

# BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

## TÍTULO

**SEGREGACIÓN SOCIO-ESPACIAL EN EL BARRIO SAN LUIS DE LA  
COMUNA 10 EN LA CIUDAD DE SAN JUAN DE PASTO, COLOMBIA**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**Autor**

Jairo Alfredo Arcos Guerrero

Puebla, mayo 2023

# BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

## TÍTULO

**SEGREGACIÓN SOCIO-ESPACIAL EN EL BARRIO SAN LUIS DE LA  
COMUNA 10 EN LA CIUDAD DE SAN JUAN DE PASTO, COLOMBIA**

TESIS  
PARA OBTENER EL TITULO DE DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

## Autor

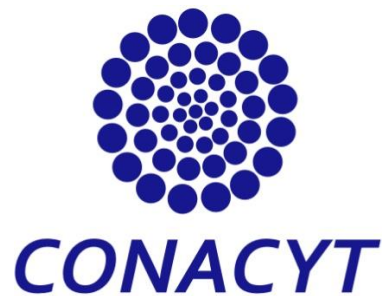
Jairo Alfredo Arcos Guerrero

## COMITÉ TUTORIAL

Director : Dr. Ernesto Licon Valencia  
Tutora: Dra. Andrea Milena Burbano Arroyo  
Tutor: Dr. Luis Arturo Jiménez Medina  
Tutora: Dra. Verónica Vázquez Valdez  
Tutor: Dr. Dumer Reinaldo Mamián Guzmán

Puebla, mayo 2023

**Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del  
Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología**



## Contenido

	<b>pág.</b>
<b>Introducción</b>	<b>9</b>
<b>Capítulo 1</b>	
<b>Un modelo de análisis de la segregación socio espacial: territorio, segregación y tiempo</b>	<b>19</b>
1.1 El territorio como producto de la relación entre región, poder y movilidad	21
1.2 Segregación como proceso histórico de clasificación y diferenciación social en el habitar urbano	32
1.2.1 El rol del Estado y sus políticas	41
1.2.2 Estrategias de sobrevivencia y resistencia en el habitar de la segregación	45
1.2.3 Segregación socio-espacial y movilidad	48
1.3 El tiempo territorial: ritmos, marcas y memorias	51
1.4 Modelo de análisis	63
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Estrategias de poder y políticas segregativas para la diferenciación en el territorio de los indígenas pastos y quillacingas</b>	<b>67</b>
2.1 Estructuración de los poderes en la región de los pastos y quillacingas	71
2.1.1 Persistencia indígena, política y cultural en la región de los pastos	88
2.2 La segregación socio-espacial en la configuración de la ciudad de San Juan de Pasto	98
2.3 La emergencia de los barrios populares y los procesos de segregación socio-espacial en la ciudad de San Juan de Pasto	112
2.4 Políticas segregativas, la comuna 10 y el barrio San Luis	130
2.4.1 El barrio San Luis en la ciudad de Pasto	134
2.5 Reflexión final del capítulo	143
<b>Capítulo 3</b>	
<b>San Luis: un habitar segregado</b>	<b>148</b>
3.1 Habitar y habitabilidad	150
3.2 Territorialidad: habitar, memoria y violencia	158
3.2.1 Del campo a la ciudad: la violencia como la propia sombra	159
3.2.2 Llegar a la ciudad: exclusión y marginación	165
3.3 La apropiación de San Luis: un habitar segregado	167
3.3.1 Los apartamentos	171
3.3.2 Algunas creencias en los apartamentos de San Luis	173

3.3.3	La apropiación de un lugar para vivir: el apartamento-caseta	180
3.3.4	Los lugares comunes en los edificios de viviendas	183
3.3.5	El espacio público en San Luis: marcas de poder	186
3.4	Procedencia y estigma: objetivación de la segregación socio-espacial	198
3.5	Reflexión final del capítulo	211
<b>Capítulo 4</b>		
<b>Territorio, segregación y tiempo en San Luis</b>		<b>213</b>
4.1	Tiempo y ritmos del poder en el barrio San Luis: instituciones, sujetos, marcas	216
4.1.1	El manual de convivencia, vivir entre diferentes	219
4.1.2	Instituciones, líderes comunitarios y políticos en el barrio San Luis.	228
4.1.3	"Es hora de abrir las ventanas para que salga la humedad o la muerte"	233
4.2	Calendario del trabajo en San Luis: pandemia, rebusque, itinerarios y redes	237
4.2.1	Trabajo, trabajadores y pandemia en el barrio San Luis	238
4.2.2	Itinerarios del trabajo en el barrio San Luis	244
4.3	Tiempos, ritmos y sujetos de la nocturnidad	253
4.3.1	Itinerarios juveniles de la nocturnidad	257
4.3.2	Desplazados y reubicados	265
4.4	Reflexión final del capítulo	268
<b>Conclusiones</b>		<b>273</b>
<b>Bibliografía</b>		<b>278</b>

### Lista de figuras

	<b>pág.</b>
<b>Figura 1.</b> Esquema del Modelo de análisis	63
<b>Figura 2.</b> Territorios étnicos de la región andina entre Colombia y Ecuador, siglo XVI	72
<b>Figura 3.</b> Resguardos indígenas en el departamento de Nariño	86
<b>Figura 4.</b> Poblados indígenas aledaños a la ciudad de Pasto, antiguos resguardos	87
<b>Figura 5.</b> Estrella de los pastos impresa en un disco giratorio	89
<b>Figura 6.</b> El barniz de Pasto. Árbol de donde se extrae la resina del barniz	92
<b>Figura 7.</b> Artista del grupo musical Americanto ejecutando un rondador	93
<b>Figura 8.</b> El cuy, plato típico de la región andina del departamento de Nariño	94
<b>Figura 9.</b> Carroza del Carnaval andino de negros y blancos de Pasto	95
<b>Figura 10.</b> Vías de acceso a los barrios San Luis y San Sebastián	138
<b>Figura 11.</b> Esquema de formas territoriales y sujetos en procesos de segregación.	146
<b>Figura 12.</b> Imagen de noticiero de televisión, muestra una de las problemáticas actuales	147
<b>Figura 13.</b> Negocios de subsistencia en los pequeños apartamentos del barrio San Luis	156
<b>Figura 14.</b> Espacio público en algunos barrios populares de Pasto	157
<b>Figura 15.</b> Tendederos improvisados entre los edificios para el secado de ropas	172
<b>Figura 16.</b> Escenarios y altares en los apartamentos	174
<b>Figura 17.</b> Imagen de la iglesia pentecostal en uno de los apartamentos	176
<b>Figura 18.</b> Altares y objetos religiosos en los pasillos de algunos edificios.	178
<b>Figura 19.</b> Interior del apartamento-caseta	181
<b>Figura 20.</b> Ubicación del apartamento-caseta aledaño a los edificios de San Luis	183
<b>Figura 21.</b> Rejas metálicas para la seguridad de los edificios y apartamentos.	185
<b>Figura 22.</b> Nacimiento de agua conocido como "el ojo de agua", lugar de trabajo	190
<b>Figura 23.</b> El mirador y terrenos aledaños	192
<b>Figura 24.</b> Esquema de la ubicación del barrio San Luis.	196
<b>Figura 25.</b> El Mural de los desplazados	220
<b>Figura 26.</b> Ubicación del barrio San Luis en la malla urbana de la ciudad de Pasto	237
<b>Figura 27.</b> Dibujo de las rutas de trabajo	247
<b>Figura 28.</b> Dibujo de zonas y calles de peligro por donde se transita hacia el trabajo	250
<b>Figura 29.</b> Dibujo de diversas rutas por la ciudad en el "rebusque"	252
<b>Figura 30.</b> Dibujo del tránsito nocturno, torres de San Luis, lugares intimidatorios	259
<b>Figura 31.</b> Rutas de la movilidad de los jóvenes en la nocturnidad	264
<b>Figura 32.</b> Dibujo de la ciudad nocturna, problemas de movilidad en la noche	267

**Lista de tablas**

	<b>pág.</b>
<b>Tabla 1.</b> Formas territoriales en la comarca de los pastos y en el municipio de Pasto	97
<b>Tabla 2.</b> Nominaciones de sujetos en procesos de segregación en la ciudad de Pasto 1	129
<b>Tabla 3.</b> Nominaciones de sujetos en procesos de segregación en la ciudad de Pasto 2	142

## Glosario

*Bazuqueado*: persona que ha consumido bazuco. El bazuco es una sustancia que es el sobrante en el procesamiento de cocaína, comúnmente llamado “ripio”. Como sobrante contiene altas dosis de disolventes como gasolina, ácido sulfúrico y otros. Tiene efectos psicoactivos momentáneos, por lo cual quien lo consume entra en estados de ansiedad y depresión.

*Chirrete*: personas que viven del despojo de bienes a otras personas. De baja condición social y nula educación.

*Desechable*: personas de pobreza extrema, sin ningún arraigo. Por deambular por las calles de la ciudad, la institución les llama “habitantes de calle”.

*Gamín*: también llamado habitante de calle, por lo general, menor de edad, sin educación ni oportunidades sociales, que vive del rebusque callejero.

*Persona en situación de desplazamiento*: aquella persona que en la actualidad se encuentra desplazada de su territorio, pero cuya situación es susceptible de cambio.

*Rebusque*: se llama así a las diferentes actividades que las personas asumen para conseguir los recursos económicos. Personas sin empleo o trabajo fijo; también llamado trabajo informal.

*Reinsertado*: persona que hizo parte de un grupo armado para participar en la guerra de alguna manera y que se acogió a algún acuerdo para volver a la vida civil.

*Reubicado*: persona que tuvo su vivienda en otro lugar de la ciudad y fue trasladado a los barrios de vivienda de interés social debido a las formas e intereses con los que se planifica la ciudad.

## Introducción

La segregación socio-espacial como manifestación de las relaciones de poder existentes entre actores sintagmáticos, puede definirse como la configuración del espacio urbano de acuerdo a criterios o patrones orientados hacia la diferenciación, separación (Caldeira, 2007) y exclusión de poblaciones en un espacio-tiempo específicos. No obstante, esto no es un concepto instrumental de distribución de las poblaciones en el espacio sino, por el contrario, es producto de las prácticas y representaciones de los sectores hegemónicos y de los subalternos en la producción del espacio urbano, una producción tanto objetiva como subjetiva que lo dota de sentido y significado.

La ciudad -y en especial la latinoamericana-, históricamente, se ha constituido como el espacio de la segregación social y simbólica; en ella se han dispuesto dispositivos que separan y diferencian, se han establecido pautas que, en lo fundamental, promueven el no encuentro con el otro, con lo diferente; se crean fronteras, límites que se convierten en la impronta que marca el adentro y el afuera (Elorza, 2019) en las fracciones que la conforman, como la comuna, el barrio y la ciudad misma.

Con base en lo anterior, se tiene, en primer lugar, que la segregación no es un constituyente natural, como lo examinó en su momento la Escuela de Chicago, sino, por el contrario, es un proceso sociocultural e histórico; y, segundo, que “el espacio de las ciudades contemporáneas no es homogéneo o indiferenciado” (Carman et al., 2013, p.11). Estos elementos implican que la ciudad es el espacio de la desigualdad y la exclusión, pudiéndose objetivar de diferentes formas de acuerdo a los actores, acciones sociales y prácticas culturales bajo las cuales se puede configurar el momento histórico de la ciudad.

