

ISSN 1794 - 8428

ESFERA

Volumen 8, 2018. Bogotá D. C., Colombia.

Editorial

Monumento y contramonumento
Adrián Serna Dimas

Dossier: monumento y contramonumento

¿Por qué será que aquí hay que repetir tanto las cosas?
De los patrimonios privados a los emblemas olvidados
en la producción monumental bogotana (1880-1938)
Fabián Andrés Llano

La Casa de la Memoria del Pacífico Nariñense:
acciones de memoria y resistencia en Tumaco
Freddy Alfonso Guerrero y José Luis Foncillas

Breves consideraciones sobre el sentido
del Monumento a los fundadores, en el parque
principal de San Vicente del Caguán, Caquetá
Sandra Milena Polo Buitrago

Artículo de investigación

El papel de las representaciones de la pobreza
en la evaluación de intervenciones sociales
gubernamentales: el caso de cuatro familias
en Ciudad Bolívar (Bogotá)
Jorge Helberth Sánchez Tirado

Reseña

Memorias de los árboles
Sobre la novela *Guayacanal*
Diego Mauricio Rodríguez Arévalo

ISSN 1794-8428



9 771794 842008

ESFERA

Volumen 8, 2018. Bogotá D. C., Colombia.

MONUMENTO
Y CONTRAMONUMENTO



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



**UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS**

Revista Esfera

Volumen 8 / 2018

Revista anual de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria

Facultad de Ciencias y Educación

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

ISSN 1794 - 8428

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Rector: Dr. Ricardo García Duarte

Vicerrector Académico: Dr. William Castrillón Cardona

Vicerrector Administrativo: Dr. Álvaro Espinel Ortega

Decana Facultad de Ciencias y Educación: Dra. Elda Janeth Villarreal Gil

Coordinador Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria:

Dr. Andrés Castiblanco Roldán

Editor

Dr. Andrés Castiblanco Roldán

Editor invitado volumen 8

Dr. Adrián Serna Dimas

MISI - Doctorado en Estudios Sociales

Comité Científico

Dra. Eliana Casas Forero

Inlingua. Université de Nantes (Francia)

Dr. Jesús Martín Barbero

Pontificia Universidad Javeriana

Dra. Andrea Bonvillani

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Dr. Fernando Bravo León

Universidad Santo Tomás

Dr. Fernando Gonzalez Rey

Universidad de Brasilia (Brasil)

Dr. Oscar Useche Aldana

Corporación Universitaria Minuto de Dios

Dr. Pablo Vonmaro

CLACSO, Universidad de Buenos Aires

Comité Editorial

Dra. Mirian Borja Orozco

Dr. Jairo Gómez Esteban

Dr. Adrián Serna Dimas

Dr. Andrés Castiblanco Roldán

Árbitros volumen 8

Dra. Mirian Borja Orozco

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Dr. Alexander Castañeda Padilla

Secretaría de Educación Distrital

Mg. Fredy Cárdenas

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Dr. Frank Molano Camargo

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Dr. Francisco Ramos Cuncanchun

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Dra. Clara Inés Perez

Corporación Universitaria Uniminuto

Dirección de publicaciones

Rubén Eliécer Carvajalino C.

Coordinación editorial

Nathalie De la Cuadra N.

Corrección de estilo

Nathalie De la Cuadra N.

Montaje de cubierta

William Yesid Naizaque Ospina

Diagramación

William Yesid Naizaque Ospina

Fotografía de cubierta

Adrián Serna Dimas

Monumento del Puente de Boyacá

Impresión

DG Print Editores

La Universidad Distrital Francisco José de Caldas no se hace responsable de las ideas de los autores de los diferentes materiales publicados en la revista.

Dirección: Avenida Ciudad de Quito No. 64-81, Edificio de Postgrados, Oficina 103, Bogotá, D.C., Colombia.

Teléfono: + 57 (1) 3 23 93 00 – Extensiones 6312 y 6313

Correo electrónico: minvest@udistrital.edu.co revistaesferamisi@gmail.com

Sitio web: <http://fciencias.udistrital.edu.co:8080/es/web/maestria-en-investigacion-social-interdisciplinaria>



CONTENIDO

Editorial
Monumento y contramonumento
Adrián Serna Dimas

Dossier: monumento y contramonumento

¿Por qué será que aquí hay que repetir tanto las cosas?
De los patrimonios privados a los emblemas olvidados
en la producción monumental bogotana (1880-1938)
Fabián Andrés Llano

La Casa de la Memoria del Pacífico Nariñense:
acciones de memoria y resistencia en Tumaco
Freddy Alfonso Guerrero y
José Luís Foncillas

Breves consideraciones sobre el sentido
del Monumento a los fundadores, en el parque
principal de San Vicente del Caguán, Caquetá
Sandra Milena Polo Buitrago

Artículo de investigación

El papel de las representaciones de la pobreza
en la evaluación de intervenciones sociales
gubernamentales: el caso de cuatro familias
en Ciudad Bolívar (Bogotá)
Jorge Helberth Sánchez Tirado

Reseña

Memorias de los árboles
Sobre la novela *Guayacanal*
Diego Mauricio Rodríguez Arévalo



EDITORIAL

Monumento y contramonumento*

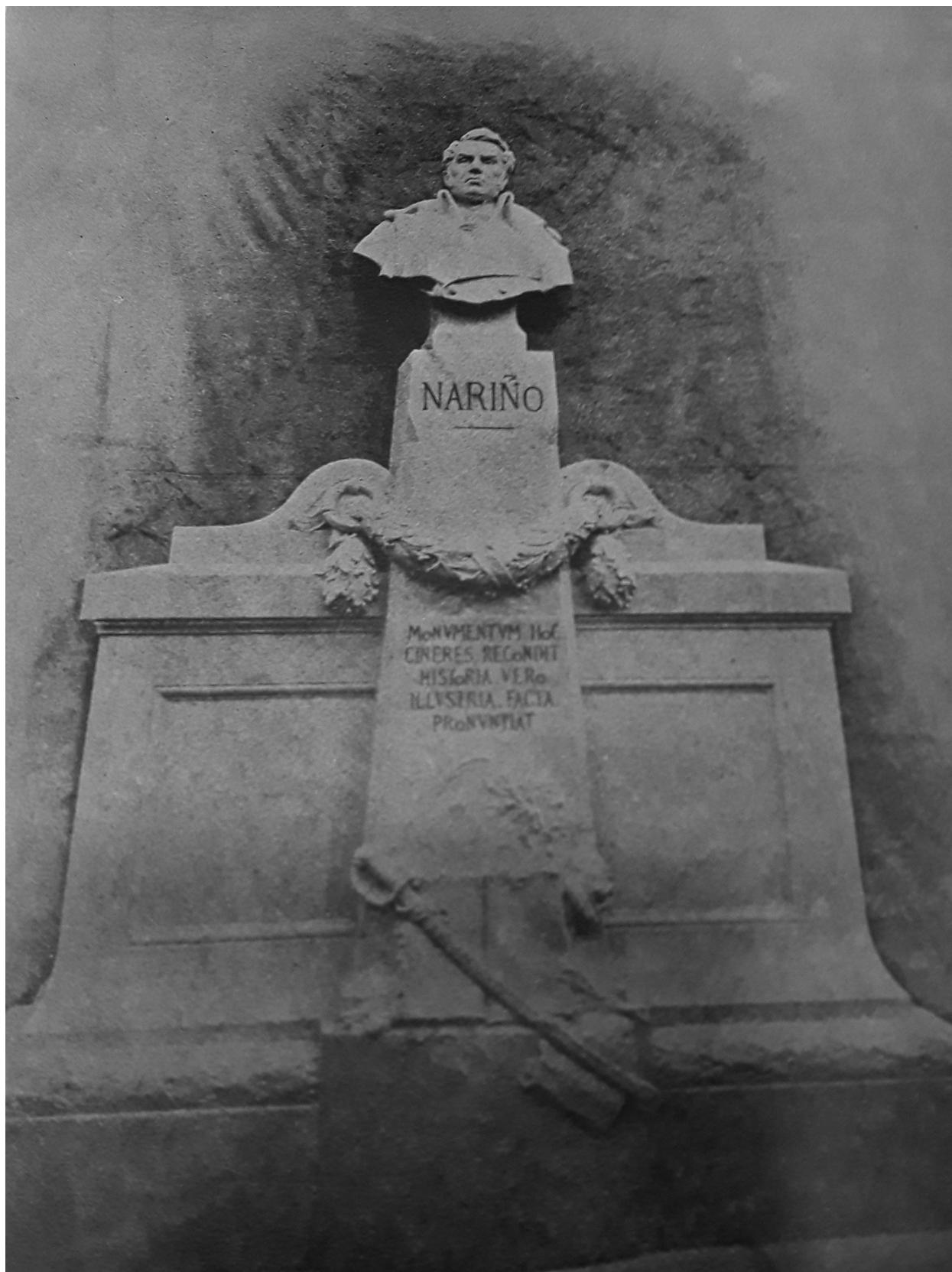
Adrián Serna Dimas**

“Mientras los antiguos usaron la monumentalidad para expresar la fe absoluta que tenían en los ideales y valores comunes que los mantenían juntos, los modernos (desde la aurora del siglo XIX) solo han replicado la retórica de la monumentalidad, como diría Giedion, ‘para compensar su propia falta de fuerza expresiva’”.
(Young, 2016, p. 14; traducción propia)

“Los lugares de la memoria [lo son]... en los tres sentidos de la palabra “lugar”, material, simbólico y funcional, de manera simultánea, en grados diversos. Un lugar de apariencia puramente material como un depósito de archivos, solo es un lugar de la memoria en la medida que la imaginación lo invista de un aura simbólica. Un lugar puramente funcional, como un manual de curso, un testamento, una asociación de combatientes, no entra en la categoría sino en la medida que sea el objeto de un ritual”.
(Nora, 1997, p. p. 37; traducción propia)

* Este texto hace parte de los avances del proyecto de investigación “Monumentos, héroes y víctimas. La formación del patrimonio histórico urbano en Bogotá, 1910 - 2010” (Doctorado en Historia y Arqueología, Universidad Complutense de Madrid, 2017-2022).

** Antropólogo. Profesor titular de la Facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.



El monumento tiene un aire de obsolescencia: asociado materialmente con lo pétreo, lo voluminoso y lo elevado, socialmente con lo unívoco, lo colectivo y lo solemne y simbólicamente con lo alegórico, lo sublime y lo ritual, pareciera en las actuales circunstancias una presencia de otro tiempo. En unos casos, porque el monumento, emplazado intacto en medio de los grandes destinos del turismo, asediado por el frenesí de las masas apenas curiosas y a espaldas incluso de la sociedad que supo erigirlo o consagrarlo, se muestra como una pieza encallada en medio de un presente donde predomina bien el ocio de entretención, ese que solo admite por experiencia la diversión —sobre todo la interactiva, a la manera de Disney—, bien la inclinación frenética al registro, esa que solo admite al lugar en tanto sea el decorado estereotipado para un brevísimo esplendor en alguna red social —sobre todo a la dedicada a la pose o a la ostentación, a la manera de Instagram—. El monumento pareciera una nave yerta en medio de la *disneyficación* del espacio y la *instagramización* del tiempo.¹

En otros casos, el monumento pareciera una presencia de otro tiempo porque emplazado en medio de unos parajes abatidos por la miseria, sucumbiendo con el conjunto del mundo inmediato, es con su propia ruina el testimonio más elocuente de un pasado eventualmente más próspero y de un presente que transpira calamidad. Cuando languidece por efecto de la erosión en medio de la soledad y de lo desierto, cuando pierde sus contornos por cuenta del abandono, el monumento pareciera desvanecer consigo la totalidad de la historia sucedida, no para conminarla al olvido, sino para convertirla en leyenda o en pura fantasía: una ficción de un acontecimiento o de una época que por cuenta de las ruinas no tiene cómo ser ratificada plenamente, abierta por lo mismo al rumor, sujeta a la anécdota y condenada *ad eternum* a lo apócrifo. Cuando el viejo

monumento languidece por efecto del usufructo desbordado, cuando es usado y reusado porque en medio de la precariedad material está obligado a cumplir distintas funciones inmediatas, pareciera ser la evidencia de la existencia de un sino, de la perpetuidad de una maldición, en últimas, el rastro de un hado que puede incriminar a los herederos del presente en sus tragedias con esa presencia moribunda de un pasado exultante en beneficios.

Las épocas de gloria más recientes del monumento en esta tradición Occidental habría que buscarlas uno o dos siglos atrás, cuando este fue erigido en objeto de culto: una ofrenda colectiva, una exaltación del suceso, una refrendación de los logros nacionales y un testigo de la civilización y la cultura en la que el arte, como nunca antes, estaba conminado no a hacer, sino a ser política. El mejor intérprete de ese apogeo del monumento fue, quién lo duda, Aloïs Riegl, quien decantaría para principios del siglo XX los valores sustanciales de este culto monumental en la que fuera la esplendorosa Viena finisecular (Riegl, 2016). Fue en ese lapso entre los siglos XVIII y XIX, desde el ascenso de la Ilustración hasta la Belle Époque, que se alzaron los emblemas de la monumentalidad moderna, fuera en la Europa de reyes o emperadores, fuera en la América recién emancipada con sus presidentes, dictadores y caudillos (Serna-Dimas, 2001, 2011).

Pero las dos grandes guerras del siglo XX, una inflamada por las patologías de la civilización, otra por las patologías de la cultura, supusieron una crisis profunda de la concepción monumental de la modernidad: la primera convirtió al monumento en el origen y el destino último de ese sendero de muerte que fueron las trincheras; la segunda erigió al monumento para mantener en las sombras la existencia del campo de concentración. El monumento fue la lápida mortuoria con la cual la civilización y la cultura pretendieron

¹ El término *disneyfication* planteado por autores como Bryman y Cohen lo utiliza Frank para dar cuenta del turismo alrededor del antiguo muro de Berlín y, en particular, del famoso Checkpoint Charlie (Frank, 2016, pp. 192-226). Por su parte, el término *instagramization* ha adquirido relevancia en los medios de comunicación especializados en arquitectura y diseño. Este término se utiliza para referir el carácter del espacio público en medio del ascenso de la economía digital en Gulamov et al. (2019).

salvar su imposible sensibilidad para con la alteridad. Nada movía más pasiones sobre el pasado glorioso y el destino signado de las razas creídas superiores, nada exacerbaba más la masa en su mediocridad y exaltaba al caudillo en su perversidad, nada traía más recuerdos y olvidos, en últimas, nada hacía vibrar más la vida con la promesa de la muerte que el monumento. La devoción al monumento era la prueba ácida de la identidad, de la pertenencia y la obediencia, y, por lo mismo, el medio expedito para privar de identidad, para excluir y para condenar a muerte.

Desde los años sesenta, a la par con el declive del monumento, ascenderá el repertorio más variopinto del patrimonio. Se tratará de una concepción menos ubicua, menos pétrea, menos solemne, más heteroglótica, más diversa, en cualquier caso, más ajustada a cada sociedad, a cada circunstancia, tanto que resultará útil para las más variadas reivindicaciones. El patrimonio se encargará de reivindicar la historia y la cultura en sus formas más locales, regionales o nacionales, las emplazará en sus realizaciones singulares a distancia de cualquier acontecimiento central o de cualquier historia universal y propenderá a vincularlas con las idiosincrasias de las gentes del presente como un modo de crear arraigos, pertenencias e identidades —el patrimonio como posesión espiritual—. El patrimonio ascenderá en medio de los buenos tiempos del Estado de bienestar, que no solo se encargará de crearle las condiciones para su sostenimiento público sino también de propiciarle unas masas que, con condiciones de vida mejoradas por vía del salario, se harán a los lugares y objetos patrimoniales por cuenta, ante todo, del turismo. En definitiva, la democracia del patrimonio recubrió de obsolescencia el garbo con dejos aristocráticos del monumento (Choay, 1999; Poulot, 2006).

Pero allí donde el patrimonio adquirió un emplazamiento singular, unas garantías legales y jurídicas, y unas masas dispuestas a consumirlo, también empezaron sus contradicciones. La cultura y la historia que el patrimonio puso en juego si bien no tenían los caracteres cuasi sagrados de aquellas del monumento, sí parecieron expurga-

das, privadas de crítica o ajenas a reproches, en cuanto se supuso que cualquier señalamiento hacia ellas no dejaba de comportar un cuestionamiento a las propias idiosincrasias de las gentes. Las garantías legales y jurídicas que apuntaron a la recuperación, la protección y la conservación patrimonial, terminaron propiciando unas prácticas de restauración, exposición o difusión que propendieron hacia la recuperación de todo tipo de objeto o lugar por nimio, superficial o baladí que este pudiera ser. Esta expansión de lo patrimonial pronto desbordó las capacidades de los Estados, lo que abrió la puerta a la inversión privada que, de manera explícita o soterrada, apostará por los bienes patrimoniales como mercancías idóneas de un capitalismo *soft* —como las “economías naranja”—. Finalmente, las masas que se hicieron al patrimonio lo consiguieron básicamente por vía de un turismo promedio que, en el mejor de los casos, solo podía suscribir con el patrimonio una relación estrictamente recreativa, y con ello no solo promovieron las formas más estereotipadas de la historia y la cultura, sino que además impusieron, por efecto del mercado, estas formas a los propios productores sociales de patrimonio como único medio seguro de garantizarles una clientela (cfr. Bourdieu, 2003, pp. 51-71).

En estas circunstancias, la expansión creciente de las reivindicaciones locales o regionales alrededor de la historia y la cultura, la obsesión casi compulsiva por la recuperación y la conservación de los objetos y los lugares idiosincráticos de cada lugar — más ante los efectos devastadores de la urbanización, la industrialización o los procesos de reconversión tecnológica—, la masificación creciente de un turismo promedio que el conservadurismo patrimonialista conminó casi que exclusivamente a la posibilidad del registro fotográfico, la proliferación de redes sociales ávidas tanto de la fotografía típica del turista en los lugares de siempre como de nuevas experiencias fotográficas en parajes cada vez más exóticos, extraños o desconocidos y, en general, la exacerbación del rentismo por cuenta de unos mercados culturales en intensa competencia que convirtieron al patrimonio en un valor agregado obligato-

rio de otros servicios turísticos condujeron a una explosión patrimonialista sin contención que, al final, supuso una privatización de la historia y la cultura, una *macdonalización* de los lugares patrimoniales, una mercantilización generalizada del patrimonio y, con ello, una banalización de la reflexión que este estaba llamado a propiciar.² La pretensión de rechazar la unanimidad del monumento como pieza aristocrática condujo a acoger la homogeneización del patrimonio como bien del mercado.

Por todo lo anterior, la noción de patrimonio también hizo crisis, tanto más cuando fue confrontada desde la denominada memoria histórica, ese trámite del recuerdo y el olvido que debe su especificidad a la existencia de un hecho victimizante, a la supervivencia de unas víctimas y a la vigencia de unos marcos que permiten auspiciar las posibilidades de la verdad, la justicia y la reparación material, social y simbólica. Dentro del ámbito de la denominada memoria histórica, el patrimonio será especialmente confrontado por nociones como la del lugar de la memoria y su revestimiento simbólico como memorial: el patrimonio que vincula, que confraterniza, que armoniza y que es idiosincrático es cuestionado por el lugar de la memoria como memorial que advierte la contradicción, que señala el conflicto, que syndica a los perpetradores, que interroga a los permisivos, que hace trizas cualquier comunidad social, política o cultural que pase por alto la existencia de hechos crueles, infamantes o abiertamente criminales —incluso acusando cuando estos se valen de las idiosincrasias admitidas o legitimadas—. En este sentido, la democracia del patrimonio es confrontada estructuralmente por el lugar de la memoria que señala la manera como la comunión cultural que crea entidades como la nación oculta la violencia que desagrega, que excluye, que syndica y que victimiza a unos grupos, sectores o miembros particulares. Esta contradicción de base, esta violencia denegada, advierte la

imposibilidad estructural de que exista algo así como un museo de historia y memoria nacional que pueda ser, al mismo tiempo, monumento, patrimonio y lugar de la memoria. Será esta una empresa de necios, también de negacionistas.

Pero la memoria histórica no está libre de contradicciones. Si bien esta concepción recupera para sí la noción de lugar de la memoria, que es sin duda valiosa para reivindicar las condiciones de tiempo y lugar que llevaron a unos hechos victimizantes en concreto, no obstante, pasa por alto los efectos sociales del lugar mismo (cfr. Bourdieu, 1999), que no son otros que el desvanecimiento del conjunto de relaciones estructurales que sin ubicuidad precisa o con ubicuidades múltiples, condujeron a que estos hechos pudieran tener suceso, al tiempo que reduce el recuerdo y el olvido de estos al destino de su emplazamiento en el curso del tiempo —sin duda, el origen del término mismo en la obra de Nora tiene buena parte de culpa al respecto—.³ De hecho, el lugar de la memoria está amenazado por dinámicas semejantes a las del patrimonio: desde la expansión desmedida de lugares de la memoria en independencia del carácter de los hechos victimizantes que tuvieron suceso —no hay diferencias entre un desastre natural, un accidente o la violencia—, hasta la captura de estos lugares por dispositivos comerciales como el turismo —en la forma de *tanaturismo*, turismo negro o *dark tourism*— (Bilbija y Payne, 2011).

Al final cada noción o concepción, sea el monumento, el patrimonio o el lugar de la memoria en cuanto memorial, pareciera no poder escapar a las contradicciones de la materialidad más extensa del mundo social y a sus correspondencias en el orden de lo simbólico, como si estos sistemas memoriales no pudieran retrotraer la piedra, el sitio o el artefacto a ese carácter sagrado que permita el retorno de los muertos entre los vivos y, por el contrario, sujetaran los objetos o los lugares a la existencia que solo puede garantizarles

² El término *macdonalization* procede del trabajo clásico de Ritzer (1993).

³ El lugar de memoria en la acepción original de Nora no supone de ninguna forma una reivindicación de la memoria, sino la antesala de su extinción, de su colapso en la forma de historia.

muy artificialmente la ciencia, la política o la ideología con sus consignas o, peor aún, el consumo, el entretenimiento o el turismo con sus recorridos e itinerarios. Precisamente, a manera de rechazo a los sistemas memoriales establecidos, como una forma de trasgredir su límite, se alzaría el contramonumento: no se tratará de otro modo de representar lo sucedido sino, más allá, de confrontar cualquier pretensión de representación y, sobre todo, de cuestionar la sociedad que se erigió sobre la representación misma. El contramonumento no pretende el retorno de los muertos entre los vivos, sino la evocación de los fantasmas que con su presencia por el mundo pueden denunciar cómo una sociedad agonizante, cuando no fenecida, no tiene manera de garantizar ninguna verdad, tampoco la justicia, mucho menos la reparación. El contramonumento no pretende la superación de la contradicción, el conflicto o la violencia, sino evocar las circunstancias, las condiciones o los hechos que las mantienen incluso cuando todos creen estar en el tiempo de reconciliación de la memoria. El contramonumento, en este sentido, es la oposición que queda contra la pretensión última del victimario, que no es otra que hacerse dueño de una versión, de una narración, de una parte del relato que sobrevivirá hacia el futuro, con lo cual aspirará a ser salvado por la historia o por quienes decidan escribirla.

Referencias

- Bilbija, K. y Payne, L. (Eds). (2011). Time is money. The memory market in Latin America. En *Accounting for violence. Marketing memory in Latin America* (pp. 1-40). Duke University Press.
- Bourdieu, P. (1999). Efectos de lugar. En *La miseria del mundo* (pp. 119-124). Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2003). *El amor al arte. Los museos europeos y su público*. Ediciones Paidós.
- Choay, F. (1999). *L'allegorie du patrimoine*. Éditions du Seuil.
- Frank, S. (2016). *Wall memorials and heritage. The heritage industry of Berlin's Checkpoint Charlie*. Routledge.
- Gulamov, S., Shermukhamedov, A. T. y Ilkhamova, Yo. S. (2019). Creation of "Clever City" in the concept of digital economy. *American Scientific Journal*, 1(31), 61-66.
- Nora, P. (1997). Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux. En *Les lieux de mémoire. I La République* (pp. 23-43). Éditions Gallimard.
- Poulot, D. (2006). *Une histoire du patrimoine en Occident, XVIIIe-XXIe siècle*. Presses Universitaires de France.
- Riegl, A. (2016). *Le culte moderne des monuments. Sa nature et ses origines*. Éditions Allia.
- Ritzer, G. (1993). *The mcdonaldization of society*. Pine Forge Press Publication.
- Serna-Dimas, A. (2001). *Próceres, textos y monumentos. Culturas urbanas, discursos escolares y formas de la historia, 1938-1991*. Informe. Universidad El Bosque.
- Serna-Dimas, A. (2010). La invención de unos pasados. Esbozo para una historia social del patrimonio histórico colombiano. En E. Domínguez (Ed), *Todos somos historia I. Unión, rebeldía, integración* (pp. 407-421). Canal U.
- Young, J. (2016). *The stages of memory. Reflections on memorial art, loss, and the spaces between*. University of Massachusetts Press.



¿Por qué será que aquí hay que repetir tanto las cosas? De los patrimonios privados a los emblemas olvidados en la producción monumental bogotana (1880-1938)*

Fabián Andrés Llano**

Resumen

Este artículo contiene, en la primera parte, la discusión sobre los monumentos y hace hincapié en una historia del concepto. La segunda parte es una mirada sobre su origen en el Occidente cristiano, su relación con la configuración del Estado nación moderno y las comprensiones sobre su condición de producto cultural, lo que permitió hacer el tránsito hacia la discusión sobre la legitimidad del patrimonio histórico. En la tercera parte, se plantea un marco teórico en el cual el patrimonio histórico se comprendió como elaboración social y espacial, y como producto cultural provocado por luchas sociales. La objetivación del patrimonio histórico bogotano, en particular de los monumentos, requirió un enfoque de historia social como socioanálisis, con el propósito de evidenciar las condiciones de su producción. Esta objetivación permitió poner al descubierto la problemática del olvido de los monumentos bogotanos con la especificación de los circuitos de legitimación en el espacio social y urbano bogotano entre 1880 y 1930.

Palabras clave: monumento histórico, espacio urbano, patrimonio cultural, capital social, historia social.

* Este artículo es producto de la investigación *Historia social del patrimonio histórico cultural en Bogotá: (1880-1930)*. El artículo también retoma algunos elementos del libro *El héroe, el lujo y la precariedad: patrimonio histórico en Bogotá 1880-1950* (2010). La pregunta realizada en el título de este artículo procede de las reflexiones de la artista colombiana Beatriz González, a propósito de la intervención de los columbarios del Cementerio Central con su obra *Auras Anónimas*. Esta obra se realizó bajo la representación de fotografías y testimonios que la autora coleccionó y luego convirtió en siluetas. Estas formas sombreadas las denominó *los cargueros de la muerte*. La pregunta hace alusión, según la artista, a la necesidad de la repetición para que los testimonios se fijen en la memoria, ya que la inmediatez impide crear íconos (ver la exposición de Beatriz González denominada *Desplazamientos*, en el Museo de Artes Visuales en la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano).

** Doctor en Ciencias Humanas del Patrimonio y la Cultura de la Universidad de Girona (España), magíster en Investigación Social interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y Licenciado en Ciencias Sociales de la misma universidad. En la actualidad, es investigador adscrito del Instituto Catalán de Patrimonio Cultural (ICRPC) y se desempeña como docente investigador. Correo electrónico Uniagustiniana.fabian.llano@uniagustiniana.edu.co, llanofabian@hotmail.com Publicaciones recientes: Llano, F. (2018). La gestión urbana: enseñanza a partir de sus proyecciones como campo de conocimiento y diálogo interdisciplinar. *Revista Arquitectura*, 20(1), 24-37. Araque, G. y Llano, F. (2018). El viaje y el recorrido como innovación educativa: el turismo de memoria y la didáctica del patrimonio como recursos educativos para enfrentar el postconflicto colombiano. En A. Cortés (Ed.), *Experiencias en innovación educativa. Convirtiendo conocimiento en nuevas oportunidades* (pp. 419-434). Ediciones de la U.

Abstract

This article contains, in the first part, the discussion on monuments and emphasizes a history of the concept. The second part is a look at their origin in the Christian West, their relationship with the configuration of the modern nation state and an understanding of their condition as a cultural product, which allowed for a transition to the discussion of the legitimacy of historical heritage. In the third part, a theoretical framework is presented in which historical heritage was understood as a social and spatial elaboration, and as a cultural product provoked by social struggles. The objectification of Bogotá's historical heritage, in particular the monuments, required a social history approach as a socio-analysis, with the aim of highlighting the conditions of its production. This objectification allowed the problem of the oblivion of Bogotá's monuments to be exposed by specifying the circuits of legitimisation in Bogotá's social and urban space between 1880 and 1930.

Keywords: Historical monument, Urban space, Cultural heritage, Social capital, Social history.

Introducción

En septiembre de 2011, empezó a circular por Bogotá un rumor que causó polémica. Se trataba de la construcción del Conjunto Residencial Quintas del Libertador, un exclusivo conjunto cerrado adscrito a la denominada renovación del centro histórico de la ciudad. Este complejo residencial estaría conformado por 160 apartamentos, dis-

tribuidos en tres torres de 20 pisos cada una. La difusión de este proyecto liderado por la constructora Inartconst S.A. se llevó a cabo por medio de la repartición de *brochures* por la tradicional carrera Séptima.

Tal vez lo más llamativo del folleto era el eslogan de la propuesta inmobiliaria, donde se hacía una referencia implícita a un lugar mítico: “el hogar que un héroe merece”. Este sugestivo juego de palabras indicaba que el espacio propuesto para esta construcción era la Quinta de Bolívar. La conjetura se verificaba cuando aparecía una invitación a despedirse del monumento. De esta manera, se instaba a los ciudadanos a recorrer la casa Museo Quinta de Bolívar por última vez antes de su demolición, para dar paso a una de las más importantes obras de la arquitectura moderna en pleno centro histórico de la ciudad.¹

Los reclamos que se realizaron frente a la amenaza que representaba la construcción de este conjunto residencial llegaron hasta el Ministerio de Cultura, que, valga decir, tuvo que aclarar el incidente. Se trataba de una propuesta artística de Jhon Aguasaco, artista visual residente en Barcelona, que ideó este simulacro para fomentar las visitas a la casa Museo Quinta de Bolívar dentro del marco de la celebración del Patrimonio Nacional en septiembre.² Las preguntas que se desprendieron de este simulacro y, por supuesto, las sensaciones por la aparente pérdida de un lugar importante para el centro histórico de la ciudad desatadas por esta falsa noticia generaron diferentes reflexiones. Las preguntas sobre el quién, el para quién y el cómo del patrimonio dejan entrever problemáticas asociadas con la innovación urbana, con las operaciones inmobiliarias y con la

- 1 El asombro no se hizo esperar ante una noticia que causó polémicas de todo orden. En octubre, uno de los sitios más emblemáticos de la historia del país desaparecería para dar paso a unos modernos apartamentos con áreas de 170 m² hasta 246 m², como se presentaba en el folleto de difusión del conjunto residencial. La desazón y la amargura por la pérdida de la historia representada en este lugar generó toda una serie de sentimientos encontrados que discurrían entre la indignación y la expectativa por contemplar una nueva perspectiva de ciudad. Esta imagen futurista de un mejor porvenir para el centro de la ciudad no solo daba la impresión de alejar el mote de “guarida de ladrones” que otrora detentaba este espacio cultural, sino que recrudecía las posiciones más conservadoras en torno a la supervivencia de bienes inmuebles de importancia histórica.
- 2 Tranquilos los ánimos para un sector proclive al cuidado de lo patrimonial, se hizo evidente que esta propuesta hacía parte de las iniciativas que pretendían convertir al Museo en un espacio alternativo de proyectos artísticos. Con toda una estrategia de difusión de venta inmobiliaria Aguasaco logró generar una polémica en diferentes medios de comunicación como el diario *El Tiempo*, la revista *semana* y principalmente entre los bogotanos que quedamos a la espera del desarrollo de esta noticia.

defensa del patrimonio en los centros históricos. Para el caso concreto de Bogotá, también deja los siguientes interrogantes: ¿de quién y para quién es el patrimonio histórico bogotano?, ¿qué ha pasado con los monumentos de Bogotá?, ¿por qué han caído paulatinamente en el olvido?

Discusión: valoraciones patrimoniales y la producción de la memoria

Para lograr responder a los interrogantes antes mencionados, fue necesario remontarse a una antigua discusión sobre los orígenes del concepto de *monumento* para desentrañar sus sentidos y sus usos. Una primera mirada vincula su origen al contexto de la Revolución francesa y el pensamiento ilustrado, que trajo consigo la legitimación de los monumentos y su conservación pública. Una segunda mirada amparada en los planteamientos de la historiadora Francoise Choay desborda las explicaciones de la aparición de los monumentos desde el pensamiento ilustrado y las complejidades de la modernidad. De acuerdo con Lourés Seone (2001), la relación entre el monumento histórico y el patrimonio cultural se remonta al Occidente cristiano. Esta época remarca el regreso del papá Martín a Roma y junto con los humanistas del siglo XV se vuelve la mirada a la antigüedad clásica. Desde 1420 los papas se empeñaron en edificar ciudades grandiosas al estilo de la ciudad antigua y, en este sentido, prosperaron normas y decretos para la protección de los monumentos.

En lo que si concuerdan ambas miradas es que la discusión sobre la conservación pública de los monumentos se agudiza con la revolución industrial bajo el establecimiento de fábricas en los campos y la pérdida de antiguos contornos de

las ciudades. En este escenario, aparece la discusión sobre si el desarrollo de las urbes requería una lógica de conservación/destrucción o si, por el contrario, se instauraba una lógica de conservación/restauración. Desde la crítica a las ciudades mecanizadas por parte de los socialistas utópicos y la defensa de los monumentos de la ciudad con la aparición de la figura del inspector de monumentos junto con la comisión de monumentos históricos, prosperó entre 1810 y 1840 la teoría de la restauración (Lourés Seone, 2001).

A pesar de las diferencias sobre el origen de un discurso asociado a los monumentos, la idea que más ha prosperado es, sin duda, la de su vinculación con la producción del Estado y la nación. La construcción de identidades nacionales y los procesos de cohesión social vieron en la utilización del patrimonio, en especial de los monumentos, una estrategia fundamental para la creación de unas identidades consecuentes con la organización del Estado nación moderno. Algunos estudios sobre el surgimiento de la nación y la configuración de la entidad política administrativa denominada Estado plantearon una relación próxima de los monumentos con la consolidación de unos valores colectivos, con el fin de consolidar una comunidad imaginada; también insisten en que, desde una eficacia política del Estado, los monumentos fueron eficientes como dispositivos socializadores que, como la educación pública, pretendieron unificar y homogeneizar una experiencia de nación (Anderson, 1983; Hobsbawm, 1997).⁴

Esta visión resultó, además de eficiente, reafirmada en el escenario académico bajo la promoción de unas representaciones del pasado siempre homogéneas y excluyentes. Autores como Van der Hammen *et al.* (2009) sostienen que la política del patrimonio resultó eficiente para la consolidación

3 Esta pregunta está referida a los usos legítimos del patrimonio. El patrimonio como construcción colectiva y como escenario de luchas supone la participación de diferentes agentes en las disposiciones estéticas, éticas y políticas, incluso de propuestas no oficiales del patrimonio y la reivindicación de posturas proscritas del patrimonio como el grafiti.

4 Desde estas posturas los signos nacionales, entre los que se destacan los monumentos, suelen ser abordados como el reflejo de la sociedad. De esta manera, apelar a una representación histórica de la nación y consolidar unas representaciones materiales en la ciudad, como monumentos, medallones y placas conmemorativas, se convierte en apuesta estatal, cuyo fin conduce a la progresiva inserción de los Estados nacientes a los circuitos de la modernización y a la configuración de una identidad nacional abarcadora capaz de albergar diferentes tipos de identidades de tipo étnico, cultural y social.

del Estado nación moderno con acciones como la recuperación, restauración y conservación del patrimonio. Sin embargo, estas acciones en torno al patrimonio que lo han “definido a partir de una supuesta ‘objetividad científica’, se traduce en clasificaciones que, además de autoritarias, pretenden instituir realidades patrimoniales al amparo de enunciados excluyentes” (p. 65).

Así, este tipo de identidades homogéneas lograron invisibilizar las diferencias por medio de recursos eficientes como la pedagogía de los museos y la consolidación de una historia oficial. Por ejemplo, para el caso de América Latina, esta tarea la difundió el populismo en las décadas del treinta al cincuenta. De acuerdo con López de la Roche (2000), el populismo peronista, el populismo vanguardista brasileño y el caso mexicano utilizaron una pedagogía de los museos para consolidar una identidad homogénea amarrada al sentido de lo nacional. Sin embargo, para el caso colombiano, lo que se presentó fue un déficit de representaciones integradoras de lo nacional. Desde estas posturas ligadas a las visiones conservadoras del patrimonio en su relación con los relatos fundacionales, los proyectos políticos y la constitución de los Estados nacionales, se reivindica una visión homogénea de la conservación de la cultura y de la producción de un pasado común a partir de la consolidación de una historia oficial y de unos dispositivos eficientes para la simbolización de estas representaciones del pasado.

No hay que olvidar que en los procesos de patrimonialización el Estado logra mediante políticas públicas objetivar el patrimonio en la ciudad, al tener en cuenta que su función reside en el rescate del sentido social del patrimonio como mediador por excelencia de las políticas públicas (García Canclini, 1994; Llano, 1994). Una de las principales maneras para regular las formas de sociabilidad en la ciudad sobreviene por medio del manejo del espacio. Este se presenta a través de la regulación de los usos que acaecen en los lugares

públicos de la ciudad; estrategia predilecta del ámbito estatal que busca, predominantemente, una coherencia entre las prácticas de los sujetos en los sitios públicos, con el proyecto oficial que reafirma las posiciones sociales que se imponen en las dinámicas del poder (Llano, 1994, pp. 231-237). El patrimonio histórico se convierte entonces en la materialización de dichos modos de vida, por medio de una señal física (Pérgolis, 1994).

Además, el Estado pone a circular unos ritos para insertar prácticas y valores acordes con unos grupos sociales específicos, que por medio de la ritualización cultural logran incorporar en la cultura unos usos sociales del patrimonio.⁵ Así, el patrimonio histórico suele convertirse en el producto de selección y transposición de hechos y rasgos elegidos según los proyectos de legitimación política, que mediante las políticas públicas y la utilización del rito buscan simbolizar las formas públicas del pasado para imponer unos sentidos y valoraciones particulares.

Ahora bien, en esta discusión resulta un poco complejo comprender que detrás de los monumentos existen diferentes posiciones que luchan por imponer un sentido de lo patrimonial como sentido legítimo de la existencia pública (Serna-Dimas, 2001; Chavarro y Llano, 2010). Esta visión del patrimonio que no desconoce las relaciones de fuerza en la construcción social de la realidad se aleja de las consideraciones que vinculan los monumentos como una representación fiel de una sociedad conducente a un modelo ciudadano. Además, desde esta perspectiva que vincula al patrimonio como un producto cultural sometido a confrontaciones por la imposición de una visión de mundo, se propende a la inclusión de nuevas identidades emergentes y excluidas.

De esta manera, se asume que la legitimación de ciertos objetos materiales y simbólicos, de lugares y de prácticas susceptibles de ser patrimonializados, requiere para cada contexto histórico

⁵ La perspectiva sobre el rito depende de la posición de quien lo realiza; así, para García Canclini (1994), retomando a Bourdieu, el rito contribuye a la diferenciación social, mientras que para autores como Calvo (1998), es un momento de la lucha simbólica donde se cuestionan las identidades dominantes, debido a que el rito es operado, en esta ocasión, por las posiciones dominadas.

específico una codificación, interpretación e institucionalización, que conllevan en sí mismas una referencia al poder:

[...] todo patrimonio se constituye a través de una puesta en escena que incluye operaciones de selección, combinación, monumentalización, miniaturización y olvido, y lo hace al servicio de un proyecto político, en el que se ordena y se da un sentido y una propiedad a ciertos bienes, para establecerlos como “verdaderos”. (Bustos Gómez, 2010, p.110)

Finalmente, lo que deja claro esta discusión es que en la medida en que se insiste en esas versiones de lo patrimonial ancladas a los discursos nacionalistas, que por lo general replican proyectos políticos particulares e incluso estilos de vida dominantes, la objetivación de las producciones que se denominan monumentos tenderán a reproducir las diferencias sociales.

