “*Hacia la desterritorialidad de la guerra y la resistencia a la guerra*”. Red de Estudios de Espacios y Territorios, RET. Dimensiones territoriales de la guerra y la Paz. Bogotá: Unilibros, Universidad Nacional de Colombia. (P. 200)
- PISSOAT, O. y GOUËSET, V. (2002). “*La Representación Cartográfica de la Violencia en las Ciencias Sociales de Colombia*”. Análisis Político. Bogotá: Iepri - Universidad Nacional, No. 45. (Pp. 3-34)
- RANGEL, A. (2007) “*Lógicas Paradójicas*”. Revista Cambio, Edición virtual, lunes 16 de abril de 2007. Disponible en: www.cambio.com.co. Se tuvo acceso abril de 2007. Sin paginación.
- REVISTA SEMANA. (2007). “*Los Violentólogos*”. Bogotá: Edición virtual, septiembre de 2007. Disponible en www.semana.com. Se tuvo acceso en septiembre de 2007. Sin paginación.
- RUBIO, M. (2000). *Violencia y conflicto en los noventa*. Coyuntura Social. Bogotá: Fedesarrollo. 22. (Pp. 151-186)
- SÁNCHEZ, F. y NÚÑEZ, M. (2001). “*Determinantes de la violencia en un país altamente violento*”. Documento CEDE. Bogotá: Universidad de Los Andes. (Pp. 19-25)

- SÁNCHEZ, F, DÍAZ, A. y FORM, M. (2003) *Conflicto, violencia y actividad criminal en Colombia: Un análisis espacial*. Colombia: Departamento Nacional de Planeación de la República de Colombia.
- SARMIENTO, A. y BECERRA, L. (1998). “Análisis de la relación entre violencia y equidad”. Archivos de Macroeconomía. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- VÉLEZ, M. (2000). FARC-ELN: “Evolución y expansión territorial”. Bogotá: Tesis de Pregrado. Facultad de Economía. Universidad de los Andes. (P. 187)

PRÁCTICAS SOCIALES SITUADAS EN
EL ESPACIO PÚBLICO DE CIUDADES
LATINOAMERICANAS: EL CASO DE LA
CONVIVENCIA CIUDADANA EN BOGOTÁ
DESDE EL PLANTEAMIENTO DE CIUDAD
EDUCADORA

Andrea Burbano⁶⁰

A partir de los análisis que se presentan a continuación se busca sumar al estudio comparado de las prácticas sociales de los ciudadanos en Latinoamérica. Para lo cual se parte de un principio fundamental que tiene que ver con la preocupación por mejorar la calidad de vida de las personas en América Latina.

En este marco es preciso partir del argumento que sustenta que las ciudades latinoamericanas enfrentan una cantidad de retos y problemáticas que quizás no se viven en otras latitudes. Por ejemplo, lo atinente al gran interés por apropiarse del espacio público por cuanto existen altos índices y altas tasas de desempleo, por considerarse ciudades que han sido reconocidas por tener altos índices de criminalidad y por la inequidad social que se vive, en general, en los países de la región. Por supuesto, lo anterior contribuye de forma negativa y hace que las personas vivan en condiciones de animadversión.

Desde el grupo de investigación en Pedagogía Urbana y Ambiental de la Universidad Pedagógica Nacional en Colombia, ha existido el interés en buscar que las ciudades sean educadoras, que sean formadoras de individuos, de personas, que puedan vivir en armonía y eso ha sido abordado desde la perspectiva de la

⁶⁰ Doctora en Estudios Territoriales por la Universidad de Caldas (Ph.D). Profesora-investigadora del Departamento de Posgrado de la Universidad Pedagógica Nacional, Colombia. Correo electrónico: arqburbano@gmail.com

urbanidad, entendida como aquellas pautas de comportamiento compartidas por un grupo de individuos que hace posible la convivencia y que en consecuencia contribuye a la calidad de vida de las personas.

Existen distintos modelos para aproximarse al estudio de la ciudad desde una perspectiva optimista, uno de ellos, es el de Ciudad Educadora. Desde el mencionado grupo se tiene el interés por abordar la esencia de dicho movimiento que se configura por Ciudad Educadora, bajo el propósito de hacer que las personas dentro de la ciudad, aprendan de la ciudad y que igualmente la ciudad se constituya en un generador del proceso de formación de las personas.

Tratar de establecer el tipo de comportamientos favorables a la convivencia es lo que hace posible la sostenibilidad en la ciudad. Es desde esta mirada que algunas ciudades frente a otras, han permitido o facilitado la convivencia entre las personas. Dichas ciudades han sido escogidas a partir de la valoración mediante algunos indicadores, la cual ha sido realizada principalmente por organismos que les han otorgado premios.

Identificar aquellos comportamientos que contribuyen a la convivencia en ciudades latinoamericanas e incorporar en ello la perspectiva de ciudad educadora así como hacer sostenible el componente social, es decir, el de las relaciones interpersonales, es lo que permite explorar la dinámica urbana desde los comportamientos. Desde el mencionado marco se plantea el interés por identificarlos, en particular, los que contribuyen a la convivencia.

Para efectos de concretar el análisis dentro del ámbito latinoamericano se toma la ciudad de Bogotá, la cual se estudia a partir de su evolución histórica, para desandar la manera en que muchas de las prácticas se han situado en su espacio público y dar cuenta de algunos mecanismos legales que se han propuesto para regularlas entre los ciudadanos, por parte de las últimas administraciones gubernamentales. Para este fin se tiene en cuenta entrevistas a expertos, conocedores y testigos de la historia urbana.

Origen y evolución de las prácticas culturales asociadas con la convivencia ciudadana situadas en los espacios públicos y privados de vocación colectiva

Como construcciones sociales, las prácticas sociales se definen según ciertas formas de actuación de las personas con topografías de comportamientos similares y fines comunes. Son formas de actuación compartidas y mantenidas entre un grupo de personas, en una relación interdependiente. En el caso en particular, interesa indagar por el origen de algunas de las prácticas de civilidad, lo que las mantenía, y los factores por los cuales han desaparecido y han aparecido otras nuevas.