En la investigación realizada se abordó, precisamente, la segregación socio-espacial en la ciudad de Pasto (Colombia), particularmente en el barrio San Luis de la comuna 10. El estudio permitió observar cómo esta ciudad, desde el momento de su fundación y a lo largo de toda su historia, ha reproducido procesos de segregación étnica, socioeconómica y territorial que persisten hoy y que se ven fortalecidos por las políticas urbanas implementadas. La comuna 10, en los

actuales momentos, se constituye en uno de los territorios con más problemáticas sociales y económicas; esta, bajo las políticas públicas del gobierno, esencialmente segregacionistas, ha sido convertida en el acantonamiento de la pobreza y la marginalidad, incluidos en esto, todos los barrios que la conforman. En la parte metodológica se caracteriza a su población.

En este sentido, el estudio planteó como objeto de estudio el análisis de la construcción social de la segregación socio-espacial como producto de la relación intrínseca entre tiempo y territorio, que genera sus propios ritmos urbanos, se objetiva en las representaciones sociales y en el desarrollo de estrategias de poder. A partir de esto, se formuló la pregunta de investigación: ¿De qué manera los elementos simbólicos y materiales constitutivos del habitar urbano, los ritmos urbanos y las estrategias de poder en el territorio son estructurantes de la segregación socio-espacial de las familias en condición de desplazamiento en el barrio San Luis de la comuna 10 de la ciudad de San Juan de Pasto?

Como objetivo central, se planteó: Comprender la segregación socio-espacial a partir de los elementos simbólicos y materiales constitutivos del habitar, de los ritmos urbanos y de las estrategias de poder en el territorio en el contexto de las nuevas formas de urbanización globalizadas. Para alcanzar este objetivo, se plantearon los objetivos específicos con los cuales materializar la investigación, ellos fueron: *i*) Caracterizar etnográficamente el territorio como una estructura de poder, en donde se manifiestan diferentes prácticas segregativas por parte del Estado y de quienes lo habitan; *ii*) Analizar el territorio como un sistema de ritmos urbanos, calendarios y marcas que impactan directamente la constitución de tipos de segregación, y *iii*) Comprender el habitar urbano contemporáneo desde las prácticas y representaciones sociales cotidianas insertas en un proceso complejo simbólico-territorial de segregación.

La investigación se realizó con la población en condición de desplazamiento forzado ubicada en el barrio San Luis, de la comuna 10 en la ciudad de San Juan de Pasto, Colombia. Esta población, en su mayoría, proviene del sector rural y en menor medida de otros sectores de la ciudad, que fue incluida en la política de vivienda gratuita del gobierno de Juan Manuel Santos, en el periodo 2010-2014.

## **Ruta metodológica**

Como metodología, se acogió la etnografía crítica (Creswell y Poth, 2013), la cual consiste en asumir los retos de la sociedad actual y que, según el autor, admite “desde una mirada crítica, estudiar las cuestiones del poder, empoderamiento, desigualdad, inequidad, dominio, hegemonía” (p. 70). Por lo tanto, el objeto de estudio propuesto abordó una mirada crítica, la cual permitió dilucidar en el barrio San Luis y en la ciudad de Pasto, los sistemas de poder que han configurado el territorio de manera sincrónica y diacrónica, y que dan cuenta de los procesos de diferenciación, clasificación y exclusión material y simbólica para configurar un habitar segregado.

En ese contexto, la implicación del etnógrafo produce relatos en los que se establecen aproximaciones con los otros cercanos para reflexionar sobre la mejor manera de relacionarse con sus objetos de investigación y sobre el papel que ha de asumir en el campo. Esto no es una elaboración instrumental ni una posición desde la cual observar, sino que “se trata de una situación a descubrir, porque en esa relación con el objeto nos vamos descubriendo al mismo tiempo” (Licona et al. 2016, p. 73).

Por consiguiente, la aprehensión de la realidad en absoluto es una construcción unilateral; por el contrario, ello implica miradas recíprocas, posiciones que se interpelan entre el investigador y el investigado. Esto hace parte de la reflexividad desde una perspectiva relacional y situada, o sea, la creación de un vínculo entre los hablantes en un campo social heterogéneo: “Estos campos de lucha son los escenarios en que se mueven los agentes sociales y desde los cuales establecen relaciones que pueden variar desde la dominación hasta la resistencia” (Fowler y Zavaleta, 2013, p.118). Con una postura dialógica entre el investigador y los sujetos de estudio, se logró la inmersión en la vida cotidiana en el territorio particular del barrio y asumir, igualmente, una comprensión de las formas de pensar, sentir y actuar dentro de ese mundo segregado.

En este diseño de investigación, la observación participante (Creswell y Poth, 2013) fue significativa en la medida en que permitió una aproximación a la vida diaria de los participantes, en donde, según el autor nombrado, el investigador se sumerge en la vida cotidiana de las personas, observa y entrevista a los participantes, lo cual admite construir significados a partir de las

interacciones entre los miembros del grupo y con otras poblaciones; así, se trata de posibilitar una comprensión del objeto de estudio; no obstante, esto se desarrolló parcialmente en la primera etapa de investigación, debido a la situación de pandemia de *covid-19*, lo cual dio lugar a las cuarentenas obligatorias con las que se restringió la movilidad en toda la ciudad. Dicha situación alteró de manera sustancial el proceso en el campo.

De esta manera, el acercamiento a través de la observación participante, como técnica primordial de los diseños etnográficos, se realizó parcialmente en las primeras etapas de investigación, en las ocasiones cuando se flexibilizaba el confinamiento y el interés era precisamente observar el espacio del barrio, sus intercambios sociales y económicos reducidos a su mínima expresión y el cumplimiento de normas por parte de los habitantes bajo la situación de pandemia.

En primera instancia, fue inevitable retrasar un tiempo el trabajo de campo y pensar en otras opciones por las nuevas condiciones que se presentaban. En el primer año de pandemia, se retomó el trabajo con dos personas informantes, habitantes del barrio San Luis, con quienes se hizo un acercamiento a la realidad del barrio. Con ellas se estableció una dinámica dialógica permanente, lo que posibilitó dos momentos importantes: primero, la realización de entrevistas con algunas personas del barrio; y, segundo, establecer contacto, vía virtual, con otros habitantes líderes de la comunidad para, también, realizar las entrevistas.

Cabe anotar que una de las informantes y habitante del barrio, es estudiante en el último semestre del programa de Sociología de la Universidad de Nariño en Pasto, lo cual facilitó la aplicación y eficacia de los instrumentos. Con ella se tuvo diálogos permanentes vía virtual, sobre apreciaciones de las entrevistas que se realizaban con las personas y la validez de las apreciaciones; además, como integrante de la comunidad, sus experiencias y vivencias fueron de vital importancia para la investigación.

Por otro lado, se utilizó la vía virtual para recolectar información gráfica, documentos históricos y también entrevistas con expertos institucionales (Alcaldía del municipio de Pasto) y centros académicos (Academia de Historia de Pasto, Universidad de Nariño, Instituto Andino de

Artes Populares -IADAP); especialmente, para el capítulo dedicado a las estrategias de poder en las diferentes escalas territoriales -región, ciudad, comuna, barrio-, para conformar un panorama socio-histórico de los procesos de segregación en el territorio y, asimismo, para dilucidar y empezar a comprender el capítulo sobre calendarios del barrio.

Para los capítulos dedicados al habitar segregado y en torno a los calendarios del barrio, se planteó la categoría vecino<sup>1</sup>, propuesta en el protocolo de investigación; no obstante, por las circunstancias sanitarias mencionadas antes, fue necesario reorientar la implicación en el campo. De esta manera, la categoría vecino fue reorientada, no a la estancia prolongada en el barrio, sino que se optó por un vecino como categoría de forma pendular, en la medida en que el investigador “vive en la misma ciudad pero que estudia en un lugar distinto al que habita; van y regresan, no requiere de estancias prolongadas y no son completamente extraños ya que utilizan su condición de urbanitas para comprender a otros contemporáneos suyos que también son urbanitas” (Licona et al. 2016, p. 71).

En este sentido, la categoría vecino, si bien funcionaba por ser parte de la misma ciudad y compartir las problemáticas de ella, fue necesario unirla, o mejor calificarla, con el estatus académico de docente universitario del investigador, y que había sido difundido por las personas informantes para facilitar su acercamiento. Esto posibilitó la aproximación a los problemas de la comunidad de manera más fluida. En el contexto de violencia que vive Colombia, el estar acreditado por una institución, en ocasiones funciona para el ingreso a las comunidades, que luego se vuelven más coloquiales y permiten una empatía, como efectivamente sucedió en San Luis.

En una sociedad marcada por la corrupción estatal, la violencia y llena de necesidades como

---

<sup>1</sup> La categoría vecino se constituye en una aproximación epistemológica que permite la implicación en el campo y una apertura a la reflexividad para explorar las formas de encuentro con los otros cercanos. Esta categoría fue una posibilidad por las características del barrio y el tipo de relaciones que allí se desarrollan, caracterizadas por tensiones, junto al entorno y sus estéticas de encierro que promueve la forma de construcción de los espacios. Ello, de alguna manera, impide la inclusión de las comunidades en espacios de sociabilidad, para volver sospechosa la otredad, al impedir el diálogo y la negociación intercultural que valide las diferencias. Si bien la categoría de vecino, dentro de las economías de la violencia, puede estar desdibujada, lo cierto es que se trata de una categoría que posibilita cierta acumulación de capital social. Así entonces, la categoría puede ser una oportunidad de implicación del etnógrafo con la comunidad, más aún, si ella se activa o se puede asociar con algunas formas de intercambio de formación que permita una buena mediación entre el investigador y los sujetos de la investigación.

la colombiana, y particularmente en el barrio objeto de estudio, las comunidades esperan siempre que los otros de la misma ciudad, sepan de su existencia y sus preocupaciones y, más aún, si la institución tiene un reconocimiento frente a estas poblaciones, como sucede con la Universidad de Nariño. Así, la categoría vecino funcionó en su matiz mencionado, como una manera de involucrarse en algunas problemáticas del barrio así como en sus celebraciones, interacciones en los lugares comunes, en el espacio público y también informarse de los deterioros de la infraestructura como las humedades en los edificios y otros. Estas situaciones permitieron observar y conocer las dinámicas de sus habitantes, sus itinerarios en el barrio y en la ciudad, las tensiones y conflictos, que en ocasiones también fueron parte de los encuentros.

Así entonces, la figura en mención permitió un conocimiento y una integración con la comunidad, en donde la recolección de información no se constituyó en algo instrumental, sino en una reflexión permanente entre investigador y habitantes del barrio. Esto admitió, igualmente, una comprensión de las representaciones y prácticas de los pobladores en un habitar segregado como el que aquí se está tratando.

En virtud de lo anterior, la entrevista se constituyó en una conversación con una estructura y propósito para un acercamiento basado en la interpelación y la escucha cuidadosa, para con ello construir conocimiento sobre el mundo individual y colectivo de los habitantes del barrio San Luis. Esta técnica fue utilizada plenamente en el segundo momento de la investigación, durante la situación de pandemia ya comentada.

Para abordar la recolección de la información, se establecieron dos momentos clave:

1. Se asumió en la investigación un marco metodológico histórico, que implicó:
  - a. Revisión bibliográfica relacionada con la región de los pastos, la ciudad de Pasto, la comuna 10 y el barrio San Luis.
  - b. Entrevistas virtuales con expertos en historia y antropología de la región de los pastos y temas sobre las escalas territoriales.
  - c. Entrevistas virtuales con funcionarios de la Alcaldía del municipio de Pasto, en especial con las secretarías de planificación urbana y sus archivos.
  - d. Entrevistas virtuales con habitantes del barrio San Luis.

2. Un marco metodológico etnográfico, con los siguientes instrumentos y técnicas:
  - a. Cartografía individual y social
  - b. Observación participante
  - c. Entrevista
  - d. Diario de campo

Además de las técnicas e instrumentos de recolección de la información como la entrevista, la cartografía individual y social y el cuestionario, se llevaron notas y registros de los ambientes e interacciones sociales en el barrio. Estas técnicas ayudaron a constituir espacios de encuentro, en los cuales se conversó sobre algunos puntos de vista objetivos y subjetivos de los sujetos y del investigador.