Aspectos teóricos

El patrimonio histórico como elaboración social y espacial

Desde la discusión que entromete la legitimación de los monumentos, aparece la necesidad de recurrir a una noción de territorio que ayude a comprender estas relaciones de fuerza en la producción monumental. Las advertencias mencionadas en la discusión de este artículo indican que en términos teóricos se requiere llevar la discusión del territorio más allá de ocupar un espacio, o simplemente tener disposición a alojarse en al-

gún lugar.⁶ Desde un paradigma construccionista, la producción del espacio y de los territorios no solo está asociada a la creación de significados compartidos y de tipificaciones sociales agenciadas desde el lenguaje, sino de legitimaciones y confrontaciones simbólicas por la imposición de unos sentidos legítimos de la existencia en los espacios a modo de ganancias de localización (Gergen y Gergen, 2011; Berger y Luckman, 2011; Bourdieu, 1999).⁷

Para Bourdieu (1999) existe una homología entre las relaciones espaciales y las objetivaciones del espacio social. La confrontación entre los agentes por obtener ganancias de localización se presenta por la obtención de los bienes más escasos, por ejemplo, espacios libres de obstrucciones visuales que se convierten en privilegios para ciertos agentes sociales que invierten en su posicionamiento en una lógica de la valoración/devaluación espacial y social. Precisamente, lo que permite la distinción de unos agentes frente a otros es la consecución y posesión de los bienes más escasos en el espacio físico. En este sentido, la confrontación por estos bienes vendría a ser una apuesta por parte de unas posiciones sociales con el fin de obtener ganancias de localización, donde los bienes más encarecidos se ubicarían en una posición favorable frente a otros lugares menos valorizados.⁸

En este sentido, indagar por las condiciones de elaboración del patrimonio histórico requiere tener presente los diferentes conflictos que se pueden generar en torno a la producción de dife-

6 De acuerdo con Lefebvre (1975), estas significaciones del urbanismo clásico han prosperado bajo la noción de hábitat que designa una función y un objetivo del ser humano a ocupar un lugar. Este reduccionismo del hábitat a solo alojarse y detentar un espacio excluye las relaciones antropológicas y sociológicas en la medida en que el habitar es un hecho antropológico. La habitación, la mansión, el hecho de fijarse al suelo (o de desprenderse de él), el hecho de arraigarse (o de desarraigarse) el hecho de vivir aquí o allá (y por consiguiente el hecho de partir, de ir a otra parte); estos hechos y este conjunto de hechos son inherentes al ser humano (Lefebvre, 1975, p. 154). Como objeto de reflexión, el hábitat se ha ocupado del valor existencial de la vida humana (Waisman, 1985, p. 36).

7 Las referencias aparecen en el orden de la enunciación de las propuestas teóricas planteadas por los autores para no hacer la lectura pesada y desordenada.

8 De este modo, es evidente una lucha constante entre diferentes posiciones por la clasificación social, que además de ser producto de la historia, proceden bajo las estructuraciones económicas sociales y culturales, que, sometidas a la fuerza de la historia incorporan las desigualdades como fenómenos naturales. Los efectos de lugar se hacen evidentes en los acatamientos silenciosos de las valoraciones y devaluaciones sociales y espaciales. Estas dinámicas del espacio físico y social quedan claramente expuestas por el autor al estudiar el fenómeno del *guetto*. Como afirma Wacquant (2006), las apreciaciones que desconocen las configuraciones históricas ocultan las diferencias sociales y económicas en las dinámicas urbanas, amparadas por políticas de invisibilización de la pobreza, políticas que posibilitan la estigmatización de espacios que tienden a la involución económica y al deterioro social.

rentes formas de representación y conservación de la memoria en el espacio (Serna-Dimas, 2001; Serna-Dimas, 2010; Chavarro y Llano, 2010). Como inversión simbólica, el patrimonio requiere un agenciamiento de diferentes instancias y posiciones sociales, que por lo general están en una posición dominante para lograr su objetivación y reforzar de esta manera los espacios ritualizados de la ciudad. Estos discursos que circulan en la ciudad, movilizan diferentes intencionalidades alrededor de la legitimación de lo patrimonial. Aquí también intervienen las representaciones que ponen a circular arquitectos, historiadores, antropólogos, filósofos y sociólogos para posicionar un punto de vista alrededor de los objetos patrimoniales y su institucionalización.

Para que el patrimonio histórico en su condición de mecanismo simbólico pueda operar como producto cultural, es necesaria la inversión que pueda procurar el campo de la arquitectura, sumada a la fuerza simbólica del campo de la producción de la historia. Desde la arquitectura se afirma el valor que representa para un lugar el patrimonio histórico. En el espacio construido y en la intervención arquitectónica, las diferentes valoraciones que se desprenden del patrimonio tienen la capacidad de generar cohesión dentro de los grupos sociales (Pérgolis, 1994; Viviescas, 1994; Moure, 1994; Lombardi, 1994; Saldarriaga, 2002). Desde la historia, la producción y la proyección de unas imágenes, conceptos y discursos en el espacio social y urbano permiten a los productores de la historia imponer mediante las valoraciones dadas a los monumentos una representación legítima de la historia.⁹

Finalmente, esta discusión entromete necesariamente la existencia de unos campos relativamente autónomos dedicados a la construcción del discurso sobre lo espacial y sobre las representaciones del pasado que tienden a circular por la ciudad con la forma de dispositivos, manuales escolares, obras de arquitectura, entre otros. En

efecto, estas luchas tienen su concreción en la ciudad con los agenciamientos de diferentes grupos en el espacio social para objetivar unos valores sociales en el espacio físico. De esta manera, el patrimonio se convierte una de las estrategias utilizadas por las elites para desactivar las contradicciones sociales y naturalizar las posiciones en el espacio social a través de legitimación de estilos de vida dominantes (Chavarro y Llano, 2010). Las representaciones del pasado cobran valor indiscutible para las sociedades de tipo estatal, que lo interpone para la promoción de una identidad nacional bajo los efectos de la historia oficial que requiere ser difundida por un campo educativo que pone en circulación discursos conceptos e imágenes sobre un pasado que se muestra inherente a la sociedad.

Metodología

La indagación que se realizó sobre los monumentos bogotanos se hizo desde la historia social como socioanálisis. Desde esta práctica reflexiva de investigación, se abordó el estudio del patrimonio histórico en el espacio social y urbano bogotano. Este patrimonio conceptualizado como producto cultural proveniente de las luchas por la imposición de un sentido legítimo de lo histórico y lo público requirió, desde el análisis de las relaciones de poder, objetivar las condiciones de producción de los monumentos. Con una vigilancia sobre el objeto de estudio, en este caso el patrimonio histórico, la estrategia del socioanálisis como historia social permitió acceder a las condiciones de posibilidad del patrimonio como producto cultural provocado por las relaciones de fuerza, al hacer evidente el problema real del patrimonio centrado en su desigual apropiación y en las luchas por la imposición de un principio de visión y de división del mundo social. De esta manera, al involucrar una dimensión social e histórica sobre el espacio urbano, se dio importancia a un pensamiento relacional para comprender

⁹ Las versiones del pasado son agenciadas por unas posiciones pertenecientes al campo de la producción de la historia, posiciones que buscan obtener el monopolio de unas formas públicas de dicha producción, con el fin de obtener e imponer la forma legítima de contar la historia y de ese modo aplicar un principio de visión y de división del campo de la producción de la historia.

redes, nodos y abrir la posibilidad de análisis de sistemas complejos.¹⁰

Desde un enfoque de historia social, se optó por la reconstrucción de las condiciones de la producción de los monumentos bogotanos tras el rastreo de estructuraciones en el plano económico, urbano y social bajo la categoría de espacio social. El abordaje metodológico necesitó un complemento conceptual potente para rehistorizar las condiciones de producción de los monumentos con la profundidad que ofrecen algunos insumos teóricos, como las nociones de *campo*, *capital* y *habitus*, provenientes de la sociología de Pierre Bourdieu.

Como estrategia metodológica se asumió el análisis de fuentes documentales de primera mano, por ejemplo, la prensa de la época como los diarios *El Espectador* (1891-1930) *El Tiempo* (1910-1935), el *Papel Periódico Ilustrado* (1881-1888) y revistas, como *Cromos* (1916-1938), *El Gráfico* (1910-1935) y *Mundo al Día* (1924-1930). Asimismo, este análisis documental operó con el rastreo de fuentes secundarias en relación con Bogotá en cuanto a la vida urbana, la transformación del mobiliario urbano, los principales cambios económicos para realizar el levantamiento de los monumentos bogotanos. Este levantamiento de un inventario de los monumentos, estatuas y bustos que aparecieron en la ciudad entre 1880 y 1938 se complementó con las estructuraciones económicas y sociales del espacio social y urbano bogotano para profundizar en los sentidos que adquirieron las grandes celebraciones.¹¹

Por último, para esta investigación las crónicas de viaje constituyeron una fuente muy apreciada para la descripción de la vida cotidiana. Sin embargo, se consideró que no constituyen un testimonio de primera mano, en la medida en que se exponen desde el punto de vista de un espectador no involucrado con el contexto, que, además, solo disponía de un periodo limitado para sus observaciones.

Resultados

El patrimonio como inversión privada.
De los patrimonios familiares a la simbolización de lo íntimo (1880-1910)

El espacio social y urbano bogotano de finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX albergó una serie de contradicciones que ralentizaron su consolidación como ciudad moderna. Una de las primeras ambigüedades de este proceso fue sin duda la lenta transformación de un espacio urbano precario de corte colonial a un paisaje urbano. Este tránsito se hizo evidente en la lenta desaparición de las plazas de mercado coloniales a la configuración de un paisaje urbano que incluía plazas conmemorativas a los héroes de la patria. Sin que fuera evidente su crecimiento y densificación, el espacio social y urbano bogotano permaneció en sus límites reducidos entre la calle 26 y la calle 1, y desde la actual carrera 2 hasta la carrera 14. Las pocas inversiones en el espacio urbano estaban vinculadas con la introducción de prácticas culturales extranjeras como el teatro, que buscaban

10 Esta posibilidad de complementar conceptos provenientes de la sociología con formas de hacer historia puede llevar a complemento de enfoques. Según Peter Burke, el enfoque histórico y el de la teoría social, aunque se han juzgado contradictorios, pueden ser complementarios en la medida en que los cambios en el método y los giros históricos han propuesto nuevos enfoques como la sociología histórica, historia social, historia cultural (Burke, 2007). Desde esta línea argumentativa, el concepto de campo (literario, lingüístico, artístico, intelectual) de Bourdieu se refiere a un ámbito autónomo, que adquiere independencia en un momento concreto en una determinada cultura y genera sus propias convenciones culturales. La idea de un campo cultural no ha atraído hasta la fecha a demasiados historiadores, aunque el concepto en cuestión se les ha antojado iluminador a los estudiosos de la literatura francesa y del surgimiento de lo intelectual (Burke, 2012 p.77).

11 De esta manera, este inventario buscó resolver los siguientes interrogantes: primero, ¿quiénes proponían el patrimonio para el espacio social y urbano bogotano? Con esta pregunta se buscó conocer a los agentes del espacio social que participaron de la producción del patrimonio. segundo, ¿cómo se diseñaron? A partir de esta pregunta se conocieron los materiales de su construcción, sus dimensiones, así como otras propiedades estéticas del patrimonio. tercero, ¿cómo se emplazaron?, ¿en efecto, se indagó por los lugares de emplazamiento puesto que la ubicación en determinado lugar del monumento le aumenta su valor social? Cuarto, ¿por qué estos emplazamientos o incluso destrucción se convirtieron en objeto de luchas?

la diferenciación social de las clases sociales dominantes frente a las populares.

En un espacio urbano estrecho y poco dinámico, donde, valga decir, eran escasos los lugares de sociabilidad pública, la vida urbana era más bien escasa. Lugares de encuentro como el altozano de la catedral, las chicherías que se resistían a desaparecer de la estructura urbana y uno que otro café, reducían las posibilidades de intercambio cultural y participación social en el espacio público. Con algunas excepciones como la reforma de la plaza mayor y el inicio en la construcción del capitolio Nacional a finales de la primera mitad del siglo XIX, la arquitectura bogotana era predominantemente de tipo religioso. Con calles estrechas, casas de un solo piso y escasos escenarios públicos como plazas, parques y sitios de diversión, el espacio urbano bogotano carente de una vida pública animada por eventos civiles y seculares, se resguardó en el dominio de la vida íntima y en los espacios privados (Llano, 2019).

En este panorama, la distinción social se reforzaba en la apariencia y en una práctica cultural anquilosada en el universo colonial que consistía en las reuniones en el interior de las casas. Al escasear los lugares públicos donde se podía realizar la diferenciación de los grupos sociales bogotanos, los habitantes de la élite, reforzaron estas diferencias sociales muchas veces en los lugares privados, debido a la cercanía espacial con las demás clases sociales (Serna-Dimas, 2001; Chavarro y Llano 2010). En este sentido, se buscó la distinción social, no tanto en las adecuaciones arquitectónicas y en el embellecimiento de las casas, sino más bien en resaltar las diferencias en las apariencias y en algunos atributos distintivos como el hablar y vestirse bien dentro de los parámetros civilizatorios. De esta manera, la élite,

instrumentalizó la cultura para dirigir el rumbo de la sociedad en los procesos civilizatorios para dejar atrás lo que entendían por barbarie: hablar y vestirse mal y tener un comportamiento ajeno a las reglas dictadas por los manuales de urbanidad (Zambrano, 2002, p119).

Así, el universo social bogotano estructurado en el siglo XIX presenció cambios intermitentes concernientes a las nuevas configuraciones de los estilos de vida inscritos en el paradigma civilizatorio. Estas nuevas preocupaciones por lo moderno, por lo culturalmente legítimo, generaron nuevas motivaciones de tipo económico, social y cultural, frente al viejo molde colonial de estructuraciones sociales. Esta ambivalencia en las dinámicas sociales y culturales se proyectó, primero en el campo económico, donde una de las principales transformaciones estaba encarnada en los cambios en la estructura colonial gracias a los flujos económicos provenientes de una economía que empezaba a consolidar el café como producto nacional.¹²

Con pocas inversiones en el espacio urbano, la simbolización del pasado en el espacio público se redujo a escasas celebraciones de tipo patriótico en las plazas públicas y a la rememoración y exaltación de personajes en el Cementerio Central.¹³ En este escenario, el patrimonio histórico como un producto cultural tuvo ciertas particularidades. En relación con la conservación de la memoria, se buscó referenciar a personajes de la vida pública y a la conmemoración de sus acciones, para lograr articular los mitos fundacionales y enaltecer a los héroes de la patria. Tras desterrar la práctica de entierros en las iglesias y evitar las fuertes epidemias que afectaron la ciudad por la inhumación de los cadáveres, el Cementerio Central se convirtió en un escenario proclive para

¹² Aunque una parte de la élite venía invirtiendo en las pequeñas industrias familiares, el clima económico no les fue muy favorable. Solo hasta que empezó a despegar la industria cafetera, estas inversiones en las industrias de la ciudad se hicieron mucho más visibles. A partir de 1880 se evidencia una decadencia de las exportaciones en el país producto del abandono de la política del libre cambio bajo la orientación de Rafael Núñez. Aunque la tendencia global parece haber sido el estancamiento de las exportaciones, detrás de esto se ocultaba el comportamiento muy dinámico del café, que pasó a representar casi el 50 % del total de las exportaciones (Melo, 1989 p. 82).

¹³ Declarado en 1984 monumento nacional, el Cementerio Central se convirtió desde finales del siglo XIX hasta los años cincuenta del siglo XX en el escenario propicio para exaltar la memoria de políticos, militares y figuras literarias y también en el escenario de luchas por el control del pasado. La necrópolis fue el escenario predilecto para la disputa de la hegemonía de la historia colombiana (Vignolo, 2013).

simbolizar la memoria de aquellos personajes que entraron a ser parte del panteón patriótico.

Como inversión privada, la práctica de levantar monumentos en el Cementerio Central la ejercían aquellas personas prestantes que buscaban desde la opulencia la glorificación de los muertos. Entre los monumentos más representativos emplazados en las últimas décadas del siglo XIX en el Cementerio Central, se encontraron los erigidos a José Eusebio Caro, donado por sus nietos, el de Juan José Neira, José Eusebio Otálora, Lázaro María Pérez y el de Ezequiel Rojas, fundador del partido liberal. Este último fue adelantado por su viuda, quien delegó la tarea a P. Costa Florentino, escultor reconocido, que elaboró en mármol blanco el busto del prestante personaje.

No parecía claro quién debía agenciar esta empresa destinada a imponer las formas legítimas de la historia en el país, ya que los agentes privados se hacían cargo del direccionamiento de los monumentos como inversiones privadas, como por ejemplo la donación que realizó José Ignacio París al congreso de la república importando desde Italia una escultura relativa al máximo héroe de la patria. Diseñada por el escultor italiano Pietro Teneranni, fundador de la iconografía bolivariana, esta escultura tenía como fin adornar la casa quinta, posteriormente conocida como el Museo Quinta de Bolívar, cuyo dueño era el mismo París en 1846.¹⁴

Con la muerte del presidente Rafael Núñez en 1894, se hizo cargo de la presidencia Miguel Antonio Caro, un reconocido gramático, que enfrentó a la oposición liberal y algunos sectores de la burguesía financiera con fuertes medidas económicas que giraron alrededor del cambio del patrón oro por el papel moneda de curso forzoso.

Esta pérdida del predominio económico basado en el monopolio del crédito y el libre ejercicio de la usura exacerbó los ánimos de la oposición, al punto que el liberalismo creyó dada las condiciones objetivas para lanzarse a una fácil y nueva aventura militar que lo condujera a la toma del poder (Jaramillo *et al.*, 1989, p. 66).

Esta contienda que se inició el 22 de enero de 1895, conocida como la contienda de los sesenta días, es el antecedente más inmediato de una de las guerras más crueles y sentidas en el territorio colombiano, conocida como la Guerra de los Mil Días. En este ambiente de disputas, la postergación de lo simbólico predominó y de esta manera se redujeron los escenarios para la proyección pública. Ahora bien, la consecuencia directa de esta acción era la incapacidad para imponer en el espacio urbano, unos contenidos legítimos a través de los emplazamientos, ya que al ser apuestas privadas no conseguían ninguna publicitación de la historia.¹⁵

Sumado a esta falta de políticas públicas y a la ausencia de instancias destinadas para la protección y divulgación de la memoria nacional, la postergación y la poca producción de monumentos fue una práctica constante durante todo el siglo XIX. El caso más sobresaliente lo constituyó la erección de las estatuas de la reina Isabel y Cristóbal Colón dentro de la celebración del IV Centenario del Descubrimiento de América en 1892. Pues bien, estos monumentos fueron emplazados 16 años después de haber salido la Ley 58 de 1890 que las autorizaba, en parte por la precariedad del presupuesto municipal, “de los monumentos aprobados oficialmente para Bogotá hasta 1891 estaba pendiente la construcción de 18” (Tovar, 1997, p. 147).

14 En un acto de filantropía, este personaje desprendido, sin razón aparente, donó al Congreso el 12 de mayo de 1846 la estatua ecuestre de Simón Bolívar y la de José María Castillo y Rada, emplazada en la capilla del Colegio El Rosario. Como afirma Cortázar (1938) “inicialmente la escultura de Bolívar tenía como destino el lugar de residencia de Ignacio París, pero, este finalmente terminó por donarla al Congreso de la República, quien dispuso se colocará en la plaza principal de Bogotá, delante del Capitolio (p. 37).

15 Esto es significativo, si se tiene en cuenta que, apelar a los personajes de la historia, puede ser un recurso retórico donde se aplica todo el peso del pasado en una representación del presente, convirtiendo a los seres mortales, en seres míticos donde se hace abstracción de aspectos negativos y donde la identificación simbólica con las imágenes de los patriotas constituye la identidad de los ciudadanos (Tovar: 1997; Sánchez: 2003). No obstante, este tipo de representaciones de finales del siglo XIX por pertenecer al tiempo presente y al no tener el agenciamiento público, no lograban acudir a este tipo de recurso.

En 1892, solo se relacionaban los siguientes monumentos: estatuas de Bolívar, estatua de Santander, estatua de Mosquera, monumento al centenario mausoleo de Neira, busto de Acevedo y Gómez, mausoleo de Castillo y Rada, lápida de Francisco José de Caldas, lápida conmemorativa de la salvación del Libertador, mausoleo de Jiménez de Quesada y monumento a los Mártires, que llevaba la inscripción *delce et decorum est pro patria mori* (Tovar, 1997). Este último representaba una alegoría que resaltaba la encarnación de los soldados acibillados en la huerta de Jaime, luego bautizada Plaza de los Mártires.

Finalmente, otra parte de este inventario de monumentos de finales del siglo XIX pertenecía al orden de lo simbólico, como en el caso del monumento levantado a Luis A. Robles, considerado el primer monumento moderno en el país. Con una ausencia de representación estatal y unos intereses ligados a la conservación de la memoria de familiares, se arraigó una práctica privada de producción monumental durante el siglo XIX. Estas discusiones en torno a la definición de lo patrimonial, no reflejo para la época la pertinencia de la producción de monumentos y el posicionamiento de elementos simbólicos relacionados con la configuración de lo nacional.

La Academia Colombiana de Historia:
las condiciones que hicieron posible
el campo de la historia

La crisis política que desató la Guerra de los Mil Días y la separación de Panamá, sumada a las diferentes guerras civiles que dejó el siglo XIX, proclamó una alerta en el país de falta de patriotismo y ausencia educativa en la enseñanza de la historia. Desde comienzos del siglo XX, el “caldo de cultivo” para la creación de una academia de

historia tomaba forma. El Gobierno del vicepresidente José Manuel Marroquín, por mediación del ministro de Instrucción Pública, José Joaquín Casas, expidió el 9 de mayo de 1902 la resolución 115, por medio de la cual se estableció una Comisión de Historia y Antigüedades Patrias. Considerando: “Que por la incuria y por la triste situación del país, día por día se van perdiendo irreparablemente multitud de documentos preciosos, de monumentos y datos de todo género, que constituyen material histórico de grande importancia para Colombia” (Velandía, 1988, p. 26).

Una vez constituida como academia, el Gobierno la dotó de autonomía para la recuperación y preservación de documentos y objetos valiosos, y para ejercer como veedor de las obras especializadas de historia nacional.¹⁶ Ahora bien, es importante mencionar que el campo de la producción de la historia que para entonces se estaba organizando no contó con historiadores profesionales, en la medida en que el capital que estructuraba los campos de la producción cultural operaban alrededor del uso correcto del lenguaje (Llano, 2019). En esta medida, la narración histórica, la pulcritud lingüística y el uso correcto del idioma se entremezclaron en un capital cultural de tanta importancia que tenían una relación directa con el campo del poder. La relación entre gramática y poder se decantó en el uso correcto del lenguaje, en el uso de galicismos y en la defensa contra toda suerte anglicismos que amenazaran la tradicional forma de concebir un proyecto cultural reafirmado sobre la conexión con España (Deas, 1993).

No es extraño que algunos miembros de la Academia Colombiana de la Lengua (ACL), fundada en 1871 por José María Vergara y Vergara, Manuel Marroquín, Miguel Antonio Caro y otros tantos filólogos y gramáticos, hicieran

¹⁶ De acuerdo con Velandía (1988), la institución se inició con 19 miembros. En ella confluían personajes de diferente talla que componían los miembros de número de esta institución; se encontraban, por ejemplo, personajes relativos a la milicia como generales, otros eran agentes de la producción literaria, algunos graduados en Derecho y otros sin titulación, como en el caso de Eduardo Posada, quien fuera uno de sus fundadores. El manejo de un capital cultural acorde con las disposiciones del Gobierno parece ser un elemento fundamental para la pertenencia a la academia y, por supuesto, para la adquisición de capital simbólico. La mayoría de estos personajes se encontraba cerca del Gobierno, por ejemplo, Cordovez Moure, uno de los miembros fundadores de la academia, sirvió al Ministerio del Tesoro bajo la presidencia de José Manuel Marroquín. Los personajes de la academia no eran historiadores profesionales; sin embargo, todos tenían publicaciones.

también parte de la Academia Colombiana de Historia (ACH). Esta delegación del monopolio del conocimiento histórico legítimo, en la ACH, permitió propagar el saber histórico desde dispositivos socializadores, como la educación pública con manuales específicos de enseñanza de la historia (Serna-Dimas, 2001).

Finalmente, con un campo de la historia soportado por la falta de patriotismo y la necesidad de formar a un ciudadano en valores patrióticos, apareció la necesidad de enaltecer la figura del héroe nacional. En este orden de ideas, el papel de la academia en la instauración de estrategias destinadas a la movilización del sentido histórico resultó más que determinante.

De las evocaciones del centenario a la celebración del cumpleaños de Bogotá (Bogotá 1910-1938)

En el Gobierno de Rafael Reyes (1904-1909), se estableció la Ley 39 del 15 de junio de 1907, que autorizaba la celebración del centenario de la independencia nacional. Esta celebración contempló una comisión encargada de los preparativos, junto con la preparación de la edición del libro el centenario de la independencia 1810-1910. La celebración del centenario duró diecisiete días y durante este periodo se inauguró gran número de estatuas, bustos, medallones y retratos en toda la ciudad. Esta celebración intentó mostrar una representación de la nación que superaría a cuantas se habían efectuado en el país en ocasiones anteriores, lo que sin ninguna duda se logró (Martínez, 2000).

En el primer decenio del siglo XX, existió una indecisión entre la representación productiva de

la nación y la representación cultural en las exposiciones. En este orden de ideas, se enfrentan dos tendencias: primero, la Exposición Nacional inaugurada por Rafael Reyes en el bosque del centenario de Bogotá el 20 de julio de 1907 mostraba una orientación marcadamente industrial y la exposición del centenario (1910), producto de la ideología de la hegemonía conservadora; además, reflejaba una visión predominantemente cultural de la nación. Segundo, el “Nacionalismo, catolicismo, modernismo industrial, hispanismo, exaltación de la independencia se juntan en la representación de Colombia. De esta manera, quedó excluida la representación del pasado indígena con un predominio de las fiestas patrias y el discurso hispanista, y de esta manera se convirtió en toda una empresa de catequización nacionalista y católica en torno a unos ídolos de bronce y al poder cohesivo de la Iglesia (Martínez, 2000, p. 330).¹⁷

A comienzos del siglo XX una gran producción de monumentos se relacionó con las conmemoraciones del centenario de la Independencia en 1910 y la liberación completa de España en 1919. Las mayores adecuaciones se hicieron en torno a plazas y parques. La más sobresaliente fue la del Parque de la Independencia, que albergó la exposición nacional con la erección de diversos monumentos; entre ellos se encontraban, el de Julio Arboleda, Murillo Toro, Salvador Camacho Roldán y el monumento a Bolívar; todos estos fueron acordados por ley.

Ahora bien, en esta producción de monumentos también aparecieron algunas contradicciones. De acuerdo con Ovalle (2013) de los catorce monumentos decretados para la celebración del Centenario solo tres fueron financiados por el

¹⁷ Lo anterior muestra que el tipo de representación que orientaba las luchas entre unos agentes de la producción cultural obedecía a la figura del patriota. Las figuras representadas en los monumentos correspondían a personajes del pasado donde se privilegiaba la rememoración, se trataba entonces de recubrir al personaje con la figura retórica del mito que engrandece las capacidades del personaje, lo que convierte a los seres mortales en personajes míticos, así pues, los hijos glorificando a sus padres se glorifican a sí mismos (Tovar, 1997).

Estado.¹⁸ De esta manera, es evidente que los monumentos que se emplazaron en el espacio social y urbano bogotano se inscribieron dentro del conjunto de estrategias dirigidas a la apertura pública de la ciudad a través de las expectativas de las clases en ascenso. En efecto, aunque el periodo comprendido entre 1910 y 1938 se encuentra caracterizado por las continuas fluctuaciones de la economía a nivel y nacional, en realidad fue un periodo de expansión financiera que permitió a las clases dominantes la oportunidad de imprimirle al espacio urbano fuertes adecuaciones para la visibilización de sus propios estilos de vida.¹⁹

El direccionamiento de los monumentos hacia la vida pública es una de las características importantes de este periodo. Algunos de los monumentos fueron iniciativa de sociedades privadas que participaban en el embellecimiento de la ciudad. Un ejemplo de lo anterior es la Sociedad de la Caridad, encargada de emplazar el monumento a los héroes ignotos. Este monumento, elaborado en columna corintia de piedra, fue emplazado en el parque de la independencia en el 1910. Para esta misma celebración, las sociedades de carácter privado promovieron conmemoraciones a héroes de la patria como en el caso de la estatua de Caldas, promovida por el Polo Club. Este monumento fue emplazado e inaugurado en la Plaza de las Nieves con gran pompa, en compañía de la colonia

payanesa, el 6 de agosto de 1910. Otro ejemplo fue el caso del Jockey Club de Colombia, que logró emplazar el busto en bronce de Camilo Torres en la Plaza de la Capuchina. Esta obra fue esculpida por Verlet de París y el arquitecto Clane quien fue encargado del pedestal.

Otras de las sociedades dispuestas para las adecuaciones urbanas fueron la Sociedad de Embellecimiento y la Sociedad de Mejoras y Ornatos. La primera de ellas apareció entrando el segundo gran momento de emplazamiento de monumentos, ubicado a partir de los años veinte por su correspondencia con el auge económico que vivió la ciudad para la época. Prueba de este esplendor se encuentra en la representación de progreso que hizo la sociedad de embellecimiento al momento de emplazar como monumento, la primera locomotora que recorrió la sabana de Bogotá, en la estación del F.C de Cundinamarca para 1920.

Otra de estas apuestas de las clases en ascenso se encuentra con el monumento elevado en 1923 a Luis Pasteur en la terraza que obtendría su nombre. Este emplazamiento fue adelantado por la sociedad de embellecimiento y es especialmente representativo, puesto que amplía las imágenes de los monumentos que se concentraban en los próceres para darle paso a la imagen del científico que se constituye como el prohombre modelo de la civilización moderna que la nación debería

¹⁸ Entre los monumentos donados por instituciones y personas privadas están: busto de Antonio Ricaurte en el Parque del Centenario, donado por el Gun Club; busto de Acevedo Gómez en el Palacio Municipal, donado por la sociedad de La Unión; busto de Camilo Torres en el Parque del Centenario, donado por el Jockey Club; Medallones de Fernández Madrid y de Vargas Tejada en el Teatro Colón, donados por el escultor Juan José Rosas al Jockey Club y por este al teatro Colón; monumento al canónigo magistral Andrés Rosillo en la Plazuela de la Capuchina, donados por los vecinos del barrio San Victorino a través de la Junta del Centenario del Barrio San Victorino; busto de Antonio Nariño en el salón de sesiones de la municipalidad, donado por la Sociedad Tipográfica; busto de Francisco José de Caldas en la Facultad de Matemáticas e Ingeniería, donado por los alumnos de la Facultad; quiosco de la Luz en el parque del centenario, donado por los hermanos Tomás y José María Samper Brush; estatua de Policarpo Salavarría en la plazuela que lleva su nombre, donada por los vecinos del barrio Las Aguas a través de la Junta del Centenario del Barrio Las Aguas; busto de Francisco José de Caldas en la Plazuela de Las Nieves, donado por el Polo Club; monumento a los héroes anónimos en el Parque del Centenario, donado por la Sociedad de la Caridad. De los monumentos donados por el Estado, se encontraban: estatua de Antonio Nariño en la Plaza de Nariño, donada a través de la Comisión Nacional del Centenario; la estatua ecuestre del Libertador en el Parque del Centenario, donada por el Gobierno a través de la Comisión Nacional del Centenario, y por último, la estatua del mariscal Sucre en la plazuela de la Capuchina, donada por el Gobierno a través de la Comisión Nacional del Centenario (Ovalle, 2013, pp. 24-25).

¹⁹ Las razones económicas para tales adecuaciones en el espacio urbano provenían de los capitales producto de la indemnización de Panamá y el ingreso a los flujos económicos internacionales del país a través del café. Como consecuencia de esto, el Estado se ve mucho más comprometido con las inversiones simbólicas. De este modo, a las inversiones del Estado se suman las proyecciones de una nueva clase ascendente de tipo burgués que utilizó la estrategia del sentido histórico para naturalizar las condiciones del espacio social por medio de las adecuaciones en el espacio urbano. En este sentido, el clima nacionalista provocado por la pérdida de Panamá y las celebraciones patrióticas, que las reforzaban, sirvieron como caldo de cultivo para dichas apuestas.

alcanzar. Este segundo momento tiene como puntos más álgidos la celebración del centenario de la muerte de Bolívar (1930) y el cuarto centenario de la fundación de Bogotá (1938). Para el primer caso, el monumento más representativo lo constituyó el busto en mármol de Bolívar levantado por el Estado en ocasión del centenario de su muerte en 1930. Esta escultura fue modelada por M. Benlliure y fundida en Madrid por Ferrero para ser emplazada en el edificio del Banco de la República. Para el segundo caso, la gran cantidad de estatuas, bustos y medallones esparcidos por la ciudad fueron acompañados por ediciones que conmemoraban el cumpleaños de Bogotá por todo lo alto.²⁰

Finalmente, se encuentra que la producción de monumentos para este periodo histórico fue significativa debido a las condiciones económicas que posibilitaron las apuestas de la clase alta dominante. Si se tiene en cuenta que el espacio urbano mostraba algunas transformaciones importantes como la introducción de elementos de arquitectura moderna, se hace evidente la consolidación del hábitat urbano bogotano. Desde estas transformaciones aparecen confrontaciones relevantes en relación con la transformación de la estructura urbana. El caso más significativo fue el de la demolición en 1939 de uno de los signos más representativos de la colonia, se trataba del convento de Santo Domingo demolido por el Ministerio de Obras Públicas, para dar paso al Palacio de las Comunicaciones.²¹

Los argumentos que se utilizaron para suprimir los signos coloniales de la trama urbana se relacionaron con el salto a la ciudad moderna. En estas discusiones aumentó la participación del campo de la arquitectura, que posterior a esta confrontación se encontró con otra disyuntiva en el desarrollo urbano de la ciudad.²² Por otra parte, para este periodo nacían otras instancias que le hacían contrapeso a la Academia Colombiana

de Historia en la delegación de lo patrimoniable. En 1939, se estableció, en el currículo de la escuela normal superior la materia de etnología, la cual contemplaba la formación en arqueología. Por otro lado, a partir de 1936 llegan a Colombia profesores pioneros en la arqueología como el caso de Rivet, Bolinder y Shotelius. La profesionalización de estas disciplinas era inminente y esto se ve claramente cuando en 1941 se erigió el Instituto Etnológico Nacional, primer centro de formación en las disciplinas de antropología.

El 9 de abril de 1948 marcó un hito histórico para el país con la desaparición del caudillo Jorge Eliécer Gaitán. Asociado a las representaciones vandálicas de las clases bajas de la ciudad, se contempló el tema educativo como posibilidad indiscutible de reorganización social de la población. En este sentido, la educación desbordó los límites meramente escolares para proyectarse como un interés de instancias como la Academia Colombiana de Historia, que se pronunciaron sobre el deber ser de la enseñanza de la historia argumentando que estos hechos lamentables se habían originado por falta de patriotismo y por la ignorancia del pueblo. Esta difusión pública de la historia tuvo como escenario constante la imagen de la antigua ciudad frente a las proyecciones de la élite por una nueva imagen de la urbe; con una ciudad semidestruida, el desalojo de los barrios sórdidos y la planificación de una nueva imagen de ciudad se convirtieron en la apuesta de unos grupos sociales en torno a la constitución de unas nuevas formas de organización del espacio urbano.

En síntesis, se encuentra que la difusión pública de la historia entra a obtener unas nuevas configuraciones debido al rápido crecimiento de la ciudad. La apuesta de unos grupos sociales para legitimarse en el espacio social entra a redefinirse, puesto que los saberes patrióticos ya no encuentran una forma de asirse en los monumentos. El

20 Ver Cortázar (1938).

21 Para ampliar la polémica sobre la construcción del nombrado palacio de comunicaciones hoy edificio Murillo Toro tras la destrucción del convento de Santo Domingo, ver Rueda (2012) y Muñoz (2010).

22 Se trataba, por un lado, de acelerar el crecimiento de la ciudad y, por otro, de solucionar las problemáticas urbanas producto de la migración del campo a causa de la violencia de medio siglo, propulsada por el desastre urbano que implicó el 9 de abril de 1948.

escenario de las luchas se desplaza al orden de lo urbano, donde se empiezan a constituir unas nuevas formas de organización del espacio urbano tras los sucesos acaecidos del 9 de abril de 1948, donde la ciudad queda semidestruida.

Conclusiones

El recorrido que se ha realizado hasta este punto deja abierta una discusión interesante en relación con la producción monumental. Más allá de comprender las grandes celebraciones de tipo histórico desde la rememoración de personajes del pasado resaltando sus hazañas y su sentido patriótico, es necesario reflexionar sobre la importancia de reconocer, desde las confrontaciones y las relaciones de fuerza, el carácter de producto cultural que adquiere el patrimonio cultural. En este orden de ideas, es necesario reconocer las diferentes agencias y agentes que buscan promover representaciones de lo patrimonial.

De esta manera, se hace cada vez más urgente una historia social del patrimonio cultural para comprender los diferentes sentidos y significados de los monumentos y el patrimonio cultural en un país como Colombia. Dadas las desigualdades económicas y sociales que histórica y estructuralmente se han mantenido en el país, la comprensión de unos repertorios simbólicos, que se han estructurado para reproducir en parte las diferencias sociales, permitirá el rescate de unos patrimonios frágiles bajo la exploración de elementos identitarios que representen a diferentes grupos sociales y culturales.

Como objeto de enseñanza, el patrimonio cultural se podrá abordar desde la enseñanza de la historia y desde el desarrollo de un pensamiento crítico y relacional para superar esa formación memorística reafirmada en el aprendizaje de las fechas y los nombres importantes que fundaron la patria. En este sentido, se busca reconocer nuevos signos y símbolos nacionales reafirmados en la cultura y en la tarea cada vez más confusa de rastrear la construcción social de lo público.

Finalmente, el presente artículo pretendió mostrar cómo en un espacio social y urbano como el

bogotano se estructuró entre finales del siglo XIX y comienzos del XX una ciudad de vecinos, con unos patrimonios familiares. Como estrategias culturales, los monumentos fueron eficientes para simbolizar en el espacio público las expectativas de las clases sociales en ascenso. En este proceso de legitimación, el estudio del patrimonio histórico se ha debatido entre las visiones más optimistas, que lo entienden como unos objetos que provienen de las más altas aspiraciones espirituales y culturales, hasta posturas un tanto más precavidas que lo conciben como una estrategia de dominación cultural. De cualquier manera, la comprensión que se tenga del patrimonio depende en gran medida de cómo se disciernen las relaciones entre las diversas instancias sociales y la lógica del lugar; si bien el patrimonio histórico posee variadas cualidades, como expresión estética, como objeto del pasado o centro de la política, estas, en su gran mayoría, llevan a preguntarse por la manera como las sociedades adquieren ciertas relaciones con el espacio. Las discusiones en torno al patrimonio histórico obedecen no solo al reconocimiento histórico y social de lo que es digno de ser recordado en las memorias nacionales, sino también a la legitimación de algunos lugares, objetos materiales y simbólicos inscritos en un contexto específico que pasan por relaciones de fuerza.

Referencias

- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre los orígenes y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2011). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bourdieu, P. (Ed.). (1999). Efectos de lugar. *La miseria del mundo* (pp. 527-543). Fondo de Cultura Económica.
- Bustos Gómez, M. (2010). El patrimonio y la lucha por los sentidos en el distrito capital. *Calle*, 4(4), 96-113.
- Calvo, O. (1998). *El Cementerio Central. Bogotá, la vida urbana y la muerte*. Tercer Mundo Editores; Observatorio de Cultura Urbana.