En las prácticas se da una variedad e intensidad de los comportamientos. Estos se presentan y se llevan a cabo por parte de una multiplicidad de personas, que confluyen en un espacio y un tiempo (Martín et al, 2012). Dichas prácticas sociales conforman los espacios de vida a partir de las cuales se le otorga valor a las formas físicas con que estas cuentan. Mediante estas prácticas se consolidan los significados que se le otorgan a los espacios, lo cual conforma la base para fomentar el encuentro. Saludar al otro, conversar y esperar, son prácticas que se consideran significativas, configuradoras de la cotidianidad y propiciadoras de la sociabilidad para la convivencia.

Una mirada a la evolución de las prácticas culturales en la ciudad de Bogotá, remite al análisis de su origen histórico. Por una parte, visto desde la enseñanza de la urbanidad y la educación cívica, como lo señala Olivares (en prensa). Desde esta perspectiva las prácticas se han dado como tradiciones que contribuyen a la convivencia ciudadana en las que la urbanidad, incide en la formación de los ciudadanos, de una manera práctica, ética y cívica, en sintonía con la noción de comportamientos urbanos responsables, planteada por Páramo (2013). Y por otra parte, desde el análisis de las calles, las plazas, las aceras, las esquinas, los parques, y los espacios de vocación colectiva o sociolugares (Páramo, 2011), como es el caso de las chicherías, los cafés, salones de té, restaurantes, por cuanto han contribuido

a la socialización en la ciudad, y es en estos espacios y lugares donde dichas prácticas se sitúan.

Los ritos en el saludo, los gestos, las formas de vestir y de caminar, no solo crean una red de comunicación entre los extraños, sino que se constituyen en el pilar fundamental de la actividad social. Testigo de esto son los lugares ubicados en el centro de la ciudad. En primera instancia, la Plaza de Bolívar, por considerarse el punto central de la actividad política y social, al menos hasta la primera mitad del siglo XX. Y en segunda, los lugares que se ubicaron en torno a la Plaza Mayor. En estos se encuentran los privados.

Los datos recogidos para el presente análisis son producto de la revisión de información secundaria, mediante la revisión de textos de la historia urbana, y de información primaria proveniente de entrevistas a expertos conocedores de las prácticas culturales y acontecimientos propios de la evolución sociourbana de Bogotá, entre los que se encuentran a manera de informantes, los profesores-investigadores: Fabio Zambrano, Juan Carlos Pérpolis y Nubia Moreno.

Es en los espacios, tanto públicos como privados de vocación colectiva o sociolugares, donde las personas han dado lugar o fortalecido las relaciones sociales, y se han apropiado de elementos fundamentales de la cultura de la ciudad. Distintas prácticas religiosas, de enamoramiento, de acuerdos políticos, se han situado en estos espacios, para crear las distintas representaciones sociales de las personas sobre la ciudad y sobre los demás.

Si bien es cierto muchos de los lugares públicos no han sido creados con el propósito de actuar como elemento facilitador de encuentros, varios han cumplido con esta función y han adquirido su significado a partir del uso social que le han dado sus actores. Como lo anotan Páramo y Cuervo (2009), mediante la socialización en estos lugares se ha dado sentido a estos, definiendo las reglas de convivencia, asignándoles con sus prácticas significados, y en varios casos cambiando la función (uso) para la cual originalmente fueron creados. Muchas de estas prácti-

cas han sido sostenidas por grupos particulares de la sociedad colombiana.

Es característica de los lugares públicos, el que en estos se aprende a vivir con la diferencia de aquel que pertenece a grupos culturales distintos, viene de otros países o corresponde a una condición socioeconómica diferente. Es en el espacio público donde se aprende realmente a vivir en comunidad. De aquí la importancia de dicho espacio para la vida en sociedad en un mundo cada vez más globalizado. Es más ciudadano quien aprende a convivir en un espacio público que en un centro comercial pero el espacio público se ha venido privatizando. Es por esto que se ha asumido el espacio público como escenario para la formación del ciudadano hacia la convivencia.

Los usos sociales, evidentes desde las prácticas culturales se manifiestan en los espacios públicos. Instauradas, o no, las prácticas se configuran en un elemento fundamental para observar qué tanto existe una integración social y qué tanta apropiación puede experimentar una persona por la ciudad.

Transformación histórica de las prácticas sociales

Una mirada a la evolución histórica de las prácticas sociales remite a distintos periodos en la ciudad de Bogotá en los que es posible observar la manera en que estas se generaban. Este apartado presenta un acercamiento al origen y transformación de dichas prácticas, mediante la exploración de fuentes secundarias, y principalmente, de entrevistas realizadas a los expertos.

No cabe duda que periodos como el de la época hispana, muestran el nacimiento de prácticas cotidianas propias de la época. Sin embargo, el análisis que aquí se presenta se dirige a identificar las prácticas orientadas a la convivencia, principalmente en el siglo XIX y XX, no sin antes hacer alusión, a manera de ejemplo, a ciertas prácticas que surgen en el siglo XVI, que para efectos de la convivencia entre las personas, debieron ser modificadas mediante la instauración de la primera norma.

La práctica de la provisión del agua, como bien se menciona por parte de la Fundación Misión Colombia (1988) es una práctica considerada importante para la época dado que se relacionaba a esta, otras prácticas, como la del lavado de ropa, la del baño y la de arrojar las basuras a las fuentes hídricas. Este es un ejemplo importante de prácticas que comenzaron a ser modificadas en el tiempo, dado que se buscaba controlar el deterioro de los recursos naturales. Al respecto, Mejía (2000), hace notar que en 1557, se llevó a cabo la instauración de la primera norma para evitar el deterioro del río y los problemas de higiene, la cual prohibía:

[...] la construcción de los molinos en sus orillas, el lavar en él y arrojarle inmundicias. La contaminación del río fue una de las causas principales por las que algunas pestes azotaron a la población de la ciudad colonial, en especial a los indígenas, con la llegada del tifo y la fiebre tifoidea –pestes conocidas en su época como “epidemia de Tabardillo” y “peste de Santos Gil”- (p. 63).