En lo concerniente a las entrevistas, a solicitud de los entrevistados se concertó una forma de codificación para conservar el anonimato de los actores. Es por ello que al citar fragmentos textuales en el documento, se referencian como *mujer habitante* de San Luis u *hombre habitante* de San Luis o habitante de la ciudad de Pasto. Así mismo, algunos nombres de personas y personajes que aparecen en algunos fragmentos textuales de la comunidad, son ficticios.

Para la fase de análisis de la información recopilada, se utilizó, en algunos momentos, el software *Atlas ti*, con el cual se ordenó la información y conformó un panorama descriptivo de ella, para luego asumir un proceso de reflexión que permitió al investigador una comprensión del objeto de estudio, para este caso, de la segregación socio-espacial de la población desplazada habitante del barrio San Luis.

Como unidad de análisis se tomó al barrio San Luis, ubicado en la comuna 10 de la ciudad de San Juan de Pasto, en el departamento de Nariño, República de Colombia.

Como propuesta de muestreo en esta unidad de análisis, se tomaron algunos rasgos de la población, verbigracia, los rasgos demográficos y la significatividad de las experiencias que se van presentando en la población. Se trató, según Flick (2015), de un muestreo intencional que permite

“una mayor apertura y flexibilidad” (p. 49).

Igualmente, no sólo se trató de las personas que se entrevistaron sino, también, de los sitios o lugares en donde se encontraban las personas (Vergara, 2018). En este sentido, “el muestreo se concibe como una manera de establecer una colección de casos, materiales o acontecimientos, seleccionados deliberadamente para construir un corpus de ejemplos empíricos, con el fin de estudiar de la manera más instructiva el fenómeno de interés” (Flick, 2015, p. 51).

En este sentido, durante la investigación se focalizaron las interacciones y prácticas que los habitantes desarrollan en el barrio y en la ciudad. De acuerdo a esto, se conformaron tres rutas fundamentales, como ya se mencionó: las estrategias de poder en las escalas territoriales, el habitar de la segregación en el barrio y los ritmos territoriales urbanos objetivados en los calendarios del barrio.

El desarrollo de estas posibilidades permitió conformar una visión sistémica del objeto de investigación, que se configura en la dimensión cotidiana del barrio y de la ciudad, en donde las prácticas y representaciones constituyen el reflejo de las formas históricas de violencia estructural y simbólica que se promueven desde la institucionalidad.

De esta manera, y realizando una síntesis, en la unidad de análisis constituida por el barrio San Luis, se focalizaron actores y dimensiones que permitieron desarrollar con acierto las actividades programadas para el trabajo de campo; los actores institucionales permitieron la exploración de las estrategias de poder en los procesos históricos de la región, en los de configuración de la ciudad y del barrio popular. Por otro lado, con las trabajadoras y los trabajadores del barrio se comprendió la espacialidad y el tiempo objetivado en los calendarios; y, finalmente, con la indagación en los hogares se comprendieron las prácticas y representaciones del habitar.

Es de anotar, que las mujeres dedicadas al cuidado y labores de la casa -en su gran mayoría cabeza de familia-, jugaron un papel fundamental en la investigación, en la medida en que su participación fue mayor que la de los hombres, estos últimos por su ocupación en la consecución

de medios de subsistencia e, igualmente, por cierta apatía respecto a los procesos de participación y diálogo, fue menor su participación. Las mujeres del barrio son quienes más participan en las actividades comunitarias, y se han constituido, muchas de ellas, en líderes de su comunidad. En la mayoría de los edificios, la función de administración la ejerce una mujer.

El tiempo de las mujeres está dedicado a múltiples actividades, las domésticas, las comunitarias y de trabajo en la ciudad. Su horario inicia a la madrugada y se extiende hasta altas horas de la noche, cuando llegan a su casa después de su trabajo y se dedican a terminar las labores pendientes en el hogar; este trabajo es no visible en muchas apreciaciones de los hombres de San Luis, para quienes el trabajo remunerado y arduo que ellos realizan en la ciudad, es el que únicamente tiene validez.

Finalmente, la propuesta metodológica permitió acercarse a la segregación socio-espacial como un proceso histórico, sociocultural y simbólico, que se ha sedimentado en el territorio y se objetiva en las prácticas de la vida cotidiana. Dicha segregación se ha constituido en un encadenamiento en la historia de la ciudad de San Juan de Pasto, ella no ha sido más que el espacio para ejercer la exclusión de poblaciones por la diferencia que se les atribuya, por la diversidad cultural, por las creencias, por condición económica o divergencia política. Como se apreciará en el texto, ella es reproducida cotidianamente como parte del orden social reconocido, legitimado y aceptado.

Para los resultados, éstos se exponen en cuatro capítulos y tres rutas de investigación -las estrategias de poder, los ritmos territoriales y segregación y el habitar urbano-, que dan cuenta del objetivo propuesto. En el capítulo uno, denominado: *Modelo de análisis de la segregación socio espacial: territorio, segregación y tiempo*, se exponen los conceptos centrales de la investigación, que de manera sistémica y relacional permitieron orientar la observación y comprensión de la segregación desde una perspectiva socio-espacial y etnográfica en la realidad del barrio San Luis. Dichos conceptos posibilitaron la articulación de ejes o rutas de investigación para configurar unos campos del saber, categorías y subcategorías que permitieron apropiarse los conceptos de forma particular para la investigación y permitir el acercamiento al campo de estudio.

El capítulo dos, titulado: *Estrategias de poder y políticas segregativas para la diferenciación en el territorio de los pastos*, desde una perspectiva histórica presenta los procesos de segregación socio-espacial en el territorio de los indígenas pastos bajo el proyecto colonial español en la región suroccidental de lo que hoy se denomina Colombia. Se expone la emergencia de los poderes locales que instauran un tipo de relaciones de diferenciación y exclusión física y simbólica en el territorio, y que se constituyen en una constante en todo el proceso posterior de construcción de la ciudad de San Juan de Pasto. Bajo el sofisma del progreso que supuestamente conlleva la urbanización y expansión de la ciudad, se instauran las mismas formas de segregación territorial física y simbólica.

En el capítulo tres, denominado: *San Luis, un habitar segregado*, se muestran las dinámicas de apropiación del barrio por parte de la población desplazada y la configuración de un habitar segregado y en conflicto. Se parte de las experiencias de expulsión de estas poblaciones de sus territorios originarios por efectos de la guerra que se viven en Colombia, hasta su llegada a la ciudad a ocupar su periferia, espacio donde aspiran a reconfigurar sus vidas. El barrio San Luis, producto de las políticas de vivienda gratuita del primer gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2014), fue construido en el sector nororiental denominado Aranda, en los contornos de la ciudad, para albergar parte de la población en condición de desplazamiento. Desde su territorio originario hasta la llegada a la ciudad, este habitar se caracteriza por la marginalidad, la exclusión, el nomadismo, el miedo y el estigma hacia estas poblaciones.

Finalmente, en el capítulo cuatro, titulado: *Territorio, segregación y tiempo en San Luis*, se expone sobre los ritmos territoriales en el barrio, que se objetivan en tres calendarios: el del poder, el del trabajo y el de la noche, para dar cuenta de los ritmos del barrio y de la comuna en el contexto metropolitano. Bajo esto, se configura un mundo categorial que organiza el espacio social para develar procesos de discriminación, clasificación y, por consiguiente, segregación en el territorio.

## Capítulo 1

### Un modelo de análisis de la segregación socio-espacial: territorio, segregación y tiempo

En el capítulo se expone el modelo de análisis que se diseñó para la investigación y para asumir la comprensión de la segregación desde una perspectiva socio espacial y etnográfica. Dicho modelo se sustenta en tres conceptos centrales: territorio, segregación y tiempo. Éstos se presentan en estrecha relación e interacción para orientar la observación de la segregación socio-espacial desde una mirada tempo-territorial. Con base en lo anterior, se plantearon tres tipos de relaciones para conformar unos ejes o rutas de investigación en el estudio, éstos fueron: territorio/segregación, segregación/tiempo y tiempo/territorio. Dichos ejes posibilitaron asumir campos del saber, los cuales permitieron asumir puntos de vista para disponer de un conjunto de categorías y subcategorías para el abordaje de la investigación en el barrio San Luis de la ciudad de Pasto (Colombia).

Así, el territorio, con la estructuración de estos ejes de investigación, se presenta como un concepto que se establece por la interrelación entre región sociocultural, poder y movilidad; de igual manera se produce en las diferentes escalas territoriales. Esto es fundamental, en la medida en que el segundo concepto -el de la segregación socio-espacial, objeto de la investigación-, se comprende de mejor manera desde la movilidad de los sujetos, quienes construyen significados sobre el territorio, otorgándole un sentido y apropiación. Precisamente, desde allí la segregación se plantea como un proceso histórico de clasificación, diferenciación y con la manera cómo los individuos y grupos se interrelacionan en el territorio metropolitano.

Un tercer concepto de articulación de los ejes, fue el tiempo; éste se acogió desde la perspectiva antropológica y, en esta medida, es representado como intervalos y ritmos en el espacio social de la segregación. Por lo tanto, la idea del tiempo que fluye y construye deliberadamente, en absoluto es la mirada que aquí se plantea; por el contrario, se lo problematiza y analiza como objeto de poder que se puede apropiar y controlar; de suerte que también se considera socialmente construido y, a la vez, constructor de sentido de los ritmos individuales y colectivos en el territorio.

Desde la anterior mirada conceptual, la configuración del eje *territorio/ segregación* asume el territorio como producto de las estrategias de poder que plantean los diferentes actores sociales, y que implican procesos de segregación en el barrio con las prácticas segregativas desde la cotidianidad de los sujetos segregados. Esto también involucra el abordaje de diferentes escalas territoriales, como la región, la ciudad y el barrio, que, desde la mirada sociocultural, asumen una comprensión de un continuum de la segregación socio-espacial en el territorio.

Por tanto, el establecimiento de las estrategias de poder tuvo el propósito de observar cómo los procesos de segregación socio-espacial en el barrio, se convierten en la estrategia de organización y diferenciación de las poblaciones a través de diferentes prácticas por parte de actores diversos.

Ahora, el eje *segregación/tiempo*, constituido por el habitar de la segregación urbana, se materializa en las representaciones sociales<sup>2</sup> y prácticas de los sujetos en su cotidianidad. Bajo dicho eje, se observaron las diferentes representaciones sociales y prácticas de distinción y diferenciación de los sujetos en el barrio, matizadas por interacciones de tipo conflictivo que expresan el pasado y presente de la violencia física y simbólica o, mejor, de la segregación física y simbólica impresa sobre los cuerpos y sobre los objetos en el territorio. Pero, también, a partir de la comprensión de este proceso, se planteó la posibilidad de una habitabilidad como la construcción de un proyecto socio-espacial y democrático de ciudad.

En cuanto al eje *tiempo/territorio*, se tomó el tiempo sobre los ritmos territoriales urbanos como intervalos de la vida social, constructores de experiencias e identidades que se objetivan en los calendarios, las marcas y las memorias en el territorio. De esta manera, se puede afirmar que los procesos de segregación se estructuran y cobran sentido bajo una mirada tempo-territorial.