- Chavarro, C. y Llano, F. (2010). *El héroe, el lujo y la precariedad: patrimonio histórico en Bogotá [1880-1950]*. Universidad La Gran Colombia.
- Cortázar, R. (1938) *Monumentos, estatuas, bustos, medallones y placas conmemorativas existentes en Bogotá en 1938*. Editorial Selecta.
- Deas, M. (1993). *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia política y literatura colombiana*. Tercer Mundo Editores.
- García Canclini, N. (1994). El porvenir del pasado. En *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (pp. 149-190). Fondo de Cultura Económica.
- Gergen, K. y Gergen, M. (2011). *Reflexiones sobre la construcción social*. Paidós.
- Hobsbawm, E. (1997). *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Editorial Crítica.
- Lefebvre, H. (1973). *De lo rural a lo urbano*. Península.
- Lombardi, G. (1994). Ciudad y arquitectura: una convivencia difícil. En *La ciudad como bien cultural. Memorias del seminario, Junio 19-29 de 1990, Santafé de Bogotá* (pp. 47-52). Concultura.
- Llano, M. (1994). Plaza de Bolívar la manzana de la discordia. En J. Arturo (Comp.), *Pobladores urbanos. Ciudades y espacios* (pp. 211-236). Tercer Mundo Editores; Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).
- Llano, F. (2019). *La superación del mito de la Atenas suramericana: los cafés como espacio de la producción cultural (Bogotá 1880-1930)*. <http://hdl.handle.net/10803/667757http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.ca>
- López de la Roche, F. (2000). Multiculturalismo, viejas y nuevas memorias y construcción de identidades abiertas, dialógicas y experimentales. En G. Sánchez y M. E. Wills (Eds.), *Museo, memoria y nación, misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro* (pp. 365-384). Ministerio de Cultura; Museo Nacional de Colombia.
- Lourés Seoane, M. L. (2001). Del concepto de monumento histórico al de patrimonio cultural. *Revista de Ciencias Sociales* 4(94), 141-150.
- Martínez, F. (2000). ¿Cómo representar a Colombia? De las exposiciones universales a la exposición del centenario 1851- 1910. En G. Sánchez y M. E. Wills (Eds.), *Museo, memoria y nación, misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro* (pp. 315-334). Museo Nacional de Colombia.
- Melo, J. O. (1989). La evolución económica de Colombia. En *Nueva Historia de Colombia* (pp. 65-100). Instituto Colombiano de Cultura.
- Ovalle, A. (2013). *Memoria y monumentos en la celebración del centenario*. <http://archivobogota.secretariageneral.gov.co/noticias/memoria-y-monumentos-la-celebracion-del-centenario>
- Pérgolis, J. C. (1994). Las señales colectivas en el patrimonio cultural urbano. En C. M. Ortiz Sarmiento y B. Tovar Zambrano (Eds.), *La ciudad como bien cultural. Memorias del seminario, Junio 19-29 de 1990, Santafé de Bogotá*. Colcultura.
- Saldarriaga, A. (2002). *La arquitectura como experiencia: espacio, cuerpo y sensibilidad*. Universidad Nacional de Colombia.
- Serna-Dimas, A. (2001). *Próceres, textos y monumentos: culturas urbanas, discursos escolares y formas de la historia: Bogotá 1938- 1991*. Universidad El Bosque.
- Serna-Dimas, A. (2010). La invención de unos pasados: Esbozo para una historia social del patrimonio histórico colombiano. En E. Domínguez (Ed.), *Todos somos Colombia. T. I: Unión, rebeldía e integración* (pp. 407-422). Canal U.
- Tovar, B. (1997). Porque los muertos mandan. el imaginario patriótico de la historia colombiana. En *Pensar el pasado* (pp. 125-169). Universidad Nacional de Colombia.
- Van der Hammen, M. C., Lulle T. y Palacio, D. C. (2009) La construcción del patrimonio como lugar: Un estudio de caso en Bogotá. *Antípoda*, (8). <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sciarttext&pid=S1900-54072009000100004>
- Vignolo P, (2013). ¿Quién gobierna la ciudad de los muertos? Políticas de la memoria y desarrollo urbano en Bogotá. *Memoria y Sociedad*, 17(35), 125-142.

- Viviescas, F. (1994). El problema cultural de la ciudad colombiana y la arquitectura. En AA. VV. *La ciudad como bien cultural* (pp. 23-36). Colcultura.
- Waisman, M. (1985). *La estructura histórica del entorno*. Nueva Visión.
- Zambrano, F. (2002). De la Atenas suramericana a la Bogotá moderna. La construcción de la cultura ciudadana en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*, (11), 9-36.

La Casa de la Memoria del Pacífico Nariñense: acciones de memoria y resistencia en Tumaco

Freddy A. Guerrero*

José Luís Foncillas**

Resumen

Este artículo revisa el contexto de injusticia social, discriminación y violencia en la región del Pacífico nariñense, y cómo las respuestas a través de acciones de resistencia son mediadas en gran parte por prácticas de memoria local y regional, muchas de ellas consolidando lugares como la Casa de la Memoria del Pacífico Nariñense. Esta última expresa un escenario de conmemoración fundamentado en el impulso dado por organizaciones defensoras de derechos humanos y de víctimas que hacen de este espacio un lugar vivo y de interpelación permanente a las condiciones locales de desigualdad y discriminación, pero que a su vez promueve nuevas formas de pensar este escenario de la geografía colombiana desde una apuesta por la paz.

Palabras clave: museo, memoria, víctima de guerra, resistencia, Pacífico.

Abstract

The article review the context of social injustice, discrimination and violence in the region of the Pacífico Nariñense, and how the response through resistance actions is largely mediated by local and regional memory practices, many of them consolidating places as the House of Memory of the Pacífico Nariñense. The latter expresses a scenario of commemoration based on the impulse given by organizations that defend human rights and victims that make this space a living place and of permanent interpellation to the local conditions of inequality and discrimination, but which in turn promotes new forms to think about this scenario of Colombian geography from a commitment to peace.

Keywords: Museum, Memory, War wounded, endurance, Pacific.

* Magíster en Estudios Políticos de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, y antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Docente del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali; miembro de la línea de investigación Cultura, Memorias y Convivencia Social del Grupo de Investigación Bitacus.

** Magíster en Derechos Humanos y Cultura de Paz de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali; Teólogo de la Universidad Urbaniana de Roma y Pedagogo del Instituto Superior Juan XXIII de Lima. Coordinador de la Casa de la Memoria del Pacífico Nariñense. Publicaciones recientes: Foncillas, J. L., Betancourth, K. y Guerrero, F. A. (2018). Prácticas de memoria y paz de las víctimas del conflicto armado en Tumaco (Nariño). En R. García Duarte, H. F. Guerrero Sierra, M. Hernández Pérez y J. A. Wilches Tinjacá (Eds.), *La Colombia del posacuerdo: retos de un país excluido por el conflicto armado* (pp. 263-284). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Introducción

Este artículo recoge parte de la experiencia investigativa de los autores en el marco de procesos de construcción de memoria histórica y en función de procesos de acompañamiento a comunidades y personas víctimas del conflicto armado. El presente texto presenta algunos elementos del proyecto de investigación *Prácticas de memoria de las víctimas del conflicto armado en el municipio de Tumaco* (Foncillas *et al.*, 2018) y de la investigación en curso sobre experiencias de resistencia de algunos centros de memoria vinculados a la Red Colombiana de Lugares de la Memoria. Esto último como insumos pertinentes para aportar a la misión de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición.

De manera particular, el artículo está referido a la región de Tumaco, específicamente a la configuración como lugar conmemorativo de la Casa de la Memoria del Pacífico Nariñense en el municipio de San Andrés de Tumaco. Interesa en este texto dar cuenta de la relación entre el conflicto de la región y la creación y sentido de la Casa de

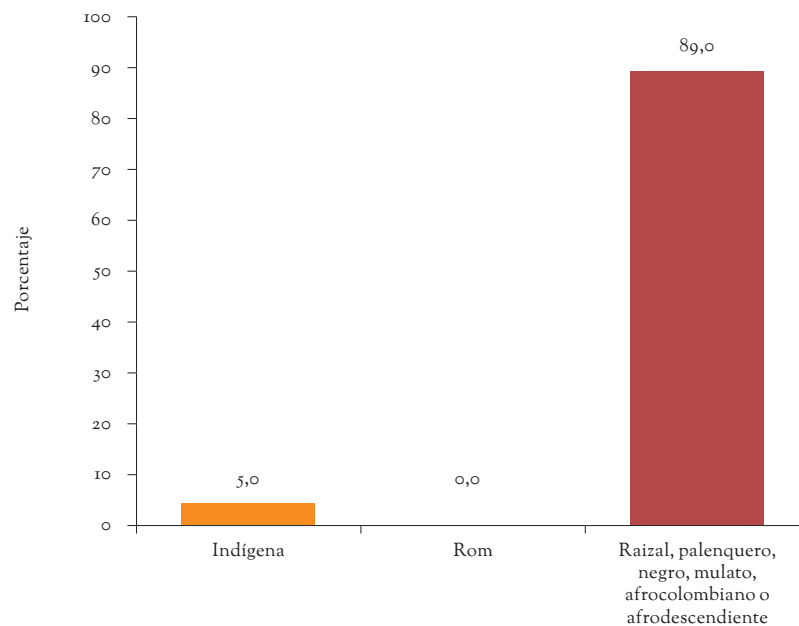
la Memoria del Pacífico Nariñense como práctica de memoria y resistencia frente a esas mismas circunstancias y a otras que trascienden el conflicto armado más reciente.

Para dar cuenta de lo anterior, referiremos inicialmente el contexto de conflicto de Tumaco, luego las prácticas de la memoria de algunas víctimas y organizaciones y, como una de las materializaciones de estas, la Casa de la Memoria, que constituye un espacio significativo en cuanto forma de resistencia, denuncia y transformación social en la que circulan expectativas y nuevos sentidos alrededor de los procesos sociales vinculados al territorio y la cultura.

Contexto del Pacífico nariñense

La costa Pacífica nariñense en el suroccidente de Colombia está compuesta por los municipios de Tumaco, Barbacoas, Magüí Payán, Roberto Payán, El Charco, La Tola, Mosquera, Santa Bárbara de Iscuandé y Olaya Herrera, que suman 440.000 habitantes en 16.000 km², más de la mitad del territorio del departamento de Nariño.

Figura 1. Pertenencia étnica en Tumaco



Fuente: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2005).

El 89 % de la población es afrocolombiana, descendiente de poblaciones africanas traídas de manera forzada para la explotación del oro en Barbacoas e Iscuandé. Si bien hubo resistencias de cimarrones a finales del siglo XVI, así como la abolición de la esclavitud en 1851 y logros importantes a partir de la implementación de la Ley 70 de 1993 —que permitió la creación de la figura de comunidades negras y la titulación de territorios colectivos— estas comunidades se encuentran marginadas, con altos indicadores de pobreza y desempleo, sin agua potable, sin energía eléctrica, con deficiente calidad en la educación y sin vías de comunicación adecuadas o inexistentes.

Al igual que el pueblo afrocolombiano, los pueblos indígenas Awá y Eperara Siapidara han sido debilitados en su identidad cultural, autonomía territorial, gobierno y desarrollo propio.

El conflicto armado, la economía del narcotráfico y los modelos extractivistas neoliberales se han sumado a esos procesos de violencia directa y estructural (Galtung, 2016) contenidos en el pacífico Colombiano. La región del Pacífico se ha objetivado desde tres perspectivas en un contexto de globalización, de acuerdo con un informe realizado con varío actores sociales de la región (Flórez López y Millán Echevarría 2007): como fuente de materias primas, plataforma para el acceso a los mercados internacionales y el ser potencial para la extracción de recursos de su diversidad biológica.

En ese contexto, la región de Tumaco y el Pacífico nariñense se ha tornado objeto de intereses e inversiones importantes a lo largo de su historia. La extracción de oro desde el siglo XVI, la explotación de caucho y tagua desde el siglo XVII, la explotación sin ningún control ambiental la de madera a mediados del siglo pasado, empresas de palma aceitera que usurparon territorios a las

comunidades étnicas desde los años setenta,¹ la minería ilegal, con patrones de explotación antioqueños y el narcotráfico desde los años ochenta. Este último fenómeno se acentuó a fines del siglo anterior con la violencia que contiene la dinámica de esta economía ilegal desplazada desde las selvas y los llanos de Caquetá y Putumayo, luego de la implementación en estas regiones del conocido Plan Colombia.²

A esto se suman en las últimas dos décadas la planeación de obras de infraestructura como la acuapista Tumaco-Buenaventura, las preinversiones para el Puerto de Tumaco, entre otras. A pesar de ello, las poblaciones asentadas en el Pacífico, como en Tumaco, no observan los beneficios de la riqueza económica en la que se asientan, ya que son de otras regiones del país y no obtienen por tanto mejores condiciones de vida y respeto en materia de sus derechos humanos (Centro de Investigación y Educación Popular [Cinep], 2017; Guerrero, 2009). Además, quienes intentan invertir de buena fe son en ocasiones tocados por las limitaciones que el conflicto impone a sus empresas y no en pocas ocasiones se adaptan estratégicamente a los contextos de ilegalidad (Barón y Wills, 2018).

Desde 2005, con la desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), aparecen en la costa Pacífica nariñense los grupos armados ilegales de Rastrojos, Urabeños, Águilas Negras y Nueva Generación, que inician una lucha entre ellos y con las guerrillas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), de modo que aumentan los asesinatos, siendo 2009 el año con la tasa más alta de asesinatos. En 2014, las FARC dominaban a los otros grupos y controlaban Tumaco y muchos armados que pertenecían a otros grupos se unieron a las FARC, como especie de “subcontratistas”, sin formación militar, pero que

1 Los empresarios de la palma aceitera pasaron de usar 609 hectáreas en 1967 a 12.000 hectáreas en 1980 (García, 2011) y según la Corte Constitucional en el Auto 005 de 2009, usurpando en ocasiones territorios de las comunidades negras, protegidos por la Ley 70 de 1993.

2 En 1999, hay una masiva llegada de cocaleros de Caquetá y Putumayo que, protegidos por las FARC, invaden tierras del Consejo Comunitario Alto Mira y Frontera y hasta hoy permanecen en esa región.

obedecían las órdenes de las FARC, y con diferentes jefes. Este conflicto produjo acciones como la bomba de las FARC contra la estación de Policía en 2012, con más de 60 personas heridas y 9 asesinadas, o el atentado contra el oleoducto que dejó sin agua a Tumaco por un mes en 2015.

Con la firma del Acuerdo de paz entre el Gobierno y la guerrilla de las FARC en 2016, se creó una Zona Veredal Transitoria de Normalización en La Variante, municipio de Tumaco. Cientos de guerrilleros entregaron las armas, pero la violencia no disminuyó en Tumaco, debido a que grupos de disidentes y narcotraficantes tomaron los espacios dejados por las FARC y se enfrentaron entre ellos, lo que llevó a que en 2017 hubiera 240 asesinatos en Tumaco y en 2018, 216 asesinatos, según el Observatorio de Derechos Humanos, Paz y Convivencia del municipio de Tumaco. Esa fue la tasa de asesinatos más alta del país. En la actualidad, hay tres grandes estructuras criminales, dos medianas y siete pequeñas —tipo local—. Por un lado, está el grupo que se hace llamar Guerrillas Unidas del Pacífico, al mando de alias “David”, que cuenta con cerca de 300 hombres; de ellos, unos 40 fueron guerrilleros de las FARC, el resto es gente nueva. Este grupo controla más del 40 % del territorio rural de Tumaco, se ha expandido a Barbacoas, Francisco Pizarro y se sabe de la cercanía con los municipios de la Sierra. En la zona urbana de Tumaco, opera el grupo llamado Gente del Orden, que se compone de al menos 200 personas, de las cuales unas 100 trabajaron como “contratistas” para las FARC cuando esta guerrilla dominaba la región. En los límites con el municipio de Francisco Pizarro, opera el Clan del Golfo, al mando de alias Cusumbo, quien cuenta con una estructura pequeña pero bastante fuerte en términos militares. Todas estas estructuras armadas mutan con gran facilidad y se reconfiguran hasta con diferentes nombres.

La presencia de múltiples actores armados e ilegales en la cotidianidad de espacios urbanos y rurales del municipio es consecuencia directa de todos los intereses sobre el territorio y las economías legales e ilegales descritas.

Temporalidades y territorios de la victimización en el Pacífico

Es importante señalar el significado que la violencia y el conflicto armado tiene sobre el territorio y las temporalidades de poblaciones afrodescendientes, y lo que ello orienta en clave de memoria histórica y memoria social.

Se puede argüir que la memoria en clave de justicia transicional cobra sentido en tanto representa los acontecimientos que componen los hechos violatorios de los derechos y dignidad humana; por lo tanto, es coherente recurrir a los actores que poseen un rol en tales acontecimientos. Esto responderá a las preguntas clave de estos procesos de justicia transicional: quién hizo qué a quién y cuáles fueron las condiciones que lo hicieron posible.

Por ello el centro de estas preguntas que se orientan en clave de verdad o memoria tiene al sujeto hecho objeto de las violaciones a sus derechos y dignidad. Es posible apelar desde lo anterior al acto ético de rememorar en función de la justicia de las víctimas, siendo ellas el centro del relato (Reyes Mate, 2003).

La interrelación entre el territorio, los afrodescendientes y las temporalidades permite comprender cómo los procesos de memoria varían en el contexto del pacífico y de qué manera su énfasis puede ser parte de la constitución de la Casa de la Memoria del Pacífico Nariñense.

Resulta para ello pertinente tomar dos fuentes respecto al tema del territorio y las poblaciones afro: el Auto 005 de 2009 de la Corte Constitucional y una propuesta de Proceso de Comunidades Negras (PCN) de 2015 que recoge los elementos diferenciales para el trabajo de memoria histórica con comunidades negras.

La primera fuente recoge una experiencia jurisprudencial producto de procesos de incidencia política y demandas de las comunidades y organizaciones asociadas a defender los derechos de las poblaciones vulneradas por las acciones del conflicto armado. En particular, la Sentencia T-025 de 2004, que hace seguimiento a las políticas pú-

blicas referidas a población desplazada, formula en 2009 un Auto de seguimiento, el 005, el cual se reconoce que para los afrocolombianos, acciones productos del conflicto como el desplazamiento, el confinamiento y la resistencia de algunas comunidades afrodescendientes “generan la pérdida del control de su territorio y el deterioro de las condiciones de vida y del disfrute de sus derechos”. Y agrega, “Para estos colombianos, el territorio tiene una importancia muy profunda que va más allá de simplemente contar con un lugar para vivir y sostenerse. El territorio es una expresión de su memoria colectiva, de su concepción de la libertad” (Auto 005 de 2009, numeral 93).

El territorio, por lo tanto, se reconoce como vital para las poblaciones afrodescendientes. Es decir, esta asociación entre identidades culturales y territorio, tal vez movable y flexible en otras condiciones (Gupta y Ferguson, 2008) —algunas de estas percibidas en procesos de desarraigo como consecuencia de las diásporas internas en el país—, mantiene los vínculos sociales a través de las redes familiares extensas, de amistad y compadrazgo, de lo cual uno de los referentes consolidantes de estos vínculos es el territorio, fuente de renovación de las tradiciones, de la identidad y reivindicaciones históricas.

Ese territorio que contiene la memoria colectiva se ha apropiado, transformado, defendido, perdido y reivindicado de manera continua por las poblaciones afrodescendientes. Es posible señalar que al igual que en el reconocimiento de los territorios indígenas como víctimas, lo sea así con los afrocolombianos, dadas las relaciones materiales, simbólicas y culturales con su territorio.

De esta manera, el territorio y las poblaciones poseerían este estatuto de víctimas de la violencia ejercida directamente en el plano de las acciones de todos los actores comprometidos en una guerra permanente. Es una victimización que puede estar asociada a los discursos institucionales sobre

la figura de la víctima por cuanto sus significaciones en los procesos de justicia transicional (López Aristizábal y Guerrero, 2018), pero se agrega a esa victimización una más de larga duración e histórica que desplaza ampliamente los márgenes formales y normativos de este reconocimiento. Para representar esta postura fundamental y de cierto consenso entre las diferentes poblaciones afrocolombianas, el PCN (2015) refiere lo siguiente: “No puede hablarse del tema de memoria a personas, comunidades y organizaciones afrodescendientes sin un reconocimiento previo y explícito de las discriminaciones históricas que persisten en la actualidad como un lastre del racismo” (p. 6).

Y continúan en otro apartado:

En cuanto a la temporalidad de la memoria, se plantea que nuestra postura es flexible, lo que implica que ubicamos la centralidad que revisten para nosotros y nosotras los antecedentes históricos, en los que si bien no tenemos todos los elementos para recoger la historia de nuestros ancestros desde África, sí se considera necesario relacionar los impactos del proceso de esclavización, constitutivos del modelo de desarrollo actual, que configuran relaciones de dominación, exclusión, discriminación racial y racismo y hoy en día adquieren dimensiones más complejas de victimización y resistencias desplegadas por las comunidades urbanas y rurales descendientes de africanos/as. (pp. 6-8)

Ante las diásporas provocadas por múltiples causas, entre las que ubican arraigos históricos en la región pacífica, y desde la cual otras diásporas han tenido lugar por el conflicto armado interno, ante la extracción de recursos y la presencia de economías ilegales, sumadas a las inversiones que no revierten en el bien de las comunidades, se han desarrollado procesos paralelos de organización en poblaciones tanto afrodescendientes, como indígenas y de otros sectores, que demandan respeto por los derechos humanos, la cultura y el territorio.³

³ Un ejemplo de ello son las organizaciones como la Unidad Indígena del Pueblo Awá (Unipa), creada en 1990, y la Asociación de Comunidades Indígenas Eperara Siapidara de Nariño (Aciesna), que agrupa comunidades indígenas de cuatro municipios de la costa nariñense, entre otras organizaciones de la región.

Para las poblaciones afrodescendientes, la Ley 70 de 1993 sobre comunidades negras promueve bases organizativas. Los campesinos afrocolombianos desde 1995 organizan y formalizan varios consejos comunitarios e inician la titulación colectiva de sus tierras, aunque ello ha representado para sus líderes riesgo sobre su vida, dignidad y derechos, como se comentará más adelante con los casos de asesinatos cometidos por los grupos paramilitares.

Ahora bien, la pregunta que surge respecto a este panorama es: ¿cómo se incorporan estas representaciones del territorio, la historia y la victimización en las prácticas de memoria en Tumaco?

Las prácticas de memoria en Tumaco

Un acercamiento a las prácticas de memoria de la población afrocolombiana en Tumaco muestra el sentido que adquieren a partir del uso de diversos mecanismos que intentan dar respuesta a qué pasó, por qué y quiénes son los responsables. Además de ello, se incorporan en diversos niveles y tonos, particularmente en el escenario público, la denuncia y las demandas de justicia.

Se podría, solo de manera analítica y en clave organizadora, plantear prácticas de memoria privadas y otras de carácter colectivo y público.

Algunas de las prácticas de orden privado, si bien no llevan la intencionalidad ética o terapéutica del deber y derecho de la memoria en clave de justicia transicional, actualizan los mecanismos culturales de evocación, ahora con referencia a las víctimas cercanas y sujetos de la violencia y el conflicto armado.

En la investigación sobre las prácticas de memoria desarrollada con familiares de víctimas de homicidio y desaparición en Tumaco, y las cuales se vinculan a través de diferentes modalidades con la Casa de la Memoria de Tumaco, se manifiestan acciones que pueden traducirse en memoria por la evocación que realizan de los ausentes y, a su vez, por el sentido que brindan a tales prácticas y recordación (Foncillas *et al.*, 2018).

Cuando la victimización fue el homicidio, la visita a los cementerios se realiza en los aniversarios de la muerte o en el cumpleaños. También

los aniversarios pueden ser en otros espacios de encuentro familiar o de amistad. La oración, las historias sobre vida de la persona, el acompañamiento, en ocasiones con música y licor, hacen visible una manifestación cultural de los ciclos de vida y muerte que permiten, a través de las fechas significativas con el ser querido, mantener los vínculos con los más cercanos y convertir la ausencia física en presencia simbólica. Aunque estas manifestaciones se dan también en otras culturas, en la cultura afrocolombiana son mucho más fuertes, cientos de personas pueden acompañar estos aniversarios incluso muchos años después de la muerte, lo cual proviene de la profunda conexión que existe entre vivos y difuntos de las culturas africanas y que mantienen viva los afrodescendientes de esta región.

Uno de los elementos reiterativos en estas formas de conmemoración privada y que median la evocación son las fotografías de las víctimas, que en el ámbito doméstico presiden los altares familiares, cuya imagen sola o acompañada por santos, vírgenes o cristos establece una comunicación a través de la oración y la intercesión por el ser querido. Más adelante retomaremos el tránsito hacia lo público de estas mediaciones que, en principio, aquí categorizamos como privadas.

Otras prácticas de memoria de orden más colectivo y de mayor intencionalidad pública escalan el dolor propio y se llevan al ejercicio específico de denuncia y representación de las afectaciones territoriales y sociales. Entre estas se encuentran las *marchas por la paz*, coincidentes con fechas de conmemoración del día de las víctimas; las intervenciones estéticas como el teatro por la paz, los murales realizados por jóvenes en el espacio urbano, las poesías y las décimas en honor a las víctimas que despliegan y resignifican estas prácticas culturales dado el contexto de conflicto en la región. Algunas de estas manifestaciones se desarrollan a través de formas de agrupación de mujeres, jóvenes y familiares de víctimas que promueven acciones que desde la memoria interpellan al Estado y a los diferentes actores armados frente a la situación de vulneración histórica y

aún vigente de las poblaciones afrocolombianas, indígenas y campesinas de Tumaco. Dentro del conjunto de prácticas también se establecen lugares de memoria, para nuestro caso la Casa de la Memoria del Pacífico Nariñense en Tumaco.

En el marco del conflicto armado más reciente, ya descrito para el Pacífico y materializado en Tumaco desde el 2000 con la incursión de los grupos paramilitares adscritos a las AUC, se comenzaron a ver los embates del horror, de forma particular en homicidios selectivos, lo que constituía un *modus operandi* de los ilegales denominado dentro de sus estrategias de guerra como “romper zona”. Estas acciones no eran necesariamente combates con la insurgencia, sino debilitamiento del tejido social a partir de romper las

bases sociales con la eliminación sistemática de aquellos líderes y lideresas locales que por su activismo social y comunitario serían señalados de colaboradores de las guerrillas.

Uno de los casos sentidos, entre muchos otros, es el asesinato el 19 de septiembre de 2001 de la hermana Yolanda Cerón, para ese entonces directora de la Pastoral Social de la Diócesis de Tumaco. La hermana Yolanda era reconocida por su trabajo con la apropiación y el impulso en las comunidades negras del Pacífico nariñense de la Ley 70 de 1993, en función de hacer legibles en el territorio los derechos de las poblaciones afrocolombianas consignadas en dicha ley sobre comunidades negras.

Foto 1. Marcha de la paz 2013



Fuente: Diócesis de Tumaco (2013).

En su incansable trabajo, la hermana Yolanda apoyó los procesos en los que las comunidades gestionaron la titulación de alrededor de 96.000 ha de tierra. Con la llegada del paramilitarismo inició por parte de la religiosa una denuncia constante por medios locales y nacionales, con extensión a actores internacionales, sobre los hechos de corrupción institucional y la amenaza constante del narcotráfico en la zona articulada al fenómeno naciente del paramilitarismo en connivencia con las Fuerzas Militares y Policiales del Estado en Tumaco. En ese estado de cosas, se fue generando ese “rompimiento de zona”, inicialmente con el asesinato del gestor comunitario del Alto Mira y Frontera el 2 de febrero de 2000, a los que siguieron los de las periodistas Marisol Revelo, de Radio Mira y Teletumaco, y Flavio Bedoya del periódico *Voz*, situación denunciada por la hermana que señalada de colaborador con el ELN y estigmatizada por algunos oficiales de la fuerza pública, fue finalmente asesinada en el Parque Nariño del municipio de Tumaco (Verdad Abierta, 2014).

La huella de la violencia que marcó su asesinato motivó en principio el temor y el desplazamiento de muchos otros líderes que observaron los límites traspasados por los paramilitares, percibiendo que los procesos de defensa, resistencia y modos de ser del territorio se constreñían aún más por los intereses económicos de los actores detrás de estos actos de violencia materializados en la acción paramilitar.

En la sentencia de uno de los tribunales de los procesos de Justicia y Paz contra Guillermo Pérez Alzate, comandante del bloque paramilitar denominado Libertadores del Sur, quien fuese el que dio la orden del asesinato de la religiosa, se señala que:

Es notable por la labor de la religiosa, que con el crimen cometido no se estaba dando al lastre con una sencilla tarea parroquial o con una posición subjetiva frente al conflicto vivido, sino como se presentó, con un trabajo comunal a gran escala, con esmero en la recuperación de valores morales colectivos, y el arrojo de enaltecer la raza que acompañaba las riberas de esa fracción de la costa pacífica en pro de titular sus tierras, de sobreponerse a su legitimación

y legalizarlas, gracias a una visión romántica que en 1985 inundó la vocación de la hermana cuando era estudiante de teología, y visitó la cabecera municipal de Francisco Pizarro - Salahonda y más, para saber en medio de chalupas y balandras que, esa, que ya era su gente, debía tener unas condiciones de reconocimiento, dignas de su historia negra. (Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá Sala de Justicia, 110016000253200680450, 2014)

Como bien expresan los jueces en la sentencia, y lo cual se sostiene en testimonios de algunos integrantes de la comunidad, así como de otros actores en este proceso judicial, es dable interpretar para el caso de Yolanda Cerón cómo su singularidad se expande como una condición colectiva en el territorio y las poblaciones afrodescendientes del Pacífico nariñense.

Por esto, a pesar de su eliminación física, otra huella fue también dejada por las acciones y resistencia de esta lideresa en el suroccidente del país. Se reconoce, por ejemplo, lo que representaba la hermana Cerón en términos de colectivos sociales de Tumaco, por lo que su asesinato y ausencia promovió también procesos de memoria en el municipio del Pacífico. En la página web de la Casa de la Memoria, se explicita que parte de la génesis de algunas formas de memoria colectiva fueron producto de esa situación y conmemoración en honor a la hermana y las víctimas de los grupos armados en la región. “El asesinato de Yolanda Cerón tuvo un eco enorme en la Diócesis y en la comunidad en general. El deseo de conservar su legado y el de todas las víctimas detona un proceso de memoria por parte de la Diócesis al que se une la población en general debido a la credibilidad de esta institución” (Casa de la Memoria, s. f.).

Se desarrollan entonces varios actos simbólicos en el marco de la conmemoración de la Semana por la paz, inicialmente con el fin de recordar el legado de la hermana Yolanda con las comunidades negras. En estas conmemoraciones, se incorporan acciones importantes de denuncia como las marchas por la paz, como acción que no solo se sustenta en lo conmemorativo, sino que genera una acción colectiva presente:

La acción más impactante de la semana por la paz han sido las marchas, que muchas veces se hicieron en medio del terror impuesto por los armados. Ellos pusieron la ley del silencio, pero las marchas fueron uno de los pocos momentos en que miles de personas rompieron esa ley y clamaron por la vida y la paz. (Entrevista Zuly Y. Olaya, 2019)

Muchos años las marchas se realizaron los barrios más afectados por los armados, como Viento Libre y Panamá, donde normalmente nadie ajeno se atrevía a entrar por las amenazas de los grupos armados que allí vivían. Las marchas permitieron por un momento romper esas fronteras invisibles y mostrar a los habitantes la solidaridad y acompañamiento. (Comunicación personal, Lina Peña, 2019)

En 2009, aparece promovido por la Diócesis de Tumaco, así como por colectivos de víctimas y la Fundación Viudas de la Violencia (Funvida), la primera exposición fotográfica de víctimas en el parque principal de Tumaco, denominada Galería de la Memoria. Es tan simbólico el sitio que allí se realizan los actos de denuncia y conmemoración, en el lugar donde también se desarrolló el tenebroso acto simbólico y material del asesinato de la religiosa: un espacio público y central del municipio de Tumaco, el Parque Nariño. Simbólico y material, pues el asesinato fue realizado para acallar las voces que interpelaban la violencia y propendían a un activismo asociado a la titulación de territorios colectivos; desde la Galería, el mismo escenario público será usado para manifestarse sobre la injusticia a través de la presencia de las víctimas a través de las fotografías y los procesos de resistencia alrededor de un acto simple, pero contundente.

Las mujeres de Funvida planearon llevar en esa primera exposición 50 fotos de sus seres queridos asesinados y desaparecidos, pero tan solo en cinco días 200 personas habían llevado también sus fotos, al año siguiente fueron 400 y al día de hoy se han registrado unas 700 fotografías en el registro de la Casa de la Memoria.

Casa de la Memoria, convergencia de prácticas de memoria

Con estos antecedentes y aun en medio de la violencia generalizada, en 2013 se inició el proyecto Casa de la Memoria, un espacio cuyo criterio de diseño se desarrolla sobre la creación colectiva.

Sobre la gestión del lugar, este fue desarrollado por el equipo “Vida Justicia y Paz” de la Pastoral Social, con el apoyo de monseñor Gustavo Girón, obispo de la Diócesis de Tumaco, quien cedió el edificio. A ello se sumó el trabajo voluntario de varias personas, como la ingeniera que dirigió la obra de remodelación y ampliación del edificio, dos personas voluntarias que trabajaron *ad honorem* durante seis meses. Financieramente, la Casa de la Memoria recibió el apoyo de obispos alemanes a través de la Fundación Adveniat, donaciones en materiales para la museografía por parte del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), y recursos obtenidos gracias a la Convocatoria de Estímulos 2013 del Ministerio de Cultura y el Centro Nacional de Memoria Histórica.

La Casa de la Memoria se encuentra ubicada en la calle del comercio, sector Bucanero, en un edificio que anteriormente era una pesquera. Cuenta con dos plantas: en la primera, que fue remodelada, se ubican cuatro salas de exposición; en la segunda, nueva construcción, hay un salón de 120 metros cuadrados para reuniones, una cocina, dos baños y dos oficinas.

Para construir este espacio de memoria, se partió de la metodología utilizada en los museos comunitarios: una representación de la memoria con gestión local y procesos de participación, de manera que el museo visibilice las costumbres y memorias que la población desea que sean expuestos.

¿Cómo definimos la museología?, muy poco a poco. Realizamos cinco talleres con víctimas y jóvenes durante los años 2013 y 2014. En los talleres se construyeron maquetas con los temas, colores y formas de casa sala; Los participantes donaron fotografías, objetos e historias que hoy son el patrimonio del museo. (Comunicación personal, Zuly Y. Olaya, 2019)

Este ejercicio de construcción colectiva permitió una gran apropiación del museo y una pertinencia mayor de los mensajes, así como el empoderamiento de las víctimas. Como fruto de estos talleres surgieron tres temáticas: la cultura, las historias de las víctimas y las historias de construcción de paz.

Los grupos de víctimas y las personas fundadoras de la Casa de la Memoria tomaron la decisión de no emplear la denominación *museo* por su connotación de lugar de exposición de un pasado inmóvil, que además podría causar el equívoco de que la violencia vivida en esta región era cosa del pasado, cuando esta es aun presente.

La palabra *casa* evoca un espacio familiar que alberga a diferentes personas, como jóvenes y víctimas, donde se reúnen de manera habitual para procesos de formación. Dicha evocación además

subraya la importancia de tener un espacio vivo y dinámico. Aunque una de las estrategias de la Casa de la Memoria son las exposiciones museales, no son la parte principal, ni su accionar se agota en ellas.

La Casa de la memoria muestra la riqueza cultural y natural del Pacífico afrocolombiano e indígena. El relato no tiene como punto central los hechos de violencia, sino que el énfasis está en la fortaleza de la cultura y en lo que la población hizo y hace para defender la vida y construir paz. (Comunicación personal, Paola Gómez, 2019)

Esta elección atiende a la necesidad de formular propuestas de cambios posibles frente a un conflicto armado que a veces parece tan degradado, que pareciera irresoluble y del cual esta región no pudiera salir.

Foto 2. Inauguración Casa de la Memoria, 19 de septiembre de 2013



Fuente: Diócesis de Tumaco (2013).

Las víctimas, a la hora de construir la museografía, decidieron que no es el momento histórico de hablar de los perpetradores debido a la impunidad reinante y al riesgo que supone hoy hablar públicamente de estos temas (amenazas, asesinatos y artefactos explosivos siguen muy presentes en la región). Por ello se optó por subrayar las historias personales y colectivas de las víctimas y comunidades afectadas. (Comunicación personal, Zuly Y. Olaya, 2019)

Salas de exposición y otras acciones vivas

A continuación, presentaremos las salas que constituyen la Casa de la Memoria y la relación con las líneas de trabajo que esta desarrolla.

Sala de la cultura

La sala de la cultura muestra las prácticas tradicionales que han sido fuente de identidad para sus habitantes y, en muchas ocasiones, de resistencia ante los actores armados. La Casa de la Memoria ha trabajado la identidad cultural por considerarla un elemento de cohesión que debe ser reivindicado y fortalecido para contrarrestar los efectos del conflicto armado, resaltando tradiciones como la partería, la conchería, la marimba de chonta, los arrullos y tradiciones religiosas africanas. Los aspectos culturales como la música, las formas de vida y el arte se vuelven una herramienta de lucha y de resistencia:

Foto 3. Arrullos en memoria de la abolición de la esclavitud y las víctimas de los consejos comunitarios, 21 de mayo de 2017



Fuente: Diócesis de Tumaco (2017).

Para mí un arrullo es algo muy poderoso, el bombo y los cantos nos convocan, nos reúnen, nos llenan de energía y de espiritualidad. Yo creo que por eso los paramilitares prohibieron los velorios y los arrullos, porque sabían que eran nuestra fortaleza. (Comunicación personal, Lina Peña, 2019).

Como tratar de derrotar esa violencia con nuestras raíces, nuestra alegría, con los bailes con la música.... O sea que no se mire simplemente como Tumaco un municipio de violencia sino contrastar con esas cosas malas. (Comunicación personal, Marcela Randazzo, joven voluntaria, 2019).

En los visitantes que llegan al museo se nota la emoción cuando ven representadas las historias de las parteras, de la familia extensa, por ejemplo, ellos se sienten identificados, aportan explicaciones y se sienten orgullosos. (Comunicación personal, Paola Gómez, 2019)

La sala de la cultura del museo también tiene una línea de tiempo, que trabaja con los visitantes la historia de la región, resaltando especialmente las acciones de resistencia. De esta manera, incorpora la flexibilidad temporal, espacial e identitaria que desborda los criterios normativos sobre los cuales se limita el estatuto de víctima y sus sujetos, los tiempos de los acontecimientos y la relación con el espacio.

Sala de las víctimas

En medio de la violencia, todavía presente en la costa Pacífica nariñense, esta sala del museo busca dignificar a las personas que han sido asesinadas y desaparecidas durante el conflicto armado en la región. Para las víctimas y sus familiares, es un espacio donde se valora incondicionalmente la vida de esa persona y se condena su asesinato. Esto es importante en una sociedad como la colombiana y la tumaqueña, donde muchas veces se justificó el asesinato, lo que causa una doble victimización, pues se mata una vida y se daña el buen nombre.

Las fotografías son necesarias en la Casa de la Memoria para que reposen allí, porque es una parte donde todo el mundo va a recordar, todo el

mundo la va a ver como una persona de bien. (Comunicación personal, Martha Camacho 2017).

A mí me da mucha satisfacción saber que mi hijo está aquí en la Casa de la Memoria, que en algún lugar se recuerda lo que él hizo por Tumaco, mucha gente lo quiere y cuando lo ven a veces vienen y me cuentan que ellos también lo conocieron y eso es bonito. (Comunicación persona, Nereida, 2019, madre de Miller Angulo, representante de la Mesa de Víctimas de Nariño)

El carácter de la sala de las víctimas se constituye en un punto relevante, pues como se ha descrito la Casa de la Memoria recoge una serie de prácticas e iniciativas diversas, las fotografías constituyeron desde las Galerías de la Memoria en un ejercicio previo y efímero en lo público, pero que a su vez representan un elemento permanente de las prácticas privadas cuyo interés tal vez no pueda ser traducible a los paradigmáticos de la memoria histórica. Sin embargo, en ese tránsito de lo privado a lo público y al establecimiento de una sala permanente de las víctimas se da un proceso relevante al agrupar las experiencias singulares sobre un relato colectivo. Sobre el particular, algunos testimonios:

Quiero que el recuerdo de mi hijo esté expuesto en un lugar bonito, esta casa de la memoria es lo mejor que podían haber inventado. (Diario de campo, 22 de agosto de 2015), sus lágrimas en los ojos y su tono de voz indican que siente gran satisfacción en que esté expuesto en un lugar público, esa memoria le produce cierto grado de consuelo al gran dolor que ella sufre.