Mediante esta norma, se buscaba modificar los comportamientos mediante regulaciones que requerían de la aprobación de la Real Audiencia del Nuevo Reino. A esta se le realizó la primera petición del primer acueducto, lo que conllevó a la instalación en el año de 1584 de la primera pila de agua de uso común: El Mono de la pila (El agua en la historia de Bogotá, 2013).

El interés de controlar los problemas de salubridad, contemplaron posteriormente, a finales del siglo XIX, la canalización de causes en la ciudad, como lo anota Atuesta (2011) al referirse al uso del río como un botadero de desperdicios y recolector de deyecciones convirtió sus aguas en corrientes malolientes que circulaban cargadas de enfermedades por toda la ciudad. Estas decisiones gubernamentales de la época, contribuyeron al cambio de prácticas en favor de la convivencia.

El periodo colonial, en general, fue testigo de distintas prácticas que se instauran en la sociedad, que muestra las distintas formas de entenderse la sociedad bogotana, entre las que se en-

cuentran las relacionadas con las eclesiásticas y religiosas. Así lo comenta una de las expertas entrevistadas:

Ahora con la fundación de Bogotá y con la lógica que nos va a brindar la Colonia y la forma de vida en la Colonia van a aparecer otras prácticas, efectivamente se institucionaliza mucho la aparte eclesiástica y religiosa, entonces el sujeto de esa ciudad va a estar muy marcado por las prácticas de la iglesia, el ir a misa, las celebraciones, los viacrucis, la semana mayor, todas la celebraciones alrededor de la liturgia yo considero que eso indudablemente cambio mucho la forma de la gente para la época (Informante H2- Profesora Nubia Moreno, 2016).

Antecedentes sobre comportamientos esperados cuyas consecuencias principalmente son de carácter moral y social más no de tipo legal para la educación, lo conforman en primera instancia, el *Catecismo* del arzobispo Zapata de Cárdenas, publicado en 1576, con el que se educaba a las personas en Colombia desde la primera infancia y se doctrinaba a la población indígena; desde que los niños comenzaban a hablar hasta que se casaban. El adoctrinamiento, según Monseñor Mario Germán Romero Rey en el año de 1988, consistía en juntarlos en la plaza y puerta de la iglesia o en el atrio de la casa del Padre una vez por la mañana a la hora de la misa mayor y otra por la tarde, todos los días y allí en alta voz rezarles y enseñarles toda la doctrina de memoria (los artículos de la fe, los mandamientos de la ley de Dios, los de la Santa Madre Iglesia, los pecados mortales, las virtudes contrarias a ellos y las obras de misericordia). Los días festivos además debería asistir después de la misa a una reunión a la que no podría faltar ninguno so pena de recibir castigo de azotes por mano del indio fiscal y otras veces cortándoles los cabellos lo que les daba más pena a los indígenas. El catecismo además de enseñar los principios de la Fe cristiana hablaba de la limpieza que debería guardarse en las casas y el pueblo, la forma de vestir, no consentir borracheras y bailes gentilicios, los cuales debería sustituir el religioso por juegos lícitos para los niños.

La congregación, pero el señalamiento, a su vez, se consideran prácticas que se sustentan en lo legislativo y judicial de la época, donde los espacios de encuentro se ocupan para realizar juicios a las personas por faltas cometidas y se llevan a cabo sanciones sociales:

[...] la Plaza de Bolívar se nos puede convertir en lugar de congregación de interacción social, se nos convierte también en lugar de juicio y señalamiento [...] si yo cometía una falta tenía sanción social pública y eso incide en la ciudadanía, incide en cómo me entiendo yo como ciudadano, que uno años más adelante se puede entender con la sanción social, pero también sanción de ajusticiamiento que se la hace al señor Roa cuando el mata a Gaitán a mediados del siglo XX; la gente en la calle finalmente, le todo un juicio a la justicia y fue una sanción social pero enmarcada en la violencia, no enmarcada en la sanción social, como la de ¡vamos que limpie los parques! (Informante H2–Profesora Nubia Moreno, 2016).

Para la época, mediados del siglo XX, y producto de los cambios provenientes de la transformación de la ciudad en moderna, el interés por contar con un habitante “moderno”, conllevó a la modificación de sus prácticas y costumbres. Algunas de estas, hasta desaparecer. Y no es de extrañar, dado que se puede considerar una situación coherente con la búsqueda del ciudadano que debería responder a las exigencias de una ciudad donde ya no se usaba la ruana y las alpargatas, y no se bebía la chicha. Lo cual se contrastaba con la figura del urbanita, que debe tener comportamientos de urbanidad y habitar la ciudad: asearse con el baño, usar ropa adecuada, incluyendo un buen calzado, pero también movilizarse en transporte público, medir las distancias con la tecnología, escuchar la radio y frecuentar espacios como los parques y el teatro. En este marco, la preocupación por salubridad y la higienización de la ciudad, se suma para el cambio algunas prácticas sociales.

Los historiadores han propuesto algunas condicionantes que afectaron la evolución de las prácticas sociales de civilidad. Así

por ejemplo: “reconocer quién es quién”, “reconocer al otro desde las relaciones del poder”, “el ser caballeroso”, y “el vestir para la escena pública” establecen lo que es considerado de buena urbanidad.

Reconocer quién es quién

La práctica de reconocer quién es quién se realiza al aire libre y se orienta a la inclusión social. Da lugar a propiciar los encuentros entre las personas que usan la calle, mediante lo cual se fomenta la existencia de mecanismos para la apropiación de los espacios públicos.

Reconocer al otro, es muestra de lo cotidiano. Permite configurar la existencia de una sociabilidad, entendida esta como una práctica social de encuentro entre las personas con propósitos similares o motivaciones comunes. Permite cambiar el sentido transitorio que ciertos espacios tienen. Por ejemplo, que se transformen de espacios de paso o conexión, a espacios donde se puede socializar entre las personas que los usan. Se garantiza a partir de estas, un aporte a las lógicas, espacios y temporalidades que promueven la reproducción social por la vía de la reiteración, haciendo que se asuma como lo ‘normal’ y lo ‘natural’ (Reguillo, 2000).