Por lo tanto, los ritmos territoriales tuvieron como propósito mostrar cómo al interior del barrio y la ciudad, la segregación socio-espacial se objetiva a través de diferentes ritmos urbanos materializados en sus calendarios cotidianos, lugares significantes y, también, en aquellos ritmos

---

<sup>2</sup> Las representaciones sociales “pueden definirse como conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado (...) La representación funciona como un sistema de interpretación de la realidad que rige las relaciones de los individuos con su entorno físico y social; ella va a determinar sus comportamientos o sus prácticas. La representación es una guía para la acción, orienta las acciones y las relaciones sociales” (Giménez, 2006, pp. 82, 408).

como acumulaciones de tiempo que han configurado el territorio del barrio y de la comuna; en esta medida, se objetivan igualmente en la memoria que construye y transforma el espacio de la segregación.

### **1.1 El territorio como producto de la relación entre región, poder y movilidad**

El propósito de esta parte, es construir un concepto sobre territorio con base en algunos elementos que contribuyen a su producción. En ese sentido, en la investigación se presenta la relación entre región sociocultural, poder y movilidad como una forma en que el territorio se produce y se configura socialmente. En particular, en la discusión se aporta respecto a la importancia de la movilidad para la constitución de los territorios. Si bien se ha trabajado la región sociocultural como una estructura de poder (Giménez, 1999), se hace énfasis, con Raffestin (2011), en cómo una región sociocultural se puede entender como un sistema territorial.

El territorio como concepto ha sido estudiado desde diferentes disciplinas del conocimiento, como la geografía, la sociología, la antropología y la política, entre otras. En el recorrido que realiza Benedetti (2011), sobre los estudios del territorio, este concepto, en principio, se asocia con el concepto de espacio. A finales del siglo XIX y primera mitad del XX, bajo un paradigma positivista, se configura la disciplina de la geografía; según esta, el estudio del territorio se orientó desde una mirada naturalista, económica y jurídico-política. Desde este punto de vista, el espacio resulta absoluto y general, y el territorio no es más que el soporte natural para la vida del hombre, es fuente de recursos, usado y controlado; igualmente, es asociado al Estado, como única fuente de poder.

Frente a esta mirada del territorio, surge la reflexión humanista con Ratzel, a finales del siglo XIX, quien propone un relacionamiento entre naturaleza y seres humanos, que flexibiliza y relativiza las miradas anteriores. De esta manera, aparecen posturas con las cuales los fenómenos sociales se explican por la estructura social y no solamente por el ambiente (Mauss, 1979). Vidal de Blanche, igualmente a finales del siglo XIX, cuestiona el naturalismo y establece un vínculo entre hombre y naturaleza, al proponer el término *posibilismo*; además, introduce las nociones de género de vida, paisaje y medio, que hacen referencia a los diferentes rasgos de los grupos y de sus formas de adaptación al medio ambiente (Benedetti, 2011).

Desde una mirada idealista, la antropología y la geografía definen el territorio como una dimensión simbólica, es observado desde la cultura y, en consecuencia, se hacen lecturas desde las representaciones, desde las ideologías, elementos fundamentales en la antropología del territorio. Desde una postura relacional con autores como Robert Sack y Claude Raffestin, para quienes el territorio “nace de las estrategias para controlar áreas, necesarias para la vida social” (Sack, 1986 y Raffestin, 2011, como se citó en Benedetti, 2011, p. 44), y se asume como producto de un sistema de relaciones sociales de poder. Estos presupuestos fueron acogidos y profundizados por autores como López de Souza en 1995 y Haesbaert en 2012, entre otros.

En la actualidad, los aportes de los estudios en geografía han sido importantes y se han acercado a reflexiones culturales que definen el espacio desde categorías geo-simbólicas (Bonnemaison y Staluppi como se citó en Giménez, 1999, p. 31); así como también la antropología del territorio desarrolla categorías y metodologías cada vez más prolijas para la lectura e interpretación de los territorios en sus diferentes escalas territoriales.

A partir de estas reflexiones, desde un contexto sociocultural el espacio no es asimilable a territorio como se afirma en la mirada naturalista; existe una diferencia sustancial en la medida en que el espacio “es la realidad material previa a cualquier conocimiento y a cualquier práctica, de las cuales será objeto a partir del momento en que un actor manifieste una intencionalidad respecto a ese lugar” (Rafesttin, 2011, p. 102).

Así, el territorio no es el espacio, sino una producción de él a partir de las relaciones que se instauran en ese espacio. En este sentido, para el autor mencionado, el “espacio representado ya no es más el espacio, sino la imagen del espacio o, mejor aún, del territorio visto y/o vivido” (p. 104). En el espacio, según el mismo autor, se pueden inscribir diversas imágenes territoriales según los objetivos intencionales que existan de parte de los actores.

Por tanto, la dimensión cultural es, precisamente, la que se quiere destacar en la producción del territorio, en la medida en que ella posibilita comprenderlo no solamente desde una mirada física sino, también, desde su perspectiva subjetiva y simbólica. Por consiguiente, el concepto de territorio que aquí se aborda, “es considerado un signo cuyo significado solamente es comprensible desde los códigos culturales en los que se inscribe” (Capel, 2016, p. 13).

Entonces, en este punto se hace necesario citar una concepción de cultura que permita establecer una relación de esta con la producción de territorio. Para autores como Weber (1994)

y Geertz (1997), la cultura se constituye como un entramado de significaciones desde donde se pueden comprender los demás ordenes –el social, económico, político e ideológico-. Esta concepción de cultura es compartida por Giménez (1999), quien, a su vez, la define como: “La dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidos sus matices subjetivos (habitus) y productos materializados en forma de instituciones o artefactos” (p. 32).

De suerte que, al ser el territorio una construcción social, alberga el entramado de todas las prácticas sociales que son significativas en él y, al mismo tiempo, sus constituyentes. El territorio no corresponde solamente a lo indicado y señalado en las cartografías o los mapas político-administrativos; por el contrario, los sujetos cada vez reconfiguran nuevos territorios y múltiples representaciones simbólicas sobre él; su multiplicidad así generada, bien puede darse desde la dominación o la resistencia (Hasbaert, 2012).

El territorio, entonces, desde la perspectiva cultural:

Puede servir como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales; pero, también, puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación, de apego afectivo y, sobre todo, como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este sentido, los sujetos (individuales y colectivos) interiorizan el espacio, integrándolo a su propio sistema cultural. (Giménez, 1999, p. 34)

Con el autor citado, la apropiación y valoración del territorio puede darse desde lo “instrumental-funcional o simbólico expresivo” (p. 28). Sin pretender separar estos dos aspectos, es importante destacar, en primera instancia, la segunda premisa, por cuanto la primera, al mirar desde afuera el territorio, lo instrumentaliza con funciones específicas que resultan neutras a todo hecho cultural; en tanto lo simbólico-expresivo lo construye, precisamente, desde la urdimbre cultural y comporta “un papel de sedimentación simbólico-cultural (...) estético-afectivo (...) o como soporte de identidad individual y colectiva” (p. 29).

De ahí que las relaciones que constituyen el territorio, de tipo simbólico y afectivo, resultan una confluencia de ideas sobre él, que indican su grado de construcción, de comprensión y de significación tal que permiten su interiorización, apropiación y, por supuesto, su defensa; así, sin

duda, el territorio genera arraigo<sup>3</sup> (Acebo, 1996) y construye identidad, un territorio significado, en donde “se construyen sus ritmos temporales propios y específicos” (Giménez, 1999, p. 31). Se considera un territorio de proximidad: la casa, el barrio, la ciudad, la región y de todos ellos juntos y articulados que conforman el hábitat (Honor, como se citó en Giménez, 1999, p. 31). Esta visión de proximidad permite visibilizar las relaciones particulares del territorio con los conflictos que en él se presentan.

Es en este sentido cultural que se puede iniciar una conceptualización de región sociocultural como productora de territorio. La región sociocultural se configura como resultante de la intervención de los poderes económico, político y cultural, del presente o del pasado, “como constructo cultural, la región es producto del medio ambiente físico, de la historia y de la cultura” (Giménez, 1999, p. 40). Con esta base, la región es un espacio donde se configuran diferentes relaciones en el tiempo, formas de percibir, de pensar, de sentir y de actuar. En efecto, una región solamente es definida por los sujetos que la construyen, la representan y generan lazos de identidad en ella.

La anterior visión depende, entonces, de la historia del territorio y de las relaciones que en ella se han procurado: “La región sociocultural puede considerarse, en primera instancia, como soporte de la memoria colectiva y como inscripción del pasado del grupo, que funciona como otros tantos *recordatorios* o *centros mnemónicos*” (Giménez, 1999, p. 41). Ello implica, que la región como generadora de territorio simbólico-expresivo producto de las prácticas individuales y colectivas, sedimenta una diversidad de rugosidades (Santos, 2000), que no permiten una lectura general o universal de ella. A manera de un caleidoscopio, es necesario visibilizar las particularidades que han posibilitado su emergencia.

De este modo, la región conforma diferentes escalas que la vuelven diversa en su mismo territorio; esto no se corresponde con las visiones administrativas hegemónicas que de la región se han construido. Más bien, ella posibilita el conocimiento desde la diversidad en contextos particulares: “Podemos relacionar las diferencias culturales interregionales, con la diversidad de

---

<sup>3</sup> Para Del Acebo Ibáñez (1996), más allá del sistema social imperante, del estadio histórico donde nos encontremos, el hombre se arraiga espacial, social y culturalmente. Cuando el hombre “pierde sus raíces se pierde así mismo, se transforma más fácilmente en hombre masa, en sujeto-objeto manipulable” (p. 200).

microrregiones definidas a escala municipal (...) llamadas localidades, terruños, patria chica o tierra natal” (Giménez, 1999, p. 44).

Está claro que la región como territorio, se construye bajo cierto tipo de relaciones. Bajo una mirada político-cultural inherente a toda construcción de sociedad, la región es producto de relaciones de poder; pero también es una producción de la memoria colectiva con la cual los pueblos entran a valorar y construyen sus sentidos de pertenencia y adhesión a ella. Al respecto, para Giménez (1999), el territorio es “el resultado de la apropiación y valoración del espacio mediante la representación y el trabajo, una producción a partir del espacio, inscrita en el campo del poder por las relaciones que pone en juego” (p. 27).

Así entonces, la región es una construcción cultural y política en donde entran en juego el trabajo para otorgarle significaciones y las relaciones que se produzcan a su interior como relaciones de poder. Para Raffestin (2011), solamente cuando en el espacio se generan las acciones de actores sintagmáticos, se produce el territorio; o sea, el territorio es producto de la acción social de los individuos y de la relación social de las colectividades, en cuyo entramado también se dan expresiones de cuidado y de control (Raffestein, 2011; Hasbaert, 2012), de establecimiento de límites y, por supuesto, de divisiones del espacio.

La región sociocultural como territorio, igual configura una red de relaciones que “pueden ser simétricas y asimétricas, entendiendo las primeras como un proceso de equivalencia, un reconocimiento plural de las necesidades del otro, en tanto que las asimétricas favorecen el crecimiento de una estructura en detrimento de la otra” (Raffestein, 2011, p. 30). Históricamente, en la sociedad han prevalecido las relaciones asimétricas, y, en consecuencia, la región se ha establecido como producto de un tipo de relaciones mediadas por la disputa, la diferenciación y la lucha. Desde esta mirada y según el autor citado, es evidente que el espacio separa y diferencia (pp. 106-107).