Ester nos cuenta: Me gusta que la foto de mi hijo esté aquí porque sé que aquí será recordado y eso me consuela. Veo su foto, así como él era (dice mientras acaricia la foto de su hijo), no es como en el cementerio donde sólo están los huesitos, la foto es como si estuviera vivo. (Diario de campo, 25 de agosto de 2015)

Como se observa, son experiencias de cada familia, de las relaciones particulares significativas asociadas al parentesco que se sublima en un espacio donde lo singular está hecho para la mira-

da del otro, no solo para resignificar y denunciar, sino también para revitalizar el recuerdo del ausente y mantener y extender los vínculos sociales.

Sala de la conciencia

Luego de presentar estas historias de vida de las víctimas representadas con las fotografías, el visitante entra a un espacio de tránsito que permite reflexionar y tomar conciencia sobre las consecuencias del conflicto en la región. Se trata de una obra artística que es una casa palafítica en posición invertida.

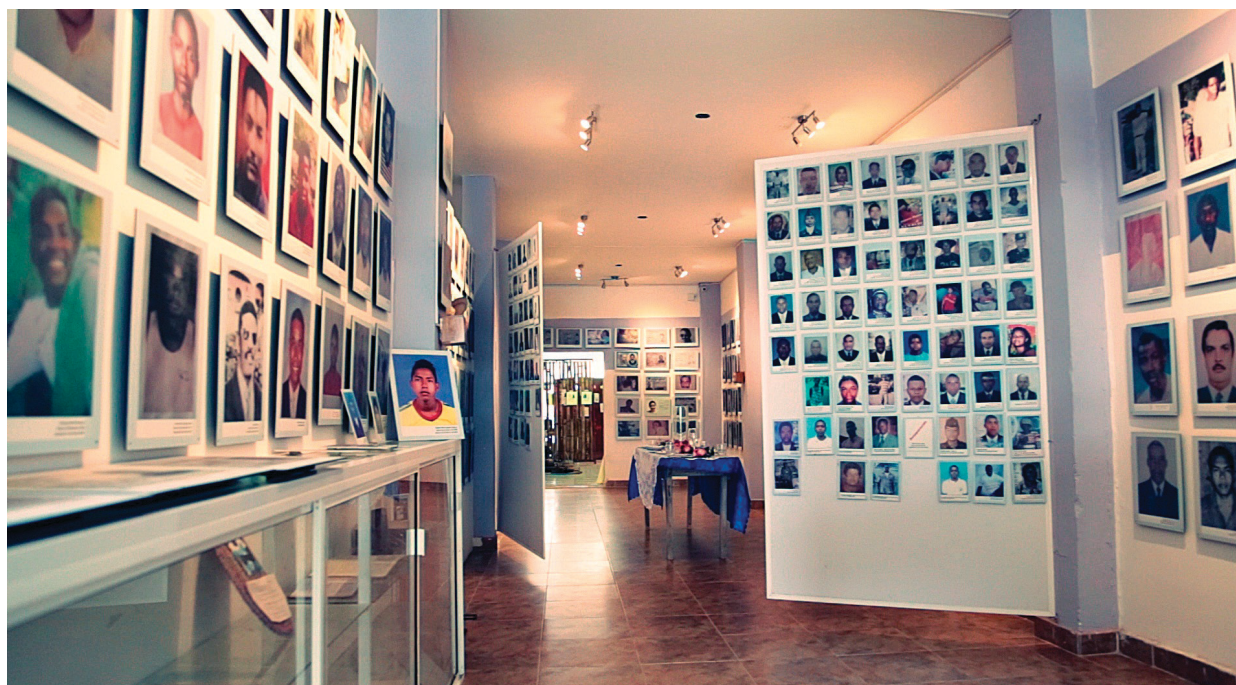
La casa cuestiona al visitante sobre las consecuencias de la violencia, muestra cómo lo cotidiano fue alterado durante el conflicto armado, se quebró la confianza entre los moradores de los barrios, se acabaron las tertulias y juegos nocturnos en las puertas de las casas. Pero la casa es habitable, permite que el visitante entre y se siente,

lo cual muestra cómo es posible vivir en el territorio en medio de esta violencia, la cual se normaliza y a la que se acostumbra.

La parte que tú sales de la sala de la violencia y entras como a esa casa patas arriba, creo que fue como algo que me conmovió mucho porque digamos es como la violencia en serio da un giro de 180 grados de todo lo que la padecen, la sufren y la viven [...] muestra el trastorno que ha generado en las víctimas o sobrevivientes de la violencia y en cualquier colombiano el hecho de normalizar prácticas de violentas. (Comunicación personal, visitantes de Marcela Randazzo, 2019).

La casa me indica que la cotidianidad fue alterada, la gente sigue viviendo, pero en medio de balacearas, de amenazas y asesinatos, lo que ha cambiado las relaciones cotidianas, como la confianza y el conversar libremente. (Comunicación personal, Ulrike Purrer, 2019)

Foto 4. Sala de las víctimas



Fuente: Diócesis de Tumaco (2014).

Foto 5. Casa Volteada. Símbolo de la violencia en Tumaco



Fuente: Diócesis de Tumaco (2019).

Sala de las acciones por la vida y la paz

Esta es la sala de la resistencia, busca resaltar las iniciativas de paz que las comunidades realizaron en medio del conflicto. Mostramos líderes, jóvenes que desde el arte hicieron resistencia y defensores del medio ambiente. Nuestro objetivo es mostrar que sí se puede, que hay muchas personas construyendo paz y que merece la pena sumarse a esos esfuerzos. (Comunicación personal, Zuly Y. Olaya, 2019)

Esta sección del museo inicia con un espacio de esperanza, con una gran vista al mar y en la

cual se invita al visitante a escribir sus sueños e introducirlos en botellas que cuelgan de una red de pescar. Esto es clave ya que ante tan elevados grados de violencia es común que el pesimismo y la desesperanza contagie a los ciudadanos. A continuación, se invita a conocer diferentes colectivos que están construyendo alternativas de paz en Tumaco, líderes, artistas, estudiantes de colegios, mujeres, que muestran que el cambio ya está en marcha e invitan a sumarse a él.

A la salida de la Casa de la Memoria se regala al visitante una bebida vitaminada que puede seleccionar entre varias botellas de colores con valores éticos como solidaridad, amor, sensibilidad, memoria, justicia, perdón, tolerancia [...] El objetivo es comprometer al visitante con la construcción de un Tumaco en paz. (Comunicación personal, Paola Gómez, 2019)

Es muy importante subrayar también el trabajo que la casa de la memoria hace en torno a la memoria ambiental, en un espacio donde se exponen las distintas problemáticas de la violencia contra el Medio Ambiente y de sus causas, pero sobre todo enfatizando en lo que podemos hacer para cuidar el medio ambiente. Hacer memoria ambiental es fundamental en esta región, por la simbiosis de las comunidades afrocolombianas e indígenas con su territorio. Aquí es clara la manera como el territorio es asumido a manera de víctima del conflicto armado.

Las salas están íntimamente ligadas y concatenadas, con lo cual se quiere mostrar que solo conociendo y valorando profundamente la cultura afrocolombiana e indígena, solidarizándose con la situación de las víctimas y conociendo las acciones que se han realizado en la región en favor de la vida se pueden tomar decisiones acertadas para comprometer acciones por la paz de la región

Las salas, además, guardan coherencia con la apuesta y el significado de no convertir en un museo la Casa de la Memoria; por ello, la puesta museográfica y museológica se asocia con líneas de trabajo con intencionalidades importantes en la construcción de paz.

Una línea de conmemoración y reconocimiento de las víctimas del conflicto

El museo Casa de la Memoria es propuesto como un espacio para conmemorar y honrar a las víctimas y preservar críticamente el recuerdo de los sucesos violentos sucedidos en el marco del conflicto armado en la región del Pacífico nariñense. Esto se realiza a través de la exposición de la segunda sala del museo, pero también a través de actos simbólicos en fechas conmemorativas en diferentes espacios públicos. El objetivo es ser un lugar de reparación simbólica y de apoyo moral para las víctimas y para ayudar a reflexionar acerca de lo sucedido a aquellos que no lo han sido, a promover la empatía con las víctimas, y así motivar al visitante a tomar conciencia de la gravedad de lo sucedido para contribuir a la no repetición de las violencias.

Me soñaba que hablábamos con mi primo, nos reíamos y de repente me acordaba que él estaba muerto. Recuerdo que cuando fui al cementerio, su cadáver tenía cinco días de descomposición y olía muy feo, ese olor en el sueño se me quedaba en la garganta y era horrible..., por muchos años seguí soñando lo mismo con ese olor. Hasta que un día fui a Casa de la Memoria y me encontré con uno de los guías, hablamos sobre lo que había pasado en Tumaco con el paramilitarismo y le conté lo de mi sueño y desde ese día jamás volví a tener ese sueño. (Comunicación personal, H.G., 2017)

Una línea de formación para la paz

La Casa de la Memoria se sugiere también como espacio educativo donde la ciudadanía reflexione sobre la cultura de paz, los derechos humanos y las acciones que se realizan en la región para promoverlas. Es un lugar que invita a crear conciencia en las nuevas generaciones sobre el valor primordial de la vida, la coexistencia pacífica y la transformación de conflictos, así como la no discriminación y la dignidad inalienable del ser humano.

Esto se realiza a través de las visitas guiadas al museo, algunas de las cuales terminan con talleres formativos. Pero además cada año cuatro grupos de jóvenes se forman semanalmente en estas te-

máticas y realizan acciones de voluntariado como práctica de lo aprendido.

Una línea que rescata la cultura del pueblo afrocolombiano e indígena del Pacífico nariñense

La Casa de la Memoria rescata la cultura afrocolombiana e indígena de la región: sus valores, tradiciones y costumbres, que fueron afectadas de forma negativa por el conflicto armado. Este lugar, además de rememorar las historias del pasado, también las resignifica desde las exigencias del presente, y así promueve un futuro diferente, a partir de la reflexión y la visibilización del acervo del patrimonio cultural material e inmaterial de esta costa. Esto se concretiza en foros anuales sobre tradiciones de la región como partería tradicional, la conchería, peinados afrocolombianos y tradiciones que, aunque son prácticas culturales vigentes, no tienen suficiente reconocimiento en la región y desde la Casa de la Memoria se reconocen, salvaguardan y difunden a través de actividades culturales como los “chinchorros culturales”. También se realizan actos culturales como velorios, conmemoraciones del día de la abolición de la esclavitud, del día de la afrocolombianidad y otros semejantes.

Una línea de documentación, de archivo y de investigación

La Casa de la Memoria ha sido receptora de estudiantes y ciudadanía en general para informarse e investigar sobre el conflicto armado interno. Desde 2019 se ha ofrecido colaboración a la Comisión de la Verdad como espacio de investigación y posterior depósito y promoción de los resultados. A ello hay que agregar los compromisos adquiridos por diversos entes desde las órdenes del Tribunal de Justicia y Paz de alimentar un centro de documentación, como una de las formas de reparación de las víctimas de la región por parte del bloque paramilitar Libertadores del Sur en la Casa de la Memoria, reconocida como espacio de memoria y reparación autogestionado localmente (Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá Sala de Justicia, 110016000253200680450, 2014).

Un centro de actividades culturales y sociales

La Casa de la Memoria tiene una agenda cultural amplia y dinámica, no solo sobre la violencia experimentada, sino también acerca de las temáticas que contribuyan a la promoción de la vida, los derechos humanos y la paz. Se realizan obras de teatro, foros, reuniones de organizaciones sociales; en definitiva, es un espacio de encuentro que intenta disipar los prejuicios basados en la intolerancia.

Al respecto, es interesante el testimonio de una persona externa, alemana, la coordinadora del Servicio Civil por la Paz de Alemania (AGEH):

Percibo la Casa de la Memoria como un lugar de aprendizaje vivo, hay un equipo muy empático que está trabajando con grupos de jóvenes y de víctimas. Los hechos victimizantes generalmente excluyen a las víctimas de la sociedad, sin embargo, la Casa de la Memoria incluye, con el trabajo que hace, muestran que las víctimas pueden reincorporarse y pueden hacer parte de este proceso, influyendo sobre todo en los jóvenes para que estos hechos de violencia no se repitan. La reparación simbólica empieza por tomar a las víctimas en cuenta, escucharlas, poner fotos de las personas que asesinaron en este lugar como espacio de dignificación donde se pueden recordar a las personas y tratar de sensibilizar a los jóvenes de que la violencia destruye a la sociedad. (Comunicación personal, Ulrike Hemerling, 2018)

La Casa de la Memoria finalmente logra ser el centro de múltiples acciones de memoria; de hecho, configura el espacio como centro de conmemoraciones sobre fechas simbólicas, con capacidad de convocatoria de la población, de las víctimas y de instituciones del Estado, como la Alcaldía de Tumaco, la Gobernación de Nariño, la Corte Constitucional y la Fiscalía General de la Nación, con las que se han realizado diferentes actos en un lugar que se ha convertido en símbolo en cuanto a los aspectos de reconocimiento de los hechos históricos que han afectado a la región, sobre su posibilidad de convocar a las víctimas en ejercicios de reparación y acción colectiva e instrumento de promoción de una cultura de paz.

Conclusiones

Se observa un tránsito de las experiencias privadas a lo público, en cuya mediación se encuentra la Casa de la Memoria del Pacífico Nariñense. Esta dinámica puede ser interpretada a la luz de los procesos de configuración de la memoria emblemática de Stern (1998), en los que, en efecto, cada experiencia logra darle coherencia a su singularidad desde un relato que da sentido a la multiplicidad de experiencias.

Foto 6. Madre de víctimas en la sala de víctimas de la Casa de la Memoria



Fuente: Diócesis de Tumaco (2017).

En efecto, cada narrativa y fotografía suelta contendrá una experiencia que, de las casi 700, sería difícil manifestar un mosaico de relatos escuchados por igual. Aun así, para las experiencias singulares de la familia y cercanos a quien se representa en la fotografía, constituye el centro de su mirada y su articulación con un relato y consagración general en la sala, como se manifiesta en las entrevistas citadas. La casa invertida podría ser esa representación del relato que condensa las experiencias: el desarraigo de la mar, el río y los territorios de esos palafitos puestos al aire; a su vez, una representación histórica de un orden que invierte los valores culturales de la población del Pacífico, pero al mismo tiempo un lugar de conciencia que invita a pensar un futuro con otro orden diferente al prevaleciente.

Sin duda, la figura de la hermana Yolanda Cerón simboliza, tanto por ser víctima como por sus acciones colectivas en favor de la región, una representación que más allá de la individualidad promueve prácticas y modelos éticos, políticos y sociales en esta región del país.

Así, pues, la conmemoración logra —además de articular algunas prácticas privadas y otras públicas, pero temporales a un escenario más permanente de recordación— generar vínculos con actores nacionales e internacionales que reconocen en la Casa de la Memoria, más que un museo, un lugar activo en la defensa de los derechos humanos y la construcción de paz.

Finalmente, las víctimas y la población de Tumaco, que es víctima casi en su totalidad, encuentran en la Casa de la Memoria un espacio muy significativo, porque esta muestra y habla de sus seres queridos victimizados, de los que nadie habla, pues las estadísticas hablan de cifras, pero no de vidas, de rostros, de historias. Los armados efectuaron una doble muerte hermenéutica (Reyes Mate, 2003), asesinando y justificando el hecho. La Casa de la Memoria, con su relato y sus acciones, devuelve esa dignidad robada a los muertos. Pero es doblemente significativa, porque al hacer tanto énfasis en la memoria de la cultura afrocolombiana, siente reflejadas y valoradas

sus costumbres, esas que fueron dinamitadas por los armados como una manera de doblegar a un pueblo, y en esas costumbres encuentran las herramientas para reconstruir.

Referencias

- Alexander, J. C. (2012). Cultural Trauma and Collective Identity. En *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. California University Press. <http://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195160840.003.0013>
- Barón, L. F. y Wills, M. E. (Eds.). (2018). *Empresarios, memorias y guerras. Testimonios desde el Pacífico Colombiano*. CNMH- Icesi.
- Casa de la Memoria del Pacífico Nariñense. (s. f.). *Casa de la Memoria. Quiénes somos*. <https://casamemoriatumaco.org/quienes-somos/>
- Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep). (2017). *Informe del priemr semestre 2017. Tumaco: ¿víctima de quien?* Autor.
- Corte Constitucional de Colombia. (26 de enero de 2009). Auto 005 de 2009. M. P.: Manuel José Cépeda Espinosa.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2005). *Boletín General Censo 2005. Perfil Tumaco-Nariño*. <https://www.dane.gov.co/files/censo2005/perfiles/narino/tumaco.pdf>
- Flórez López, J. A. y Millán Echeverría, D. C. (2007). *Derecho a la alimentación y al territorio en el Pacífico colombiano*. Misereor.
- Foncillas, J. L., Betancourth, K. y Guerrero, F. A. (2018). Prácticas de memoria y paz de las víctimas del conflicto armado en Tumaco (Nariño). En R. García Duarte, H. F. Guerrero Sierra, M. Hernández Pérez y J. A. Wilches Tinjacá (Eds.), *La Colombia del posacuerdo: retos de un país excluido por el conflicto armado* (pp. 263-284). Universidad Distrital Francisco Jose de Caldas.
- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de Estrategia*, 183, 147-168.
- García, P. (2011). *La paz perdida. Territorios colectivos, palma africana y conflicto armado en el Pacífico colombiano*. (Tesis Doctoral). Facultad

- Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), México. http://www.flacso.edu.mx/biblioiberoamericana/TEXT/DOCCS_VII_promocion_2008-2011/Garcia.P.pdf
- Guerrero, F. A. (2009). Territorios e identidades: Buenaventura, entre las resistencias y el conflicto. En A. Serna-Dimas (Ed.), *Conflicto y región en Colombia* (pp. 131-146). Universidad Distrital Francisco Jose de Caldas.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, (7), 233-256. <http://doi.org/ISSN 1900-5407>
- López Aristizábal, L. y Guerrero, F. A. (2018). La tridimensionalidad de la víctima: un análisis del discurso en el proceso de transición colombiano. *Análisis Político*, 31(93), 169-188. <http://doi.org/10.15446/anpol.v31n93.75623>
- Proceso de Comunidades Negras (PCN). (2015). *Modelo conceptual y metodológico para la implementación de procesos de memoria histórica para comunidades y organizaciones afrodescendientes*. Autor. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/comunidades-etnicas/assets/pdf/Modelo-Conceptual-y-Metodologico.pdf>
- Reyes Mate, M. (2003). En torno a una justicia anamnética. En J. M. Mardones y M. Reyes Mate (Eds.), *La ética ante las víctimas* (pp. 100-125). Anthropos. <http://foroellacuria.org/MEMO-JUST/A1.pdf>
- Stern, S. J. (1998). De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile 1973 - 1998). En E. Jelin, (Ed.), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas “in-Felices”* (pp. 11-33). Siglo XXI
- Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá Sala de Justicia y Paz. (29 de septiembre de 2014). Sentencia, radicado 110016000253200680450. M. P. Uldi Teresa Jiménez López.
- Verdad Abierta. (2014). *La hermana Yolanda Ceron, una resistente a la violencia en Colombia*. <https://verdadabierta.com/la-hermana-yolanda-ceron-una-resistente-a-la-violencia-en-tumaco/>

Breves consideraciones sobre el sentido del monumento a los fundadores, en el parque principal de San Vicente del Caguán, Caquetá*

Sandra Milena Polo Buitrago**

Resumen

El presente artículo es un rápido análisis del Monumento a los Fundadores del parque central de San Vicente del Caguán, en el departamento del Caquetá, Colombia. El análisis apunta a considerar la simbología implícita en la escultura del hacha y el tocón que representa la colonización del municipio, en relación tanto con la identidad del colono, como con los procesos de desplazamiento en las disputas territoriales. El texto se compone de una introducción teórica, seguida de cinco secciones que tratan de los elementos simbólicos de la escultura y de sus implicaciones ideológicas.

Palabras clave: símbolo, campesinado, medio ambiente, Caquetá, escultura.

Abstract

This paper is a brief analysis of the Pioneers Monument located in the central Square of San Vicente del Caguán, in Caquetá, Colombia. The analysis aims to examine the symbols implicit in the sculpture composed by an axe and a tree stump, which represent the settlement process in the town, in relation to both the pioneer identity and the moving processes because the territorial disputes. The text is set on a theoretical base, followed by five sections that deal with the symbolic and ideological implications of the sculpture.

Keywords: Symbol, Peasantry, Environment, Caquetá, Sculpture.

-
- * Este trabajo se desarrolla en el marco de la fundamentación teórica de la tesis doctoral titulada *Neoliberalismo en el campo colombiano: ser campesino (colono) en el siglo XXI. El caso de las comunidades campesinas de los parques Nacionales Naturales Tinigua y Picachos en el marco del Posconflicto*, desarrollada bajo la dirección del Dr. Adrián Serna Dimas, trabajo desarrollado en la línea de investigación Memoria, Experiencia y Creencia, del grupo Vivencias del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- ** Doctoranda en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, magíster en Historia de la Pontificia Universidad Javeriana y Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Profesora de la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP). Publicaciones recientes: Polo, S. (2020). Las decisiones del Estado a favor del gran capital. El problema agrario en Colombia, siglos XX e inicios del siglo XXI. En C. Pastor *et al.*, (Eds.), *Concentración económica y poder político en América Latina* (pp. 277-300). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) y Universidad Andina Simón Bolívar. Polo, S. (2018). Todo dominio es dominio público. *Revista de Administración Pública*, 301-322.

El hacha ha sido un instrumento muy importante en las relaciones entre el ser humano y el ambiente orgánico inmediato que le rodea. En esta relación, el mencionado instrumento ha posibilitado una suerte de dominio del espacio y la materia orgánica. En este orden de ideas, el hacha, para muchas comunidades es, y ha sido, un instrumento de la vida cotidiana. Ahora bien, este instrumento, que comienzo describiendo, de forma general, como un instrumento para el control del espacio y la materia, se caracteriza por ser una herramienta afilada; y justamente por esto, por virtud del filo, posibilita el efecto de control del entorno inmediato. Desde muy antiguo, desde los albores mismos de la especie humana —nos lo enseñan la paleontología y la arqueología (por ejemplo, Leroi-Gourhan, 1988 y Tattersall, 2012)—, las herramientas con filo constituyen una condición de la vida; y es seguro que la herramienta afilada posibilitó tanto la evolución corporal como intelectual de los seres humanos. El hacha es, pues, un instrumento ancestral; como tal, ha suscitado una iconografía y esta implica elementos simbólicos. Quiero explorar aquí las implicaciones simbólicas del hacha, como herramienta de control del espacio, en un contexto preciso y local: el de un monumento en un municipio de Colombia, en la región de la amazonia, una población originada en procesos de colonización de la selva, donde el ejercicio de transformación del espacio, mediante el uso del hacha, fue fundamental.

El mentado municipio se llama San Vicente del Caguán, y es el segundo municipio en importancia del departamento del Caquetá; se trata de un municipio producto de las oleadas sucesivas de colonización del Caquetá (Jaramillo *et al.*, 1989). El interés por considerar, aunque fuera someramente, esta escultura pública en San Vicente del Caguán, se suscita en relación con los procesos de ideologización que, últimamente, se han desarrollado a partir de la llamada *defensa del medio ambiente*. Si podemos decir que los temas relativos al medio ambiente —su protección y su cuidado— han ido alimentando, con el tiempo, una iconografía propia en algún sentido, esta se constituye, preferentemente, en imágenes que representan plantas y animales silvestres. En par-

ticular, los árboles y sus hojas. Puede decirse que entre el símbolo del hacha y el símbolo del árbol se forma una antítesis, pero también una síntesis, y tanto lo antitético como lo sintético dependen de los intereses en juego, los intereses de las respectivas comunidades para quienes la antítesis o la síntesis se vuelve ideológicamente necesaria.

Desde la lingüística de Saussure hemos empleado la palabra *símbolo* para mencionar aquel signo que guarda una relación de representación icónica con el objeto al que remite, es decir, se le parece en algo. En este sentido es que decimos que el hacha es un símbolo. Pero por vía de cierta tendencia, derivada del psicoanálisis lacaniano, podríamos pensar que lo simbólico no está precisamente en la imagen, sino que lo simbólico es una relación entre significantes; o sea, que el hacha es símbolo solo en tanto implica otro símbolo, otra imagen, la del árbol cortado por su filo. En la red simbólica, signifiante, tejida entre el árbol y el hacha, se constituye sí lo imaginario, en este caso, la imagen del colono: su identidad como un individuo que se abre paso en la manigua, tumbando monte, talando el bosque para asentarse allí. Si bien se trata, en principio, de un tipo de individuo, en realidad, más bien, en cuanto *tipo*, se trata propiamente de una *clase social*, el campesino que resiste a la proletarización frente a procesos de acumulación originaria de capital.

La imagen del colono —su identidad— se constituye como efecto de la red signifiante tejida, entre el hacha, el árbol, el bosque, el prado, entre otras; esta red que compone, como su efecto, la imagen del colono (los imaginarios que de él se construyen) se forma por pares de oposiciones de significantes que, de alguna forma, se solicitan entre ellos, se determinan recíprocamente; para el colono mismo, la trama de esta serie de significantes, en su síntesis, conforma su identidad, su ser y su substancia. Por el contrario, para sus adversarios, esa red signifiante, en su antítesis, es algo que ha de ser negado, rechazado, y esta negación se da privilegiando cierto símbolo sobre el otro. De esta manera, se niega el ser sustantivo del colono, cuando no poniéndolo como la imagen inconsistente de un individuo casi paria,

llamado a la desaparición a nombre de cierto nuevo orden imaginario. Es en este doble sentido en el que haré el análisis del monumento que se encuentra en el parque central de San Vicente del Caguán. Comienzo, entonces, examinando la simbología del monumento.

De la simbología de una escultura pública

El filo y el corte

Foto 1. Monumento a los colonos
en San Vicente del Caguán



Fuente: Barros (2019).

El monumento consta de dos elementos: el hacha y el tronco de un árbol. Pero, más exactamente, se trata de aquella parte del árbol que, luego de su derribo, queda aún enraizada al piso, es decir, el tocón del árbol. Este tocón se compone de una parte de la enorme raíz que se observa sobre el piso, y del cuerpo cilíndrico, truncado, que a partir de esta raíz se eleva; la erección de este tronco, abruptamente, cede su lugar a la erección del hacha. Es el hacha la que, finalmente, se erige sobre el tocón coronándolo. El monumento, como objeto escultórico, es toda una instalación; fue erigido en 1977 como homenaje a los colonos que poblaron el lugar desde el centro del país.

Para iniciar, partimos de nuestra premisa enunciada de que el símbolo es una relación, en una serie, entre elementos significantes. En la serie que nos ocupa, el hacha y el árbol se oponen

en esta cadena; así como también se oponen el bosque y la pradera de pasto. El hacha es un instrumento, el árbol un ser vivo; el instrumento que detiene la erección del árbol es un instrumento afilado hecho para cortar; y la única relación que puede mantener con el ser vivo sobre el que se erige es, exactamente, la del corte: se trata, como señalé al comienzo, del ancestral y necesario dominio de la materia que hace de los seres humanos una especie instrumental. Todo instrumento está vuelto siempre hacia otro objeto sobre el que se realiza el principio de diseño que da forma al instrumento; así, el árbol, en cuanto madera, hace posible la función del hacha, pues permite practicar con esta el corte mediante golpes con el filo de la hoja. No puede decirse, por supuesto, que el tronco y su madera estuvieran hechos para la hoja o que se prestara a su función, sino que es la hoja del hacha la que, de alguna forma, invade, en gracia de su diseño, la masa del cuerpo arbóreo, lo transforma, lo vuelve leña, lo vuelve astillas, lo hace disponible para determinados fines. Es, nada menos ni nada más, una relación violenta. Los castores y los pájaros carpinteros también practican incisiones y cortes en los troncos de los árboles, no con instrumentos sino con su propio cuerpo, los afilados dientes en el uno, el pico en el otro; en este sentido, la relación es inmediata. Los seres humanos, por su parte, han de mediatizar la relación con el instrumento. No es una relación del hacha con el tronco del árbol, es una relación del leñador con el árbol a través del hacha, o sea, a través del instrumento. El instrumento hace del árbol un objeto.

La escultura es una instalación exhibida como monumento público, como tal instalación, concebida en la mente de un escultor, se trata de un ensamble: el acople de dos objetos en una *unidad de sentido*. El acople del hacha con el tocón, en la posición exhibida en el monumento, tiene un ancestro no simbólico sino real, muy antiguo: el madero y el hacha de ejecución por decapitación, de los cuales aún se conserva un conjunto de estos en la torre de Londres, como recuerdo del pasado medieval. Por supuesto, no es esta la unidad de sentido que ensambla los dos objetos en el monumento de San Vicente del Caguán; este ejemplo

solo ilustra las posibilidades de unir los mismos objetos. Menos macabro, tal vez, que el hacha de verdugo y el madero de ejecución, es el ejemplo de ensamble de los mismos elementos en la antigua hacha de carnicero y su madero que, muchas veces, no es otra cosa que un viejo tocón arrancado del piso y sin raíz.

El sentido del ensamble sigue siendo distinto con los mismos elementos, y aunque un carnicero no es un verdugo, y aunque cortar la carne de

vacuno, a golpe de hacha sobre un madero, para la venta, es un acto distinto de cortar la cabeza de un condenado, a golpe de hacha, sobre un madero, hay algo en común en estos dos actos: los instrumentos y el acto de corte en sí mismo. Esta comunidad, en el acto simple, alcanza también al acto del leñador que corta el tronco; no obstante, la diferencia entre el leñador, el verdugo y el carnicero, en cuanto al acto simple de corte, está en que el primero, con el hacha, corta el tronco; los dos segundos, con el hacha, cortan algo sobre el tronco. El tronco que en el acto del leñador se vuelve *el objeto* del corte, en el acto de los otros dos, el verdugo y el carnicero, se vuelve *instrumento* para apoyar el corte. La comunidad de sentido inmediata que acopla el hacha con el tronco, por supuesto, es *el corte*: con el hacha se corta el tronco del árbol, la cabeza del reo y la carne del ganado. El corte, sin embargo, como lo destacaba Deleuze en su *Lógica del Sentido* (Deleuze, 1994, pp. 28-34), no es algo real, es un efecto acontecimental; el corte como tal no existe, existen las cosas cortadas, es decir, seccionadas y, por ello, separadas en sí mismas. El corte es, pues, una entidad elusiva, imaginaria si se quiere, que brota del encuentro de las otras dos entidades, la que posee el filo y la que deja hundir en su masa el objeto afilado. El filo es tan elusivo como el corte, porque se manifiesta como atributo a posteriori, es decir, por razón de la efectuación del corte: solo cuando ocurre el corte es que se atribuye el filo. No hay filo sin corte, pero tampoco hay corte si no se está afilado; estamos en el punto de una determinación recíproca, de una dialéctica entre dos fuerzas, en el punto de la fenomenología hegeliana del juego de las fuerzas.

Este juego de las fuerzas, constitutivo del sentido en la cadena simbólica, entre el filo y el corte, en su solicitud recíproca, toma cuerpo en la representación del hacha y el tronco del árbol: toda hacha afilada solicita un tronco, y todo tronco un hacha afilada; pero este cuantificador universal, *toda* tronco, *toda* hacha, solo es una instanciación de la dialéctica del filo y el corte, y es una instanciación arbitraria; o sea que depende más de cierto interés que promueve la unidad, que de su sola consideración analítica. La arbitra-

Foto 2. Hacha de verdugo



Fuente: pixabay.com

Foto 3. Hacha de carnicero



Fuente: ancientsmithy.us

riedad se manifiesta, en este caso, en que el filo está del lado de un instrumento técnicamente afilado, y el corte del lado de un objeto natural, previamente dado. Toda hacha merece un árbol para ser cortado; todo árbol merece un hacha que lo corte. Este *merecimiento*, obviamente, lo instaura el individuo, el sujeto; en la cadena simbólica que se inicia entre el hacha y el tocón, el sentido efectuado como filo y corte se anuda en cierto tipo de sujeto. El monumento, entonces, es la metáfora de un tipo de sujeto: el colono, el leñador.

Sujetos de la metáfora

Pero esta metáfora, esta escultura pública, anuda sus componentes de cierta forma en San Vicente del Caguán: la escultura representa un hacha que efectúa un corte, o sea, hunde su hoja afilada en cierta área de la parte superior del tronco seccionado, esto es, la parte que corona el tocón. ¿Qué representa esa posición del hacha clavada de esa forma sobre el tocón del monumento? La primera aproximación a la respuesta la encontramos según un punto de vista, el del observador que contempla el monumento, porque al estar en esa posición, sobre el tronco, puede contemplarse el hacha desde cualquier punto que se observe la escultura. Se trata, pues, de ofrecer juntos, simultáneamente, el hacha y el tronco a la mirada pública. Hay otro monumento igual en Canadá, conocido en los medios de internet como el hacha más grande del mundo, en la ciudad de Nackawic, en Nueva Brunswick, un hacha gigantesca, clavada exactamente en la misma posición que la de San Vicente del Caguán, dentro de un círculo que corona un tocón. Su largo mango, de cincuenta metros de longitud, se eleva oblicuo sobre el círculo, varios metros, mientras la mitad de la hoja de siete metros de longitud se clava en la superficie. Es una obra monumental.

De lo que se trata, en ambos casos, es de exhibir el hacha a la mirada pública. Pero esta intención en el ensamble escultórico tiene, a su vez, implicaciones que ponen en cuestión nuestra conclusión anterior, aquella de que la escultura del parque principal de San Vicente del Caguán es la metáfora de un cierto tipo de sujeto que es el colono

Foto 4. Monumento del hacha
en Nueva Brunswick



Fuente: www.fpac.ca

leñador. La afirmación de que el hacha ha sido colocada así para que sea plenamente vista desde cualquier ángulo del parque —que lo mismo le ocurre al hacha de Nueva Brunswick— ya nos remite a un segundo sujeto, otro tipo de individuo distinto del colono leñador. Nos remite al artista, al autor del ensamble escultórico; nos remite a la forma como el escultor interpreta que ha de representarse el encuentro episódico, momentáneo, del hacha y el tronco en el que se solicitan el corte y el filo, el “ensamble” real del colono leñador que tala el árbol. Pero, al exhibir así a la mirada pública esta hacha monumental clavada en un tronco, al colocarla de esa manera en el tronco, seguro es que no es el acto real del leñador como tal lo que se representa, sino una relación en la que la negación de un objeto se efectúa para confirmar a otro; el hacha arriba, el tronco abajo. El artista resalta el hacha, colocándola en una posición no funcional sobre el tronco; de esta forma, el público, cualquiera que se adentre en el espacio del parque, habrá de comprender la preeminencia del hacha, en tanto opuesta al tronco. Pero las obviedades son, justamente, lo llamativo en el objeto simbólico; la suposición cotidiana de que ese conjunto escultórico, esa instalación, representa a los fundadores, a los colonos y su gesta. La posición del hacha no es necesariamente obvia, pues un árbol no se corta de esa manera: en el monumento que estamos

analizando, el hacha está erigida sobre el tronco seccionado, hundiendo parte de la hoja afilada en la parte superior del tronco cilíndrico, o sea, dentro del área del círculo extremo superior que corona el tocón, de tal forma que la parte de la hoja que se hunde en el tronco es la mitad de lo que sería el borde afilado superior del hacha, es decir, la mitad de la hoja que se opone a la otra mitad que está formando un ángulo recto con el mango del hacha. Sin embargo, la obviedad simbólica de la forma como está erigida el hacha sobre el tronco desaparece cuando tomamos conciencia de que, para efectos de derribar el árbol con golpes de hacha, se lo golpea por los costados, de manera que el filo del hacha caiga perpendicular a las vetas verticales que forman las capas de recubrimiento del tronco, o sea, a la dirección de crecimiento del tronco. Solo cuando el árbol ya ha sido derribado y queda el tocón, parte del tronco enraizado al piso y ese círculo expuesto en la parte superior, es que puede clavarse el hacha en el tronco como aparece en el ensamble escultórico. Pero, en este punto, ese golpe de hacha dentro del área de ese círculo, donde queda clavada, ya no remite, necesariamente, a la actividad de transformar el árbol en leña, o sea, derribarlo, porque no es la forma obvia como un leñador golpea con su hacha un árbol. Remite, entonces, esa posición del hacha en la escultura, a otra cosa.

Ya lo hemos afirmado en parte: lo que el ensamble escultórico del parque arrastra junto con ser un homenaje a los colonos, es la preeminencia del hacha sobre el árbol. Esta es la interpretación del artista, funcionario del símbolo al servicio de una autoridad pública. El hacha encima del tronco cortado parece remitir a un triunfo, porque el acto de derribar árboles, en el proceso de la colonización de la región selvática, adquiere su carácter de gesta, su desarrollo gestante, en un proceso largo, cuyo efecto es la fundación de un pueblo y cuyo acto seminal y persistente es al que directamente se alude. El artista no es un leñador, es el sujeto que hace, mediante la escultura, la representación institucional del acto del leñador. El símbolo. Hemos de llegar a una nueva conclusión: el conjunto escultórico representa la actividad del colono leñador, a través de la interpretación institucional

de un artista. El ensamble real (el acto cotidiano de cortar el árbol), representado institucionalmente ante la mirada pública, cede su lugar a un ensamble simbólico. El lugar de la arbitrariedad, en este caso concreto, en el que el filo y el corte se instancian, está en la autoridad instituida.

El árbol ausente

La posición del hacha en el ensamble escultórico no solo es llamativa por la posición de la hoja sobre la parte superior del tocón, sino también por la posición del mango. En la escultura de esta hacha que descuella sobre el tocón, sobreponiéndose al cuerpo del árbol ya caído y ausente, el mango del hacha se levanta de forma oblicua, como un símbolo fálico. Freud (2010, pp. 89-95) alguna vez intentó pensar el dominio del fuego, en cuanto ejercicio técnico para el control de la naturaleza, como acompañado de un acto erótico; así, podría llegarse a pensar que ese mango oblicuo erigido como un falo erecto, implica que derribar el árbol con el hacha es como apagar el fuego con la orina, un intercambio: la sustitución de un objeto fálico por otro. Sabido es que el árbol es elemento simbólico de muchas mitologías occidentales y orientales, en particular el árbol como fuente de la vida, pero también como un adversario; por ejemplo, en los mitos de Gilgamesh, como lo recuerda Yáñez Velasco (2018), el árbol es un adversario al que se enfrenta el héroe y en el caso de Gilgamesh, la tala de los árboles, como epopeya de la civilización frente a la naturaleza, es fundamental. En este contexto, el hacha no deja de tener significación de falo. Lacan (2003, pp. 672-673) advierte que el falo es un significante, el significante de su propia ausencia que se inaugura por su desaparición, es decir, por la castración. Significa justo porque no está, remite a un sujeto a otro significante, el falo inaugura la cadena significativa con su desaparición; pero ese falo que ya no está se hace accesible —afirma Lacan— en el lugar del *otro*. Este *otro* es la fuente del orden, del poder, y es el padre, la instancia que sujeta el deseo a la ley, el que posee el falo.

Esta otra consideración, la de la posición fálica del hacha, nos conduce por nuevos vericuetos

simbólicos. Si el hacha es un falo que sustituye a otro, evidentemente este otro es el árbol. El bosque es un orden real, un poder efectivo, una substancia por excelencia, pero llamada a desaparecer por efecto de la tala efectuada con el instrumento, el hacha. El monumento a los colonos en el parque de San Vicente del Caguán ensambla sus elementos, el hacha y el tocón del árbol, como elementos constitutivos de la identidad imaginaria del colono, identidad institucionalmente otorgada y representada en la obra del artista: el colono fundador es una especie de Gilgamesh que abre el espacio para la urbe, para el enclave humano.

Esta identidad, tejida en la trama significativa entre el hacha y el tocón del árbol, implica la serie formada por el hacha, el tocón, el bosque, la pradera. Estos cuatro elementos se oponen y sus oposiciones se juegan en la siguiente lógica: el hacha se opone al tocón, el tocón se opone al bosque y este a la pradera. Pero el hacha se opone al tocón en tanto este es el resto del árbol talado por el hacha; el tocón se opone al bosque en tanto es la negación del árbol como componente elemental de aquél, y el bosque, en últimas, es lo opuesto a la pradera por cuanto esta representa lo que resta del bosque luego de la tala de árboles. La identidad del colono brota de una serie de elementos que se excluyen recíprocamente, o sea, es un efecto de significación, un efecto imaginario; esta serie se inicia con la negación del árbol, es decir, que el árbol, en este contexto, significa la cadena que se desprende de su propia negación. Esto nos confirma que el árbol es, efectivamente, un falo castrado que, en la representación, es sustituido por el hacha.