La práctica de “reconocer quién es quién”, conduce a interacciones sociales en la calle y en la plaza. De acuerdo a la tipología del espacio, es una práctica que se transforma y permite el reconocimiento entre las personas:

[...] la plaza, el parque es la fiesta de observar, es el encuentro es la retreta, es la banda es el concierto, es el espectáculo, es la concentración, si la calle es la manifestación, la plaza es la concentración, si la calle es el paseo la plaza es el acto, si la calle es la vivienda, la plaza es el esparcimiento o las instituciones [...] según la tipología del espacio vamos a encontrar diferentes prácticas culturales que permiten el reconocimiento entre las personas (Informante H3– Profesor Juan Carlos Pérgolis, 2016).

Su origen puede obedecer en gran medida a la configuración espacial y urbana que tenía la ciudad de Bogotá, en los años 50. Bogotá es considerada de escala “pequeña” frente a otras ciudades latinoamericanas de la época, pero también a la condición de ser capital nacional.

[...] es una ciudad donde la escala permitía el reconocimiento de quién es quién, y por lo tanto el comportamiento social tenía mucho que ver con el reconocimiento social que permitía el tamaño de la ciudad [...] es decir, la condición de ser capital nacional, generó una cultura de lo público muy diferente a lo que puede haber en otra ciudades (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

El hecho del cambio de escala de la ciudad en las décadas posteriores a la de los años 50, puede considerarse una de las razones por las cuales ciertas prácticas se diluyeron, como lo anota el entrevistado:

[...] es una ciudad que crece por crecimiento natural pero también por migrantes, y esto hace que se diluya el reconocimiento de quien es quien, esa puede ser una razón de porque dejan de existir ciertos comportamientos (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

El crecimiento de la ciudad se esparce a sus espacios públicos. La distinción de los lugares donde es posible mostrarse y reconocer al otro se remonta a los años 30, 40 y 50. En este periodo los parques juegan un papel importante en la ciudad y su configuración espacial logra regular las prácticas.

[...] el Parque de la Independencia, el Parque Centenario eran parques donde se mostraba un comportamiento civilizado. Se llevaba a los niños al parque, y también era posible llevar un vestido al parque (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

El parque abierto permite todo tipo de prácticas sociales y condiciona el acceso a quienes tienen propósitos de distinción social:

[..] el Parque Nacional donde no tiene rejas es abierto y la gente puede entrar y salir sin problema, la gente va a hacer deporte, por ejemplo [...], pero también, como decían era la tina de la noche, iban a hacer porquerías, entonces era un parque de la plebe y funcionó como un parque no para la distinción social. El Parque de la Independencia, un parque liberal, entonces esta distinción comienza en los 30's en los 40's y en los 50's empiezan a haber ciertos espacios más horizontales en la ciudad. El desfile *público, político, religioso*. El uso de la Plaza de Bolívar o del Parque Santander. La Catedral, muy importante y la Séptima, la Carrera Séptima que era el lugar donde había residencias importantes, hasta los 40's y los 50's que empieza a cambiar (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

La transformación de la ciudad, producto de la modernidad, se evidenció en el cambio de las prácticas sociales que eran propias de ciertos sectores de la ciudad, como es el caso del centro. Algunas de estas se irradiaron a sectores, que dada su tradición, mostraron reconocimiento cultural, que no logran desdibujar la importancia de lugares como la Carrera Séptima. Es el caso de “Chapinero”, como bien lo señala el entrevistado:

[...] el otro espacio muy importante fue Chapinero [...] la impresión que uno tiene es que hay una elite que se va a vivir a Chapinero y que se siente que Chapinero vuelve a ser Santafé (Santafé) la ciudad Bogotana, la ciudad republicana. Bogotá se llena de indios y volados, y Chapinero en un espacio que no es gratuito se organiza alrededor de un culto mariano que es Lourdes [...] pero nunca logra quitarse la importancia que tiene la Carrera Séptima, ni siquiera el 9 de abril le quita esa importancia simbólica que mantiene la Séptima. Yo creo que esto se diluye es con todo este proceso de modernización que tiene la ciudad. Los símbolos de distinción en cierta medida se van perdiendo y se van democratizando, el vestir,

el acceso a los servicios públicos, el acueducto, la energía eléctrica, el acceso al transporte público, el tren del tranvía, si no era el tranvía era el carro, pero la gran mayoría de la ciudad echaba pata, si!. Por eso nada más engañoso que las fotos del tranvía que la gente va a ver, no es que pueden montar lo que visten bien, el medio de transporte va igualando (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

Aunado a lo anterior, el hecho de saber que existe una ciudad de noche, contribuyó para que las personas, más en el caso de los hombres, puedan recorrerla. Con ello, se reconoció la importancia del papel que cumplió el mobiliario, en palabras de Licona, los elementos objetuales (Licona, 2003), para que puedan desarrollarse prácticas sociales, como la del reconocimiento del otro, en temporalidades distintas a las diurnas y algunas de las prácticas cambien de horario. Así lo sustenta la entrevistada experta:

[...] el alumbrado creo que si cambia la práctica cultural, le permite a la gente entender que hay una ciudad de noche y hay una cosa súper interesante porque desde los paradigmas de la geografía humanística, ellos entre los años 50 y 60 van a tratar de hacer cambios fuertes en la concepción estética del espacio y uno de esos aportes fuertes, es que los espacios cambian dependiendo del día, hora y fecha (Informante H2–Profesora Nubia Moreno, 2016).

Reconocer al otro desde las relaciones del poder

La práctica de reconocer al otro desde las relaciones de poder, se asocia con el escenario del dominio en el que el “otro” está inscrito. Así lo comenta uno de los expertos entrevistados: “yo creo que eso marcó mucho el comportamiento en esta ciudad, el comportamiento de la puesta en escena del poder y del reconocimiento o del poder” (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

Esta es una práctica que para su sostenimiento o fortaleza, se alude a las características de los servicios burocráticos que se prestaba en la ciudad.