Igualmente, todas las relaciones y acciones sobre el territorio están orientadas a su producción y, por consiguiente, a una organización del mismo para configurar un sistema territorial, en cuya interrelación de fuerzas, precisamente, surgen las relaciones de poder (Raffestein, 2011). Así pues, los sistemas territoriales son el producto de las acciones de los diferentes actores sociales que las proyectan sobre el espacio para ordenar y disponer las diferentes formas políticas, económicas, culturales e ideológicas. Según el autor citado antes, se tiene que:

El sistema es un medio y un fin al mismo tiempo. Como medio denota un territorio, una organización territorial, pero como fin connota una ideología de la organización. Es, a la vez, o de forma alternativa, medio y fin de las estrategias. Cualquier combinación territorial cristaliza la energía y la información estructuradas en códigos. Como objetivo, el sistema territorial puede descifrarse a partir de las combinaciones estratégicas hechas por los actores. Como medio, el sistema puede descifrarse a través de los beneficios y los costos que tiene para los actores. (pp. 111-112)

En la producción de la región, de su sistema territorial como producto de las relaciones de poder, históricamente ha primado el punto de vista de la dominación; como ya se mencionó antes, se ha promocionado una mirada instrumental y administrativa del poder hegemónico que, en menor medida, responde a la producción de región sociocultural. Los estados han administrado de manera instrumentalizada la división del territorio para su mejor control y vigilancia, que por lo general va en contravía del empoderamiento de las colectividades a través de la producción cultural y la afirmación de identidades; y, por consiguiente, ofrecen una perspectiva brumosa de región sociocultural, negada a la historia, a la memoria y a la identidad de los territorios.

A modo de ejemplo de lo anterior, en la segunda mitad del siglo XX, Fals Borda (1988) asume el estudio y crítica de la forma cómo administrativamente se concebía el territorio en los planes de ordenamiento territorial en Colombia (POT). Según el autor, ya antes, en el siglo XIX, con base en el concepto de límite y frontera, se comenzaron a delinear las regiones, los departamentos, provincias y municipalidades para legitimar el control político y económico sobre ellas por parte de los terratenientes y esclavistas herederos de la colonia española. Ante la inoperancia de las divisiones territoriales, se volvió a realizar otra subdivisión territorial de 34 partes en 1905, para llegar, otra vez, casi al nivel de las viejas provincias, pero sin responder tampoco a la realidad social local ni a las necesidades de las culturas populares (p. 30).

Un segundo ejemplo, se puede ubicar en los inicios del dominio español en América, siglos XV y XVI, en la parte suroccidental de lo que hoy es Colombia, en la región de los aborígenes pastos las disputas por el territorio, para instaurar los poderes colonial y eclesiástico, hicieron de éste un territorio escindido por fronteras para ser sometido y gobernado estratégicamente, se promovieron diferenciaciones entre los pobladores que se sometieron al poder político y evangelizador con aquellos que se oponían y desplegaban algún tipo de resistencia. No obstante,

estos pueblos conservaron parte de sus formas de organización social y expresiones culturales, las que hoy comparten a pesar de encontrarse con una pertenencia a una región que administrativamente se encuentra en dos países diferentes (zona de la provincia del Carchi al norte de la república de Ecuador y zona sur del departamento de Nariño en Colombia).

Sin duda, las regiones son el producto de continuidades socioculturales que implican, por un lado, sistemas particulares de dominación, y, por otro, formas de resistencia que reconfiguran constantemente los territorios. Los conflictos que hoy acontecen en él, son cada vez más complejos, en donde el poder es un elemento central que se presenta siempre en las disquisiciones sobre territorio. Al respecto, Hasbaert (2012) comenta:

Dependiendo del concepto de poder que se maneja, también cambiará el concepto de territorio. Por ejemplo, si adoptamos la versión más tradicional referida al poder del Estado o al poder de la clase hegemónica, el territorio es un macro territorio básicamente vinculado a las grandes estructuras político-económicas dominantes. Pero, si se piensa que el poder también se manifiesta como movimiento de resistencia que está involucrado en todo tipo de relación social, tendremos micro territorios y habrá muchas otras formas de reconstruir el poder y el territorio a partir de esta concepción. (p. 25)

En el contexto de la globalización económica, el tipo de regiones que Giménez (1999) llama históricas<sup>4</sup>, desde los centros de poder nacional y mundial ya han sido marginadas; en ellas los conflictos se manifiestan con mayor intensidad y variedad; en los territorios intervenidos y empobrecidos, y en donde se implantan modelos económicos precarizantes, la violencia deja sus mayores saldos. En Colombia y en otros países, este tipo de región ha sido convertida en escenario de la guerra por parte de diferentes actores armados y también por el Estado, con lo que se provoca el desplazamiento de los habitantes, quienes esperan hallar seguridad y protección en los centros urbanos; sin embargo, encuentran que deben continuar su vida en condiciones de marginación sin ninguna garantía ni apoyo por parte de las instituciones estatales.

---

<sup>4</sup> Las regiones históricas ancladas en las tradiciones rurales, más bien aisladas de los centros urbanos, dotadas de cierta homogeneidad natural, cultural y económica (economía predominantemente agrícola), se encuentran claramente marginadas de las dinámicas económicas urbanas y mundiales. Tales regiones son las que mejor expresan los particularismos locales y los regionalismos (Giménez, 1999, pp. 38-39).

Otro elemento que contribuye a la producción de territorio, y que es consubstancial a él y en relación con la región sociocultural y el poder, es el concepto de movilidad. En el contexto de la globalización económica, el territorio ya no es un espacio que se produce y se habita en dimensiones prefijadas sino, más bien, líquidas, fluidas y borrosas (Bauman, 2002; Monet, 2013), y no por eso cesa en su dinámica, por el contrario, continua en su constante producción de sentido y de significaciones.

El ya citado Hasbaert (2012) asocia el concepto de movilidad con los fenómenos de desterritorialización y multiterritorialización. Con lo primero, en realidad lo que se expresa no es la desaparición del territorio sino, por el contrario, la generación de nuevas territorialidades. En la actualidad, la sociedad llamada capitalista o globalizada se proyecta bajo nuevas geografías en el tránsito de la vida agraria a la industrial y de esta a la virtual, de acuerdo a la necesidad de continuar con la creación de una cultura, pero ya no en el espacio tradicional, sino en el ciberespacio; esto, según Barbero (2001), constituye la tendencia actual de la desterritorialización, o sea, la producción de cultura sin necesidad de que esta se asiente en un territorio físico, al contrario de las sociedades anteriores – la agraria e industrial-, que necesitaron del territorio para instituir su cultura; el autor argumenta:

Es la dinámica de la desterritorialización, término que denomina tanto un proceso empírico como una metáfora. Desterritorialización habla, en primer lugar, de las migraciones, de los desarraigos, de las desagregaciones (...) En segundo lugar, desterritorialización habla de desnacionalización, surgimiento de unas culturas sin memoria territorial (...) frente a las experiencias de los adultos, para los cuales no hay cultura sin territorio, la gente joven vive hoy experiencias culturales desligadas de todo territorio. (pp. 5-10)

Este puede ser uno de los sentidos de la movilidad en la contemporaneidad, en relación con la producción de territorio de acuerdo a la necesidad de continuar cimentando cultura.

En cuanto a la multiterritorialización, Hasbaert (2012, p. 30) la considera como una re-desterritorialización que se produce en algunas regiones y con determinados actores en la búsqueda de sentido mediante la producción de significados en los nuevos territorios. No obstante, la anterior perspectiva es puesta en cuestión por Vergara (2018), por cuanto no todos los actores se encuentran en igual relación con el territorio ni con los mismos intereses y oportunidades para su desarrollo y

movilidad social, en él “hay numerosos arraigados al barrio que ni vagar pueden, pues habitan sus territorios reclusos por la pobreza, sin que haya necesidad de muros físicos” (p. 71).

De esta manera, la movilidad en el contexto de la globalización económica, no es lo mismo para quienes tienen los territorios bajo control y se mueven en una red estandarizada que, en este caso, serían las clases hegemónicas, y otra visión es la de los sectores subalternizados, para quienes, según Hasbaert (2012):

La movilidad tiene un sentido desterritorializado especialmente cuando está asociada a la precarización de las condiciones materiales de vida, lo que equivale a un menor control del territorio. En espacios inestables e inseguros, la desterritorialización puede estar relacionada también con procesos de desidentificación y pérdida de referencias simbólico-territoriales (...) Por lo tanto, la desterritorialización es un término equivocado cuando se aplica a los grupos hegemónicos en su movilidad completamente “bajo control”. (pp. 33-34)

Por lo tanto, se puede decir que la movilidad permite mirar cómo los individuos y las colectividades experimentan el territorio como producción; pero, también, como límite en sus diferentes escalas. La movilidad, así como la región, también es una expresión de las condiciones sociopolíticas y simbólicas de las sociedades, que devela, al mismo tiempo, la inmovilidad, la precarización y marginación de las poblaciones en su posibilidad de experimentar ampliamente el territorio. En efecto, también es un factor de diferenciación y exclusión en la producción de territorio.

Así las cosas, la movilidad bien puede ser una posibilidad de producción de territorio y cultura cuando los sujetos lo experimentan democráticamente, o bien estar fuera de toda posibilidad por efecto de la marginación y precarización en las que se ubica a las poblaciones subalternas. De una u otra manera, en las dos posibilidades mencionadas, se continúa con la producción de territorio en el sentido “que todo proceso y toda relación social implican siempre y simultáneamente, una destrucción y una reconstrucción territorial” (Hasbaert, 2012, p. 13).

En la contemporaneidad, el territorio ciudad y la movilidad cambian sustancialmente. En las ciudades se ha dado un descentramiento que lleva a orientar su configuración con referentes privados, el consumo y marginamiento de los espacios de lo público como espacios de circulación

y encuentro de las diferencias. Así, la globalización y movilidad en la producción de territorio, permiten la circulación de las mercancías y la inmovilidad y precarización de los migrantes que llegan a la ciudad en condición de desplazamiento, como es el caso actual en América Latina, en África y otras regiones.

Como tal, el territorio no es una categoría ideal ni despojada de formas conflictivas en su producción, precisamente por la correlación de fuerzas que constituyen las formas de poder que lo configuran. La movilidad, entonces, es una categoría que depende igualmente de las relaciones que originan el territorio y que permiten experimentarlo en su movilidad cíclica de destrucción y reconstrucción, de producción de democracia o de exclusión y marginamiento.

Esta condición igual se asume en la multiterritorialidad, que en su sentido amplio puede comportar una selectividad cuando se habla de las clases subalternizadas y de las clases hegemónicas:

El gran dilema de la reconfiguración territorial en nuestros días, no es la desterritorialización, sino el refuerzo simultáneo de la multiterritorialidad segura para unos pocos —para la elite globalizada—, y la precarización y/o contención territorial para muchos —los “sin tierra”, los “sin techo”—, en su resistencia y lucha por un territorio mínimo cotidiano, su mínima e indispensable seguridad al mismo tiempo funcional y afectiva en este mundo. (Hasbaert, 2012, p. 40)

De acuerdo a Lins Ribeiro (2003), la globalización provoca no solamente la circulación de información a cargo de empresas de la comunicación o la circulación de mercancías por cuenta de corporaciones empresariales, sino también la circulación de personas a escala mundial, las migraciones, desplazamientos y movildades humanas y culturales a nivel regional, nacional y transnacional, promovidas por motivos políticos, económicos o sociales: “La globalización y la migración son dos hechos que están estrechamente vinculados entre sí” (Medina, 2011, pp. 228-299).

El territorio para las poblaciones migrantes y desplazadas, como es el caso particular de las latinoamericanas y africanas, se torna itinerante, y a diferencia de la movilidad de la élite en su conquista de los mercados, la movilidad de las personas desplazadas de los sectores subalternos

está en franca saturación de las periferias territoriales del planeta, donde se esfuerzan por sobrevivir.

En este sentido, el concepto de movilidad es significativo, precisamente, porque explica cómo se produce, desde diferentes puntos de vista, el territorio o la región, y cómo, de acuerdo a las condiciones sociales, políticas, económicas y simbólicas de cada contexto, implica su propia dinámica como experiencia en su positividad o negatividad para las poblaciones. Así, el territorio ya no es una categoría fija<sup>5</sup>, sino que puede ser “construido mediante la articulación en red y, por lo tanto, puede ser construido también en y por el movimiento” (Hasbaert, 2012, p. 22).