Por otra parte, los dos elementos iniciales de la serie significativa, el hacha y el tocón, aunque opuestos, se extienden en la secuencia formada por el bosque y la pradera; y se mezclan de tal forma que aparece un quinto elemento totalmente velado, el elemento real que, de ser promovido a símbolo de la ciudad, la representaría más directamente que el hacha y el tocón; este elemento es *el ganado*. El árbol ausente, por su tala, deja la huella del tocón, sobre el que, en la escultura pública, se erige un hacha, en la posición justa en la

que el tocón se transforma en un instrumento en el local del carnicero, tocón sobre el que se corta la carne del ganado. El árbol ausente, con cuya ausencia se exalta la labor heroica del colono, cede el paso a la pradera que alimenta vacas. La unidad de sentido del ensamble implica un doble sacrificio: el directo del árbol para abrir el espacio y el indirecto del ganado vacuno, cuya carne, a la venta, se corta con un hacha. Hay entonces un vínculo del hacha, símbolo fálico de reemplazo, con el ganado, porque el ganado es la significación de la pradera. Este vínculo se teje mediante la epopeya que implica desplazar durante décadas el bosque, ya que es por esto que la pequeña ciudad ganadera no tiene al ganado como símbolo, sino el hacha y el tocón del tronco. Lo que la autoridad que encargó la escultura al artista pretendió celebrar no fue el *modus vivendi* principal de la población, la ganadería, sino la gesta inicial del pueblo; lo que se era antes de ser ganadero. En el monumento de Nueva Brunswik este mismo ejercicio de derribo del árbol está simbolizado, pero con otra consecuencia: la nueva siembra para la explotación de la madera. Allí, el hacha actúa para renovar el bosque. Por tanto, el vínculo con la pradera, en el monumento de San Vicente del Caguán, viene de fuera, es contingente, pero una vez instaurado, se une como constituyente de la cadena simbólica: el hacha, el tocón, el bosque, la pradera, el ganado.

La identidad del colono parte de la negación del árbol, o sea, de su retirada, de su ausencia. Como toda identidad, parte de la castración. Esta ausencia la llena el hacha, el instrumento. El árbol no cae —como en Nueva Brunswik— para dar sustento, sino cae para descubrir el prado que da paso al ganado; pero esto, en últimas, significa que, con la retirada del árbol también se da la del hacha, ya que la lógica de este símbolo, el hacha, se sostiene en el árbol, luego el falo del colono también se retira y justo porque se retira es que se erige el monumento que lo conmemora. Si la identidad se expresa en el símbolo, este símbolo que conmemora una castración, el símbolo fálico, simboliza un cierto individuo llamado a la desaparición: el campesino colono que tumba bosque. Porque la tala de San Vicente del Caguán no es

una tala cíclica como la de Nueva Brunswik; es una tala episódica, una tala epocal que parece llegar a su cierre, ligada a los límites permitidos del bosque. El monumento, por tanto, no conmemora un ser sino un dejar de ser.

El hacha y el orden

En este punto, en el que el monumento conmemora el dejar de ser, encontramos la consideración ideológica. El dejar de ser suscita la conmemoración de lo que ya no es. Nuestra escultura se ubica en el contexto de la teoría del arte que distingue entre arte público y monumento; hemos de recordar, por ejemplo, bajo la tutela de cierto texto erudito de Remesar (1997, pp. 5-9), que el monumento es, por esencia, algo público, pero que no todo arte que puede catalogarse como público es, por ello, un monumento. De acuerdo con el texto de Remesar, el monumento implica, necesariamente, dos elementos: por un lado, inscribirse en la narrativa de una rememoración y conservación; por otro lado, encaminarse al estatuto patrimonial. En la lógica del monumento, este ha de hacerse patrimonio. El monumento, por definición, tiene un carácter histórico, así nos lo hizo saber Lourés (2001), a partir del concepto de Choay, también citada por Remesar. ¿Qué es eso de lo histórico hacia lo que es llamado el monumento? Nos dice Lourés —siguiendo a Choay— que para que los monumentos adquieran su carácter histórico se necesita un distanciamiento sobre el pasado; este distanciamiento, es decir, esta otra época distinta a aquella a la que pertenece el monumento, ha de *decidir* la preservación de aquel producto de la época antecesora, y es así, con esa decisión del presente sobre el pasado, como este objeto escultórico se convierte en monumento. Este concepto de Choay nos presenta el monumento como una decisión del presente sobre el pasado. Lo interesante de este concepto es lo que arrastra por dentro, a saber, que toda decisión es arbitraria, pues el presente decide sobre la preservación del objeto del pasado, por cuanto este, en algún sentido, se identifica con sus intereses.

¿Son acaso los intereses de la época presente en el Caquetá los mismos del pasado? Una escul-

tura pública, erigida por un artista a instancias de una autoridad, hace más de cuarenta años, está en el límite de ser considerada por el presente. La posibilidad de hacerse monumento y, por tanto, patrimonio, o ceder ante las reformas urbanísticas de los planes de los alcaldes. Hemos, pues, de volver a la consideración de la castración. En la castración que inaugura la cadena significativa, con la retirada del árbol, pese a las apariencias, también va en retirada el hacha; esta retirada del hacha pone una condición para la reafirmación del monumento. Un monumento conmemora el pasado, lo que ya no es.

El hecho de que ese mango oblicuo que se erige como un falo sobre el resto del árbol muerto esté hecho de madera, o sea, de la propia substancia del árbol, implica que, contra el árbol mismo se dirija el instrumento que lo corta, sostenido en la palanca hecha con sus propios restos; es decir, se puede derribar el árbol a cambio de que su reemplazo sea la resurrección técnica del árbol mismo, el mango del hacha: un falo se cambia por otro si tienen algo en común, no solo la forma, sino además, en este caso, la materia. Por otra parte, luego de tantas décadas de ejercicio del derribo masivo de los árboles del bosque amazónico por hachas, estas ya no se usan; han sido reemplazadas por guadañadoras mecánicas que funcionan con combustible, por *máquinas*. Muy seguramente, la guadañadora más eficiente y precisa que el hacha, más rendidora en el trabajo, se acomoda mejor que el hacha a las exigencias de los tiempos. Pero el símbolo escultórico, emplazado en el centro del parque principal del pueblo, no se altera; del conjunto escultórico no se quita el hacha para poner una guadaña mecánica. El cambio real del instrumento no altera los representantes simbólicos, porque el efecto es el mismo, la tala del árbol: sigue siendo el mismo acto que el originario fundacional, aunque se haga con otro instrumento. Lo que representa el hacha, en realidad, no ha desaparecido, el acto del corte, aún se continúa talando. Aún continúa una práctica ancestral que hoy ya se considera abyecta y su abyección se constituye y se resalta cuando se la contrasta con el nuevo mandato del amo —el mismo que obligó, con su expulsión, a los campesinos a la tala— que

ahora quiere la protección del ambiente orgánico, esto es, del bosque.

En la castración, el falo perdido ha de recuperarse por vía del *otro*, es decir, de la ley, del padre. El falo lo tiene el padre. Los nombres del padre han sido muchos, pero esos nombres mientan, siempre, un orden; y no está lejos de esta significación ese mango de hacha que se erige, justamente, para conmemorar el inicio de un cierto orden. Fundar comunidades, pueblos, usando el hacha, arrastra consigo algo más que el acto técnico del corte con el instrumento, y algo más que la preeminencia del hacha sobre el árbol, más que su control técnico. La fundación de un orden colectivo es lo que se representa bajo ese motivo escultórico, y en el orden hay una autoridad regente. Si el falo se hace accesible en el *otro*, en el padre, quien erige la ley, en el caso de este monumento, ese *otro* tiene un interesante estatuto. El poseedor del hacha es el leñador, pero la ley del orden que instauro lo trae del Otro. Así, por ejemplo, el monumento ubicado en la ciudad de Nackawic, en Nueva Brunswick: en el año cuando se erigió este monumento, 1991, la ciudad fue declarada capital forestal del Canadá. La economía de Brunswick se fundamenta, desde el siglo XIX, en el comercio de productos forestales, o sea, productos derivados del cultivo y tala de árboles. Este hecho ha conducido a la erección del símbolo del hacha más grande del mundo, clavada sobre el tocón de concreto. Tan fálica es el hacha de Brunswick como la de San Vicente del Caguán, porque se erigen juntas sobre un triunfo sobre la naturaleza: en virtud de que el árbol cae es que se sostienen las dos ciudades. Sin embargo, la caída del árbol corresponde a dos regímenes diferentes, es decir, el falo ausente, el árbol, reemplazado por el falo técnico, el hacha, significa dos regímenes distintos: si comparamos, un tanto, la ciudad de Nackawic y su monumento con San Vicente del Caguán y el suyo, encontramos que lo que mereció en la primera la erección de la escultura fue el nombramiento de la ciudad como capital forestal, es decir, como capital que produce más bienes originados en la madera obtenida con el cultivo y tala de los árboles. Esto significa que el hacha de Nackawic derriba el árbol, pero en un ciclo en el que el árbol derri-

bado renace por efecto de la siembra y cultivo: la tala tumba el árbol para que vuelva a nacer. San Vicente del Caguán también merece un título, pero no como ciudad forestal sino como ciudad ganadera; su hacha derriba árboles para dar paso a las vacas. Por tanto, el símbolo del monumento del parque implica, por demás, que lo que se representa, el triunfo sobre el bosque, es al mismo tiempo la inauguración de un orden nuevo, que niega el bosque: el orden del llano pastizal para alimentar ganado, el orden del campesino medio propietario. El de San Vicente del Caguán es una escultura de gesta fundacional. El hacha de Nackawic, la más grande del mundo, no representa una gesta fundacional, es más un logo comercial que metaforiza el presente efectivo de una ciudad que funda su devenir económico no en la muerte del árbol sino en su resurrección. Como el cristianismo, que tiene como icono simbólico la cruz en la que muere su fundador, pero que realmente se realiza en su resurrección, así el monumento de Nackawic exhibe el triunfo sobre el árbol, el hacha clavada en el tocón, resto del árbol caído, pero se sostiene en su resurrección, o sea, en su cultivo para la explotación. El hacha de San Vicente del Caguán, clavada sobre el tocón del árbol caído, representa el triunfo sobre el bosque y, además, no se sostiene sobre su resurrección, no se tumba para sembrar de nuevo y vivir de la explotación de esa madera resurrecta, no. Se tumba para dar paso a un nuevo orden; el hacha de San Vicente es como el icono cristiano de San Miguel Arcángel derrotando al demonio: alude a un nuevo orden. Lo que simboliza el hacha canadiense es una industria que se alimenta de la explotación maderera; no simboliza, como en San Vicente del Caguán, una gesta de apertura del espacio basada en la deforestación. Sin embargo, en ambos casos, tales procesos se representan monumentalmente con el hacha clavada sobre el tocón del árbol, porque hay en ambos casos un acto común, el derribo ancestral del árbol. El árbol que muere y revive para el proceso de ofrendar su madera al comercio obedece al régimen de la industria y el comercio, al régimen puro del capital; y la ley del padre, en el capital, no es otra que la ley del valor que se valoriza perennemente, de forma cíclica.

Por su parte, el árbol que cae para siempre, en la selva caqueteña, era un obstáculo; la posición del hacha remite al triunfo sobre el bosque, al despejarlo para abrir espacio mediante la tala del árbol por el hacha. El ganado entra a pastar en el nuevo espacio abierto, para ser el bien que se inserta en el proceso del capital, en un proceso que lo regeneran hombres venidos de otro lugar, extraños, colonos que desarrollan, por la tala del bosque, un nuevo enclave humano. El hacha, símbolo fálico erigido en nombre de una gesta originaria, remite al pastizal, opuesto al bosque, pero también al exilio del colono como individuo que reorganiza el espacio, remite a su posición beligerante contra la gesta del padre: la expulsión para apropiarse la tierra, para enviarlos a la proletarización. El padre es el mismo que en el monumento del hacha canadiense, el capital. Pero es un padre que no trata de la misma forma a sus vástagos, porque sus leyes, lejos de manifestarse como el ciclo reproductivo del bosque para el mercado, se manifiestan como la disputa por el espacio, el territorio, porque, precisamente, se trata de un amo que expulsa para obligar a una posición. En efecto, la colonización, por la que se constituyó el municipio de San Vicente del Caguán, sabido es —al menos por la obra de Jaramillo *et al.* (1989)— que no fue un proceso uniforme y continuo, sino que tuvo varias etapas entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Pero la discontinuidad manifiesta en las etapas, pese a sus saltos y despiezos, tiene un factor común que la regenta, *la guerra*; desde la Guerra de los Mil Días, a finales del siglo XIX, pasando por el conflicto internacional con el Perú en la primera mitad del siglo XX, hasta las guerras insurgentes de medio siglo y segunda mitad del XX, la guerra fue el punto de partida del éxodo desde diversos lugares hacia las tierras de la frontera con la selva. La guerra es el punto de retorno primario del capital, su punto elemental para la acumulación originaria, en la que el amo acapara tierras y el súbdito es obligado a la proletarización; la identidad imaginaria del colono tramada en la red significativa del hacha, el árbol, el bosque, el pastizal, esa identidad parte de un acontecimiento originario, de la guerra que expulsa con la brutalidad criminal del amo que de-

vora tierras, obligando a hacer de la debilidad virtud, pues el campesino colono, que huye hacia la frontera con la selva, para someter al bosque con su hacha, es un campesino que resiste la orden de volverse proletario.

El ser en retirada y la mala forma de ser

Jacques Lacan (2013) abordó en la última década de su vida lo que dio en llamar *el discurso capitalista*, una variante de discurso del amo. Posiblemente, una sospecha de que el amo patriarcal habría de ceder su lugar a otra cosa, a otro agente. El amo, en el capitalismo, el amo que se erige en la ley de valorizar el valor, este amo no se puede entender como uno, como el amo patriarcal; el amo, en el capitalismo es algo más que el uno, es otra cosa, es la clase. La burguesía inició su recorrido histórico en el siglo XIV, pero no alcanzó su cenit como clase dominante, como amo explícito, hasta el acontecimiento de la revolución francesa. La decapitación del último Capeto, Luis XVI, inauguró su dominio político, estatal. En el capitalismo, pues, cuando se hace referencia al amo, se hace referencia a la clase dominante y su estado territorial. Pues bien, es esta clase la que regenta el orden en el que se ha constituido y fraguado el origen del monumento a los colonos: una burguesía mediocre, en un capitalismo dependiente y no necesariamente desarrollado, que de manera continua está desarrollando procesos violentos de acumulación originaria. La gesta del colono contra el bosque es una consecuencia de conflictos por la tierra; este elemento primario, esta base primaria, este capital fijo que constituye el objeto primordial de la acumulación originaria. Los individuos expulsados hacia la periferia no se proletarizaron necesariamente, se volvieron colonos que instauraron un régimen agrario basado en la explotación del bosque y en su deforestación para el ganado, un régimen de propietarios medios y pequeños, herederos de esos primeros fundadores, originalmente excluidos del circuito del capital hacia la frontera con el bosque, que lejos de vender su fuerza de trabajo al amo pretenden ser amos ellos mismos. El rubro dominante se volvió la explotación ganadera, para abastecer mercados del interior del país.

Sin embargo, el capital, a instancias de sus amos representantes, la burguesía con su estado territorial, en las últimas décadas, ha reorganizado sus dispositivos, en particular las relaciones entre los Estados y las poblaciones; la expansión de la apropiación primaria de la tierra en los países periféricos continúa y, en particular, en Colombia, a instancias tanto de sus burguesías mediocres como del capital transnacional; o sea, del poder simbólico de las altas burguesías de otras geografías poderosas de lo que se llama el centro, el primer mundo. En esta reorganización de los papeles económicos, el tercer mundo periférico se ha de inclinar, entregando su tributo en tierra y productos del subsuelo, a los amos de la industria; es entonces cuando estos amos han vuelto sus ojos hacia el bosque, como reserva de oxígeno —dicen—, también como reserva de bienes de capital fijo y circulante. He aquí, entonces, que una nueva ideología, es decir, un nuevo discurso de la clase dominante, ha comenzado a hacerse oír en todos los rincones: el discurso según el cual se hace preciso una protección del planeta, un cuidado de la naturaleza, manifiesto en múltiples precepciones para ser acatadas por los pueblos. El planeta —dicen— está en peligro; la responsabilidad de ese cuidado es de todos sin distinción. Pero lo que no se explicita es que ha sido el desarrollo de la industria, regentado por la burguesía, el que ha puesto a los ecosistemas de diverso tipo en riesgo grave de desequilibrio. La industria, los sistemas de máquinas y dispositivos instrumentales para procesar materias primas y, además, acumular plusvalía relativa, son el falo de la clase dominante, la burguesía.

La ideología del cuidado del planeta adquiere su poder y su orden en relación con las clases subalternas; es en este contexto donde el monumento de San Vicente del Caguán se debate entre su paso a patrimonio o su erradicación del parque central. Erigido en 1977, hace 42 años, conmemora la gesta de la colonización, pero en tanto esta se llevó a cabo con la tala de los árboles del bosque, el discurso del cuidado se ha vuelto incisivo respecto del tipo de individuo, la clase de campesino allí representada. La lucha de clases, por ejemplo, se renueva en esta disputa en relación con el mo-

numento a los colonos fundadores. La ideología del cuidado del planeta, dirigida a pensar ese monumento, en función de los intereses de la oligarquía en Colombia, da un cierto giro a la imagen del colono allí aludida. Es así como en uno de los dispositivos discursivos de la alta burguesía colombiana, una revista electrónica de amplia divulgación, que se especializa en la sostenibilidad, apareció recientemente un artículo que hace referencia a un foro por la Alianza contra la Deforestación. El autor emplea, por ejemplo, el término *cultura depredadora* (Barros, 2019) para referirse a la práctica de tala que se ha instaurado por efecto de la colonización. El principal símbolo de esa cultura es —según el artículo— el monumento a los fundadores, el monumento del hacha y el tocón. De acuerdo con el texto, a la colonización no sólo se le debe la cultura depredadora que ha causado la deforestación, sino el “arrasamiento” de culturas indígenas, Huitotos, Tamas y Koreguajes (Barros, 2019). La imagen del colono, del campesino que fundó la ciudad, se configura como un depredador del medio ambiente y genocida. Luego de presentar esta descripción del colono fundador, el articulista pasa a transcribir entrevistas de tres ciudadanos de San Vicente del Caguán que, de diversos modos, cooperan con su idea del colono arrasador y depredador. Pero lo importante es que —para el articulista— estos tres ciudadanos representan a *los habitantes*; de hecho, el título del artículo reza: “Necesitamos un cambio cultural para dejar de talar”: habitantes de San Vicente del Caguán”. El título hace la metonimia de poner como “los habitantes” a unos cuantos; por otro lado, se preocupa en resaltar que la deforestación es un asunto de mentalidad, y por último, insiste en resaltar también que el monumento es la representación de una clase depredadora del medio y arrasadora de poblaciones. Contra el colono, pues, se levanta ahora el poder de la burguesía colombiana, convertida en apóstol del cuidado del planeta; es en este punto donde se juega el paso de la escultura pública a monumento. Se considera que esas épocas han quedado atrás y que el legado que han dejado es algo que ha de ser superado con un cambio cultural. La idea de que es la mentalidad, de que es un asunto de la cultura y no

del proceso económico de acumulación originaria, pone el acento en un principio subjetivo: es el individuo, no el régimen; por tanto, la escultura representa una forma no aceptable de la individualidad.

Si bien habíamos afirmado que la trama simbólica implicada en la escultura del hacha y el tocón remite, en últimas, a un dejar de ser, la interpretación ideológica de este monumento pone el acento en una forma mala de ser. Ese interés epocal en el cuidado del bosque, suscitado por efecto de su potencial económico —en términos de la explotación con capital transnacional—, vuelca a los voceros de la burguesía hacia la búsqueda de discursos que muestren a las clases subalternas, en particular el campesinado, como necesitadas de un esclarecimiento, incluso en términos de sus propios símbolos. El campesino ha de ser educado para apartarlo de esta mala forma de ser, la cual, condensada en el monumento del parque, pone en entredicho su validez como monumento local y, por tanto, como patrimonio cultural.

Referencias

- Barros, J. (2019). “Necesitamos un cambio cultural para dejar de talar”: habitantes de San Vicente del Caguán. *Semana*. <https://sostenibilidad.semana.com/medio-ambiente/articulo/necesitamos-un-cambio-cultural-para-dejar-de-talar-habitantes-de-san-vicente-del-caguan/43070>
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Paidós.
- Freud, S. (2010). Sobre la conquista del fuego. En *El malestar en la cultura y otros ensayos* (pp. 89-96). Alianza.
- Jaramillo, J., Mora, L. y Cubides, F. (1989). *Colonización, coca y guerrilla*. Alianza.
- Lacan, J. (2003). *La significación del falo*. En *Escritos 2* (pp. 672-673). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2013). Del discurso psicoanalítico. En *El psicoanalista lector*. <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2013/03/jacques-lacan-del-discurso.html>
- Leroi-Gourhan, A. L. (1988). *El hombre y la materia*. Taurus.
- Lourés, S. M. (2001). Del concepto de monumento histórico al de patrimonio cultural. *Ciencias Sociales*, 1(94), 141-150.
- Remesar, A. (1997). *Para una teoría del arte público*. http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/ingrid_sosa/wp-content/uploads/2017/08/A.-REME-SAR-PARA-UNA-TEORIA-DEL-ARTE-PUBLICO.pdf
- Tattersall, I. (2012). *Los señores de la tierra la búsqueda de nuestros orígenes humanos*. Ediciones Pasado & Presente.
- Yáñez Velasco, M. (Junio de 2018). Simbología y culto del árbol y el bosque en los inicios de la cultura europea. *Carpeta informativa del Ceneam*, 5-15.

El papel de las representaciones sociales de la pobreza en la evaluación de intervenciones sociales gubernamentales: el caso de cuatro familias en Ciudad Bolívar (Bogotá)

Jorge Helberth Sánchez Tirado*

Resumen

El presente artículo muestra el papel de las representaciones sociales de la pobreza que están inscritas en la evaluación de las intervenciones sociales gubernamentales con familias de la localidad de Ciudad Bolívar en Bogotá. Además, identifica el contexto social y político que modela las formas de interacción de las instituciones con las familias en situación de pobreza.

Palabras claves: representaciones sociales, intervenciones sociales, pobreza, políticas públicas.

Abstract

This article shows the role of the social representations of poverty that are registered in the evaluation of government social interventions with families in the city of Ciudad Bolívar in Bogotá. The article identifies the social and political context that models the ways in which institutions interact with families in poverty.

Keywords: Social representations, Social interventions, Poverty, Public policies.

* Magíster en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Publicaciones recientes: Sánchez, J. (2012). *Hip hop. Un discurso urbano para la paz en Engativá*. Fondo de Desarrollo Local de Engativá.

Introducción

Las intervenciones sociales han sido motivo de reflexiones críticas y sistemáticas por parte de las ciencias sociales acerca de sus diferentes elementos constitutivos, por ejemplo, las ideologías y los criterios de donde parten, los objetivos que pretenden, el tipo de problemática intervenida, los diversos actores involucrados (los planificadores, los ejecutores o agentes de la intervención, los sujetos intervenidos y la sociedad de la que hacen parte), los principios éticos implicados, las modalidades y técnicas de intervención social, la evaluación y los tipos de indicadores, entre otros (Ruiz Ballesteros, 2005).

Como estrategia para dar mayor legitimidad a las intervenciones sociales respecto a la pobreza, estas se han valido de conceptos sobre la pobreza producidos en diversos momentos de la historia y en diferentes contextos, especialmente haciendo uso de aquellos que se han elaborado en el seno de las ciencias sociales y, sobre todo, de la economía como disciplina académica. Cualquier mirada al tema de la intervención social sobre la pobreza por parte de entidades gubernamentales lleva a revisar una serie de categorías y conceptos que suelen postularse para legitimar, justificar o avalar los procesos de intervención en el marco de políticas públicas y bajo la acción del Gobierno de turno.

Los conceptos y discursos académicos acerca de la pobreza han sido apropiados por la intervención social, para luego volverse operativos en su accionar a través de la creación de *indicadores de pobreza*, que son los criterios por los cuales los ejecutores de la intervención clasifican a quién es pobre y descartan a quién no para hacerlo beneficiario o usuario de la intervención. En Bogotá, esta estrategia de identificación de personas pobres que serían beneficiarias o usuarias de intervenciones sociales se conoce con el nombre de *focalización*, e incluye la construcción de los indicadores de pobreza y la selección de las personas o comunidades que serán intervenidas de acuerdo con los criterios que los indicadores establecen. La construcción de los indicadores también obedece a la búsqueda de criterios de comparación

entre la situación previa, durante y posterior a la intervención para medir sus efectos.

Es preciso señalar que dentro de aquellas tendencias académicas para conceptualizar acerca de la pobreza, las intervenciones sociales han asumido de forma preponderante la economicista que define la pobreza como carencia de recursos, como necesidades básicas insatisfechas o como ingresos insuficientes.

El acontecimiento que constituye la intervención social no es el ámbito desde el cual se ha definido siempre lo que es la pobreza ni quiénes, según esa definición, pueden ser clasificados como pobres, y hoy en día tampoco constituye el lugar más autorizado para hacer una y otra cosa. Tampoco ciencias como la economía pueden arrogarse poseedoras del único discurso, o del más legítimo, para informar al mundo sobre la pobreza, interpretarla y proponer respuestas frente a ella. Mucho antes de que hubiera teorizaciones académicas sobre la pobreza, como las que conocemos hoy día, esta ya había sido definida de diferentes maneras en distintas partes del mundo y en varias épocas de la historia humana, donde las diferencias entre unos y otros grupos humanos han sido notables entre los que poseen y los que no poseen o poseen menos, o los que han sufrido o no varios tipos de carencias.

Sin que necesariamente medien intervenciones sociales ni disertaciones académicas sobre la pobreza en un contexto determinado, la gente “común y corriente”, el “ciudadano de a pie”, tiene alguna idea de lo que es la pobreza, aún si no la padece o si ni siquiera percibe esta situación cercana en su contexto. Las mismas personas “comunes y corrientes”, según los criterios que han adoptado en el transcurso de su experiencia vital, de alguna manera pueden distinguir quiénes son pobres de los que no lo son, lo mismo que quiénes son los más pobres entre los pobres, aunque sus definiciones de pobreza y la clasificación sobre personas pobres puedan ser muy distintas. Sin duda alguna podemos decir que esta gente no ha tenido que acudir a las diferentes ciencias sociales que han hablado de la pobreza para saber lo que esta significa, ni ha tenido que esperar que una inter-

vención social les dé el correcto significado de la pobreza ni las características que debe reunir una persona para ser denominada pobre. Simplemente, la gente acude al saber popularizado, al sentido común de la comunidad a la que pertenece, un saber que está constituido en buena parte por representaciones sociales. Y hay que decirlo: más de dos tercios de la humanidad tiene un conocimiento sobre qué es la pobreza no por referencia ajena, sino por estar viviéndola en carne propia, y ha tenido que asumir diferentes formas de resistirla, de sobrevivir, de intentar superarla y de padecerla.

Las intervenciones sociales que tienen como población objetivo a personas en situación de pobreza, usualmente han sido formuladas respecto a los resultados esperados por quienes las financian y gestionan, basándose en teorizaciones y criterios técnicos que no tienen en cuenta —o si lo hacen es de manera muy limitada— las expectativas de la población que se va a intervenir, ni sus necesidades, sus intereses, sus proyectos de vida, ni sus potencialidades y sus capacidades. La situación es más crítica cuando la intervención social no parece promover la autonomía de los sujetos, desconociendo su carácter de ciudadanos con derecho a participar plena y activamente en la determinación de su propio proyecto y estilo de vida, lo cual constituye a la intervención social como otra forma de exclusión e imposición que somete a las personas denominadas como pobres. Si bien esta ha sido la tendencia mayoritaria, también ha de decirse que cada vez con más fuerza han surgido corrientes ideológicas alternativas que han permeado los enfoques de investigación en las ciencias sociales, con lo cual se ha privilegiado la manifestación del sentir y las propias reflexiones de los sujetos para descubrir en ellas las claves del entendimiento de las situaciones por las que pasan, y se ha reivindicado la voz de las personas de las comunidades que las viven, a partir de sus propias formas de acceso al conocimiento y las maneras de comunicar su saber cotidiano.

No es intención del presente texto desestimar los conceptos académicos y las cifras como base para la definición de características e indicadores relevantes y útiles para conocer la situación

de pobreza en Bogotá o en cualquier otra parte del mundo. Tampoco se ha querido restar valor a múltiples e interesantes desarrollos de las ciencias sociales en torno al tema de la pobreza, resultado de los esfuerzos de muchos estudiosos interesados por entender sus orígenes, sus diferentes manifestaciones y consecuencias, y seguramente también por saber cómo resolver una situación que cada vez afecta a más seres humanos. Podría decirse además que, en correspondencia con la teoría de las representaciones sociales, el saber construido dentro de las propias comunidades pobres y en la sociedad en general integra al mismo tiempo conocimientos creados durante la propia experiencia de pobreza y lo compartido en la cotidianidad respecto al tema, al igual que mucho de lo sistematizado y teorizado acerca de la pobreza por diferentes personas en los ámbitos académicos, políticos, culturales y hasta religiosos en diferentes épocas de la humanidad; conceptos que seguramente se han popularizado a través de los medios de comunicación, la escuela y los mismos escenarios de intervención social de los que las personas clasificadas como pobres han participado. Aunque el presente estudio hace alusión a esas formas de conocimiento formalizado como parte importante de la investigación actual, hay que aclarar que no ha sido su objeto central o referencia principal de conocimiento.

Dentro de tantos universos de análisis posibles respecto a la pobreza y a las intervenciones sociales que tienen como objeto a esta situación, para este estudio se escogió aquel que dirige su mirada a las representaciones sociales acerca de la pobreza. El presente artículo expone representaciones sociales sobre la pobreza en una comunidad de la localidad de Ciudad Bolívar (Bogotá), manifestadas en las entrevistas realizadas a padres y madres de cuatro familias de dicha localidad, en el marco de una investigación realizada desde mediados de 2008 hasta mediados de 2010 para optar al grado de magíster en investigación social interdisciplinaria de su autor, la cual contó con la asesoría de Adrián Serna Dimas y con apoyo financiero del Centro de Investigaciones y Desarrollo Científico (CIDC) de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

En el análisis realizado a estas representaciones, se establecen sus posibles influencias sobre las evaluaciones que estas familias hacen de las intervenciones sociales gubernamentales distritales presentadas en la zona, especialmente la de comedores comunitarios, de la cual las familias indagadas eran usuarias para la época ya señalada. Si para la intervención la pregunta central es qué quiere lograr transformar de los sujetos y las comunidades que interviene y a las que denomina como “pobres” a partir de ciertas definiciones de pobreza que la intervención asume de forma tácita o implícita, en el estudio realizado lo que se quiso saber más bien es qué esperaban los sujetos y las comunidades respecto a las intervenciones sociales, con base en lo que estos sujetos y estas comunidades consideraban que es la pobreza, y sus propias necesidades e intereses para sobrellevar la situación o superarla.

El estudio sobre las representaciones sociales de cuatro familias de Ciudad Bolívar sobre la pobreza y su impacto en la evaluación de intervenciones sociales, en resumidas cuentas, asumió los postulados de la *epistemología del sujeto conocido*, propuesta por la autora Irene Vasilachis de Gialdino (2003), según la cual la construcción del saber acerca del fenómeno de la pobreza debe realizarse de forma cooperativa con los mismos sujetos denominados pobres, considerándolos como iguales en su capacidad de conocer, reconociendo sus diversas formas de ser y de acceder al conocimiento, dando un valor central a sus representaciones sociales con respecto a su identidad en sus componentes esencial y existencial.¹

En este artículo, primero se hace una síntesis de los enfoques desde los cuales se han generado los conceptos más comunes sobre la pobreza en las ciencias económicas y sociales. En seguida, se hace un análisis sobre los principios y las motivaciones de las intervenciones sociales para dar cuenta de la importancia de reflexionar acerca de las definiciones de pobreza de las cuales parten.

Después de ello, se aborda la teoría de las representaciones sociales para comprender la forma como éstas se producen, su estructura y su efecto en las conductas sociales de individuos y comunidades. Por último, se analizan los resultados de la investigación basada en entrevistas a profundidad, considerando los referentes teóricos e investigativos revisados para el marco teórico y el estado del arte del estudio.

La pobreza y sus múltiples definiciones

La pobreza es uno de los problemas sociales más agudos de nuestro tiempo y el más extendido, puesto que afecta a por lo menos dos tercios de la humanidad. Es un fenómeno al que se le asocian diversas causas, manifestaciones y factores incidentes según los contextos socioeconómicos, políticos, culturales, geográficos y ambientales donde se presenta.

Las definiciones de la pobreza tienen una gran carga valorativa, ya que explícita o implícitamente comportan un “deber ser” y un “no deber ser” de la sociedad que es asumido por quienes hablan de la pobreza, por quienes de algún modo se sienten afectados por ella y por quienes asumen algún nivel de compromiso para hacer algo ante la situación. Especialmente, en la economía ortodoxa y en el marco del modelo económico actual, la pobreza ocupa un lugar particular en un discurso respecto al cual teóricos como Zygmunt Bauman expresan críticas relacionadas con los principios de la eficacia y el crecimiento económico:

[...] todo está subordinado a la eficacia; pero ¿eficacia para quién, en vista de qué, con qué objeto? Se logra el crecimiento económico, es cierto; pero ¿crecimiento de qué, para quién, a qué costo, para llegar a dónde? Si estas preguntas no se formulan, desaparecen los obstáculos para elevar nuestra propia racionalización imaginaria, incesante, continua, ilimitada y autocomplaciente (que lleva a remplazar a una persona “por un conjunto de rasgos parciales seleccionados arbitrariamente en función de fines

¹ Para Vasilachis de Gialdino (2003) “la identidad del ser humano posee dos componentes: el esencial y el existencial y, mientras el primero constituye el elemento común que identifica a los hombres/mujeres y los iguala a otros hombres/mujeres, el segundo constituye el aspecto diferencial que distingue a cada hombre/mujer de los otros hombres/mujeres y lo hace único/a frente a todos ellos/as”.

también arbitrarios”) al rango de necesidad objetiva, relegando todas las dudas al dominio exclusivo de “personas que no son serias, como poetas y novelistas”. (Bauman, 2000, p. 146)

Las definiciones sobre la pobreza, como dice Øyen (citado por Spicker *et al.*, 2009), dependen de quien las realiza:

Diferentes actores ven cosas distintas, enfatizan aspectos diferentes y desarrollan diversos paradigmas sobre lo que entienden por pobreza de acuerdo con sus disciplinas, posiciones o intereses. Existen muchos actores vinculados con la pobreza y algunos buscan imponer sus puntos de vista estableciendo sus definiciones como las más legítimas. Así, durante las últimas tres o cuatro décadas, el discurso académico, el político y el entendimiento de lo que es la pobreza ha sido dominado por un limitado número de definiciones. (p. 20)

La investigadora argentina Sonia Álvarez Leguizamón (2007) hace referencia a cómo las diferentes acepciones del término pobreza se han construido según los momentos históricos, los lugares geográficos, las culturas, entre otros factores:

[...] la pobreza como experiencia o como conceptualización es relativa e histórica. Las definiciones sobre la pobreza, el modo en que se la percibe y la identificación de quienes son pobres han sido aspectos variables a lo largo de la historia de la humanidad y de las culturas [...] En la actualidad, por ejemplo, se asocia fuertemente a las carencias materiales o de calidad de vida, pero no siempre ha sido así. Ha dependido, entre otros aspectos, de las formas de producción, supervivencia y protección social de las comunidades; de los sistemas y las construcciones de conocimiento sobre esa realidad; de los sistemas de relaciones de poder; y de los valores y representaciones vigentes sobre la dignidad de la persona humana en cada cultura. La pobreza no siempre ha sido opuesta a la riqueza. Para algunas creencias, comunidades y religiones, ser pobres y despojarse de las cosas materiales que dan poder y prestigio era y es una virtud. Para el poder, sin embargo, la pobreza siempre ha sido vida como amenaza. Los pobres ponen en tela de juicio los valores dominantes de la distribución del prestigio, de la riqueza y del poder. (p. 29)

Spicker (2009) hace una clasificación de definiciones sobre pobreza y las agrupa en cuatro tipos: 1) como un concepto material; 2) como una situación económica; 3) como unas condiciones sociales desfavorables, y 4) como un juicio moral.

La pobreza como un concepto material. Según Spicker (2009), en el primer grupo de la pobreza como un concepto material, aparecen las definiciones de pobreza como privación de algo que las personas pobres necesitan o de oportunidades para el acceso a ciertos recursos para su vida y bienestar. La revisión de Spicker sobre las definiciones de pobreza lo lleva a señalar que, respecto a las necesidades insatisfechas, existe mayor consenso en indicar la falta de techo y el hambre como las circunstancias más agudas y definitivas de la pobreza. La variable *tiempo de privación* es asumida en distinta medida por los autores que ha revisado Spicker. Él mismo considera que la pobreza se define por un patrón de privaciones más que por la privación misma, siendo una situación sostenida en el tiempo y no temporal (Spicker, 2009, p. 293).

La Organización de las Naciones Unidas (ONU), según cita Spicker, ha definido la pobreza como “la condición caracterizada por una privación severa de necesidades humanas básicas, incluyendo alimentos, agua potable, instalaciones sanitarias, salud, vivienda, educación e información. La pobreza depende no sólo de ingresos monetarios sino también del acceso a servicios.” (p. 294).

La pobreza como una situación económica. Este segundo grupo considera como indicador fundamental de la pobreza unos recursos monetarios insuficientes para acceder a los satisfactores de necesidades básicas como la alimentación, el vestido y la vivienda. Allí se ubica el indicador *línea de pobreza*, que se utiliza más a nivel internacional como estándar de medición de la pobreza y que ha sido promovido sobre todo por el Banco Mundial como medida de la capacidad de consumo de las personas. Caben en este segundo grupo de definiciones aquellas que hablan de la desigualdad relativa entre los recursos monetarios percibidos por unas personas en comparación con otras que cuentan con muchos más recursos de este tipo.

La pobreza como condiciones sociales desfavorables. En el tercer grupo, Spicker clasifica aquellas definiciones de pobreza que la identifican como una condición social relacionada con la clase social o ubicación en la estructura de estatus socioeconómico de un grupo humano en una sociedad determinada. También allí se encuentra la definición de pobres como aquellos que mantienen una relación de dependencia frente a una asistencia externa para poder subsistir, la cual usualmente proviene del Estado.

En este mismo grupo, aparece la definición de pobreza como ausencia de titularidades de las personas, es decir, porque no son dueñas de los recursos que necesitan o porque no tienen acceso a los medios para adquirirlos.

Para cerrar el tercer grupo, aparece la pobreza definida como situación de exclusión social en la que las personas pobres, dadas las relaciones sociales existentes, son quienes han sido sacadas (o han quedado por fuera) del acceso a un estilo de vida considerado normal en un área determinada.

La pobreza como un juicio moral. El cuarto grupo de definiciones de pobreza se refiere a todas aquellas acepciones que distinguen a las personas pobres como aquellas que viven en *condiciones materiales moralmente inaceptables* (dependiendo de lo que en una sociedad determinada sea considerado como condiciones mínimamente aceptables de vida humana), respecto a lo cual se tiene la obligación moral de hacer algo para resolver dicha situación (Spicker, 2009, pp. 299-300).

La clasificación propuesta por Spicker sobre definiciones de pobreza puede ayudar a entender las diferencias existentes entre unas y otras, lo mismo que apreciar tendencias y similitudes conceptuales. Sin embargo, el modo sintético como son presentadas dichas definiciones en el texto citado da lugar a ciertas confusiones y equívocos, lo cual puede ser asumido también como evidencia de que respecto a un tema como la pobreza no existen consensos conceptuales en la misma academia, ni entre los organismos internacionales ni entre los mismos Estados y sus gobernantes.

Paul Spicker sugiere, en definitiva, que han existido dos enfoques generales o agrupadores en la definición de la pobreza: uno denominado universalista y el otro multidimensional o alternativo que asume la perspectiva de los pobres.