[...] es la condición de ser una ciudad fundamentalmente de servicio burocrático, de servicios del estado central y del estado local que va generando una cultura de usted debe saber quién soy yo, y desde un comportamiento puedo mostrar quien soy yo (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

En otras palabras, la ciudad se volcaba en las calles para ver las manifestaciones de poder de la institución del servicio público, pero también a las de la iglesia católica, y esto marcó el comportamiento, dado que dio origen a ciertas prácticas sociales. Como lo anota Zambrano, debido a las maneras de comportarse por parte de las personas, se generó una cultura del espacio público:

[...] las funciones de la ciudad de ser capital va a generar dos instituciones que son muy fuertes, que son la institución del servicio del público y la institución de la iglesia católica, entonces sus protocolos y sus desfiles en la ciudad, yo creo que eso marcó mucho el comportamiento en esta ciudad: el comportamiento de la puesta en escena del poder y del reconocimiento del poder. Yo hoy no distingo a un obispo y a un arzobispo pero creo que en hace 50 años, si era algo claro que se veía, claro en su indumentaria, yo creo que generó una cultura del espacio público en esta ciudad que fue muy importante (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

En consecuencia se puede afirmar que existían lugares de la ciudad donde se exhibían más comportamientos, que en otros lugares, como es el caso de la Plaza de Bolívar y la Carrera Séptima, considerados lugares por excelencia de la exhibición de formas de comportamiento y de la puesta en escena, por ejemplo, mediante los desfiles, tanto políticos como religiosos.

Los políticos eran muy importantes, eran sumamente importantes las fiestas patrias, y la fiesta duraba varios días, con desfiles y puesta en escena. Entonces el desfile político y el desfile religioso juegan papeles fundamentales en esa puesta en escena (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

Pero no solo en el espacio público, dado que en los espacios privados, como los cines y teatros, se observaban manifestaciones de poder que dieron lugar a ciertas prácticas sociales que debían ser reguladas. Y los medios de comunicación fueron los que empezaron a regularlas, incluso el mismo cine estaba mostrando cómo debería ser el comportamiento y el mismo teatro, en ciertas ocasiones. Esto es soportado por el relato del entrevistado al mencionar que:

[...] había una puesta en escena del cine y en el palco era muy diferente el precio al de la platea, y en la platea también habían varias tarifas [...] hay una apertura en la ciudad, por lo tanto el cambio que tiene la ciudad en esto en espacios de sociabilidad cultural fue con el cine cuando la ciudad empieza a tener estos cambios coincide con el apareamiento de la Revista Cromos, la gráfica era el jet set. Como viste a fulanita, juega tenis, etcétera, entonces ahí es cuando empieza a haber cierta apertura [...] ya la ciudad empieza a crecer y es necesario la distinción social por los medios de comunicación, se ve en las revistas impresas (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

Espacios privados de vocación colectiva como las chicherías, donde se lleva a cabo la práctica de la bebida alcohólica, en torno al encuentro, se hacen clandestinos. La sociedad reconocía a “quién es quién”, de acuerdo a los lugares que frecuentaba. El caso de las personas que asistían a los cafés, para sostener la práctica del encuentro, contrastaba con la que se llevaba en las chicherías. En los cafés, se reconocía y se distinguía a cierto grupo de la sociedad capitalina:

[...] la chichería tiene que dejar de ser el centro informal, lo pasan a clandestino, claro ahí también está la presencia de la industria cervecera, entonces eso va hacer clandestino, eso va a ser ilegal, eso va a ser de clases sociales bajas, va a estar muy mal visto en la sociedad bogotana. Un poco el concepto que se usó mucho y que todavía se sostiene es de la chusma, el café va a hacer el lugar del encuentro, de la tertulia, del escenario político, de la distinción social, de la distinción socioeconómica de una ciudad que aspira ser muy moderno (Informante H2–Profesora Nubia Moreno, 2016).

El encuentro a propósito de eventos culturales

La práctica del encuentro a propósito de eventos culturales, se sustenta en el valor del espacio público en torno a la cohesión social, lo cual es posible observar en la medida que algunas administraciones gubernamentales han propiciado ocupaciones de espacios públicos para el encuentro, calles y parques. Tal es el caso del Septimazo y del Festival Internacional de Teatro.

[...] el Septimazo se desarrollaba en una Séptima estrecha con tranvías, pero se continuó desarrollando en la misma Séptima, calle más amplia sin tranvías, en fin. Es que las prácticas culturales no tienen por qué perderse en relación a la estructura física de la ciudad [...]. El desfile del festival internacional de teatro es relativamente nuevo, es nuevo en la historia de la ciudad y se ha institucionalizado (Informante H3–Profesor Juan Carlos Pégolis, 2016).

Si el propósito es mantener ciertas prácticas que se han institucionalizado en la ciudad, es importante el estudio cuidadoso de las intervenciones de la ciudad, para que estas se sostengan. Así lo señala el entrevistado experto: *“perder una práctica cultural por culpa de una transformación física de la ciudad es muy grave, se pierde esta y es irre recuperable”* (Informante H3–Profesor Juan Carlos Pégolis, 2016).

El ser caballero

La práctica de ser caballero, está asociada a los comportamientos propios de una jerarquía social determinada a mediados del siglo XX. El origen de dicha práctica se sustenta en gran medida las características de la sociedad de la época.

[...] en parte, ese comportamiento caballeresco, caballero que podría existir estaba asociado a cierto reconocimiento de jerarquía sociales en una sociedad bastante vertical socialmente y donde el distinguir a alguien pasaba por reconocer su condición social. Esa puede ser una razón por la cual se haya mantenido hasta mediados de siglo (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

El vestir para la escena pública

A principios del siglo XX, en los desfiles por las calles, las personas vestían de cierta manera, de acuerdo a si era quien desfilaba o si era el espectador. El atuendo, va cambiando de manera notoria con la introducción del blue jean.