A partir de lo anterior, la relación entre región sociocultural, poder y movilidad da cuenta de la construcción social de territorio, relaciones por lo general asimétricas o de dominación, y que, consecuentemente, implican la exclusión y la segregación de las poblaciones en el territorio.

De la región sociocultural, bajo las relaciones y prácticas que la representan y le dan sentido, emerge el territorio histórico y el de la memoria, lugar en donde los sujetos construyen su identidad y valores de adhesión y pertenencia. De esta manera, el territorio se constituye desde las significaciones que lo contextualizan, para reconfigurar otros nuevos y con múltiples representaciones sobre él.

La movilidad como experiencia ligada al territorio y bajo el tipo de relaciones que configuran a la región, se puede experimentar bien sea como circulación democrática o bajo el control de la dominación; no obstante, estos dos aspectos, por igual, son productores diferenciados de territorio. Bajo relaciones asimétricas a nivel social y simbólico, la movilidad se produce a través de múltiples desplazamientos de la población en la búsqueda de bienes y servicios para la existencia y, también, desde la dominación con la instauración de límites y fronteras simbólicas que restringen la movilidad y estigmatizan a los pobladores para justificar acciones de discriminación y violencia. En consecuencia, la movilidad puede constituirse en una forma de respuesta de los sectores subordinados o en una forma de ejercer la dominación y la diferenciación desde los sectores hegemónicos, indudablemente las dos situaciones cruzadas por el conflicto y la disputa.

---

<sup>5</sup> Según Mónica Lacarrieu (comunicación personal, 2023), el territorio no es fijo, o nunca lo fue, más bien ha sido construido por las ciencias sociales como fijo y recién en la contemporaneidad las propias ciencias sociales, por efectos de los cambios profundos del mundo, procuran modificar la conceptualización del territorio.

En conclusión, en el territorio y en sus diversas escalas es posible ver las continuidades y rupturas del territorio; esto bajo las relaciones de poder, sociales y simbólicas, en un tiempo y espacio y con unos actores y prácticas específicos. El territorio, por su parte, no emerge espontáneamente, por el contrario, es una producción eminentemente social y simbólica, cruzada por relaciones de poder. La forma cómo se produce es, en cierta medida, la imagen de la concepción que los individuos y colectividades tienen del espacio y del tiempo en una época determinada. La disposición de sus elementos, dispositivos y prácticas donde emerge, reflejan el modo de vida de los pueblos y constituye un texto para ser interpretado.

Así las cosas, el territorio como producto de las relaciones de poder, permite el abordaje de la segregación, al entender, como se expondrá a continuación, que ella se establece bajo un proceso histórico de clasificación y diferenciación social en el territorio.

## **1.2 Segregación como proceso histórico de clasificación y diferenciación social en el habitar urbano**

En este apartado se desarrollará el concepto de segregación socio-espacial como un proceso histórico de intervención del territorio por parte de diferentes actores sociales, objetivado a través de prácticas de clasificación y diferenciación en el habitar urbano. Así pues, conceptos como habitar, estigma territorial y habitabilidad, entre otros, contribuyen a explicar el proceso dentro de la investigación al contar, también, con actores como el Estado y los propios sujetos, para experimentar y develar en el territorio el hecho de la segregación socio-espacial.

No obstante, antes es necesario exponer algunos momentos históricos que contribuyeron en el abordaje del tema y tratar de definir a la segregación como objeto de estudio.

Etimológicamente, segregación es equivalente a separar (del latín *segregatio-önis*). Con este significado se ha empleado en diversas disciplinas y, en particular, en sociología urbana. Históricamente, el tema de la segregación urbana en el siglo XX, fue objeto de estudio por parte de la Escuela de Chicago en los años veinte (Hannerz, 1986), desde una de sus corrientes, como lo fue la ecología urbana; para esta, la segregación se constituye en un fenómeno natural más que social; de esta manera, a medida que crece la ciudad, resulta natural que se produzca la segregación. Desde esta misma corriente, en los estudios de comunidades se concibe al barrio

como auto-contenido y, por lo tanto, excluyente. Esta escuela apeló a una tendencia basada en la observación de lo físico-espacial para estudiar el crecimiento de la ciudad, y lo enfocó desde la competencia en el mercado por el suelo urbano; los círculos de Burgess<sup>6</sup> (Hannerz, 1986) son un ejemplo de ello.

Por otro lado, la escuela europea con énfasis sociopolítico y económico, reflexionó sobre la segregación en las ciudades bajo el punto de vista de las teorías marxistas. Así, en los años sesenta del siglo XX, autores, como Henry Lefebvre (1968), mostraban cómo las formas espaciales son producto de los modos de producción y, en consecuencia, del poder y la dominación de las clases hegemónicas. Expone el autor mencionado, que el espacio no es sólo un objeto científico, por el contrario, siempre ha sido político y estratégico. Así, una de las prácticas fundamentales del modo de producción capitalista, es la fragmentación del territorio.

Igualmente, Manuel Castell (1974) entiende la segregación como una forma de organización del espacio a partir de una homogenización social interna que acentúa las diferencias y consolida sociedades jerarquizadas. Para el autor, la planificación urbana es una instancia política y, en tal sentido, de poder que asegura la reproducción del sistema y el imperio de los sectores dominantes. Para él, la pretendida reconquista de París<sup>7</sup> (planificación urbana y movimientos sociales), no constituyó un programa de vivienda sino, más bien, una intervención del Estado; estos procesos de rehabilitación urbana acentúan la segregación residencial.

Es importante destacar también a David Harvey (1977) en cuanto a sus reflexiones sobre la segregación, que se hacen con base en el concepto de justicia espacial. El autor analiza los grupos segregados con respecto a la distribución espacial de la riqueza, servicios y acceso a los bienes materiales.

---

<sup>6</sup> Según Hannerz (1986, pp. 39-40), los círculos de Burgess hacen referencia a cómo la ecología humana estaba concebida como una sociología del espacio, y puesto que la competencia era la principal fuerza de regulación, se entendía que las diversas actividades humanas se distribuirían según los valores del terreno. De esto derivó Burgess su famoso diagrama ideal de la ciudad como una serie de círculos concéntricos en el espacio, en donde se ubicaban, en cada uno de ellos, las actividades de la ciudad (comercio, industria, vivienda, zonas de transición). En esta propuesta, los barrios no eran planificados, sino que simplemente crecían. A pesar de la limitación del modelo, fue importante en la orientación para los sociólogos de Chicago en sus posteriores propuestas.

<sup>7</sup> Se conoce como la reconquista de París, al proceso de renovación de la ciudad y “a la idea de que la renovación (...) sea un programa de vivienda. En su opinión se trata de una intervención del aparato estatal que tiende a la reproducción ampliada de la centralidad de ese sistema urbano. Al respecto, la lógica renovadora desarrolla y acentúa la segregación residencial, favoreciendo la ocupación de París-ciudad por las capas superiores y expulsando a las clases populares hacia las áreas suburbanas (*banlieu*) sub-equipadas. (González, 1998, pp. 315-316).

En la actualidad, en los estudios sobre globalización se da importancia al rol que cumplen las ciudades en el contexto internacional (Sassen, 1998), atribuyéndoles un papel en la expansión del capitalismo a nivel global. A partir de este paradigma de la sociedad informatizada y del modelo neoliberal, la ciudad se gerencia bajo las reglas de la competencia y la rentabilidad, para dejar excluidos, precarizados y segregados en la periferia urbana a grandes sectores de la población.

A partir de estas apreciaciones, se han desarrollado estudios en América Latina que dan cuenta de la segregación en la ciudad desde diferentes perspectivas disciplinares. En el ámbito académico, esto ha sido objeto de reflexión y, en especial, en el espacio urbano, donde se indaga sobre las separaciones o divisiones en el espacio, orientándose desde diferentes puntos de vista. Unas se enfocan en la división social del espacio y en la localización de las poblaciones en la ciudad de acuerdo a la renta del suelo urbano (Jaramillo, 2009). Otra perspectiva centra su atención en el acceso a los servicios y equipamientos de la ciudad: “La segregación sería la especialización de la distanciamiento social entre los grupos, en particular, en términos de ajustes y conflictos sociales” (Capron y González, 2006, p. 66).

En el siglo XXI, con los cambios experimentados por las ciudades latinoamericanas a nivel social, económico y político, la segregación ha sido un objeto de estudio recurrente. Trabajos realizados en diferentes ciudades latinoamericanas dan cuenta de ello; por ejemplo, Mayorga (2019, p. 39) cita los trabajos de Sabatini (2000) y Sabatini, Cáceres y Cerda (2001) referidos a Santiago de Chile; en Montevideo (Uruguay) están los estudios de Kaztman y Retamozo (2005) y Artigas, Chabalgoity, García, Medina y Trinchitella (2002); en Caracas (Venezuela) están Cariola y Lacabana (2001); en Buenos Aires (Argentina), Prevot (2002) y Janoschka (2002) y en México los estudios de Aguilar (2002), entre otros.

En el continente europeo, de igual manera, se puede apreciar el hecho de la segregación socio-espacial desde lo histórico y como diferenciación social en el habitar urbano. En Inglaterra, por ejemplo, para el caso particular de las personas empobrecidas, hasta el siglo XIX no eran percibidas como un problema social, por el contrario, se pensaba que hacían parte de la dinámica de la ciudad dentro de un pensamiento de naturalización de la pobreza, como corresponde al capitalismo (estas poblaciones servían en la mensajería, recolectaban las basuras, recogían agua y otras actividades de menor apreciación). A partir de la epidemia del cólera en

1832, que comenzó en París y se propagó por todo el continente europeo, esto originó cierta prevención con las personas empobrecidas, “una serie de temores políticos y sanitarios con respecto a la población proletaria o plebeya” (Foucault, 1992, p. 102). A partir de ese momento, dice el autor, se comenzó a dividir la ciudad en sectores pobres y sectores ricos: “El poder político comenzó entonces a intervenir en el derecho de la propiedad y de la vivienda privada. Fue éste el gran momento de redistribución, en el segundo imperio francés, del área urbana de París” (p. 102).

Ahora, al centrar la atención en las ciudades ubicadas en las estribaciones de la Cordillera de los Andes, en América del Sur, en donde se encuentra la ciudad de San Juan de Pasto<sup>8</sup> -contexto de la investigación-, respecto al hecho de la segregación socio-espacial como diferenciación social, Gutiérrez (2007) describe cómo durante la época de relaciones coloniales, los indígenas que habitaban en las periferias de la ciudad, cada domingo o día de fiesta de guardar, debían asistir a la doctrina y a la misa según donde estuvieran adscritas sus parroquias e, igualmente, esas reuniones se aprovechaban “para obligar a los indios a prestar algunos servicios comunales a la ciudad, como limpiar y barrer las calles, las plazas y el cementerio” (p. 150).

El proyecto hispánico de la ciudad andina en América Latina, se configuró con base en la distancia y la diferenciación de las poblaciones en el territorio. A principios del siglo XVI, en los alrededores del espacio en donde hoy se encuentra la ciudad de Pasto -en el Valle de Atríz, al pie del volcán Galeras, en la parte suroriental del departamento de Nariño (Colombia)-, la Real Audiencia de Quito estableció los primeros centros poblados de la región; esto con la finalidad de reunir en vecindarios cercanos a la ciudad, a los indígenas que se encontraban dispersos, lo cual garantizaba el adoctrinamiento (Villarreal, 2002) y, por supuesto, la dominación.