Enfoque por una definición universal, científica y unificada de la pobreza

Según Spicker, este enfoque se caracteriza por pretender una definición única a nivel mundial que se constituya en referente científico de uso generalizado para identificar dicho fenómeno, y el cual sirva al mismo tiempo para determinar y evaluar las acciones sociales, políticas y económicas respecto a la pobreza en cualquier parte del planeta. Por ejemplo, en este enfoque se incluye la definición de pobreza en términos de los ingresos, según la cual se determina como pobres a aquellas personas que perciben un ingreso por debajo de la denominada línea de pobreza fijada de forma arbitraria en un dólar diario y 371 dólares al año (Spicker, 2009).

Ante iniciativas de conceptos universales de pobreza de tipo economicista como el de nivel de ingresos, varios estudiosos sociales como Manfred Max-Neef y Amartya Sen han manifestado sus críticas, pues consideran que la definición de la pobreza basada en el ingreso tiene ciertas fallas que la limitan considerablemente.

Para Max Neef, la racionalidad económica convencional no compromete al ser humano en su totalidad, sino que aprecia a las personas exclusivamente como dependientes del dinero para sobrevivir y satisfacer todas sus necesidades. Según este autor, las necesidades fundamentales que comparten todas las personas por su condición de seres humanos son nueve: subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, creación, recreo, identidad y libertad. Lo que en realidad varía son los satisfactores de esas necesidades, dependiendo de las culturas, los tipos de sociedad y las personas (Max-Neef, 1993, pp. 41-42). En este sentido, según Max-Neef (y sus colaboradores en el libro *Desarrollo a escala humana. Con-*

ceptos, aplicaciones y algunas reflexiones), no se debe hablar de la pobreza como una sola, sino más bien de varias pobrezas, puesto que alguien es pobre, y de diferente forma, en la medida en que cualquiera de sus necesidades humanas fundamentales no esté siendo satisfecha adecuadamente.

Amartya Sen (2000) no habla precisamente de las necesidades insatisfechas para describir o conceptualizar la pobreza. Desarrolla más bien un enfoque en el cual las palabras “libertad”, “capacidad” y “oportunidad” se entrelazan para permitir una definición de pobreza propia y original. Sen define la pobreza como la privación de capacidades básicas que viven las personas en un medio social, con pocas oportunidades para desarrollarse plenamente como seres humanos, y así ejercer libertades fundamentales que le permitan elegir autónomamente lo que quieren para sí mismas y para participar de la vida social.

Sen cuestiona a la disciplina de la economía tradicional pues esta encasilla al ser humano como un *homo economicus*, que se centra en la racionalidad instrumental y en el interés individual como únicas fuerzas motivadoras de su accionar. Según Sen, el dinero por sí solo no es garantía para acceder a todo lo que una persona necesita para vivir dignamente y a plenitud. No hay una correspondencia estrecha entre la pobreza vista como escasez del ingreso, y la pobreza vista como incapacidad para satisfacer algunas necesidades elementales y esenciales. La pobreza no debe medirse solo según el acceso a bienes materiales y sociales, porque primero es necesario que los individuos tengan la capacidad de utilizarlos eficazmente, y así permitirles ser libres para procurarse su bienestar. Sen afirma que la conversión del ingreso en capacidades básicas puede variar de manera significativa entre los individuos, ya que está afectada por variables sobre las que una persona puede tener escaso o ningún control, como son el sexo, la edad, la enfermedad y la localización geo-

gráfica. Así, la pobreza resultaría más intensa que la medida mediante el ingreso, razón por la cual utilizar una línea de pobreza homogénea, que no varíe entre las personas, puede ser muy equivocado para identificar y evaluar la pobreza. Por ello, Sen (2000) propone definir la pobreza en términos de la privación de la capacidad.

Enfoque por una definición de pobreza desde la perspectiva de los pobres

Aunque las miradas disciplinares académicas se han arrogado la autoridad para definir qué es la pobreza, han surgido iniciativas que buscan dar protagonismo a la voz de las propias personas pobres para que sean ellas quienes definan qué es la pobreza y cuenten cómo es vivir como pobres en un mundo desigual.

El segundo enfoque identificado por Spicker trata a la pobreza como un problema multidimensional, cuya definición y forma con las que esta se mide dependen mucho de las condiciones específicas de cada contexto, lo mismo que de las diferentes culturas. Para este enfoque la pobreza no sería una condición única y fácilmente identificable, y entender de ese modo la pobreza implica el compromiso de trabajar desde la perspectiva de los pobres.² Spicker cita como ejemplo de este enfoque el estudio participativo a cargo de Deepa Narayan financiado por el Banco Mundial, el cual consultó a más de 20.000 personas alrededor del mundo precisamente para que ellas dieran sus propias definiciones acerca de la pobreza. El informe de este estudio denominado *Voces de los pobres* y publicado en el 2000, muestra que no existe una definición única o universal acerca de la pobreza, sino que depende mucho de la cultura y las situaciones sociales de cada país o zona geográfica. También pone en evidencia la implicación de un sinnúmero de relaciones y factores que contribuyen a que la pobreza aparezca, se mantenga, se extienda y se agudice. La mayor virtud de este

2 “[...] un enfoque multidimensional supone una postura flexible ante una amplia variedad de problemas, juzgados por diferentes criterios en lugar de uno solo estandarizado. Tal vez sea más importante un entendimiento multidimensional de la pobreza asociado a métodos participativos y a respuestas participativas a la pobreza. Y esto no es sólo aplicable a conceptos y definiciones, sino también al empoderamiento de los pobres” (Spicker, 2009, p. 304).

estudio es advertir que se requiere permitir y fomentar una mayor participación de los grupos sociales denominados pobres en las decisiones políticas que conciernen a su bienestar y desarrollo (Spicker, 2009).

Podría hablarse de dos antecedentes del enfoque multidimensional de definición de la pobreza. El primero de ellos lo constituyen los estudios realizados por Oscar Lewis respecto a los modos de vida de familias pobres en México, Puerto Rico y Nueva York. En 1961, Óscar Lewis publica *Los hijos de Sánchez*, como resultado de su investigación antropológica inmerso en una familia pobre de Ciudad de México, recogiendo mediante entrevistas y observación participante información que fue interpretada por muchos de sus lectores como evidencia de la existencia de una cultura de la pobreza (lo cual fue motivo de críticas por un sector de académicos sociales); es decir, unos patrones de conducta transmitidos de generación en generación, marginalidad social, exclusión de los servicios básicos, desocupación e informalidad laboral, problemas de convivencia y violencia en los hogares y comunidades pobres, hacinamiento, presentismo y unos mecanismos de defensa para seguir adelante, sin los cuales los pobres difícilmente podrían seguir adelante, entre muchas otras características que marcan una tendencia (Lewis, 1964). Los estudios de Lewis han generado todo tipo de polémicas, especialmente porque de ellos se indujo la existencia de una *cultura de la pobreza*, según la cual habría ciertos rasgos característicos de las familias pobres relacionados con su composición familiar y el tipo de vínculos en el interior de ellas, sus conductas, formas de pensamiento y sus costumbres. Esto, para autores como Álvarez Leguizamón (citada por Spicker, 2009), permite que se culpe a las personas pobres de su propia situación, lo que disminuye la importancia de factores de orden estructural.

El segundo antecesor del enfoque multidimensional o por una definición de la pobreza desde la perspectiva de los pobres es el trabajo de investigación realizado entre 1969 y 1971 por Larissa Adler de Lomnitz (1975) en Ciudad de México. La autora empieza por señalar que en el contexto

latinoamericano la pobreza de las zonas marginales alcanza notoriedad en la década de los cincuenta, cuando las barriadas pobres en ciudades como Lima, México y Río de Janeiro empezaron a crecer considerablemente tras los crecientes procesos de industrialización y el desplazamiento de grandes masas de poblaciones del campo a la ciudad (Adler de Lomnitz, 2006). El estudio de Adler de Lomnitz incluyó como parte de su metodología la observación y el diálogo directos con tres familias de escasos recursos, inmigrados en la capital mexicana, para establecer la forma como lograban sobrevivir dichas familias en medio de su situación de marginalidad y de carencias.

Según Adler de Lomnitz los pobres muestran una habilidad significativa para sobrevivir, habilidades que ella denomina “mecanismos de supervivencia” y que tienen que ver con modalidades económicas y laborales que les permiten adquirir recursos monetarios para solventar sus necesidades más básicas. En su investigación, encuentra que las actividades laborales predominantes de cerca de 200 familias marginadas y pobres en Ciudad de México tienen que ver con servicios domésticos y de mantenimiento, mano de obra contratada al día y el reciclaje. La autora encontró además que las redes sociales (familia, compadrazgo y amistad) constituían parte de esos mecanismos de supervivencia (2006).

Para la década de los noventa, se ubicaría uno de los trabajos herederos más reconocidos de lo que ya se podría reconocer como una tradición en los estudios sociales sobre la pobreza. Pierre Bourdieu (2010), publicó en 1993 *La miseria del mundo*, como producto de una investigación colectiva en la que a través de entrevistas se reseñaban y analizaban las vidas de varias personas que, por diferentes razones y de variadas formas, se enfrentaban a escenarios de exclusión social, siendo la pobreza la situación más común referenciada en la obra. Allí los entrevistados tuvieron la oportunidad de narrar los múltiples sufrimientos y sus formas de intentar superarlos en distintos escenarios de Francia y Estados Unidos, ocurridos en el contexto de unos nuevos problemas sociales de la era postindustrial o del nuevo capitalismo en

la década de los ochenta y principios de los noventa. Su metodología de investigación partía de una crítica a las estadísticas frías y a las encuestas burocratizadas con preguntas esquematizadas, formuladas de afán a los entrevistados en una especie de interrogatorio, que además no tenían el mínimo interés por las cuestiones emocionales que las condiciones sociales de exclusión, marginalidad y pobreza generaban en las personas. En vez de esto, el estudio de Bourdieu y sus coinvestigadores optó por entrevistas a profundidad donde lo esencial que se quiso captar con todo rigor científico era precisamente la humanidad de las personas que participaron en el estudio, tratando de que los investigadores “se pusieran en los zapatos” de los entrevistados para entender su contexto y circunstancias.

El enfoque de definición de pobreza desde la perspectiva de los pobres ha alcanzado su apogeo en los albores del siglo XXI en el contexto latinoamericano, en el cual sobresalen dos estudios con la intención de hacer visible la voz de las personas en situación de pobreza. El primero de ellos fue el realizado por la investigadora argentina Irene Vasilachis de Gialdino, que presenta en su libro *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales* (2003). En él se consignan los resultados de la investigación de corte etnográfico que Vasilachis de Gialdino realizó entre 1998 y 1999 en Buenos Aires, en medio de la crisis económica por la que estaba pasando Argentina para el mencionado periodo. Vasilachis de Gialdino (2003) identifica una serie de representaciones sociales de la pobreza manifiestas por personas habitantes de la calle, la mayoría de ellas empobrecidas por la crisis económica de principios de siglo en el país austral. A partir de las mismas expresiones libres de las personas, realizadas en el marco de entrevistas a profundidad, la autora da cuenta de las relaciones de privación que sufren estas personas, destacando el sometimiento a una serie de discriminaciones por ser “pobres”, al igual que por un conjunto de exclusiones e indiferencias por parte de la sociedad, en la que los principales causantes de dicha desazón son los que, para los entrevistados, constituyen la categoría “ricos”.

El segundo estudio de este mismo corte fue llevado a cabo en Ciudad de México, realizado por José Roberto Mendoza para obtener el título de Licenciado en Psicología y sus resultados fueron publicados en 2009 (Mendoza, 2009). La investigación consistió en realizar una encuesta a 50 personas pobres y otras 50 no pobres, clasificadas así según su nivel de ingresos, con el fin de comparar las representaciones sociales sobre la pobreza de ambos grupos. Mendoza halló diferencias significativas en el modo como se constituyen las representaciones sociales sobre la pobreza entre los dos grupos poblacionales previamente definidos: los pobres hablan desde su propia realidad material y concreta mientras que los no pobres lo hacen de manera indirecta y casi fantasiosa por su poco o nulo acercamiento con la realidad de la pobreza. Al igual que lo había hecho Adler de Lomnitz en la década de los sesenta, el autor se encuentra con que la búsqueda de la supervivencia concentra todos los esfuerzos de la población pobre, lo que la limita en gran medida para considerar horizontes más prósperos sobre los cuales encaminarse con una planificación mínimamente precisa.

En todo caso, como ya se dijo, puede afirmarse que los dos estudios reseñados han tenido como objetivo primordial transmitir la forma como sienten, perciben y viven su situación de pobreza las mismas personas denominadas como pobres, a partir de sus propias definiciones y reflexiones sobre su situación.

En Colombia merece ser destacado el trabajo de José Amar Amar (2002), quien realizó una investigación acerca de las representaciones sociales sobre conceptos económicos con niños y jóvenes de la costa Atlántica. El estudio arroja indicios de todo un entramado de representaciones sociales acerca de la pobreza, las cuales apuntan en su gran mayoría a la naturalización cultural del fenómeno como propio de la condición social en la que viven estos niños, niñas y jóvenes pertenecientes a contextos donde se ven comprometidas seriamente las expectativas para lograr un progreso social, más aún cuando los conceptos que ellos y ellas poseen del funcionamiento de la

economía son precarios y favorecen la autoexclusión del mismo modo como la marginación por cuenta de las clases altas de la sociedad costeña. Esto, en el marco de un Estado cada vez menos comprometido profundamente con la solución estructural de la problemática de la pobreza, pues reduce sistemáticamente su campo de acción y responsabilidad bajo la tendencia neoliberal del Gobierno nacional, como el mismo autor lo denuncia. En vez de ello, las instituciones políticas de esta forma de Gobierno han permeado con su manera de ver la pobreza, a las propias concepciones de los individuos y comunidades que se inclinan por responsabilizarse y autoculpabilizarse de las condiciones que afectan su calidad de vida por una supuesta “falta de esfuerzo o voluntad” para salir de la pobreza (Amar Amar, 2002).

En cuanto a los estudios sobre la pobreza realizados en Bogotá, la revisión bibliográfica y documental que se llevó a cabo para el estudio del cual parte el presente artículo mostró que en la ciudad hasta el 2010 no se habían realizado estudios particularmente enfocados en el tema de las representaciones sociales sobre la pobreza, aparte de los que tratan de forma estadística la pobreza subjetiva, refiriéndose a cifras y porcentajes de personas que sienten ser pobres, pero no se profundiza en por qué se sienten así, cuáles son las definiciones que estas personas hacen acerca de la pobreza en general, lo que estas definiciones implican para entender, explicar y sostener sus formas de vida y para evaluar lo que se hace en la ciudad en relación con las personas y comunidades categorizadas como pobres. Las fuentes documentales producto de investigaciones rigurosas que se encontraban en 2010 acerca de la pobreza en Bogotá obedecían más a la tendencia economicista de abordaje del tema de la pobreza, con la cual no se llega siquiera a mencionar lo que la gente del común, particularmente la gente denominada pobre, piensa acerca del fenómeno.

Las intervenciones sociales para la pobreza

Para Esteban Ruiz Ballesteros (2005), la intervención social es un suceso de la modernidad, surgida como intento de respuesta a las demandas y diversas problemáticas de una sociedad compleja y segmentada bajo criterios hegemónicos de tipo económico, político, cultural y social, que dan lugar a la exclusión y la marginación de amplios sectores de población.

Para este autor, toda intervención social parte de un discurso a través del cual define su propio objeto de acción y al mismo tiempo la situación a intervenir en un contexto social. En sus propias palabras, el discurso que maneja la intervención

[...] enmarca el conjunto de sus acciones, delimita el campo de acción y la población a la que se dirige, organiza sus objetivos, y en general, justifica o legitima la acción pretendida y realizada por parte de quienes formulan, planifican y ejecutan una intervención social.(s. p.)³

Uno de los objetos o situaciones predominantes para la intervención social ejercida tanto por el Estado como por entidades privadas de todo tipo (iglesias, ONG, entre otras) es la pobreza, tal como lo dice Ruiz Ballesteros (2005):

[...] con recursos discursivos como pobreza se está creando la situación de la intervención, su contexto social, que responde a una objetivación -en el sentido de crear el objeto- de la intervención social. [...] La pobreza, como elemento conceptual, es uno de los objetos preferentes de la intervención social. (s. p.)

Centrado en analizar el papel del profesional en trabajo social en este tipo de intervenciones, Ruiz Ballesteros hace un completo análisis de la intervención social, considerando especialmente aquella de iniciativa estatal que centra su acción en la pobreza. El discurso sobre la pobreza, dice el

3 “[...] el discurso puede ser definido como un sistema simbólico que produce significación con relación a la consecución de los objetivos o intereses particulares del emisor, el sistema simbólico en este caso está asociado a las estructuras de poder que contribuyen a producir una identidad social” (Murillo, 2004, pp. 369-385).

autor, aparte de servir para justificar o legitimar a la intervención, también tiene la intención de perpetuarla pues representa la administración de recursos, la apropiación y expansión de ideologías, el reconocimiento y la legitimidad del poder establecido, su prestigio y su estatus social, entre otros factores que suelen quedar ocultos ante la mirada desapercibida y poco crítica de la sociedad. Es por ello que Ruiz Ballesteros propone una revisión de los aspectos éticos, ideológicos, políticos y culturales que han sido marginados por consideraciones netamente economicistas, bajo las cuales se da lugar a activismos poco favorables para la solución de problemáticas y espacio para la exclusión de los grupos sociales más vulnerables en la búsqueda de consensos que involucren una mayor responsabilidad de los diversos estamentos de la sociedad en poder de los recursos (Ruiz Ballesteros, 2005).

Alipio Sánchez Vidal (1999) define la intervención social como:

Una interferencia intencionada para cambiar una situación social que, desde algún tipo de criterio (necesidad, peligro, riesgo de conflicto o daño inminente, incompatibilidad con valores y normas tenidos por básicos, etc.), se juzga insoportable, por lo que precisa cambio o corrección en una dirección determinada. Concretando más, se trata de una acción externa, intencional y autorizada para cambiar (a mejor, se supone) el funcionamiento de un sistema social (institución, grupo humano, comunidad...) que, perdida su capacidad de autorregularse, es incapaz de resolver sus propios problemas o alcanzar metas vitales deseadas. (p. 74)

Sánchez Vidal concentra su atención en el sistema axiológico que rodea a la intervención social y dice respecto a ella que se constituye en una forma de ordenación de la sociedad desde la perspectiva de un poder que se autoconstruye y fortalece en descrédito de los sujetos intervenidos vistos primero como diferentes, luego como débiles o vulnerables, y finalmente como inferiores

e incapaces por su propia personalidad y por su cultura, de asumir por sí mismos la construcción de un proyecto de vida y un proyecto de sociedad. Desde esa perspectiva, son los especialistas del Gobierno y los profesionales quienes son llamados a asistir, a intervenir y a guiar a la sociedad hacia el modelo de vida sobre el ideal que se ha creado en conveniencia de la continuidad de las formas de poder (Spicker, 2009).

Spicker (2009) indica que:

Existe una diversidad de dispositivos gubernamentales y de la llamada sociedad civil para acercarse a los pobres y a las pobreza, para intervenir de manera espontánea o con tecnologías sofisticadas o para crear y/o adaptar corrientes de pensamiento sobre aquellos considerados pobres, indigentes, hambrientos, desnutridos, o trabajar a favor de formas de ciudadanía universal, para que aquellos que emigran por hambre o falta de oportunidades puedan tener el derecho a movilizarse por el mundo sin barreras, ni murallas, ni policías, ni violencia, como puede hacerlo el capital. (p. 35)

Según comenta Spicker, las políticas gubernamentales son primordiales para la reducción de la amplia brecha entre ricos y pobres, y que precisamente los gobiernos latinoamericanos, que creyeron los postulados del “pensamiento único” (bien presentados en el Consenso de Washington) que ponían al crecimiento económico como garante de la disminución de la pobreza, reduciendo de paso la injerencia del Estado en su función reguladora para permitir el libre mercado, no han visto cumplir dichas promesas en la libre apertura de sus economías.⁴

Afirma Spicker que los discursos sobre los cuales se suelen basar las intervenciones sociales en los últimos tiempos tienen que ver con las llamadas teorías del desarrollo, a partir de las cuales:

Usualmente se han entendido unas divisiones marcadas entre los que se denominan países desarrollados, por oposición a los que están en desarrollo o

⁴ Un ejemplo de ello lo presenta Elina Mecle, coautora del libro *Pobreza, desigualdad social y ciudadanía*, editado por Clacso, respecto al caso argentino, agudizado por la corrupción administrativa presente en los gobiernos democráticos del país austral hacia la década del noventa del pasado siglo (Mecle, 2002).

son subdesarrollados; o entre países industrializados y no industrializados. Más allá de las posibles diferencias que pueda haber en esta fácil y mágica división que produce el nombramiento, sobre todo en la posibilidad de acceso a recursos y oportunidades para llevar una vida digna, este es un pensamiento dual (que oblitera las complejidades) y es —en muchos sentidos— evolucionista y neocolonial. (Spicker, 2009, p. 32)

Spicker (2009), además, señala que intervenir sobre la pobreza necesariamente lleva a definirla y usualmente esto se hace a través de unos indicadores que simplifican lo que la pobreza significa en aras de focalizar la población objetivo de la intervención y medir su impacto.

Según Álvarez Leguizamón (2009), en las intervenciones sociales la focalización se define como el hecho de elegir una población o a unos individuos específicamente como beneficiarios, usuarios o clientes de dicha intervención bajo unos criterios determinados:

[...] la focalización es un dispositivo fundamental dentro de las políticas impulsadas e impuestas por los organismos de ‘promoción’ del desarrollo a los países llamados pobres de casi todo el mundo, que reproduce las viejas formas de estigmatización de la pobreza como la caridad o las leyes de pobres inglesas. Se les exige, como condición para recibir una protección básica mínima, distintas formas de prueba de su pobreza “real” y, la mayoría de las veces, también una contraprestación bajo renovadas formas de tutela paternalista encarnadas en diferentes modalidades de trabajo gratuito. [...] Tales dispositivos, a su vez, se nominan con nuevos conceptos provenientes de la economía política —cuya funcionalidad utilitaria es evidente—, como la idea de productividad de los pobres, [...] como los de capital social, portafolio de activos vulnerables, entre otros. (p. 31)

Como se ha podido observar en las diversas definiciones y reflexiones acerca de las intervenciones sociales de la pobreza que se han reseñado hasta este punto, existe un reclamo tácito para que se dé una mayor participación a las personas pobres para determinar el rumbo de sus vidas a partir de sus propios intereses, experiencias, ca-

pacidades, formas de pensar y actuar, buscando que sean agentes protagónicos de su desarrollo personal y social, e incluso haciendo un llamado para la organización y la autogestión de las comunidades para garantizar sus vidas en condiciones dignas. Por ello, lo que sigue a continuación consiste en explicar el concepto y el proceso de las representaciones sociales, para luego enfocar el texto en lo que fue el objeto de este estudio, es decir, las representaciones sociales sobre la pobreza y su incidencia en la evaluación de las intervenciones sociales

Representaciones sociales: su formación, su estructura y su funcionamiento

Según Moscovici (1985), las representaciones sociales son sistemas de valores, nociones y prácticas relativas a objetos del medio social, que permiten la estabilización del marco de vida de los individuos y los grupos sociales; de esta manera, se constituyen en un instrumento de orientación para la percepción de situaciones y la elaboración de respuestas. Las representaciones sociales son contenidos de conocimiento que hacen parte del saber ordinario o sentido común, compartidos en una comunidad respecto a un objeto social, y juegan un papel funcional u operativo al organizar el pensamiento de las personas, lo mismo que su conducta social.

Dice el citado autor que el hecho de que las representaciones sociales sean una especie de “teorías implícitas” en la sociedad sobre el mundo social justifica que se pueda hablar de una epistemología del sentido común. De acuerdo con Moscovici (1985), las representaciones sociales “equivalen, en nuestra sociedad, a los mitos y sistemas de creencias de las sociedades tradicionales; puede, incluso, afirmarse que son la versión contemporánea del sentido común”.

Las personas tienen como base de conocimiento las representaciones sociales compartidas en su grupo y pueden recurrir a ellas como una especie de evidencia concreta para justificar lo que piensan, lo que sienten y lo que hacen. Las condiciones sociales y los grupos a los que per-

tenecemos influyen en nuestro pensamiento, puesto que nos ofrecen la evidencia para creer en lo que creemos (asociación de contenidos con otros contenidos) y justificar lo que hacemos (asociación de contenidos con acciones). Como dice Moscovici (1988): “las representaciones tienen una verdad fiduciaria, que es generada por la confianza que depositamos en la información y los juicios cuando los compartimos con otras personas” (citado por Morales, 1994).

Castorina (2003) afirma que las representaciones sociales se producen, se difunden, se recrean y se transforman en el curso de las interacciones comunicativas en los grupos y respecto a objetos con los cuales mantienen unas relaciones prácticas y relevantes en su cotidianidad o que producen cierto conflicto con ideas precedentes mantenidas en el colectivo. Los sujetos en primera instancia tienen acceso a ideas “ya dadas” y no realizan una actividad reconstructiva inicial, la cual sí es posible luego de entrar en conflicto con sucesos o conceptos diferentes a los que hacen parte de su conocimiento social. (Castorina, 2003). Para Castorina lo que permite entonces denominar como sociales a estas representaciones “no son tanto sus soportes individuales o grupales como el hecho de que sean elaboradas durante los intercambios comunicativos y la interacción en las instituciones” (p. 12).

Para Tomas Ibáñez (1988):

[...] las representaciones producen los significados que la gente necesita para comprender, actuar y orientarse en su medio social. En este sentido, las representaciones actúan de forma análoga a las teorías científicas. Son teorías de sentido común que permiten describir, clasificar y explicar los fenómenos de las realidades cotidianas, con suficiente precisión para que las personas puedan desenvolverse en ellas sin tropezar con demasiados contratiempos. En definitiva, las representaciones sociales parecen constituir unos mecanismos y unos fenómenos que son estrictamente indispensables para el desarrollo de la vida en sociedad. (p. 55)

Según Herzlich (1975), sobre un mismo objeto socialmente significativo puede haber una gran disparidad de posiciones, a lo que se suma

que los contextos siempre están modificándose y que resultan diferentes conflictos en las relaciones sociales. Cada vez surgen nuevos vacíos en la experiencia y el saber de las personas, y con ellos la necesidad de hacer una apropiación rápida de conceptos de la ciencia lo mismo que del sentido común, por la urgencia de entender y razonar las experiencias extrañas para transformarlas en experiencia directa. Es allí cuando las representaciones sociales cumplen su rol de alivio a esa extrañeza, para lograr la apropiación del mundo exterior y una búsqueda de sentido en el cual puede inscribirse su acción.

El término representaciones sociales no solo alude a contenidos de conocimiento, sino también al proceso como se construyen, divulgan y adaptan dichos conocimientos. Las representaciones sociales son creadas a través de procesos comunicativos en diferentes contextos significativos de interacción (por ejemplo, el hogar, la vecindad, la escuela, el lugar de trabajo, los espacios de esparcimiento colectivo, etc.) y por la influencia de los medios de comunicación a los que accede una comunidad. Esto significa que todos los miembros del grupo han de tener acceso a ese conocimiento y ser potencial o efectivamente productores y multiplicadores de este conocimiento social (Morales, 1994).

Son dos los procesos generativos de las representaciones sociales. El primero es definido como *objetivación*, y consiste en transformar entidades abstractas en algo concreto y material, de tal modo que estas entidades tengan existencia en una comunidad como conceptos tangibles, inteligibles y divulgables entre sus miembros. El segundo proceso es el *anclaje*, y supone un proceso de categorización a través del cual clasificamos y damos un nombre a las cosas y a las personas. Este proceso permite transformar lo desconocido en un sistema de categorías que nos es propio (Moscovici, 1981, 1984, citado en Morales, 1994).

La objetivación

De acuerdo con la obra de Moscovici, como lo sintetiza Herzlich (1975), en un primer momento de la objetivación, lo que ocurre es que de las

complejas y extensas características que pueden constituir el significado o el concepto abstracto sobre un objeto y que no son posibles de abarcar en su totalidad, se hace una especie de tamizaje mediante el cual se escogen ciertas características de dicho objeto, por ejemplo, las que parezcan más entendibles, más describibles y las que se consideran más relevantes para la cotidianidad del grupo.

Con dichas características seleccionadas del objeto y descontextualizadas, se reúnen en una nueva abstracción, y luego se crea una imagen con el fin de materializar dicha abstracción. Esta elaboración se caracteriza tanto por su carácter concreto, lleno de imágenes —y por consiguiente accesible—, como por su coherencia. A esa imagen creada sobre el concepto abstracto se le denomina núcleo o esquema figurativo (Herzlich, 1975).

El momento final de la objetivación es la *naturalización*, que consiste en que la imagen del objeto se convierte en objeto mismo, y desprende del objeto inicial. Los nuevos conceptos se mudan así en verdaderas categorías del lenguaje y del entendimiento —categorías sociales ciertamente—, apropiadas para ordenar los acontecimientos concretos y para ser nutridas por ellos. Paralelamente, lo que era concepto abstracto se transforma en “entidad” objetiva. (Herzlich, 1975, p. 403). Se llama entonces objetivación a este proceso porque la imagen se objetiva o, en otras palabras, la imagen se convierte en objeto, un objeto que es social por cuanto la gente habla y da por entendido significados comunes. “Sustituyendo conceptos abstractos por imágenes, reconstruimos esos objetos, les aplicamos figuras que nos parecen naturales para aprehenderlos, explicarlos y vivir con ellos, y son esas imágenes las que, finalmente, constituyen la realidad cotidiana en la que nos desenvolvemos” (Morales, 1994, p. 831).

De acuerdo con Herzlich (1975), la reproducción de las propiedades de un objeto no es el reflejo tal cual del objeto, sino una remodelación de este, una verdadera construcción mental del objeto que se presenta a los individuos como dato perceptivo. El objeto social modelado por la representación, y como producto de los grupos,

se presenta como el verdadero fundamento de su actividad y de sus relaciones. Lo que en adelante “verán” los sujetos no es el objeto inicial como tal, sino la representación que se ha hecho de él.

En relación con lo anterior, Jean Claude Abris (1989) señala que la realidad social está mediada por las representaciones sociales; es decir, que el comportamiento de los sujetos no está determinado por las características objetivas de la situación, sino por las representaciones que ellos se hacen de esa situación.

Como afirma Morales (1994), para la investigación en representaciones sociales lo más importante no es saber si el nuevo significado tiene una total correspondencia con la realidad concreta del objeto, sino más bien reconocer los elementos que concentran la significación del objeto representado y hallar las formas como las prácticas cotidianas en el interior de los grupos sociales se ven afectados por dicho significado. Entender el funcionamiento de las representaciones sociales se hace interesante cuando eso nos permite explicar cómo lo que se sabe y dice en una comunidad acerca de un objeto social, se convierte en referente de pensamiento y de acción para sus miembros.

El anclaje

Según Claudine Herzlich, las representaciones sociales del grupo constituyen puntos de referencia con los que se puede amortiguar el impacto de la extrañeza que causa una situación novedosa o una manera distinta de entender un fenómeno. Cuando nos enfrentamos a algo que no comprendemos o que nos genera conflicto con lo que ya sabemos, tratamos de asimilarlo e interpretarlo según nuestro bagaje de conocimientos. Esto es a lo que se le llama anclaje: el proceso por el cual un concepto nuevo se inserta en un marco de referencia conocido y luego se le instrumentaliza, y así se hace aplicable en el contexto social donde se comparte dicho conocimiento. Esta instrumentalización consiste en atribuir una funcionalidad al nuevo objeto social, proporcionando y legitimando sistemas de clasificaciones y tipologías de las personas y de los acontecimientos (ver más adelante el concepto de *categorización social*);

suscitando costumbres y necesidades nuevas; generando expectativas o rechazos, entre otros tipos de respuestas posibles ante diversas situaciones planteadas por el objeto social representado (Herzlich, 1975, p. 405).

El anclaje posibilita la inserción de las representaciones en la dinámica social, haciéndolas instrumentos útiles de comunicación y comprensión. Es así como las personas pueden comunicarse dentro de los grupos a los que pertenecen bajo criterios comunes, con un mismo lenguaje para comprender los acontecimientos, las personas o los grupos. (Morales, 1994, s. p.)

Como lo enuncia Herzlich, en el proceso de anclaje se hace uso de categorías preexistentes para designar las novedades que se presentan. Esa asignación parte de las relaciones de similitud que se hallan entre la novedad y las características asignadas a una cierta categoría.

La objetivación y el anclaje son dos elementos de un mismo proceso de cognición social por el cual se hace entendible la realidad, y para que de ese entendimiento se derive un conocimiento social práctico y funcional, el cual nos permita desenvolvernos en el entramado de relaciones y situaciones que implica la vida cotidiana, concluye Herzlich.

Para Moscovici, los elementos constitutivos de una representación son susceptibles de ser analizados según tres dimensiones: la información, el campo de información y la actitud. La información refiere a la característica *cantidad*, o sea, tiene que ver con el cúmulo de datos que vienen anexos a la representación social que se tiene acerca de un objeto social. Cuando Moscovici habla del campo de información, el criterio ya no es cuánta información se tiene sino qué tipo de información se maneja, lo que implica cualidades y temáticas a las que se tiene acceso y que se hacen manifiestas respecto al objeto social representado. La tercera dimensión, la actitud, refiere a cierto tipo de carga afectiva sobre el objeto social representado, negativa o positiva, y una disposición para actuar de una manera específica frente a él. Las tres dimensiones reseñadas marcan di-

ferencias entre los grupos e incluso al interior de estos (Herlich, 1975).

La cantidad de información, los campos de información y las actitudes manifiestas por las personas frente a un cierto objeto social nos pueden dar idea de la pertenencia de una persona a una categoría o grupo social. Como dice Herlich, la utilidad del análisis en las tres dimensiones propuestas por Moscovici radica en que se pueden hacer estudios comparativos que den cuenta de una diferenciación de los grupos en función de sus representaciones sociales, dado que estas contribuyen a la definición de aquellos.

Dado lo anterior, resulta preciso hacer claridad de lo que significan las categorías sociales y los procesos de categorización social, según los aportes de Henry Tajfel (1984). Debido a que la información a la que se encuentran expuestas las personas por lo general es bastante extensa, para poder acceder a ella, entenderla y utilizarla, la memoria humana se ha especializado en la organización de esa información mediante la creación de categorías, tratando a estímulos independientes como equivalentes entre sí, o integrantes de una unidad, y diferentes a su vez de otros estímulos. Una categoría es una clase determinada de objetos y el grupo de objetos pertenecientes a esa clase que son considerados equivalentes.

Como afirma Tajfel, usualmente las personas pensamos y describimos los grupos humanos a los que no pertenecemos, basándonos en aquellos conceptos que sobre dichos grupos se divulgan y comparten de forma regular o corriente en nuestro entorno. En vez de someter dichos conceptos a un juicio crítico y riguroso, la mayoría de las veces nos ahorramos la tarea y los aceptamos simplemente como verdaderos, quizá porque suponemos que, si “todo el mundo lo dice”, o sea, si percibimos un consenso en lo que se dice acerca de un determinado grupo humano, es porque debe ser cierto aquello que se está diciendo.

A finales de los años sesenta y principios de los setenta en el siglo pasado, Henry Tajfel y J. C. Turner denominaron *categorización social* al proceso por el cual los seres humanos organizamos

de forma sencilla y accesible la vasta información que puede haber en el entorno sobre las personas y los grupos humanos. Para ambos autores, la categorización social consiste en el agrupamiento o la clasificación de las personas que hacen parte de la sociedad en unas categorías sociales, según ciertas características que definen qué tipo de personas hacen parte de esa categoría y quiénes no (Tajfel, 1984; Turner, 1990).

La categorización social no se hace solamente hacia el exterior, sino que cada persona realiza una categorización de sí mismo haciendo uso de alguna o algunas de las categorías sociales que utiliza para designar y agrupar a los demás. A este proceso se le denomina *categorización del yo* o *autocategorización*. Este proceso en particular fue estudiado por J. C. Turner, quien enfatizó en el hecho de que sentirse uno mismo parte de un grupo, implica una carga afectiva o emotiva, negativa o positiva, según como sea juzgada esa pertenencia, de tal manera que la autocategorización compromete la autoestima de las personas (Turner, 1990).

Sirva entonces explicar la teoría de la categorización y la autocategorización social, para introducir la relación que las representaciones sociales tienen con los procesos de identidad social, tema que se aborda a continuación.

Relación de las representaciones sociales con la identidad social

Según Morales (1994), el discurso y la comunicación que crean las representaciones sociales tienen lugar en los *grupos reflexivos*. Se habla de grupos reflexivos cuando los sujetos mismos son quienes se definen como uno integrantes o miembros del grupo, contrario a lo que sucede en relación con los grupos nominales que son aquellos definidos desde afuera, o sea, cuando unas personas son consideradas por otras como miembros de un grupo sin necesidad de que las primeras tomen conciencia de su pertenencia.

Uno de los resultados de la comunicación dentro de los grupos reflexivos son las representaciones sociales y estas caracterizan el estilo de

pensamiento de los integrantes del grupo, conformando una base de conocimiento en la que confían las personas de dicho grupo como referencia para su propio pensamiento y acción. El pensamiento colectivo que constituyen las representaciones sociales y la reflexividad de los grupos se complementan mutuamente y son los prerrequisitos fundamentales para lo que se denomina *identidad social*. Las representaciones sociales serían, entonces, “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet, 1989, citado por Giménez, 1997).

Herzlich (1975) señalaba que uno de los atributos esenciales de la representación social es contribuir a definir un grupo social. Poder hacer referencia a un conocimiento social compartido, y sentirse o percibirse como parte o miembro de un conglomerado social determinado son condiciones fundamentales para que exista una identidad social.

La relación entre representaciones sociales e identidad social ya había sido sugerida por Moscovici, según lo expresa Morales (1994):

Por una parte, la identidad social implica el conocimiento de los grupos a los que se pertenece, y por otra, que es el grupo quien da origen a un *background* de conocimiento, sentido común y modelos de justificación. Este *background* de conocimiento es específico al grupo y conduce a los miembros a situarse ellos mismos en un espacio discursivo común. (s. p.)

Para finalizar y comenzar a abordar más directamente el tema central de este texto, vale la pena citar a Sandra Araya (2002), quien afirma que la teoría de las representaciones sociales constituye una herramienta fundamental de análisis al ofrecer un marco explicativo acerca de los comportamientos de las personas que trasciende las circunstancias particulares de la interacción, para referirse más bien “al marco cultural y a las estructuras sociales más amplias como, por ejemplo, las estructuras de poder y de subordinación” (Araya, 2002, p. 9). Esta afirmación de Araya refuerza la

posición de Bourdieu (2001), quien dice que la conformación de representaciones heterogéneas refleja de algún modo la desigual distribución del poder en la sociedad; precisamente esa desigualdad es notable en el problema de la pobreza y es en buena medida lo que la investigación que dio pie a este artículo buscó evidenciar.

El estudio llevado a cabo en la localidad de Ciudad Bolívar contempló cuatro conceptos primordiales que explican la articulación de la ruta teórica que siguió la investigación. Estos conceptos son: 1) representaciones sociales sobre la pobreza; 2) estrategias de enfrentamiento de la pobreza; 3) estrategias de superación de la pobreza, y 4) expectativas y evaluaciones sobre la intervención social gubernamental sobre la pobreza.

Representaciones sociales sobre la pobreza

A la postre de las definiciones sobre la pobreza de carácter religioso y moral de la cristiandad que predominaron durante muchos siglos en Occidente, hoy en día puede reconocerse que la pobreza solo resultó ser un objeto de discurso ampliamente difundido, sistematizado, discutido y fuertemente instalado en el mundo académico en la segunda mitad del siglo XX gracias a los debates ideológicos y políticos propuestos en su mayoría por corrientes de corte socialista, dispuestas a reivindicar amplios sectores sociales marginados o excluidos en los contextos fuertemente influenciados por el capitalismo moderno.

En la actualidad, el concepto de pobreza tiene diferentes acepciones que son el resultado de discursos contruidos, promovidos, difundidos, instrumentalizados y transformados en diferentes contextos socioculturales, políticos y académicos, en los cuales han incidido diversas ideologías, creencias, experiencias, conocimientos, intereses y juicios de valor.