[...] un elemento que yo creo que pudo ser un cambio importante es el cambio de la escenificación que podría haber a través del vestido. Había una diferencia radical en la forma de vestir, hay una fotografía de principio del siglo XX en los desfiles los que desfilan visten de una manera y los que miran visten de otra manera. Hay una diferencia radical en la forma de vestir, esto empieza a diluirse en los 60's Ops con la llegada del blue jean (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

La práctica del vestir, se ha venido transformando de acuerdo a los acontecimientos sociales y a la temporalidad de la ciudad. Es una práctica que se asocia a las concepciones del cuerpo y con la cultura de lo público, en últimas, con la democratización de la ciudad. Un cambio trascendental de esta práctica se presentó desde los años 60. Así lo menciona Zambrano:

[...] el vestir como, ha sido muy estudiado tiene que ver con las concepciones del cuerpo y las concepciones del cuerpo tienen mucho que ver con la cultura de lo público que cambiaron desde los 60's de forma radical, de tal manera que ya no necesariamente por el vestir se distingue a que clase social pertenece una persona, es decir antes según la clase se vestía de tal manera, hoy uno se puede vestir de una manera poli clasista sin tener ningún compromiso de que va perder estatus si cambio de vestir. Yo creo que eso cambio, la escenificación de lo público y del reconocimiento en lo público de la condición social, es decir la democratización del vestido, la democratización de la ciudad empieza a ser, empieza generar una transformación de reconocimiento de las jerarquías y de los desfiles de poder, que ya se van perdiendo (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

Acerca de la influencia que tuvieron otras culturas en las mencionadas prácticas, se puede anotar que es amplia. La cultura londinense o parisina, pero también la estadounidense, llegó a la capital de distintas fuentes, y ha influenciado las prácticas. Así lo comenta el historiador Zambrano:

[...] yo sí creo que hay una diferencia sustancial en la fuente cultural, es decir, París, Londres y la influencia con Estados Unidos, ¿por qué? Porque con Estados Unidos hay un proceso completamente distinto. El acceso a la cultura Londinense o Parisina había que ir allá, para tener acceso a la cultura norteamericana no tuvimos que ir allá, nos llegó por el cine y nos llegó por el televisor y lo digo por la *música*. *Y ese es el cambio en los 60's y 70's que fue muy importante, es decir, el cine de los 60's, que era a color. Nos trajo al rock, nos trajo a Elvis Presley, nos trajo a esta nueva cultura urbana y de relativamente fácil acceso* (Informante H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

La práctica del vestir, fue una que más influencia tuvo de otras culturas, dado lo que significaba para las personas el ser distinguido por ello: *“El vestir era una distinción muy radical y algo*

muy importante, el vestir y saber qué es lo que estas vistiendo” (Informe H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

El cambio en la cultura bogotana fue notorio especialmente de la década de los 50 a la de los años 60. El vestir demostró que cierta cultura llegó con mayor fuerza a determinar cuál era la mejor manera de mostrarse en la escena pública:

El blue jean fue una prenda que llegó aquí de contrabando y desde entonces ya fue la prenda, y que fue en todo el mundo, no solamente sucedió aquí. La diferencia si fue importante. Vestirse de paño inglés muy pocos podían hacerlo, pero vestirse de blue jean gringo rápidamente lo pudo hacer todo el mundo, original o pirateado, pero se podía hacer y ese cambio de los 50’s a los 60’s es fundamental, que tiene que ver con varias cosas; una en 1961 se construye el ferrocarril Bogotá-Santa Marta, eso es importante, en el año 60-61 llegó el jet a Bogotá, eso puso a Bogotá a tres horas de Miami, eso fue importantísimo, entonces, medios de comunicación, medio de transportes pusieron fin a la dictadura y pudiera conectarse fácilmente al exterior de manera relativamente barata, eso fue importante, por lo tanto la fuente como el medio el cambio es radical. En 1960 todo mundo ve a New York en la televisión y en el cine ya rápidamente todos tenemos una imagen de cómo es New York, en 1900 difícilmente podíamos tener una imagen de cómo era Londres. Es decir el cine y la televisión fueron factores fundamentales de crear una sociedad un tanto más horizontal (Informe H1–Profesor Fabio Zambrano, 2016).

La educación para la convivencia se hacía mediante el *Manual de urbanidad* de Carreño de 1964, el cual enseñaba aquellos modales que debían adoptar las personas para conducirse en los diferentes lugares fuera de la casa. En el manual se hacía referencia a la circunspección y decoro que debía tenerse en la calle, las debidas atenciones hacia las personas que se encuentren en ella, la velocidad del paso e intensidad de las pisadas, los movimientos del cuerpo acorde con ciertas circunstancias de cada persona: no fijar la mirada detenidamente a alguien, no acercarse a las venta-

nas de una casa, no llamar ni detener a una persona que se vea en la calle; salvo algunas consideraciones especiales. Se mencionaba el momento en el cual se debía hacer el saludo de despedida en una conversación llevada a cabo en la calle, así como el hecho de no pasar en medio de dos personas que se encuentran conversando. Se hacía énfasis en esas manifestaciones de cortesía, por ejemplo de los modales de saludar a quienes ceden el paso, de no privar de la acera a las señoras o a personas que merezcan particular atención y respeto, de brindar auxilio a quienes lo necesitan, de las señales de reverencia al pasar frente a una iglesia y de las manifestaciones de respeto frente a sus representantes y a los actos religiosos celebrados en la calle.

Cabe resaltar que aunque desde el año 1964 se señalaban ciertas conductas en la *Cartilla de Carreño*, eran únicamente eran vistas como modales de cortesía, que inclusive servían para marcar diferencias de clase al enseñarse solamente a las personas institucionalizadas en los colegios y no tanto, pensados en el “otro” o en la convivencia, como sí fueron retomados años más tarde en las administraciones de las alcaldías de Antanas Mockus y Sergio Fajardo, en Bogotá y Medellín respectivamente.

La transformación urbana y sus efectos en las prácticas sociales

Muestra del desvanecimiento de ciertas prácticas culturales se ha dado a propósito de cambios urbanísticos, como ocurrió con la transformación de la tradicional Plaza de Bolívar, con ella, la modificación de las prácticas de encuentro en torno a cuestiones culturales. El relato del entrevistado, permite ilustrar esta situación:

[...] hicieron una plaza moderna muy amplia. Esas son las intervenciones que por ambición de modernidad no se pueden hacer porque van en contra del encuentro [...] del sentir de la comunidad y de las prácticas que desarrollan. El cachaco con gabardina y paraguas en la plaza de las cuatro fuentes no se puede hacer en la

plaza que se hizo después. Se perdieron las prácticas (Informante H3—Profesor Juan Carlos Pégolis, 2016).