El lugar físico, entonces, se establecía como una espacialidad en los centros urbanos, donde se concentraban los elementos del poder –para aquel entonces, el gobierno y la iglesia-, y en la periferia estaban los poblados de indios. De esta manera, el espacio se configuró desde una matriz física y simbólica: el damero y el poder. La denominación que en principio se dio a estos centros

---

<sup>8</sup> En junio de 1559, la ciudad de Pasto se constituye como entidad civil por Cédula real firmada por la Princesa Juana a nombre del Rey Felipe II de España, cuando se la asciende de villa a ciudad y toma el nombre de Sant Joan de Pasto: “Por la presente es nuestra merced e voluntad que agora y de aquí adelante perpetuamente esa dicha cibdad se llame e intitule la cibdad de San Joan de Pasto” (Gomezjurado, 1999, pp. 37-38). No obstante, la generalidad de los habitantes la nombran como ciudad de Pasto.

urbanos, fue el de parroquia, precisamente por el proceso de evangelización como actividad primordial. El proyecto hispano colonial inauguró, por lo tanto, las nuevas formas del habitar en América Latina. Según Kingman (2006):

Las ciudades andinas surgieron como resultado de las estrategias coloniales de control territorial y administración de las poblaciones indígenas, y expresaron (y en parte expresan hasta el presente) las ambigüedades de esa política (...) Se constituyeron, al mismo tiempo, como espacios de poder y prestigio, así como de acumulación de capital cultural y simbólico. (p. 39)

Así pues, las relaciones de fuerza como relaciones de poder, reproducían un espacio urbano controlado y cada vez más diferenciado. En este sentido, la segregación naturalizada en el espacio social, era un designio de los afectos religiosos impartidos; una especie de segregación doméstica en donde el poder monárquico pre-establecía el ordenamiento del espacio y fijaba en los indígenas unas formas de practicarlo. En efecto, la segregación se instauraba en el discurso divino sobre el espacio físico y simbólico metropolitano. Los espacios ofrecían generosamente la reivindicación de las almas y los habitantes interiorizaban una ética de la salvación más allá del tránsito por la tierra.

Luego, el asumir la segregación desde la temporalidad, permite apreciarla no solamente desde las múltiples definiciones que se pueden dar sobre ella, sino que ella misma es una construcción histórica. Por tal motivo, no podría definirse sin esta matriz temporal, en el sentido en que la segregación se modifica de acuerdo a las relaciones y prácticas sociales de los diferentes actores que la generan y la resisten en un tiempo y espacio específico.

Como ya se afirmó antes, el territorio nace como un producto de relaciones de poder (Raffestin, 2011) y, por lo tanto, como espacio de conflicto, disputa y control. De ahí que su construcción como realidad en la sociedad occidental capitalista ya implica relaciones desiguales en el espacio social.

De suerte que la segregación socio-espacial como manifestación de las relaciones de poder existentes entre actores sintagmáticos, puede definirse como la configuración del espacio urbano de acuerdo a criterios o patrones orientados hacia la diferenciación, separación (Caldeira, 2007) y exclusión de poblaciones en un espacio-tiempo específicos: “Esas reglas varían cultural e históricamente, revelan los principios que estructuran la vida pública e indican cómo los grupos sociales se interrelacionan en el espacio de la ciudad” (Caldeira, 2007, p. 257).

Asimismo, se puede afirmar que la segregación socio-espacial no es un concepto instrumental de distribución de las poblaciones en el espacio, sino, por el contrario, ella es producto de las prácticas y representaciones de los dominadores y dominados en la producción del espacio urbano, una producción tanto objetiva como subjetiva que dota de sentido y significado al espacio.

Pues bien, la ciudad -en especial la latinoamericana-, históricamente ha sido constituida como el espacio de la segregación social y simbólica; en ella se han dispuesto dispositivos que separan y diferencian, se implantan unas pautas que, en lo fundamental, promueven el no encuentro con el otro, con lo diferente; se establecen fronteras y límites que se convierten en la impronta que marca el adentro y el afuera (Elorza, 2019) en las fracciones que conforman la ciudad, como la comuna, el barrio y la ciudad misma.

La segregación, como producto de estas diferencias, instaaura unas relaciones desiguales en el espacio social; para Bourdieu (2000), estas relaciones están mediadas por la dominación que se materializa en el espacio. En esta medida, cuando el agente aparece en el espacio social, significa, de hecho, “una exclusión mutua” (Bourdieu, 2007, p. 120). Una de las manifestaciones de la lucha por el poder simbólico es, según el autor, la pugna por la distinción entre las clases sociales y su contribución a la reproducción de las distancias sociales (Bourdieu, 1988, pp. 247-249).

Con base en lo anterior, se tiene, en primer lugar, que la segregación no es un constituyente natural, como lo examinó en su momento la Escuela de Chicago, sino, por el contrario, es un proceso sociocultural e histórico; y, segundo, que “el espacio de las ciudades contemporáneas no es homogéneo o indiferenciado” (Carman et al., 2013, p. 11). Estos elementos implican que la ciudad es el espacio de la desigualdad y la exclusión, pudiéndose objetivar de diferentes formas de acuerdo a los actores, acciones sociales y prácticas culturales con las que se configura el momento histórico de la ciudad.

En este sentido, algunos estudios muestran modelos históricos de segregación en las ciudades de América del Sur, al tener en cuenta la distancia que se expande o se reduce en algunos momentos de su crecimiento. Los patrones de segregación en la ciudad, mediados por la ubicación y la distancia, se pueden expresar en tres formas según Caldeira (2007, p. 257), al referirse al caso de Brasil, pero que también se reprodujeron en la mayoría de países en Suramérica. En primera medida, se habla de una ciudad concentrada, en la cual la segregación se da por el tipo de vivienda. Como segundo caso está el modelo de centro periferia, en donde los grupos sociales están

separados por grandes distancias, las clases altas y medias en los centros de la ciudad y los sectores empobrecidos en las periferias en condiciones de precariedad. Un tercer caso consiste en un fenómeno que en la actualidad está transformando a la ciudad y, según la autora, es en donde los diferentes grupos sociales están cerca, pero separados por diferentes elementos físicos y tecnológicos; en este modelo, los sectores con privilegios evitan el encuentro en espacios comunes de la ciudad. Estos tres modelos corresponden a ciertos momentos de desarrollo de la mayoría de ciudades en América del Sur a partir de la primera mitad del siglo XX.

No obstante, esta asociación con la distancia no es suficiente para trabajar la segregación, ya que no permite apreciar realmente las relaciones y prácticas de poder que se juegan en el espacio urbano y que objetivan a la segregación. De ahí que, “no es la distancia socio-espacial entre los grupos, sino en las oportunidades desiguales de acceso a los bienes materiales y simbólicos ofrecidos por la ciudad” (Carman et al., 2013, p. 17).

La autora citada, en igual sentido, afirma:

La segregación socio-espacial no se reduce a un fenómeno de desigual distribución espacial de bienes y servicios. En la base de tal proceso hay límites sociales, imaginarios, clasificaciones sociales. El hecho de que distintas sociedades tracen límites sociales y espaciales con base en los diversos atributos (clase, raza, etnia, religión, incluso tiempo), nos muestra su gran variabilidad. (p. 18)

De acuerdo con lo anterior, la reflexión sobre la segregación socio-espacial va más allá de la distribución inequitativa del espacio material, e invita a analizar cómo esta distribución obedece al tipo de relaciones sociales y de poder que se instauran en el espacio con el establecimiento de estrategias materiales y simbólicas, bajo las cuales se promueven fraccionamientos orientados a la apropiación del espacio por parte de los actores sociales. Esto conlleva a la observación de los procesos de segregación desde los sujetos sociales y sus interacciones en la ciudad desde una mirada relacional.

Así, el estigma territorial y las formas de apropiación en el habitar constituyeron dos perspectivas que contribuyeron a estructurar el proceso de segregación socio-espacial en la investigación realizada. Esta se establece, entonces, como las formas disímiles de relacionarse y habitar en el espacio urbano; según Reygadas (2004), la desigualdad se reproduce en las relaciones sociales y de poder, y cada sociedad establece unas reglas que promueven formas de desigualdad. El autor menciona a Goffman, “quien estudia los estigmas, que marcan de manera profunda a

quienes los sufren, y definen el tipo especial de relaciones que se debe establecer con ellos” (p. 13). El autor también identifica unas estrategias político-simbólicas que intervienen en la construcción de la desigualdad en el ámbito de las interacciones sociales: está el estigma como un dispositivo simbólico que atribuye características negativas a ciertos grupos sociales; éste, entre otros dispositivos, “legitima el status inferior de los otros por la posesión de rasgos físicos, sociales o culturales poco adecuados o de menor valor” (p.15).

En el caso particular de la segregación socio-espacial, se hace referencia al estigma como una categoría que acentúa de forma negativa las diferencias con los otros y con el territorio. Este marca al habitante en sus interacciones sociales así como también al barrio, al resaltar las desigualdades existentes y crear un imaginario condenatorio más allá de las fronteras territoriales. El estigma territorial se constituye como un dispositivo clasificatorio que acentúa el habitar en desigualdad en los procesos de segregación.

En este sentido, Wacquant et al. (2014) muestran cómo el espacio se instituye como representación de la alteridad a través del estigma (estigma territorial), lo diferente, lo extraño, lo lejano e inaprensible. Para los autores, el estigma territorial<sup>9</sup> se muestra con una estrecha relación con la pobreza, la subordinación étnica, la vivienda degradada, moralidades impuestas y delincuencia callejera; el estigma territorial cubre todos los discursos cotidianos de la ciudad: “Los nombres de los barrios son sinónimos de infiernos sociales, inclusive, para los mismos habitantes de estos sectores” (p. 228). El estigma territorial, según los autores citados, también “suscita gran cantidad de emociones negativas y reacciones severas correctivas (...) lo que da paso al crecimiento y glorificación de la faceta penal del Estado, como una forma de castigar este tipo de marginación urbana” (pp. 229- 230). En consecuencia, toda la institucionalidad tiene, en este caso, un papel clasificatorio de las diferencias y de las desigualdades sobre el espacio.

También está el habitar que estructura, al igual que el estigma, el proceso de segregación. Para Giglia (2012), el habitar se define como:

---

<sup>9</sup> Al acoger la visión de Goffman (1974), la cual considera que los “estigmas son diferenciaciones basados en el desprestigio”, y la de Bourdieu (como se citó en Wacquant et al. 2014) sobre el poder simbólico, Wacquant et al. (2014) acoge el concepto de estigma territorial. Este concepto se suma, según lo menciona este último autor, a las tres clases de estigmas que plantea Goffman, y que, según éste, están “basadas en la abominación del cuerpo, los efectos del carácter individual y la afiliación tribal, la cual es transmitida por medio del linaje” (pp. 224-225).

Un conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal, al mismo tiempo reconociéndolo y estableciéndolo. Se trata de reconocer un orden, situarse adentro de él y establecer un orden propio. Es el proceso mediante el cual el sujeto se sitúa en el centro de unas coordenadas espacio-temporales, mediante su percepción y su relación con el entorno que lo rodea. (p. 13)

Desde esta perspectiva sociocultural, el habitar remite a procesos de apropiación que lo configuran en contextos específicos; igualmente, lleva a un orden que ubica a los sujetos, pero que también lo reproducen y lo cimentan a través de un sinnúmero de tácticas (De Certau, 2000) que definen las formas de habitar.

En este sentido, el habitar conduce a un ejercicio de observación en la medida en que es el producto de relaciones de poder en el territorio urbano que objetivan diferentes prácticas y representaciones, en este caso, respecto a la segregación socio-espacial. Así pues, el habitar en una estructura segregativa será producto de las prácticas y representaciones de la población excluida, pero, también, de las prácticas y representaciones de los actores institucionales que impactan a estas poblaciones.