De lo encontrado en la realización del estado del arte sobre la pobreza, puede decirse con Spicker (2009), que en la cultura occidental ella ha sido conceptualizada a lo largo de un matiz de posibilidades que van desde las concepciones de la

pobreza como carencia de recursos o insuficiencia de ingresos en el marco de las economías capitalistas y de libre mercado, por un lado, y como un acceso nulo, limitado o deficiente a la satisfacción de necesidades, al ejercicio de derechos y a la calidad de vida de las personas, por otro lado, lo que se constituye en los fundamentos del Estado de bienestar. Cabe advertir que no se trata de polos totalmente opuestos en las diferentes definiciones predominantes, sino que unas y otras hacen énfasis distinto en algunos elementos, asumiendo en muchas oportunidades características de una y otra tendencia.

Muchos académicos y políticos alrededor del mundo han buscado unificar criterios sobre qué es la pobreza, pretendiendo organizar el conocimiento y utilizar un mismo lenguaje, quizá para facilitar la comunicación entre científicos y para ordenar y evaluar de manera similar las intervenciones sociales a lo largo y ancho del globo terráqueo. Sus pretensiones no han facilitado el acercamiento al lenguaje y el sentido común de quienes no son científicos ni hacen parte del Gobierno ni realizan las intervenciones sociales.

Parece claro que el enfoque universalista de definición de la pobreza, del cual nos ilustra Paul Spicker, tiende a homogenizar la mirada sobre la humanidad bajo las premisas del desarrollo y el progreso, conceptos de un discurso hegemónico que sostiene un modo de pensar la vida y el cual fundamenta a la intervención social. Estos mismos conceptos derivan en la clasificación de las poblaciones humanas en categorías cerradas de las cuales no se pueden desprender fácilmente (pobres-ricos, estratos y clases sociales) y que son determinantes en la conformación de identidades, en la existencia de estereotipos y prejuicios, incluso en las posibilidades y oportunidades concretas que tienen las personas para ser, hacer, tener y, sobre todo, para poder, específicamente, transformar su propia realidad.

Pretender una definición universal sobre la pobreza es un intento por simplificar una realidad compleja, que se manifiesta y define de diferentes maneras según las culturas y las circunstancias; que está llena de formas de ser, de pensarse y

pensar a los otros; que tiene agravantes y atenuantes, constantes y variables, lo mismo que presenta elementos, factores y situaciones históricas y temporales; que depende de aspectos estructurales de tipo ideológico, que se manifiesta en un contexto según las formas de administrar los territorios y de normalizar las relaciones, y que depende del carácter de las personas y sus capacidades concretas (físicas, mentales, espirituales), lo mismo que de sus idealizaciones, de sus objetivos; de las oportunidades y recursos que le ofrecen el medio social y el medio ambiente, etc.

Cuando hablamos de pobreza necesariamente nos encontramos enmarcados en el tema de la desigualdad social desde donde la pobreza adquiere una significación concreta, una desigualdad que nos lleva a remitirnos a la existencia de conflictos personales y sociales frente a las situaciones vividas por los seres humanos, y que son objeto de representaciones sociales.

Teniendo en cuenta que lo que hace a algo un objeto social no son los atributos o fenómenos inherentes a dicho objeto, sino la relación que la gente mantiene con ese objeto, podemos decir que la pobreza es un objeto social central en nuestra sociedad sobre el cual existen representaciones sociales susceptibles de una sistematización e interpretación.

Irene Vasilachis de Gialdino expone que las representaciones sociales sobre la pobreza dependen básicamente de la posición desde la cual se ubica quien la defina, ya sea como sometido a la condición de pobre o como asumiendo una distancia que dispone una diferenciación determinante en el juego de relaciones que se dan entre los sujetos que intentan conocer o conocen de hecho el problema a partir de sus propias vivencias y aquellos que buscan conocerla como observadores externos de la situación. Según uno u otro lugar o la postura asumida, se determinarán relaciones de jerarquía que predisponen una forma de relación donde lo diferente tiende a excluirse o se minusvalora. Para Vasilachis de Gialdino, la manera de prevenir estas exclusiones es que las acciones del Estado y la sociedad en general reconozcan las representaciones sociales de la pobreza

que tienen las comunidades denominadas pobres, si lo que se pretende es garantizar cambios profundos para erradicar el fenómeno. Ello implicará asumir unas relaciones de horizontalidad en las que la igualdad se convierta en principio fundamental para el proceso de conocimiento.

A propósito de los resultados del estudio, conviene tratar de contestar la pregunta ¿De qué modo se puede considerar que lo que expresaron las cuatro familias indagadas son representaciones sociales sobre la pobreza?

No es porque las cuatro familias piensen o sepan cosas parecidas acerca de la pobreza; aunque hasta ciertamente pueden ser reconocidos elementos en común entre sus manifestaciones, hay ideas y reflexiones que se diferencian. Tampoco son representaciones sociales en el sentido de que expresan contenidos de conocimiento de un grupo reflexivo, ya que las cuatro familias consideradas en este estudio no se conocen entre sí, apenas unas se distinguen de vista, y menos aún tienen algún tipo de vínculo consciente. También hay que tener en cuenta que ninguna de las cuatro familias comparte el hecho de sentirse pobre, unas ni siquiera se autocategorizan pobres y las que lo hacen tienen criterios distintos para denominarse a sí mismas como “pobres”. De acuerdo con lo expresado en páginas anteriores respecto a la relación de las representaciones sociales con la categorización social, las personas de estas cuatro familias más bien hacen parte de un grupo nominal: el de las personas pobres distinguidas por un sistema de estratificación formal del Estado, que las ubica en el estrato I, denominadas pobres por una categorización social que establece que personas que viven en Ciudad Bolívar son pobres, el cual es bastante compartido en nuestra sociedad. Es decir, en Bogotá hay una representación social sobre las personas que viven en Ciudad Bolívar como personas pobres, que personas como Patricia, una de las entrevistadas, asumen como cierto y algo que conforma su propia identidad: “Vivo en Ciudad Bolívar: soy pobre”.

Las razones por las cuales se pueden considerar representaciones sociales sobre la pobreza las afirmaciones que sobre el tema hicieron los su-

jetos en las entrevistas reportadas por el estudio en cuestión tienen que ver con que los conceptos que ellos y ellas tienen acerca de la pobreza no son producto de construcciones recientes ni meramente personales (porque hayan sido de su descubrimiento o producto de una invención propia). Los contenidos de las respuestas dadas por las personas consultadas para este estudio pueden ser considerados como representaciones sociales porque se refieren a contenidos de conocimiento sobre un tema para nada nuevo en la sociedad como es el de la pobreza y, sobre todo, porque implican toda una teoría implícita sobre la definición de la pobreza y sus causas, que derivan en formas de ver la sociedad en la que se encuentran, en categorizaciones sociales y una autocategorización en la que basan su identidad social.

La pobreza, según Tania y Manuel, se define por la falta de alimentos, la carencia de un lugar donde vivir o tener uno precisamente como el que ellos tienen, hecho de materiales precarios. Nubia reafirma que la pobreza es no tener algo para darles de comer a sus hijos.

La pareja identifica una sola categoría de *pobres* que se compone básicamente de tres subcategorías, las cuales delimitan al mismo tiempo niveles de pobreza. La primera corresponde a los que no tienen un techo para vivir y duermen debajo de los puentes o en la calle; además pasan hambre y tienen que recoger alimentos de la basura. Allí clasifican a las personas que de un momento a otro perdieron su vivienda y se quedaron en la calle sin nada que comer, como los damnificados de los terremotos de Haití y Chile (en 2010). La segunda subcategoría está compuesta por las personas que, como ellos, viven en tugurios y en lotes de invasión y que por lo menos consiguen aunque sea para una comida diaria. Y la tercera subcategoría son los menos pobres, que habitan una vivienda de mayor calidad que la suya, es decir, hecha de cemento, ladrillos y con cimientos sólidos y aunque también pasan necesidades, no son tan agudas como las de los que no tienen un hogar fijo o tienen una casa precaria.

La madre de Manuel dice que ninguno de los que se encuentra con ella en esta entrevista es po-

bre, porque siempre consiguen para comer, nunca padecen de hambre, tienen salud para poder trabajar y una casa donde vivir, así sea un rancho, por el que no pagan arriendo, y no tienen que estar siendo molestados por un arrendador, ni estar mendigando por comida donde los vecinos.

Para estas personas que participan en esta entrevista, la categoría social que se contrapone a la de *pobres* es la de *ricos*. Para ellas la mayoría de los “ricos” se caracterizan por humillar a los “pobres”, y los “ricos” que emplean a “pobres” se destacan por querer aprovechar de ellos, por ejemplo, negándoles pagar su salario en algún trabajo para el cual los hayan contratado o pagándoles mucho menos de lo que realmente se merecerían por sus labores. Por ello Manuel dice que hay que buscar contratos con patrones cumplidores.

Los entrevistados aseguran que los “ricos” tienen muchos prejuicios por los cuales discriminan a los “pobres”. Por ejemplo, que la gente “rica” piensa que los “pobres” son los culpables de su propia pobreza, que los pobres se lo buscaron porque simplemente “quieren ser así”. También la gente “rica” piensa, según Tania, “que si nosotros los pobres vamos a hacer un trabajo a una casa rica ya nos vamos a robar algo, porque somos pobres”.

Para Nubia, vecina y amiga de Tania, los pobres, son más caritativos, generosos o solidarios con otros pobres, que los “ricos” frente a los “pobres”. Nubia califica eso como una “buena pobreza”. Tania explica esta diferencia en cuanto a que solamente los pobres pueden comprender la situación de pobreza porque la han vivido. Según su propia experiencia, los “ricos” piensan que cuando una persona pobre pide dinero en la calle, siempre es para el consumo de drogas.

Magdalena y Juan definen pobreza en dos sentidos: pobreza material-económica y pobreza espiritual. La pobreza material económica se refiere a la escasez o carencia de recursos económicos para suplir necesidades básicas para su subsistencia, entre las cuales básicamente enuncian la vivienda y la alimentación.

[...] la carencia de ciertos aspectos en la vida social de un núcleo familiar, carencias en muchas cosas

que, pues debido a la economía, no son suplidas. Eso sería para mi pobreza.

[...] yo creo que hay varias clases de pobreza en lo material, económica y espiritual. La pobreza material es muy triste hay mucha pobreza en este país, mucha gente aguantando hambre, porque uno viviendo en estos barrios se da cuenta [...] es muy duro habernos [sic], gente que tenemos una comida, un almuerzo un desayuno y otros que no. Sí, entonces eso es pobreza. (Comunicación personal)

En cuanto a la pobreza espiritual, dicen que esta es propia de quienes son faltos de aspiraciones, tienen una visión negativa de la vida, presentan baja autoestima, malgastan el dinero en vicios, no se preocupan por el bienestar ni la unidad de sus familias y se la pasan exhibiéndose como “pobres”. Para Magdalena puede haber incluso personas con “muchas plata” que tengan “pobreza espiritual”, con lo que hace énfasis en que esa clase de pobreza no tiene que ver en realidad con la escasez de recursos económicos, sino que se trata más de un asunto moral y actitudinal frente a la vida.

[...] el problema es cuando una persona de pronto teniendo familia no mira más allá de sus narices pues por decirlo, eso es pobreza porque eso es pobreza espiritual, eso es sentirse uno menos.

[...] pobreza es como la pobreza espiritual como la persona que de pronto no se quiere así misma, que piensa que todo es un no, no y no, eso es la pobreza [...] yo creo que eso se ve hasta en los niveles más altos pienso yo, porque a veces una persona puede tenerlo todo, tener muchas plata pero le falta algo que algunas personas o algunas familias en estos estratos la tienen, que es la unión familiar que eso es mucha ganancia ya. (Comunicación personal)

Con estas dos definiciones de pobreza, la pareja compuesta por Magdalena y Juan establecía dos categorías sociales claramente definidas: los *humildes* o *carentes de recursos* y los *pobres*, nombrando a los que manifiestan pobreza espiritual.

En la categoría *humildes* o *carentes de recursos* se ubican ellos mismos por la situación en la que se encuentran (no tienen vivienda propia, no po-

seen trabajos bien remunerados ni estables, los recursos que consiguen no son suficientes para sostener todas las necesidades de su familia, incluyendo la alimentación). Sin embargo, como Magdalena lo dice, viven felices, ya que siguen fuertemente unidos como familia. Para ser felices no necesitan de lujos y es en ello donde se funda su humildad.

[...] materialmente pues sí, no tanto como pobre que no tengamos nada una vivienda o una profesión, más que pobres somos humildes. [...] no tenemos plata, no tenemos, pero somos humildes [...] nosotros nos consideramos personas humildes, con lo básico una cama, una mesa y somos felices con eso, no tenemos lujos, pero somos felices, en el sentido de que estamos nosotros como núcleo familiar. (Comunicación personal)

En la categoría *pobres*, o sea los que tienen una *pobreza espiritual*, exponen como ejemplo los casos de personas que viven en el mismo sector muy cerca de la casa en la que Magdalena, Juan y sus hijos viven en arriendo. Sin dar nombres específicos, señalan que esos “pobres” son gente que incluso muestra a propósito una apariencia sucia para recibir ayudas de personas e instituciones que, según Juan, tienen como criterio clave la suciedad para determinar que alguien es pobre.

[...] hay gente que tiene su casita de madera y todo eso, y aparentemente son muy pobres: los niños sucios, la señora sucia. Pero son personas que tienen su trabajo y todo eso, trabajos donde ganan hasta más que uno. En medio día se ganan 60, 70 y hasta 80 mil pesos, pero ¿qué pasa? Se lo gastan en trago, son personas que no les importa nada su familia ni nada y viven así, en una completa miseria. Entonces vienen y los ven y dicen, estos si son pobres. (Comunicación personal)

Es por ello que la palabra “pobre” tiene para Magdalena y Juan una connotación peyorativa, y se oponen a ser denominados y autodenominarse “pobres” porque con ello verían rebajada su dignidad y su autoestima.

En contraposición con las categorías *pobres* y *humildes* o *carentes de recursos*, Magdalena y Juan nombran la categoría social *ricos*, que son aquellos

que básicamente contaron con la suerte de haber nacido en familias prestantes y que por ello pueden estudiar carreras profesionales, con lo cual están en capacidad de seguir aumentando sus recursos económicos. Entre los “ricos” plantean tres subcategorías, definidas de la siguiente forma:

La primera subcategoría de *ricos* no tiene un nombre específico, pero está conformada por aquellos que contando con muchos recursos económicos no se solidarizan con las personas en situación de pobreza, que en vez de ello tienden a humillarlos, a criticarlos, a ser prejuiciosos y a veces se muestran indiferentes a su presencia, que piensan que las personas en situación de pobreza se prestan para cualquier cosa por pura necesidad. En resumidas cuentas, se trata de los “ricos” que tratan con desprecio a las personas en situación de pobreza y las consideran por debajo de su nivel, por lo cual no les dan el respeto que se merecen como seres humanos que también son:

[...] lo miran a uno ahí, ni siquiera un saludo. Si con las viejas se da cuenta uno que no es nada y lo he escuchado de muchas ingenieras y todo, que los pobres los que trabajan en construcción son delincuentes, todos han pasado por una cárcel, somos de lo peor. No digo que todos, pero si la mayoría tienen una mala visión de nosotros. (Comunicación personal)

La subcategoría *oligarcas*, como la menciona específicamente Juan, clasifica a los más ricos entre los ricos, quienes toman las decisiones trascendentales sobre la economía, por ejemplo, el aumento del salario mínimo. Explica Juan que como no tienen un conocimiento de qué es la pobreza no actúan como debieran para ayudar a las personas de más bajos recursos. Además, presentan las mismas características de la primera subcategoría.

[...] los oligarcas, los ricos son los que se llevan toda la mejor parte y el pobre, pues nada, ¡sí! Nosotros llevamos la peor parte, el pobre. Y a raíz de todo eso viene la pobreza. Por ejemplo, en el aumento del salario mínimo porque a ellos les parece mucho un dos, tres por ciento, ¡no!, eso no es suficiente porque si ellos vivieran, se metieran más en la vida de estos barrios y se dieran cuenta de que las cosas no son así. (Comunicación personal)

Aunque pueden distinguirse entre ellos a los “buenos empresarios”, que según Magdalena son los que de repente quisieran ayudar a los más necesitados. De esta aclaración surge entonces la tercera subcategoría de ricos que corresponde a los que sí se interesan por las personas en situación de pobreza y aunque sea de vez en cuando se preocupan por ayudarlas. Son ricos que respetan e incluso dan afecto a las personas en situación de pobreza:

[...] gracias a Dios he dado con gente muy, muy, muy linda, o sea, gente que yo conozco que han nacido en cuna de oro, que es el dicho ¿no?, han nacido muy bien y que tienen sus comodidades y todo y están muy bien, me ha ido bien. (Comunicación personal)

Esto lo dice Magdalena en relación con sus experiencias de trabajo en casas de familias en condiciones socioeconómicas mucho más favorables que las de su propio hogar.

Estas tres subcategorías las han reelaborado básicamente desde su propia experiencia, a veces negativa y otras veces positiva, en los trabajos que han desempeñado a lo largo de sus vidas.

Para Juan, todas las personas particulares que llevan donaciones de mercados a su sector son personas “ricas”, pero no especifica de que subcategoría se trata, aunque se podría pensar que es a la que tiene más connotaciones positivas para la pareja. Sin embargo, él critica a estas personas porque dice que solo se acuerdan de quienes están en situación de pobreza en época de Navidad y le dan mercados u otros tipos de donaciones a la gente que más exhibe la pobreza, no precisamente al quien de verdad necesita y se preocupa por mantener valores positivos.

Patricia define la pobreza como falta de posesiones, por ejemplo, de una vivienda propia, insuficiencia de ingresos económicos y falta de trabajo como principal fuente de recursos monetarios.

La definición de pobreza de Patricia está determinada por la tenencia y el tipo de vivienda, lo mismo que por la situación laboral de los responsables del hogar. De esos mismos criterios dependen cuatro subcategorías de pobres, las cuales

podrían ser consideradas como los niveles de pobreza que ella misma establece del siguiente modo:

Los que viven en la calle y los recicladores: Son los más pobres entre los pobres: “la gente del Cartucho porque no tienen a nadie, están solos, están vagando en la calle, no tienen donde estar, más pobres de los pobres son ellos.

Los que viven en un ranchito o arrimados donde familiares: En esa categoría ubica a su familia porque viven “arrimados” en una piecita en la casa de la suegra de Patricia.

Los que tienen empleo, pero apenas les alcanza para subsistir.

Los que tienen casa propia y tienen empleo o un negocio propio, aunque sea de bajos ingresos [pone de ejemplo al presidente de la Junta de Acción Comunal del barrio donde ella vive]. (Comunicación personal)

La autocategorización de Patricia y la categorización de su familia en una de las subcategorías que ella concibe dependen, en gran medida, del hecho de establecer una comparación con sus tres hermanos, que son mayores que ella:

[...] soy la única que no tengo casa, o sea, vivo como de arrimada. En cambio, mis hermanos tienen su casita propia. Ellos son pobres, pero pobre, pobre, no. Por eso digo que la más pobre soy yo, pues porque si yo tuviera mi casa, digo “Ay, bueno”. Mis hermanos, cada uno tiene su casita, pues también se friegan trabajando, pero pues tienen su hogar, o sea, su casa. Mis padres tienen su casa, la única que no tiene soy yo. Yo no sé si algún día voy a tenerla. (Comunicación personal)

Patricia define a Ciudad Bolívar como un lugar donde todos son “igual de pobres”, a pesar de haber establecido las subcategorías ya señaladas.

Según Patricia, ya no son pobres las personas que pertenecen a los estratos 3 y en adelante; solamente los de estrato 1 y 2 son pobres.

De estrato tres para arriba, ellos ya no son pobres, ellos ya tienen más comodidad, en cambio los de

dos para abajo ya son pobres. [...] tienen su buena casa, tienen de pronto su carrito, que son universitarios. Por ejemplo, usted no es tan pobre, a eso me refiero. (Comunicación personal)

Se nota cómo ha asumido de alguna manera la categorización formal u oficial de estratos socioeconómicos definidos por el Estado para referirse a quienes no son pobres, que para ella son los de estratos 3 en adelante.

Patricia se define a sí misma y a su familia como pobre y dice no sentirse afectada porque otras personas la tengan clasificada de esa manera, porque de todas formas es la verdad, ella es pobre, así lo reconoce. Aclara que es pobre, pero honrada, porque para conseguir lo que necesita para su subsistencia y la de su hogar, ella se dedica a trabajar y no a hacerle daño a nadie, como sí lo hacen otras personas que también viven en su mismo sector.

Según Patricia, las personas que no son pobres categorizan a los pobres según ciertos rasgos relacionados con la forma de vestir, de expresarse y de hablar. La falta de estudio de una persona pobre se refleja en su forma de hablar, lo cual es criterio suficiente para que los no pobres definan quién sí lo es.

Para Mónica, pobreza simplemente significa “carecer de recursos económicos” y es un fenómeno que implica principalmente una mentalidad de pobreza.

En la entrevista con Mónica y Ernesto, se hacen notables las siguientes subcategorías de *pobres*: Los *pobres carentes de recursos*, que se esfuerzan por salir adelante y los pobres, no precisamente carentes de recursos, sino más bien *con mentalidad de pobreza*. Son personas que se caracterizan por no tener aspiraciones para sus vidas, que no se valoran, que no cuidan su aspecto físico, que no procuran la limpieza de su casa ni la unión de su familia, que no aprovechan las oportunidades que el contexto les brinda, que no se ponen metas y, en definitiva, que no se preocupan por salir adelante:

[...] la gente se niega a progresar, la gente se niega a salir adelante, la gente se niega posibilidades de surgir, simplemente dicen que porque ellos son...

dicen: “Soy pobre, por ser pobre no puedo”. Cuánta gente ve usted que es pobre y es cochina, que ni se baña, que ni arregla esa casa; viven mejor dicho, porque son pobres. Y la pobreza y la suciedad no tienen por qué ir de la mano, no tienen que ir juntas. Una cosa es ser pobre y otra cosa es ser cochino. Y así viven muchas, en muchas cosas de la vida. Hay muchos papás que yo los he escuchado decir -¿Pero usted para qué estudia si usted nunca va a poder ir a una universidad, nunca va a poder ser nada? Entonces ¿para qué estudia? Entonces ellos mismos desde su perspectiva de vida se van dañando las oportunidades y se van dañando la mente y no aspiran a nada, se niegan las oportunidades que tienen, que la misma vida les brinda. (Comunicación personal)

Precisamente, ese tipo de “pobreza de mentalidad” fue el modelo de vida que Mónica vio en su madre y del que ella siempre se ha querido alejar: “no quiero tener esa mentalidad de pobre y quedarme así como lo hizo mi mamá toda la vida”.

Para la pareja, la categoría opuesta a *pobres* es *ricos*. Los “ricos” son las personas que tienen muy buenos recursos económicos, que les brindan la posibilidad de acceso a muchas cosas a las que los “pobres” no pueden acceder: “[...] los hijos de ellos tienen un buen estudio porque van a un buen colegio, viven en buenos barrios, nunca han carecido de nada. En cambio, en estos barrios la gente si ha carecido de muchos recursos” (comunicación personal).

Sin embargo, *ricos* no es una categoría inalcanzable para ellos, pues tener mejores recursos es una posibilidad para Mónica y Ernesto, y aseguran que lograrlo depende de sus propios esfuerzos.

Mónica y Ernesto no se sienten pobres, en absoluto. Tampoco se sienten ubicados en ninguna categoría de forma estacionaria, más bien sienten que se hallan en una especie de transición en la que van logrando metas que cada vez los pone en un nivel superior y los aleja del estado con el que definen la pobreza como carencia de recursos y en el que alguna vez estuvieron cuando eran niños e incluso jóvenes. Desde que unieron sus vidas, la pareja y la familia se ha mantenido en esa línea constante de progreso que, ellos aseguran, nunca

va a tener fin porque se tendrá que reproducir en los hijos de sus hijos y por más generaciones. Por esta razón, tampoco podrían autocategorizarse como los pobres sin aspiraciones en la vida porque precisamente eso es lo que demuestran tener con sus ideas, pero aún más con su trabajo y sus esfuerzos personales y mancomunados.

Basta ver las similitudes de los conceptos y definiciones de las personas entrevistadas en Ciudad Bolívar con los que se extienden en otras latitudes y continentes del mundo, igual que respecto a lugares diversos en la misma geografía colombiana. Sus conceptos sobre la pobreza tienen raíces históricas comunes de larga data, ya que la pobreza no es ningún objeto social novedoso en la historia humana. Incluso se podría decir que en cada nación del mundo, por lo menos alguna vez, la pobreza ha estado presente y ha afectado a muchas personas. Como se vio en cada una de las historias, estas personas no viven una situación de pobreza como resultado de un proceso personal de empobrecimiento, “no cayeron en desgracia”, como se suele decir. Proceden precisamente de familias pobres, han conocido la pobreza desde que eran niños, aparte de que han oído hablar de ella han tenido que soportar situaciones de carencia de distinta índole, es decir, tienen una experiencia concreta que constituye parte de su saber junto con todo el conocimiento que han podido compartir con otras personas en situación de pobreza en su contexto social próximo.

Estos contenidos de conocimiento manifiestos por los entrevistados son el resultado de aprendizajes y construcciones logrados en procesos de comunicación dados en su entorno social a lo largo de su trayecto vital, que se han complementado, contrastado y verificado en su experiencia concreta viviendo en situación de pobreza. Lo que han dicho los entrevistados acerca de la pobreza es reflejo del gran bagaje o *background* de conocimiento acerca de la pobreza existente en la sociedad, compuesto por conceptos complementarios, contradictorios y otros que se refuerzan entre sí, y que incluso recrean y adoptan de las formalidades que diversas instituciones sociales crean para definir qué es y qué no es pobreza.

A la pobreza estas familias asocian ciertos modo de expresión y reproducción de condiciones materiales, espirituales, morales, actitudinales, comunicativas y emocionales en la vida de las personas y grupos categorizados y autocategorizados como pobres, condiciones que al ser compartidas por varias personas y grupos humanos posibilitan elaboraciones cognitivas respecto al hecho de “ser pobre”, de “vivir en la pobreza” o de “salir de la pobreza”, que en muchos puntos son comunes entre las personas denominadas pobres y que guardan relación con discursos hegemónicos en la sociedad. Por ello también es posible hablar de representaciones sociales de la pobreza de las personas denominadas pobres y dichas representaciones sociales son capaces de ser distinguidas, descritas y explicadas.

¿En qué condiciones han sido creadas o apropiadas las representaciones sociales sobre la pobreza en cada familia? Esto se puede contestar de manera muy general, y encontramos la respuesta al contemplar las situaciones comunes que presentan los cuatro casos analizados. Para ello, habría que nombrar el tipo de factores que inciden en la adopción de representaciones sociales sobre la pobreza. Dichos factores pueden ser, sin establecer un orden jerárquico ni de cualquier otro tipo, los siguientes:

- Origen e historia familiar.
- Nivel educativo y contenidos que le han sido inculcados en el proceso educativo formal e informal por el que hayan pasado o estén pasando.
- Valores que les han sido inculcados en diferentes escenarios sociales y que han sido puestos en práctica, sobre todo los que se transmiten en el entorno familiar, primer y principal espacio de socialización, como se observa en cada uno de los casos analizados.
- Factores emocionales.
- Autoestima, personalidad y carácter.
- Evidencias en la experiencia real y concreta sobre cómo es vivir la pobreza y cómo es posible distinguir a las personas pobres de las que no lo son.

- Relación o contacto con exogrupos de mayor o menor nivel en la escala socioeconómica vigente e imperante.
- Experiencia laboral y, en general, en la consecución de recursos económicos.
- Acceso eventual o continuo a fuentes de información endogrupales reforzantes (que refuerzan representaciones previas) o exogrupales contradictorias (que contradicen representaciones previas).

Para las cuatro familias consultadas, siempre se puede estar en una situación mucho peor que las que ellas presentan. Llama la atención el caso de Tania y Manuel, quienes a pesar de sus condiciones paupérrimas de vida creen que no son los más pobres, sino que los más pobres definitivamente son los que no tienen una casa para dormir y viven en la calle.

Estas consideraciones tan “finas” o tan minúsculas sobre quienes son más pobres parecen tender a perderse para los observadores externos a la realidad de la pobreza, porque desde afuera, como ocurre cuando se habla de Ciudad Bolívar, todos sus habitantes pueden ser señalados como pobres de manera homogénea, pero a la gente que vive en un mismo sector le es posible distinguir quiénes están en mejor, en peor o en igual condición de pobreza.

Por otra parte, las cuatro familias, a pesar de ciertas variaciones destacables, determinan que los ricos son una categoría social que está en mejores condiciones socioeconómicas en la escala social, están en la punta, como en el “polo superior” de la escala social.

Se aprecian actitudes de resentimiento respecto a los ricos en todas las familias, pero tienden a ser menos agudas en el caso de la familia de Mónica y Ernesto, lo que puede explicarse con el hecho de que esta pareja siente que la riqueza es un punto al que puedan estar acercándose cuando consideran posible saltar peldaños en la escala social como producto de sus aspiraciones, planes y estrategias de superación de la pobreza. Mientras tanto, las otras tres familias expresan consideraciones negativas acerca de los ricos, al argumen-

tar experiencias negativas de discriminación e irrespeto sentidas desde personas en mejor situación socioeconómica. Pero esto también puede corresponder a la necesidad de preservar de algún modo su autoestima en un juego de oposiciones en el que menosprecian al exogrupo “más favorecido” de la escala social y destacan su posición social resignificando su situación de pobreza mediante la valoración positiva de elementos como la honradez y la unidad familiar que preservan en sus propias familias. Este mismo juego de oposición se hace hacia abajo, es decir, ubican a otras personas por debajo de su estatus y las juzgan de manera negativa, ya sea por acusaciones de falta de autoestima, deshonestidad, aprovechamiento de su situación de pobreza para sacar ventajas de las ayudas que brinda el sector público asistencial, entre otras actitudes que afirman deplorar y que por sobre todo señalan no poseer: siempre es posible caer más bajo y su pobreza no les implica hacerlo porque tienen unos principios morales a los cuales se aferran y les hacen sobrellevar la carga de su propia pobreza.

Con respecto a los ricos también es notable en cada una de las familias un cierto lugar a la predestinación que ha puesto a los ricos en el lugar en el que están y a los pobres en el sitio opuesto. En otras palabras, se puede apreciar que las personas entrevistadas señalan, cada una a su manera, que una especie de suerte ha jugado a favor de unas personas y en contra de otras para que en la sociedad existan pobres y ricos. Esto es más claro en la posición de la madre de Manuel (caso Tania y Manuel), quien dice incluso que ha sido Dios quien ha escogido quiénes serán los pobres y quiénes los ricos, y que la condición de pobreza es algo heredado.

Magdalena y Juan matizan un poco esta cuestión de suerte o destino de pobreza y riqueza. Aunque hablan de los que nacieron en “cuna de oro” para hablar de los afortunados ricos, tienen claro que puede haber casos, excepcionales eso sí en correspondencia con el azar, en que siendo pobres pueden llegar a ser ricos y en los que siendo ricos pueden caer en la desgracia. Por otra parte, lamentan su destino, Magdalena realza las

cualidades de su esposo como si dijera ¿por qué si él es tan buen padre y esposo le toca pasar por esto? Del mismo parece preguntarse: ¿por qué si mi familia es tan buena, tan unida, tan honesta, tan limpia en lo moral y en su apariencia física tiene que padecer esta situación, siendo que hay personas que no se quieren, que andan pregonando su pobreza y son deshonestas, pero viven mejor que nosotros? En el caso de esta pareja queda la impresión de que están esperando el golpe de suerte para salir de la pobreza: la casa que algún día les será donada, el trabajo ideal para Juan, la oportunidad de estudiar una carrera profesional, etcétera, todo ello como si viniera traído por una fuerza por fuera de su propio control. En este caso en particular, la situación extrema por la que pasan que incluye las enfermedades crónicas de algunos de sus miembros, los gastos que ello implica, sumados a lo extenso del núcleo familiar, parecen ser factores que los arrinconan en un callejón sin salida. Esto hace comprensible reconocer que con sus meros esfuerzos no pueden, que por eso la “esperanza es lo último que se pierde”, como dice Magdalena, que quizá una buena estrella algún día les alumbrará la vida. Mientras tanto, se aferran al salvavidas que constituye el comedor comunitario, los almuerzos que por cuenta de él hacen parte de sus activos fijos, quizá los únicos activos materiales que sienten garantizados, pues cumplen sobradamente con criterios de vulnerabilidad para seguirlos siendo usuarios de dicha intervención.

Que las representaciones sociales acerca de la pobreza presenten matices entre las parejas entrevistadas, pese a que hagan parte de un mismo espacio geográfico o territorio donde se desarrolla gran parte de su vida y se establecen ciertos tipos de intercambio, se puede explicar con los referentes sociales de cada familia que demuestran que se puede o no salir de la pobreza (o superar su condición) y las posibilidades concretas percibidas como al alcance de sus manos.

Los contactos e intercambios establecidos con otros sectores poblacionales que podrían ser catalogados como menos pobres, no pobres o mejor situados en la escala socioeconómica, sobre todo

cuando estos resultan influyendo en las expectativas de las familias pobres, al mostrarles que vivir en mejores condiciones es posible, y cuando dichos referentes son motivo de respeto, e incluso constituyen afectos positivos, resultan influyentes. Es el caso de Mónica, quien sobre todo ahora, con su trabajo en comedores, ha podido estar en contacto con personas en instituciones formales que de alguna manera le muestran que ella puede alcanzar metas más altas. Total, no le faltan las manos o los pies, está con sus cinco sentidos, se reconoce inteligente, que aprende con facilidad, que tiene un esposo que la apoya; ya arrancó la carrera y no piensa frenar porque sería echar para atrás y no está dispuesta a ello. Mientras tanto, las otras familias nunca han tenido esos referentes, o el contacto con dichas realidades ha sido superficial o han traído consigo malas experiencias (como humillaciones y maltratos de los “ricos” hacia los “pobres”), por lo cual se convierten más bien en referentes negativos o menospreciados para sus propias vidas: ¿para qué ser ricos si los ricos no son humildes, si los ricos desprecian a los pobres?, ¿para qué ser ricos si los ricos no se solidarizan con la pobreza, si los ricos se quieren llenar los bolsillos a costa de los más pobres, de quienes se aprovechan?

Lo anterior hace parte de la resignación de su situación de pobreza de la cual es imposible o por lo menos demasiado difícil escapar, se construye entonces una resignificación de aspectos de su vida delimitada por su situación de ser pobres, que adquiere mayor fuerza cuando las experiencias y circunstancias particulares por las que cada familia pasa y que limitan las posibilidades de cambio, movilidad o progreso (“salir de la pobreza”), una condición de predestinación, o sea, algo por fuera de su control y que solo la buena suerte o la voluntad divina pueden hacer que cambie casi que por arte de magia. En medio de las circunstancias en las que las familias de Magdalena y Juan, Patricia y Fabio, Tania y Manuel, y Nubia y Marcos, apenas tienen fuerzas que los sostienen con vida como para ponerse a imaginar que pueden alistarse para una carrera en la que seguramente no podrán salir vencedores dadas sus escasas capacidades. Estas cuatro familias no

pueden en dichas circunstancias darse el lujo de decir “no queremos seguir en comedores” o “no aceptamos el subsidio de Familias en Acción”, pero Mónica y Ernesto ya traspasaron la frontera, superaron la barrera, dejaron el comedor comunitario y cuando el programa de Familias en Acción llegó a las puertas de su casa pudieron expresar triunfantes “no lo necesito”, porque por sus propios medios sintieron, como nunca antes, que podían sostenerse.

Estrategias de enfrentamiento de la pobreza

Pese a que las familias denominadas pobres padecen una serie de carencias que no les permiten solventar de manera adecuada todas sus necesidades, se observa que de todas maneras logran mantenerse con vida, aunque no sea en las condiciones más deseables para ellos ni para la sociedad. Para nombrar esta situación, proponemos la categoría *estrategia de enfrentamiento de la pobreza*, que incluye todas las acciones que las personas realizan para resistir, afrontar y por lo menos sobrevivir en medio de sus carencias y necesidades no satisfechas.

Es posible ver cómo después de cuatro décadas del estudio de Adler de Lomnitz, muchos de los mecanismos o estrategias de sobrevivencia identificadas por esta autora se mantienen como un hecho palpable en las poblaciones marginadas y pobres de grandes ciudades como Bogotá. Sin embargo, también se atestigua un individualismo en crecimiento, favorecido por la sociedad de consumo, el cual limita las posibilidades de integración comunitaria y destruye lazos de solidaridad permanentes e incluso con tendencia a deteriorar la unidad de muchas familias; sin embargo, como se verá, no es el caso de las que en este estudio están representadas. Al respecto, Zygmunt Bauman (2000), con su estilo crudo y metafórico, dice:

En estos días, los pobres no unen sus sufrimientos en una causa común. Cada consumidor expulsado del mercado lame su herida en soledad; en el mejor

de los casos, en compañía de su familia, si esta no se ha quebrado todavía (p. 143)⁵

Estrategias para la superación de la pobreza

A partir de los desarrollos de la psicología social sobre el tema de las relaciones entre grupos, en especial los llevados a cabo por Henry Tajfel a finales de la década de los setenta, se encontraron creencias de movilidad social que hacen relación a aquellas ideas que hacen sentir a las personas que pueden ascender en la escala social, llevándolas a identificarse con grupos mejor valorados, lo que les confiere una identidad social positiva. Opuestas a las creencias de movilidad social se encuentran las creencias del cambio social que el mismo Tajfel definió como aquellas creencias propias de personas que consideran imposible pasar individualmente de un grupo a otro por cuenta de su exclusivo esfuerzo, quienes consideran que la única posibilidad de su ascenso radica en que todo el grupo social al que se pertenece efectivamente cambie de posición (Tajfel, 1978, citado por Morales, 1994).

Irene Vasilachis de Gialdino (2003) encontró que las personas entrevistadas en Buenos Aires para su investigación recurrían continuamente al término “salir de la pobreza” para identificar las aspiraciones y las acciones llevadas a cabo por ellas para superar las condiciones carenciales en las que se encontraban.

En el estudio se habla entonces de unas *estrategias para la superación de la pobreza*, las cuales aluden a todas las acciones emprendidas por las personas en situación de pobreza que llevan a cabo de acuerdo con un plan o proyecto, implícito o explícito, con el fin de salir de la pobreza

y ascender socialmente, y que tienen como base unas aspiraciones específicas hacia las cuales dirigen sus esfuerzos y a partir de estas evalúan el resultado de los mismos.

Expectativas y evaluaciones sobre la intervención social gubernamental sobre la pobreza

La intervención social, como señala Ruiz Ballesteros, es uno de los ámbitos y una de las acciones propias del Estado moderno, que de una u otra manera integran a grandes grupos poblacionales. Como tal, generan reacciones y opiniones diversas en todos los actores participantes de ella, dentro de los cuales los sujetos y las comunidades intervenidas no constituyen la excepción. Frente a las problemáticas existentes en las sociedades actuales existen ideas sobre cuál es el papel de los Gobiernos en la solución de estas y se ciernen expectativas respecto al accionar del Estado. En este estudio, se denominan *expectativas sobre la intervención social gubernamental* a todas aquellas expresiones de los sujetos en situación de pobreza que definen cuál es la responsabilidad y las tareas que deben emprender los Gobiernos para resolver el problema de la pobreza, y en torno a lo cual se construyen evaluaciones respecto a las acciones llevadas a cabo por los Gobiernos para contrarrestar o erradicar dicha problemática.

En la investigación realizada, se apuntó a verificar cómo es que las personas en situación de pobreza, sobre las cuales existe alguna incidencia por parte de las intervenciones sociales gubernamentales, realizan evaluaciones acerca de los alcances de dichas intervenciones, basándose en sus representaciones sociales sobre la pobreza (que relacionan definiciones y explicaciones sobre el fenómeno), en combinación con sus estrategias para afrontar de la pobreza y sus estrategias

5 Más adelante, en el mismo libro dice Bauman (2000) algo más acerca de las implicaciones del mercado actual, contrarias a la integración comunitaria: “La ética del trabajo coincidió con esa discriminación concentrada y no objetada: quedarse fuera del mercado laboral, realizando tareas invendibles y no vendidas, significó, en la lengua de la ética del trabajo, estar desempleado [...] Las consecuencias de lo anterior son, en muchos sentidos, desastrosas. Contribuyen a la disolución, gradual pero implacable, de la comunidad y los lazos barriales, de la ‘cohesión social’ cuyo mantenimiento requiere tiempo, trabajo y dedicación. Dejan huellas profundas y, en general, negativas en la estructura y viabilidad de las familias. Erosionan gravemente el suelo en que se arraigan las relaciones humanas y todo vínculo moral entre las personas. [...] Ese daño no puede ser reparado ni compensado por las ofertas del mercado, ni por el crecimiento en la capacidad de consumo, ni por el sesudo asesoramiento del mejor consejero” (p. 149).

para la superación de la pobreza (en caso de que estas últimas existan).