Como resultado de la primacía en la ciudad de factores relacionados con la tendencia en el siglo XX hacia la pérdida de la vida en público, la ciudad tiende a la ruptura de las prácticas sociales, identificadas por Ciccolella (1998) como relaciones solidarias. Las nuevas formas de articulación espacial se dan en atención a las prácticas comerciales y recreativas, donde la configuración de la ciudad se transforma a nivel de su estructura social y territorial, siendo la exclusión social un aspecto que incide en los nuevos patrones urbanos, resultado del fortalecimiento de las tendencias globales.

Se estimula la intervención en el espacio al restringir actividades poco estéticas, a la vez, se masifica la vigilancia a través de dispositivos tecnológicos y se refuerzan los sistemas policíacos (Saltzman, 2008)⁶¹, con lo que se busca controlar el imaginario de crimen, deterioro y violencia de la ciudad.

La exclusión de personas vulnerables socialmente y consideradas poco deseables que ocupan la ciudad, como es el caso de los habitantes de calle y los vendedores ambulantes, configura lo que la globalización produce, lo que conduce a una criminalización de ciertas prácticas consideradas discrepantes, que transita por los procesos de gestión urbana que se ponen en marcha. Las prácticas de ventas informales, se condicionan a la represión y reubicación de los vendedores ambulantes (Janoschka, 2011).

En este contexto se presenta una incidencia en las identidades locales que atraviesa las prácticas de convivencia. Esto obedece, en parte, a la presencia de equipamientos urbanos que bien podrían ser de cualquier lugar del mundo, como ocurre con los centros de compras, los hipermercados, los parques de ocio y los barrios privados o cerrados. Estos últimos con todos los ser-

⁶¹ Lo anterior relacionado con la gentrificación urbana que resulta de la patrimonialización de la urbe, lo cual también consolida la seguridad urbana al criminalizar la vida de las ciudades en Latinoamérica.

vicios, incluyendo los de entretenimiento dentro de sí mismos, que conllevan a que la sociedad residente se aisle de los de “afuera”. Desde este punto la consecuente integración de casi todas las funciones urbanas en áreas no accesibles al público se considera el punto más alto de exclusión y segregación socio espacial, dirigida a una tendencia de ciudad extremadamente fragmentada y dividida (Janoschka, 2002). Partiendo de este planteamiento, la ciudad tradicional existe pero sobre ella se yuxtapone la ciudad difusa, virtual, móvil y fragmentada, como lo afirma Ciccolella (1998). La polarización se une a los efectos producidos por la globalización que redundan en los cambios territoriales y urbanos. En ello la anulación tecnológica de las distancias temporales y espaciales trae consecuencias negativas en la estructuración y cohesión social y da paso al surgimiento de ejes nuevos de estratificación social que complejizan la polarización en la ciudad (Bauman, 1999). En este sentido, se distinguen las prácticas de las personas atadas a su territorio y vida local de aquellas que se liberan de sus anclajes locales, esto gracias a su capital.

Dada la evolución urbana, pareciera que existe el interés de tener en cuenta la dinámica de la ciudad tradicional, la del siglo XIX, en especial, la sus espacios que se califican como escenarios por excelencia para la socialización y como lugares de la expresión urbana al retomar estrategias en el gobierno en el siglo XX, especialmente en las últimas décadas, que buscan ubicar la convivencia como elemento guía del urbanismo, al promover con la gestión, la construcción de ciudadanía a través de la adopción de comportamientos cívicos (Borja, 2005).

El mencionado marco permite situar un abordaje evolutivo de las prácticas sociales, en el que se identifica la tendencia del siglo XX que tuvo marcada influencia por los cambios generados respecto al sostenimiento de las prácticas entre las que se encuentran las de religiosidad, comercio, movilidad, y socialización.

En esta dirección se evidencia en Bogotá los efectos de una ideología que ha imperado para concebir el espacio, imbricada en la imagen de ciudad evidente en los cambios urbanísticos que ha tenido, especialmente a partir de la mitad del siglo XX. El

urbanismo se despolitiza dando continuidad a las políticas urbanas neoliberales. En Bogotá esto se tradujo en transformación normativa y política en distintas administraciones distritales.

La evaluación de la convivencia ciudadana

Un componente importante de gestión de la convivencia ciudadana en Bogotá es la evaluación que se hace de esta mediante un instrumento que se conoce como Encuesta Bienal de Culturas, el cual se viene aplicando con regularidad desde la administración de Mockus aunque con algunas transformaciones. Sumado a esta se vienen utilizando las encuestas: Bogotá cómo Vamos y la Encuesta de Cultura Ciudadana, que evalúan de manera indirecta algunos aspectos asociados a la convivencia, y una más que acabamos de introducir, para evaluar de manera más específica las percepciones de los ciudadanos sobre el grado de contribución que hacen varios comportamientos a la convivencia ciudadana, a la que se ha denominado Comportamientos que Contribuyen a la Convivencia Ciudadana (Páramo et al., en prensa). En general, estas encuestas exploran prácticas culturales de los ciudadanos relacionadas con: prácticas artísticas y consumos culturales; identidad cultural: memoria y patrimonio; culturas escritas; actividad física y deporte; recreación y entretenimiento; parques y equipamientos e instituciones; movilidad; la percepción de legalidad y corrupción; participación, acuerdos y confianza; participación en organizaciones civiles y en asuntos públicos; relación y cumplimiento de la ley; espacio público, y, comportamientos que contribuyen a la convivencia ciudadana. Con los resultados que arrojan estas encuestas se busca diseñar e implementar iniciativas que logren transformaciones en prácticas culturales.

Programas y Escenarios para la convivencia ciudadana

Importante destacar que la mirada sobre la convivencia en las administraciones recientes de la ciudad no se establece únicamente a partir de la norma sino de la creación de escenarios para

la vida en comunidad, el goce y disfrute de escenarios públicos y diversas actividades culturales. Aparecen en los últimos años del siglo XX una serie de iniciativas que promueven el encuentro social como la “ciclovía” los días festivos en la que se habilitan las principales vías de la ciudad para que los habitantes hagan deporte y monten en bicicleta; “rock al parque” en donde la ciudad trae importantes grupos musicales para interpretar sus canciones en parques públicos; “ciudad nocturna” en la que se invita a los ciudadanos a apropiarse de la ciudad en la noche con distintas actividades culturales; “rumba zanahoria” mediante la cual se invita a disfrutar de las reuniones de baile y consumo de licor en lugares controlados y hasta las tres de la mañana únicamente; actividades con las que crean escenarios de convivencia.

Conclusiones

A partir del recorrido realizado por las distintas políticas gubernamentales de la ciudad, se observa que, en efecto, existe la preocupación por educar al ciudadano ante las dificultades que representa vivir entre extraños en las grandes urbes, y que es quizá por eso que los entes gubernamentales, algunos, más que otros, se han preocupado por crear instrumentos normativos que contribuyan a la convivencia sin propender coartar la libertad de los individuos sino garantizar la vida armónica de la sociedad.

Es importante cuestionarse acerca de qué es lo que verdaderamente logra la transformación de una práctica social: ¿la instauración de una norma, como es el caso del Código de Policía?, o ¿son las intervenciones físicas de la ciudad que se originan como consecuencia de una norma las que logran sostener, modificar o dar origen a una práctica social, del tipo: escenarios para el encuentro como los conciertos musicales al aire libre, la ciclovía, los carnavales, y el diseño del espacio público como oferente de diversos tipos de encuentro y de interacción con la ciudad?, o ¿qué papel juega la tradición cultural en el sostenimiento de las prácticas culturales?, o ¿es la influencia de otras culturas las que permean las formas de comportarse de las personas? La

invitación es a que en torno a las respuestas a cuestionamientos de este tipo, no solo formulados desde la investigación desde la academia, sino desde la articulación de estas con las administraciones gubernamentales, se proyecte la política pública de convivencia ciudadana.

Por último aunado a lo anteriormente presentado, es necesario continuar con el desarrollo de una agenda de investigación que permita dar cuenta mediante estados del arte y revisiones sistemáticas los estudios en el campo a fin de llenar el vacío entre la investigación y las decisiones urbanas, como los planteados por Burbano (2014) y Barrero (en prensa).

Bibliografía

- ATUESTA, M. (2011). “La ciudad que pasó por el río. La canalización del río San Francisco y la construcción de la Avenida Jiménez de Quesada en Bogotá a principios del siglo XX”, en *Revista Territorios*, No. 25. (Pp. 191-211)
- BARRERO, V. (en prensa). *Educando en el espacio público: perspectivas de investigación*. Tesis de Maestría (Estado del Arte). Universidad Pedagógica Nacional.
- BURBANO, A. M. (2014). “La investigación sobre el espacio público en Colombia: su importancia para la gestión urbana”, en *Revista Territorios*, No. 31. (Pp. 185-205) Doi: dx.doi.org/10.12804/territ31.2014.08
- BAUMAN, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- BORJA, J. (2005). *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza.
- CICCOLELLA, P. (1998) “Transformaciones Macroeconómicas en la Argentina y Reestructuración Territorial en la Región Metropolitana de Buenos Aires” en de MATTOS, et. al. (comps.) *Globalización y Territorio. Impactos y perspectivas*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile / FCE
- FUNDACIÓN MISIÓN COLOMBIA (1988). *Historia de Bogotá*. Bogotá: Villegas Editores.

- JANOSCHKA, M. (2002). “El nuevo modelo de la ciudad latinoamericana: fragmentación y privatización” en *Revista EURE*. Santiago. Vol. 28, n° 85. (Pp. 14,15) Consultado en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250-
- _____ (2011). “Geografías urbanas en la era del neoliberalismo. Una conceptualización de la resistencia local a través de la participación y la ciudadanía urbana” en *Investigaciones geográficas*, No. 76. (Pp. 118-132)
- LICONA, E. (2003) “Puebla, ciudad ritual” en MASFERRER, E. (Coord.) *Etnografía del Estado de Puebla*. Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, México.
- MARTÍN, C., ACOSTA, C., GUITART, A., y DÍAZ, A. (2012). *Espacio público y género en áreas centrales renovadas: el Raval (Barcelona) y Cuatro Torres (Santa Cruz de Tenerife) / Publicspace and gender in Central Renewed Areas: el Raval (Barcelona) and Cuatro Torres (Santa Cruz de Tenerife)*. Coloquios de Historia Canario Americana.
- MEJÍA, G. R. (2000). *Los años del cambio. Historia urbana de Bogotá 1820-1910*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano
- OLIVARES, W. (en prensa). *Análisis documental de los lineamientos educativos del Ministerio de Educación Nacional colombiano para la formación de la educación cívica y educación urbana contenidos en las competencias ciudadanas*. Tesis de Maestría. Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
- PÁRAMO, P. (2011). *Sociolugares*. Bogotá: Ediciones Universidad Piloto de Colombia.
- _____ (2013) “Comportamiento urbano responsable: las reglas de convivencia en el espacio público”, en *Revista Latinoamericana De Psicología*. Vol. 45, Fasc.3. (Pp. 473-485)
- PÁRAMO, P y CUERVO, M (2009) *La experiencia en el espacio público de Bogotá durante el siglo XX*. Bogotá: Ediciones Universidad Pedagógica Nacional.
- REGUILLO, R. (2000). “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”, en LINDÓN, A. (Coord) *La vida cotidiana y su espacio temporalidad*. Barcelona: Anthropos. (Pp. 77-94)

SALTZMAN, M.E (2008). *The Deteriorating Histories in the Public Everyday Space of Post-Francoist Barcelona*. Michigan: University of Michigan.

*Aportes teóricos y etnográficos para el estudio del conflicto
y la gestión en territorios latinoamericanos*
de Ernesto Licona Valencia, Mariana Figueroa Castelán
y Gabriela Ruiz Velázquez, coordinadores,
se terminó de imprimir en marzo de 2019
en los talleres de El Errante Editor, s.A. de C.V.
ubicados en Privada Emiliano Zapata 5947,
col. San Baltazar Lindavista, Puebla, Pue.

El tiraje consta de 500 ejemplares.