Nubia y Tania, en general, hablan muy bien del comedor comunitario y de Familias en Acción, puesto que son intervenciones de las cuales no pueden prescindir sin poner en riesgo su subsistencia.

Se lamentan de que en el comedor comunitario se hubiera acabado el programa de lombricultura que se estaba llevando a cabo cuando estaba el primer inclusor social, quien escribe este informe. El Jardín Botánico recogió todas las lombrices, y se las llevaron incluso en las mismas canastillas que habían sido compradas con los aportes de los usuarios, y dejaron sin nada a las personas de la comunidad que por un tiempo de más de seis meses se habían esforzado tanto en cuidarlas y alimentarlas, y habían logrado aumentar el volumen inicial de producción.

Haciendo alusión al caso del hermano de Nubia, que se hizo pasar por desplazado para recibir ayuda del Gobierno, ella califica eso como injusto, porque los tramposos sí salen adelante y, en cambio, las personas honestas como ella no, y porque esas personas tramposas les están quitando la oportunidad a las que de verdad la necesitan.

Dice Manuel que si pudiera estar al frente de personas que toman grandes decisiones (económicas y políticas), les pediría que los ayudaran dándoles trabajo y un “lotecito” en un lugar más seguro que el actual, para comenzar ahora sí a construir una buena casa, porque donde están ahora no se han preocupado por construir, ya que cualquier día los pueden expulsar de ese lote.

Nubia cuenta que cuando tuvieron la inundación en 2007, vinieron personas de la Alcaldía y repartieron ayudas supuestamente entre los damnificados, pero lo que sucedió fue que mucha gente que se dio cuenta de que estaban repartiendo elementos como cobijas, colchonetas y mercados, sin ser damnificada, empezó a reclamar cosas. Incluso, cuenta Nubia, hubo gente que iba y guardaba un mercado a su casa y volvía por otro. En medio de tanto alboroto, tanta urgencia, necesidad y desorden, los funcionarios de la Alcaldía

decidieron rifar los mercados. Personas como la suegra de Nubia, o sea la mamá de Manuel, que ya se había ido para cuando Nubia estaba narrando el suceso, se quedaron con cobijas y mercado sin haber sido para nada afectadas de la tragedia. Precisamente una de las más afectadas, la familia de Nubia, no recibió el mercado. Entonces Tania, a la que sí le dieron ayudas, tuvo que regalarle cosas del mercado que recibió y prestarle cobijas a Nubia para compensar un poco la dificultad. Reclama Nubia:

¿Cómo va a hacer eso? Es lo que yo digo, si todos sufrimos lo mismo, denos a todos, así sea poquito, si, denos a todos lo mismo ¿cierto? Pero no, rifaron fue los bonos, que dieron a unos sí y a otros no. Entonces eso me dio rabia. (Comunicación personal)

Con base en todas las representaciones sociales sobre la pobreza, manifiestas por Magdalena y Juan, las cuales guardan relación con su definición de pobreza, su identidad social como “pobres materiales”; que se relacionan también con lo que ellos creen que son las causas de la pobreza y con las estrategias de enfrentamiento o de superación que asumen y las que piensan que deberían asumir, Magdalena y Juan tienen criterios suficientes para hacer unas evaluaciones concretas sobre las oportunidades que ofrecen las intervenciones sociales, en especial la de comedores comunitarios.

Teniendo en cuenta que para los entrevistados la educación es pieza fundamental de la estrategia de superación de la pobreza, Magdalena valora positivamente los avances que en materia de gratuidad educativa realizó la administración distrital en Bogotá hasta esa época (2010), pues debido a esta todos los niños y niñas de los sectores más vulnerables aseguran su acceso a la educación en colegios públicos bogotanos.

Ya que la falta de alimentos es una de las carencias que más pueden sufrir las personas en situación de pobreza, los comedores comunitarios son evaluados positivamente por la oportunidad que dan a las personas de alimentarse de forma balanceada. Así es como Magdalena y Juan consideraban una fortuna contar con la posibilidad de que sus hijos estuvieran inscritos en el comedor

comunitario Naciones Unidas desde hace casi cuatro años.

Debido a que Magdalena y Juan manifiestan que para superar la pobreza es fundamental también tener más y mejores fuentes de recursos, tienden a evaluar negativamente las intervenciones sociales porque, tal como sucede en comedores comunitarios, no les ofrecen oportunidades de capacitación en labores que les permitan insertarse más fácilmente en el mercado laboral y en las actividades más demandadas por dicho mercado. Tampoco ofrecen las herramientas mentales ni recursos básicos para el montaje de microempresas, la cual Magdalena y Juan creen que sería otra posible fuente de generación de recursos económicos.

Ya que la pobreza es algo que se vive todos los días, no consideran efectivas las manifestaciones esporádicas de generosidad y solidaridad que algunas entidades y hasta algunos particulares realizan en épocas especiales como la Navidad.

La pobreza no debe ser medida por el grado de suciedad y precariedad en la forma de vivir que muestran las personas, por ejemplo, en las condiciones locativas de la vivienda; por esto, consideran injusto que a las personas que aparentan o sobreexponen su pobreza, las instituciones y personas que entregan ayudas, les den primero a ese tipo de pobres (los espirituales, según la categoría que Magdalena y Juan utilizan) y excluyan a las personas en situación de pobreza que no se exhiben como pobres sucios y precarios, como es el caso de su propia familia.

Frente a las intervenciones sociales, sugieren que estas hagan más estudios que profundicen en la realidad de la pobreza, que se den cuenta de quiénes son los que más necesitan ser ayudados y que estas intervenciones deben ofrecer cosas no limitadas a las donaciones y ayudas como la alimentación, sino que sobre todo den a las personas en situación de pobreza los elementos que les puedan servir para superarse por sus propios medios, sin tener que depender de la asistencia social y de este modo en la sociedad se alcance cierto grado de igualdad entre “ricos” y “pobres”.

Según Patricia, la pobreza es algo que afecta no solo a las personas pobres, sino también a toda la sociedad que sufre por ver a las personas en situación de pobreza pasando necesidades y entonces se compadece de ellos, hace cosas por ellos. La pobreza es algo que, según Patricia, le causa dolor a todo el mundo, aunque no deja de haber personas que no hacen nada porque simplemente no les interesa la gente pobre.

Patricia reconoce la importancia de algunos programas existentes que de alguna manera transforman el panorama social de las personas en condición de pobreza en Ciudad Bolívar. Valora de maneraa los comedores comunitarios, el aumento de los colegios públicos distritales y la reciente resolución que hace gratuita la educación pública en todos los grados de primaria y bachillerato en Bogotá. También da su reconocimiento a los programas educativos técnicos para jóvenes y adultos que ofrece el instituto Juan Bosco en Ciudad Bolívar, aunque afirma que con ello no alcanza a cubrirse a toda la población que desea capacitarse. Faltan entonces más esfuerzos por parte del Estado y la sociedad: “Más que todo apoyo para los jóvenes, que haya algo para que ellos dejen de estar por ahí andando en las calles, hacer algo grande que puedan ellos capacitarse” (Comunicación personal).

Ella sugiere que el Gobierno debe crear más opciones de trabajo y oportunidades para que la gente se capacite en cosas que le puedan servir para ampliar su espectro de opciones laborales. Piensa que no se trata simplemente de que el Gobierno les dé una ayuda económica, o que la gente solamente se quede sin hacer nada, solo esperando que le den comida o dinero. Se trata, más bien, de que les enseñen a trabajar y que de eso que les enseñen “salga harto trabajo”.

Según lo que dice Patricia, una forma de mejorar las condiciones de vida de las personas en situación de pobreza que viven en el sector es mejorando también la infraestructura y el espacio público, en cuanto a reparación de vías, hechura de escaleras y el mantenimiento en general.

[...] el barrio se valoriza más, se ve más bonito, de pronto haya gente que quiera ir a vivir a esa loma y ven como bonito el barrio, más organizado entonces compran la casita o el lote donde van a vivir porque ya no se ve como tan feo [...] sino bonito, bien pavimentado, con escaleras se ve más bonito, con parques. (Comunicación personal)

Ya no es usuaria de comedores comunitarios, pero es un programa que aún aprecia y al que volvería en caso de necesitarlo. Aparte del almuerzo que recibía con sus dos hijos, reconoce ahora que el comedor comunitario Naciones Unidas fue un espacio muy agradable que le sirvió para conocer personas:

[...] uno compartió con gente que no conocía, fue muy bonito. [...] Se compartió con gente que uno no tenía ni idea [...] allá se hicieron bastantes amistades. Amigas, amigas casi no tengo, pero a veces uno se las encuentra y lo saludan a uno bien. (Comunicación personal)

Respecto a los comedores comunitarios, quiere “que crezcan más comedores y les sigan dando más a la gente”. Como hizo parte del Comité de Usuarios del comedor comunitario Naciones Unidas, y a partir también de su vivencia en el sector, compartiendo el día a día con sus vecinos, se ha venido dando cuenta de cómo en algunas oportunidades algunas personas convierten en algo pragmático el hecho de ser categorizados como pobres:

De pronto que porque uno sea pobre dice —Ay, allí me van a ayudar— [...] muchos hacen eso, o generar tres hijos porque les ayudan. [...] Muchos -es que si tenemos hijos, allí nos pueden ayudar teniendo más hijos, por la cantidad de hijos a uno le ayudan más- pues muchos piensan así. Por parte mía, no [...] hay unos que así tengan tienda, van y almuerzan (al comedor comunitario). (Comunicación personal)

Para Patricia, el subsidio de Familias en Acción que le llega cada dos meses “es una bendición”. Respecto a este programa, sugiere solamente que los subsidios sean mensuales y no bimestrales.

Patricia narra cómo el programa de Familias en Acción fue utilizado recientemente para ha-

cer proselitismo político a favor de uno de los candidatos a la presidencia de Colombia en los comicios de 2010. Cuando la gente iba por sus subsidios o cuando organizaban reuniones de Familias en Acción, los funcionarios les decían que si ganaba el candidato del partido opositor, ese candidato, siendo ya presidente, iba a acabar con los subsidios. “La mayoría si creyó en eso” comenta Patricia.

Pero ese manejo clientelista del apoyo a las personas en situación de pobreza no es nada nuevo para Patricia; por el contrario, es algo a lo que ya está acostumbrada, así como otras personas que también saben cómo funciona el sistema político en el país, y le resta crédito a todo lo que tenga el nombre o el apellido “político”:

[A la gente pobre] como les dicen -acá les damos algo entonces denos votos..., —porque esta persona me dio algo entonces voto por esa persona—. O les hacen promesas que van a ayudar al barrio, entonces uno se convence y se deja creer de lo que dicen y nunca pasa nada. De pronto a uno que otro le regalan cosas, uno que otro que recibe algo, más la gente que esperaba no recibe [...] a mí eso de política no me interesa. Eso es solo bla, bla y ya. Entonces esa carreta... que van a ayudar a la gente, que van a hacer colegios, que van hacer esto; simplemente fueron por los votos y ya [...] ¿La política qué es? ... es como una empresa que quiere apoyar, que quiere meter un poquito de gente que haya gente honrada, ¿los otros? los otros solo roban a los demás. (Comunicación personal)

En cuanto al programa de Familias en Acción, en el que ellos nunca se han interesado en participar, sobre todo porque cuando este se creó no sentían necesitarlo (tampoco lo sienten ahora), Mónica y Ernesto tienen evaluaciones diferentes. Por una parte, consideran que es una oportunidad valiosa que brinda el Gobierno para las personas en situación de pobreza, pero, por otro lado, piensan que está siendo mal aprovechado por muchas familias:

Conozco personas, familias que están metidas, por ejemplo, en esto de Familias en Acción y llega la plata y van y almuerzan rico, y compran ropa y nunca cogen esa plata y hacen algo bueno: -Venga yo

ahorro esto, le compro un libro- [...] no la utilizan para lo que es, por ejemplo para comprar libros a los pelaos o ropa para ellos, eso sí no; cogen y la meten para el mercado de toda la casa, para los servicios hasta para tomársela. (Comunicación personal)

En cuanto a la educación, han visto que se han creado oportunidades que constituyen avances significativos respecto a las que había hace unos veinte años cuando estaban pequeños, oportunidades que muchos desaprovechan y que ellos hubieran querido tener cuando eran más jóvenes:

[...] por ejemplo en el colegio todas esas posibilidades que les dan [...] a los de bachillerato, salen becados para estudiar, no en universidades, pero sí en institutos. Porque yo tengo un primo que está en la CUN y él salió de aquí del colegio de Naciones y tienen muchas oportunidades de estudiar. Lo que pasa es que la mayoría de ellos se cierran las puertas, no quieren ver más allá de las narices. (Comunicación personal)

Conclusiones

Antes de sintetizar e interpretar las evaluaciones a la intervención social sobre la pobreza por parte de las cuatro familias, es interesante profundizar en un aspecto que fundamenta la lógica de dichas intervenciones, las cuales tienen implicaciones directas en sus formas de operar en los contextos intervenidos y que luego se insertan en la lógica cotidiana de las personas en situación de pobreza, lo mismo que en su discurso. Se mostrará después cómo ello tiene consecuencias concretas en la forma como los entrevistados evalúan las intervenciones presentes en Ciudad Bolívar, a las que se refirieron en las entrevistas: comedores comunitarios y Familias en Acción.

La categoría *pobre* en los procesos de focalización de la intervención social

La intención de unificar los criterios para categorizar a las personas, las familias y comunidades como pobres es muy propia de las intervenciones y las políticas sociales respecto al fenómeno “pobreza”. En vez de categorías sociales nacidas en el seno de comunidades, se trata en estos casos de

categorías formales que organizan y clasifican a las personas de un contexto geográfico y social, con el fin de hacerlas partícipes o no de las acciones que se han preparado en el marco de los planes y las estrategias de intervención gestionadas por actores institucionales (entidades formales).

La intervención social está sustentada en discursos explícitos o públicos, pero también en unos discursos implícitos, sobre la definición de pobreza y sobre una concepción acerca del desarrollo, la cual, reforzada con un discurso moral, conforma lo que la intervención social considera como su meta; es decir, un cierto sujeto, comunidad y situación ideal a las que las poblaciones y las personas intervenidas deberían ser conducidas.

La estrategia para tomar decisiones sobre quienes deben ser “beneficiados” por las intervenciones sociales se denomina *focalización*. Que la focalización se realice bajos criterios técnicos y respecto a ciertos indicadores de pobreza que la misma focalización adopta, adapta, o construye basada en un discurso “científico” sobre pobreza y sobre el desarrollo, no garantiza que no haya cierto grado de arbitrariedad en definir que alguien necesite más o menos de la intervención social del Estado, y tampoco que este sea capaz de determinar de forma infalible la condición de vulnerabilidad de todas las personas que pasan por el proceso de focalización. Para restar la profunda relevancia de dicha arbitrariedad, que deriva concreta e inevitablemente en la exclusión de unas personas por no mostrar ciertos rasgos que para la intervención social son indicadores “indiscutibles” de que deben ser intervenidas, se aduce el factor “error humano”, tal como sucede con las apreciaciones de un juez durante un partido de fútbol que debe resolver o decidir de forma rápida frente a diferentes jugadas muy discutibles o dudosas. Es propio aquí recordar las constantes y comunes acusaciones de las personas que participaron en el estudio acerca de las equivocaciones cometidas por las instituciones públicas al conceder a unas personas que, para el concepto de los entrevistados, no tendrían por qué ser beneficiadas.

La focalización, como lo dice Ruiz Ballesteros, se argumenta en la escasez de los recursos que

posee el Estado para operar con toda la población, por la cual no “se le puede dar a todos”, hay que elegir a quién sí y a quién no, a quién primero y a quién después.

La pretendida racionalidad científica que sustenta estas intervenciones sociales con sus estrategias y criterios de focalización muchas veces deriva en considerar irrelevantes los criterios, las razones y los argumentos de las personas pobres, y justifica que los gestores de las intervenciones excluyan a las personas en condición de pobreza de la toma de decisiones respecto a la definición del tipo de intervenciones y en la planeación de estas.

En el caso de los comedores comunitarios, existe la figura de los comités de usuarios, no presente o no activa en todos ellos, pero que se supone es la instancia que debe resolver quién se convierte en usuario del comedor y quién no, o a quién hay que excluir. Pero los criterios no son creaciones de la misma comunidad, sino que le son planteados por los gestores de la intervención social representados por los funcionarios que coordinan acciones en los sitios donde funcionan los comedores. Y siempre resultan ser decisiones sobre las cuales tienen mayor injerencia los funcionarios y no los pretendidos usuarios, ni siquiera los reconocidos líderes de la comunidad.

Por otra parte, suponiendo que en realidad un comité de usuarios del comedor decidiera autónomamente quién ingresa o quien debe retirarse del comedor, en comunidades como las que rodean el comedor comunitario Naciones Unidas, supondría riesgos enormes y reales para la integridad física de los miembros del comité y sus familias por las posibles retaliaciones y rencores que muchas veces se resuelven de manera violenta.

De todos modos, hay que reconocer que los comedores comunitarios permiten cierto grado de atención personalizada, puesto que promueven actividades donde la persona con nombre e identidad propia se presenta, y donde tiene la oportunidad de compartir con otros, de reconocer a sus vecinos y ser reconocido. El funcionario y la funcionaria a cargo del comedor no es un individuo más que viene, se va y vuelve, quizá si o

quizá no, en una semana, al otro día, en un mes o no vuelve nunca. No. Se trata de un sujeto que por lo menos comparte el espacio del comedor al momento del almuerzo y de los talleres que debe cumplir con sus usuarios, un inclusor o una inclusora social que termina siendo incluida en los lazos que teje la comunidad en torno al comedor, que rivaliza o simpatiza con su figura y presencia.

Pero la intervención social sobre la pobreza, al focalizar la población, lleva a un tratamiento homogéneo de las personas en situación de pobreza que resultan elegidas, algo que es coadyuvado por la presión de mostrar resultados según el criterio *cobertura* en un tiempo previamente determinado, cuyos plazos no pocas veces se desplazan para medio alcanzar a rasguñar las metas comprometidas.

Por otra parte, las intervenciones sociales pueden contribuir a minar las relaciones dadas en la comunidad cuando crean subdivisiones entre la población. Esto se evidencia en los frecuentes conflictos por definir quién es más pobre, necesitado o vulnerable que el otro o que los demás. En los comedores y los sectores aledaños suele haber personas que consideran injusto que unas personas sean usuarias o beneficiarias de una intervención y mientras que ellas u otras personas han sido descartadas definiéndose más pobres o vulnerables que las otras. Se ve entonces cómo la focalización de las intervenciones sociales sobre la pobreza puede favorecer procesos de segregación y atomización de las comunidades, lo que destruye o resta fuerza a su capacidad de integrarse y trabajar de manera coordinada y autónoma por intereses identificados como comunes.

Por otra parte, no solo la racionalidad científica es la base que argumenta y orienta la intervención social en un determinado contexto. En sociedades como la nuestra, afectadas por diferentes vicios políticos, muchas intervenciones sociales corresponden de forma central a intereses de quienes gerencian dichas intervenciones, sin que esto se haga evidente la mayoría de las veces para las personas en situación de pobreza y la sociedad en general. Mientras que esos intereses son priorizados, las intervenciones tratan de

forma marginal, secundaria o periférica a los intereses de las personas y comunidades a las que las intervenciones sociales dicen dirigirse.

Influencia de las intervenciones sociales en el cambio o mantenimiento de representaciones sociales sobre la pobreza

Las definiciones sobre la pobreza nunca han sido tan inestables ni tan controvertidas como en los últimos tiempos, menos aun cuando el fenómeno se ha extendido de manera tan alarmante por el mundo y ha afectado a miles de millones de personas quizá a un ritmo similar que el de la extensión de los medios de comunicación que nos ponen en alerta frente a diversas realidades. Las representaciones sociales sobre la pobreza se han visto influidas por procesos educativos institucionalizados, por mensajes transmitidos por los cada vez más avanzados y globalizados medios de comunicación y por la divulgación de los saberes “científicos” más popularizados acerca de la pobreza. Todo ello continúa añadiendo informaciones y elementos de conocimiento al saber cotidiano y popular sobre la pobreza. Pero sin duda alguna, como la experiencia de trabajo en comedores comunitarios indica y este estudio reafirma, uno de los mecanismos más efectivos para influir en el cambio de las representaciones sociales sobre la pobreza puede ser la intervención social.

Gracias a los procesos de intervención social que se aplican respecto a la pobreza, la gente de las comunidades a donde llega la intervención de algún modo termina siendo influida e instruida por el supuesto discurso científico que legitima dicha intervención social. De manera no rigurosa ni completa sino más bien de forma irregular y parcial, estos contenidos se insertan en el conocimiento cotidiano de las personas y las comunidades en situación de pobreza. Pero hay que tener en cuenta que esto ocurre siempre y cuando dichos contenidos de conocimiento guarden correspondencia con la realidad percibida y sentida por dichas personas y comunidades en sus respectivos contextos de acción. Si los nuevos conocimientos que circulan y llegan a los oídos de las personas en situación de pobreza no guardan

una relación directa y comprobada con su propia realidad como la sienten y la reflexionan, o con el bagaje de conocimiento previo acerca del tema de la pobreza, no hay manera de que el nuevo conocimiento sea incorporado al saber cotidiano, de acuerdo con lo que se entiende por anclaje en cuanto a los procesos de construcción y reproducción de representaciones sociales.

Uno de los principales mecanismos de influencia de la intervención social sobre las representaciones sociales de la pobreza en las comunidades intervenidas se refiere a la que suele ser la primera fase del proceso de intervención social, la denominada *focalización*. La focalización consiste en priorizar a los grupos humanos y las personas a las que se pretende beneficiar con la intervención social a partir de una serie de criterios previamente establecidos por los gestores de dicha intervención. En otras palabras, la focalización en cuanto a intervenciones sociales sobre la pobreza consiste en establecer, de manera técnica y bajo ciertos criterios basados en algún discurso académico, unos indicadores muy concretos que a los ejecutores de la intervención les permite definir quiénes son las personas más pobres y vulnerables en determinado espacio geográfico o contexto social, las que debido a ello merecen ser atendidas de manera prioritaria.

La focalización deriva en una determinación de estándares de pobreza que tienden a ser asumidos de alguna manera por las personas donde esta focalización se realiza, a propósito de la ejecución de una intervención social. Esta adopción de los criterios de focalización de la pobreza se debe a que tienen una funcionalidad comprobada e inmediata en la determinación de quienes deben ser beneficiados por la intervención. Estos criterios se han hecho de conocimiento público, sobre todo gracias a la difusión que de ellos se realiza de manera continua por parte de la coordinación de inclusión social de cada comedor comunitario. Pero estos conocimientos difundidos no tendrían mayor relevancia ni se insertarían en el conocimiento cotidiano de la gente de no ser porque, ante los beneficios que supone la intervención, las personas de una misma comunidad a la cual la

intervención va dirigida suelen estar demasiado alerta, ya que muchas desean ser las beneficiadas. En muchos casos, se ha dado una especie de competencia para conseguir dichos beneficios e incluso algunas personas se vuelven expertas para conseguir ser elegidas como usuarias de los comedores y de otras acciones gubernamentales y privadas que buscan a personas pobres para favorecerlas. Solo se convierte en un caso de apropiación utilitarista y pragmática de los criterios para asumirlos según corresponda y así conseguir un beneficio.

Para resolver el asunto “quién es más pobre/quien necesita más” que resulta planteando la intervención social, la gente de una comunidad pobre recurre a los sujetos supuestamente imparciales y autorizados, y a los criterios que enarbolan, como si se tratara de personas y criterios objetivos según los cuales se puede distinguir con mayor certeza quiénes en la comunidad serán los directamente beneficiados por la intervención y quiénes no lo serán, por lo menos de forma directa. A partir de la intervención social, es muy probable que las personas de una misma comunidad se adapten de alguna forma a los criterios de la intervención que categorizan a los pobres. Gracias a los mismos criterios de focalización de la pobreza, las personas de una comunidad considerarán que entre ellas existen personas más, igual o menos necesitadas, y que por ello merecen y necesitan, o no merecen ni necesitan, ser auxiliadas, asistidas o beneficiadas por las intervenciones sociales.

Hay que tener mucho cuidado al momento de considerar verdaderos cambios en las representaciones sociales de las personas pobres respecto a su situación de pobreza. Lo que puede suceder en muchos casos es que hay personas que aprenden a manejar el discurso de la intervención de tal modo que logran convencer a los gestores de la intervención de que merecen más que otros los beneficios que esta acción genera o trae consigo. Parece factible entonces sospechar que no se tratan de representaciones sociales cuando lo que una persona dice acerca de la pobreza cambia según las circunstancias sociales o las personas cuando interactúan. Ante las intervenciones

sociales de carácter asistencial, algunas personas pueden asumir y manifestar discursos en los que no creen realmente solo con la intención de garantizarse los beneficios inmediatos que la intervención social supone.

Lo anterior se menciona con la intención de advertir que no todo lo que diga o enuncie cualquier persona en situación de pobreza acerca de la pobreza y del ser pobre puede ser considerado como representaciones sociales. Definitivamente, en muchos casos, lo que unas personas afirmen sobre la pobreza dependerá de la situación concreta de interacción y el agente con el que se comunican. Solo se puede llamar representaciones sociales sobre la pobreza a lo que tiene una implicación directa con la acción y conducta de las personas respecto a cómo reaccionan ante el hecho de vivir en la pobreza, frente al intentar emerger de la situación o sobrevivir a ella.

Finalmente, resulta una inquietud profunda respecto a la intervención social que puede ser abordada en estudios posteriores: ¿le corresponde al Estado y a la sociedad seguir sosteniendo estructuras que parecen socavar de forma explícita o soterrada la integración de las comunidades, su autonomía, incluso su estima social, so pretexto de combatir un problema como el de la pobreza y la desigualdad? ¿Acaso no será otra vía aún más radical la que de verdad lograra estremecer los cimientos del sistema con tal de deteriorar las bases que sostienen convenientemente la desigualdad social? Hoy es preciso acercarse a los pobres y a la pobreza sin instrumentales quirúrgicos asépticos, llenos de curvas y fórmulas estilizadas que pretenden decir más que lo que las mismas lágrimas, gestos y voces de los pobres pueden decir, quizá para que no puedan tomar parte de las decisiones que los afectan, para mantener la distancia y profundizar los abismos.

Referencias

- Abric, J. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. Ediciones Coyoacán.
- Adler de Lomnitz, L. (2006). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI.

- Álvarez Leguizamón, S. (2007). Una presentación desde América Latina. En P. Spicker, S. Álvarez y D. Gordon (Eds.), *Pobreza, un glosario internacional* (pp. 25-37). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Amar Amar, J. (2002). *Las representaciones sociales de los conceptos económicos en niños que viven en contextos de pobreza*. Ediciones Uninorte.
- Araya, S. (2002). Las representaciones sociales. Ejes teóricos para su discusión. *Cuaderno de Ciencias Sociales Flacso*, (127), 1-82.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Editorial Gedisa.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (Dir.) (1992/2010). *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2001). *Las argucias de la razón imperialista*. Paidós.
- Castorina, J. A. (Comp.) (2003). *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*. Gesida.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, (18), 9-28.
- Herzlich, C. (1975). La representación social: sentido del concepto. En S. Moscovici (Coord.), *Introducción a la psicología social*. Planeta.
- Ibáñez, T. (Ed.). (1988). *Representaciones sociales: teoría y método*. En *Ideologías de la vida cotidiana* (pp. 13-89). Editorial Sendai.
- Lewis, Ó. (1961). *Los hijos de Sánchez*. Fondo de Cultura Económica.
- Mecle, E. (2002). Los derechos sociales en la Constitución Argentina y su vinculación con la política y las políticas sociales. En A. Ziccardi (Ed.), *Pobreza, desigualdad social y ciudadanía. Los límites de las políticas sociales en América Latina* (pp. 37-64). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Max-Neff, M. (1993). *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Editorial Nordan-Comunidad.
- Max-Neff, M. (1997). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. Cepaur.
- Mendoza, J. R. (2009). *La representación social de la pobreza*. (Tesis de grado). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México. <http://www.scribd.com/doc/16017884/Representacion-Social-de-la-Pobreza>
- Morales, J. F. (Coord.) (1994). *Psicología social*. McGraw-Hill.
- Moscovici, S. (1985). *Psicología Social*. Vol. 2. Paidós.
- Murillo Serna, O. (2004) Análisis del discurso social. *Investigaciones Sociales*, (13), 369-385. http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/N13.2004/a21.pdf
- Programa de las naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2004). Oficina de Desarrollo Humano, Plan de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Curso de desarrollo humano*. República Dominicana.
- Rodríguez, T. y García, M. (comp.) (2007). *Representaciones sociales. Teorías e investigación*. Universidad de Guadalajara.
- Ruiz Ballesteros, E. (2005). *Intervención social: cultura, discursos y poder: aportaciones desde la antropología*. Talasa Ediciones.
- Sánchez Vidal, A. (1999). *Ética de la intervención social*. Paidós.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta.
- Spicker, P., Álvarez, S. y Gordon, D. (Ed.) (2009). *Pobreza: un glosario internacional*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales: estudios de psicología social*. Herder.
- Turner, J. C. (1990). *Redescubrir el grupo social. Una teoría de la categorización del yo*. Morata S. A.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2003). *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Gedisa.
- Ziccardi, A. (Comp.) (2002). *Pobreza, desigualdad social y ciudadanía. Los límites de las políticas sociales en América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).



Memorias de los árboles

Sobre la novela *Guayacanal*

Diego Mauricio Rodríguez Arévalo*

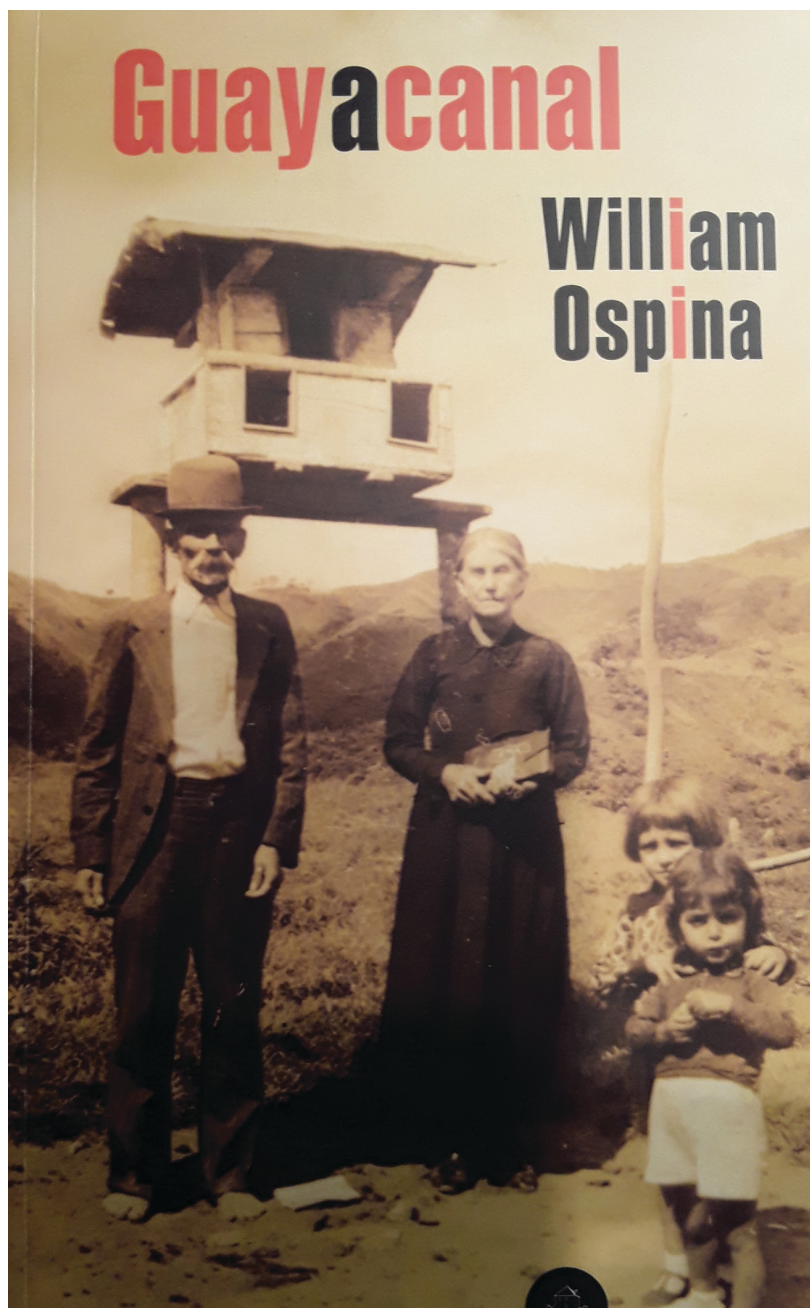
Ospina, W. (2019). *Guayacanal*. Penguin Random House

Como primera imagen que regresa de la infancia y la juventud, William Ospina nos presenta un recorrido por paisajes cubiertos de hojas y raíces por donde solo el agua y el viento son capaces de encontrar una ruta de regreso. Es un viaje a la memoria, y por lo tanto los trazos que indican la ruta son brumosos, a veces parecen desaparecer o cambiar su posición como si se tratara de una fotografía que intenta retratar una reunión de fantasmas. Aun así, aparecen pueblos, señales, voces que le indican a Ospina que hay algo latente de su propia vida en cada lugar que va recorriendo. Y a cada paso que avanza buscando pedazos de su propio pasado, nos ayuda a recordar a nosotros, los lectores de su novela más personal, *Guayacanal*, que cuando se vuelve, siempre se intenta ver la realidad con los ojos de quienes, antes que nosotros, también regresaron o llegaron por primera vez a este mundo. Y como uno más de la interminable lista de los no escogidos, aquellos que no nacieron con la efigie del héroe en la frente o no tenían marcado en el destino la ruta del éxito antes de nacer, William Ospina nos cuenta su memoria no desde las hazañas ni los episodios que determinan una historia nacional, sino desde la cotidianidad que sustenta los grandes cambios y giros históricos. Un circo provinciano que rueda por el mundo detrás de los desventurados, un perro que muerde el rostro de la mujer más bella de la infancia, un hombre viejo que cuenta historias aún más viejas y distantes, el dedo meñique de un niño que se tragó la rueda dentada de una despulpadora. De esta silenciosa y poderosa fuerza es la memoria que se reconstruye en *Guayacanal*. Sin embargo, hay un episodio que, a su vez, ya hace parte de mi memoria desordenada y rota como un trasteo. Un hombre recoge un pichón entre el suelo de la manigua y se lo lleva a su casa para ayudarlo a vivir. Este comienza a crecer y se convierte en un gran pájaro de alas negras y pico acorazado. Era un gallinazo, el cual se convierte en el nuevo compañero de vida del hombre. En un mundo que gira enloquecido, descubrir en las memorias de *Guayacanal* a

* Doctorando en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas; magíster en Escrituras Creativas de la Universidad Nacional de Colombia; licenciado en Humanidades y Lengua Castellana de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Publicaciones recientes: Rodríguez, D. (2014). *Historia volátil*. Cuento. *Historias de gran ciudad*. Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte e Instituto Goethe.

un hombre que preserva la vida de un pájaro tradicionalmente despreciado es un prodigio. Gran parte de la riqueza intangible de la memoria está constituida por estos sucesos cotidianos, que nos hemos acostumbrado a enterrar en el cementerio donde a menudo abandonamos nuestra propia historia que despreciamos.

En resumen, la novela de William Ospina, como él mismo se encarga de aclarar, no se trata de una memoria pues todo corresponde a un sueño, se encarga de señalar —sin ser su objetivo— una premisa que no puede olvidarse: la memoria está poblada de pájaros oscuros que nadie ha querido ayudar a volar.





Normas para los autores

La *Revista Esfera* difunde resultados de investigación, ensayos y reseñas de novedades editoriales sean libros, capítulos de libros, artículos académicos o ensayos en general. Todos los materiales deben ser originales, inéditos y no estar sometidos a consideración de otros medios. Los autores autorizarán a la Universidad Distrital Francisco José de Caldas para el uso de los distintos materiales. Las normas para la publicación son las siguientes:

1. Mínimo 10 y máximo 30 cuartillas (tamaño carta) a espacio y medio (1,5) con márgenes en 3. Las notas a pie de página y la bibliografía final a espacio sencillo (1,0).
2. Letra arial 12 para el texto, letra arial 10 para pies de página.
3. No incluir sangrías ni diseños de ninguna índole dentro del texto, con excepción de las citas literales.
4. Título del artículo en MAYÚSCULA SIN NEGRILLA. Subtítulos del artículo en MINÚSCULA SIN NEGRILLA.
5. En el caso de los ARTÍCULOS RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN estos deben incluir en una primera página: **5.1.** Título del artículo y su traducción al inglés. **5.2.** Un resumen con máximo cien palabras en español y su traducción al inglés. **5.3.** Mínimo tres palabras claves tomadas del thesaurus de la Unesco (<http://databases.unesco.org/thesaurus/>) y su traducción al inglés. **5.4.** La información de la investigación: título, contexto institucional en el cual se desarrolló, periodo de ejecución, instancia de financiación si la hubo y título del informe final o de la publicación principal (señalando ciudad, editorial y año de la publicación). **5.5.** La información del autor o de los autores: nombres completos, títulos académicos, institución donde se desempeña y cargo, vinculación a grupos de investigación institucionalizados y dos últimas publicaciones. En el caso de los ENSAYOS se prescinde del apartado relacionado con la información de la investigación. En el caso de las RESEÑAS se prescinde de todos los apartados, pero se debe incluir: **5.1.** Título de la reseña. **5.2.** Una ubicación del texto: Autor, título, traductor en los casos que proceda, editorial, ciudad, año y páginas. **5.3.** Nombre del autor de la reseña y de la institución a la que pertenece.
6. Tablas o gráficas deben estar dentro del texto con título, numeración y fuente. Si el artículo presenta imágenes, estas deben estar anunciadas dentro del texto pero deben ser presentadas en archivos aparte con buena resolución. Sólo proceden imágenes que sean propiedad de los autores o aquellas que tengan la debida autorización.
7. La citación procede con notas a pie de página. Tenga en cuenta los siguientes ejemplos para la citación:

Documentos de archivo:

1. Cita: (AGN, Fondo Ministerios, Año, Fol 402).
2. Bibliografía final: Archivo General de la Nación (AGN), (año) "Carta de la señora Sildana Barahona al Doctor Alfonso Araujo, Ministro de Obras Públicas", Sección República, *Fondo Ministerios*, t. 000310 AGN, Bogotá.

Documentos hemerográficos:

1. Cita: (Tobar y Tobar, 1924, p. 11)
2. Bibliografía final: Tobar y Tobar, E. (17 de febrero de 1924). Las necesidades del barrio obrero de San Diego. *El Tiempo*, 11-12.

Artículos de revista:

1. Cita: (Bourne, 1993, p. 97)
2. Bibliografía final: Bourne, L.(1993). The demise of gentrification? A commentary and prospective view. *Urban Geography*, 14(1), 95-107.

Libros:

1. Cita: (Carrasquilla, 1989, p. 116)
2. Bibliografía final: Carrasquilla, J. (1989). *Quintas y estancias de Santafé y Bogotá*. Bogotá: Banco Popular y Editorial Presencia.

Capítulos de libro:

1. Cita: (Posada, 2006, p. 158)
2. Bibliografía final: Posada Carbó, E. (2006), ¿Libertad, libertinaje, tiranía? La prensa bajo el Olimpo Radical en Colombia, 1863-1885. En R. Sierra Mejía (Ed.), *El Radicalismo colombiano del siglo XIX* (pp.147-166). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Para otros casos de citación los autores se pueden remitir a las reglas generales de las normas de la American Psychological Association (APA).

Comité Editorial revista *Esfera*