Se tiende, así, al ejercicio de una mirada socio-antropológica de la segregación socio-espacial que los estudios urbanos, por lo general, han tornado no visible en una ciudad pensada desde lo material, compartimentada y, por lo tanto, con menoscabo de la posibilidad de comprenderla desde una mirada territorial en sus diferentes escalas y cotidianidades que genera el proceso de segregación socio-espacial.

Es así como el habitar se constituye en una mirada micro de las interacciones que se presentan en el barrio, pero en conexión con toda la ciudad, lo cual define de mejor manera la segregación socio-espacial.

Según Laccarrieu (2020, 00m 48s), el habitar “es el que inaugura nuevas espacialidades emergentes de individuos y grupos sociales y, sobre todo, relaciones complejas de poder”. De ahí que, desde los intersticios de los umbrales y los flujos, desde la trastienda de los lugares, de las movilidades e inmovilidades que configuran el habitar, lleva a reflexionar sobre la segregación socio-espacial desde una espiral que parte de los sujetos sociales y asciende a las estructuras mismas de otros poderes de la sociedad y, en particular para este estudio, incluye al Estado. Por tanto, el espacio social de la segregación se constituye en el espacio donde confluyen estos diferentes poderes que objetivan un tipo de habitar dentro de dicho proceso.

Por su parte, para Bourdieu (2018): “El espacio social está inscrito tanto en la objetividad de las estructuras espaciales como en la subjetividad de las estructuras mentales que son, en parte, el producto de la encarnación de esas estructuras objetivadas” (p. 108). Es indudable que en el espacio social se suscitan pugnas y conflictos; por consiguiente, el espacio implica, o mejor, va a tener injerencia en la forma cómo los habitantes lo interiorizan, lo representan y lo viven. Allí se producen capitales que se acumulan y se disputan por parte de los actores sociales. La acumulación de capitales implica tanto la disputa como la construcción de diferentes tipos de relaciones sociales que, a la vez, van a configurar el territorio.

Por consiguiente, en el proceso de la segregación el habitar es, igualmente, producto de estrategias del poder tanto de los dominados como de los dominadores. Por ello, a continuación, se hace referencia primero al Estado y a las políticas sobre el habitar segregado y, seguidamente, a las poblaciones segregadas que, igual, elaboran estrategias de sobrevivencia y resistencia en el habitar de la segregación.

**1.2.1 El rol del Estado y sus políticas.** En cuanto al Estado, éste establece las pautas de distribución de la población en el territorio. Sus políticas y planificación como “herramientas de gobierno de la ciudad, y su puesta en práctica está articulada a las relaciones de poder, tanto en el mantenimiento de la atomización de los ciudadanos como en su reagrupación dentro de espacios controlados” (Debord como se citó en Carrión y Núñez, 2006, p. 15).

Así, la segregación implícita en estas políticas del Estado, se convierte en la estrategia de organizar, diferenciar y producir desigualdad en las poblaciones de los barrios marginales de la ciudad, para generar en ellas procesos de dependencia tendientes a mantener los poderes establecidos. Por ejemplo, en las políticas urbanas, subyacen a menudo procesos de segregación; al respecto, Carman et al. (2013) dice: “Lo que se presenta como una medida asistencial o política de inclusión, puede enmascarar una segregación de sectores más débiles, como las prácticas de recuperación urbana de espacio público, cuyo efecto es la exclusión y desplazamiento de sectores populares” (p. 19).

Verbigracia, en Colombia, a partir de los años noventa del siglo XX, las políticas respecto a la recuperación urbana de la ciudad, promovieron procesos de desplazamiento de poblaciones

vulnerables (recicladores, habitantes de inquilinatos, trabajadoras sexuales, drogadictos y, en general, familias desprotegidas y sin oportunidades), que son estigmatizadas como sectores indeseables por parte de los sectores dominantes de la ciudad y para el Estado mismo. El parque Tercer Milenio de la ciudad de Bogotá (Colombia) o la Plaza del Carnaval y la Cultura en la ciudad de San Juan de Pasto, su construcción, en esencia, se constituyó en un proceso de segregación urbana que, además, adoleció de una política social seria para la reubicación de las poblaciones allí asentadas. Para el caso de la ciudad de Pasto, a finales de la década de los noventa, la mayoría de estas poblaciones fue expulsada del centro de la ciudad para llevar a efecto el Plan Parcial Centro, y se reubicaron en la periferia de la ciudad, en el sector de Aranda donde hoy también se ubican los bloques de edificios de vivienda gratuita del barrio San Luis, objeto de la investigación.

Los mencionados proyectos son conocidos como procesos de gentrificación<sup>10</sup>, bajo los cuales las poblaciones de bajos recursos económicos que no pueden asumir los costos de vivir en el centro de la ciudad, tienen que salir y buscar o aceptar las viviendas de interés social ubicadas en las afueras de la ciudad, con las consiguientes complicaciones que ello conlleva en cuanto a movilidad, seguridad, trabajo, educación y recreación, entre otros. Al respecto, Borja (2003) comenta:

No es suficiente promover viviendas “sociales”, ya que puede ser una forma de fabricar áreas marginales. Hay que hacerlas integradas al tejido urbano, accesibles y visibles, comunicadas y monumentalizadas, en conjuntos o áreas diversas socialmente, con actividades que generen ocupación y servicios. Y, sobre todo, con espacio público de calidad. (p. 108)

Estas políticas públicas son orientadas hacia la solución de un problema de orden, seguridad y asepsia en la ciudad, más que dar una solución definitiva a la pobreza y a la segregación de estas poblaciones. La visión que se tiene, es que la pobreza genera desorden a los capitales de la ciudad; por esto, los sectores económicos, que tienen alta influencia en el gobierno nacional, hacen que las políticas se orienten a ubicar y mantener marginados en puntos estratégicos del territorio a los sectores empobrecidos.

---

<sup>10</sup> La gentrificación se ha constituido en una expresión contemporánea de segregación socio-espacial en la ciudad neoliberal y, en particular, en las ciudades de América latina.

Una estrategia recurrente de las políticas públicas orientadas a las poblaciones empobrecidas, es el asistencialismo<sup>11</sup>, éste consiste en dadas que el Estado brinda en forma selectiva a los ciudadanos, pero que básicamente se convierte en una forma de dominación, en la medida en que genera una relación de dependencia con el Estado. Entonces, la intención es no superar la pobreza de manera comprometida, sino mantenerla, lo cual resulta conveniente para desplegar siempre un discurso reivindicativo e ideológico para detentar el tipo de poder que el capitalismo ejerce, es decir, jerarquizado, individualizado, con sectores que lo merecen y con otros que no.

Lo anterior, según Foucault (2006), se convierte en un dispositivo de la biopolítica, en el sentido de aprovechar las necesidades de la vida de las poblaciones para alcanzar fines políticos. A este respecto, Pardo Abril y Ruíz Celis (2018) también señalan: “La pobreza se propuso como un peligro social y político, que debe ser combatido a través de la asistencia, nuevas prácticas de subjetivación orientadas a reducir a los individuos y a sancionarlos” (p. 105).

Por otro lado, estos modelos políticos bajo la propuesta económica globalizada, se plantean para generar entre la población una visión individualizada de los problemas que son estructurales de la sociedad, se internalizan en los sujetos y se incita para buscar soluciones de tipo personal. Un pilar sobre el que se asienta este discurso, es el del emprendimiento, el que se quiere legitimar en las sociedades del rendimiento y del consumo –neoliberalismo-, donde el Estado y el modelo económico no garantizan condiciones de trabajo estable, empleo digno y bienestar de los asociados. Estos discursos son reproducidos por los individuos en sus prácticas y estrategias de sobrevivencia, aunque impliquen la descalificación del otro o la violencia. Según Bedoya (2019), el liberalismo temía a la precariedad en tanto que el neoliberalismo no teme la precarización, más bien la produce:

La precariedad ha sido normalizada en la racionalidad neoliberal; esto hace posible el poder (...) El neoliberalismo precariza la vida de los ciudadanos y con ello logra que el individuo se haga emprendedor y empresario de sí mismo y, por tanto, que todos nos convirtamos en competidores. Al neoliberalismo no le interesa la desigualdad (...) ella se produce porque

---

<sup>11</sup> El asistencialismo además desarrolla una relación de idolatría frente a los gobernantes, lo cual asegura el mantenimiento del poder por parte de éstos. En términos de Weber, una dominación tradicional.

no somos emprendedores mas no porque esta sea producida por la estructura social y política. (58m 31s y 1m 05s).

De lo anterior se puede afirmar que el modelo político y económico actual, no solamente contempla estrategias económicas sino, también, quiere configurar nuevas subjetividades que individualizan los comportamientos y despolitizan<sup>12</sup> a las poblaciones, lo cual permite viabilizar las estrategias de poder sobre el territorio y, en particular, de las de segregación socio-espacial en la ciudad.

Así entonces, es necesario que el Estado y sus diferentes actores sociales, gestionen el mejoramiento de la habitabilidad en la ciudad, y ello pasa, primero, por comprender estas problemáticas más las necesidades sentidas del habitar. En segundo lugar, generar un conocimiento desde los diferentes actores sociales, que posibilite una reorientación de las políticas y planificación urbana actual.

Desde el punto de vista de la ciudad, la habitabilidad, según Mellado (2015):

Está en relación también con la proximidad o lejanía con el empleo (tiempo y costo del traslado vivienda-trabajo), los equipamientos educativos, de salud y recreativos, la calidad de los espacios abiertos de encuentro y convivencia (...) Creemos que los desarrolladores de vivienda sólo construyen pequeñas viviendas, pero no construyen ciudad. Es por esto, que el derecho a la vivienda aparezca cada vez más como el derecho a la ciudad, y que la política habitacional tenga que aprender a construir ciudad. (p. 62)

De esta manera, la habitabilidad -como la satisfacción de las necesidades que todo espacio debe permitir a los sujetos para posibilitar sus procesos de desarrollo individual y colectivo-, debe constituirse como un factor de justicia espacial (Soja, 2014), que permita a las poblaciones desposeídas de la ciudad y a aquellas que llegan en condición de desplazamiento, el acceso a una calidad en la construcción y cualificación del habitar en la ciudad.

---

<sup>12</sup> Despolitizar se puede comprender como una estrategia del neoliberalismo que, según Bedoya (2019), conduce a la ruptura del nosotros. Afirma el autor, que la idea que funda la política que es la de un nosotros, desaparece, porque somos un conglomerado de empresarios y, en este contexto, no hay un nosotros, no existen preocupaciones colectivas; y según Lipovestky (1986): “Fin del homo político y nacimiento del homo psicológico, al acecho de su ser y de su bienestar” (p. 50).

Retomando a Sennet (2019), la apuesta es por la construcción de una ciudad abierta, como una experiencia de vida en donde es posible celebrar la libertad y una emancipación de las expresiones humanas. Por tanto, la habitabilidad como una forma de democratizar la ciudad, pasa por el restablecimiento del tejido sociocultural de las poblaciones y por su inclusión democrática en los espacios urbanos como proyecto social.

Las ciudades no pueden seguir dando respuestas de políticas urbanas desde una perspectiva de aquello que Carrión (2014) denomina gestión del déficit, propio de la ciudad frontera<sup>13</sup>, centrada, según el mismo autor, en el asistencialismo, cooptación social y profundización de las inequidades (segregación urbana), centrándose en la producción de una ciudad de la cantidad, cuantitativa, y no propiamente como producción de ciudad.

**1.2.2 Estrategias de sobrevivencia y resistencia en el habitar de la segregación.** Como ya se mencionó, el modelo económico neoliberal ha promovido el individualismo y la pobreza en las poblaciones urbanas, las que resultan distantes y observadas con extrañeza por el resto de la sociedad; éstas también reclaman el derecho a la ciudad, que, por lo demás, son quienes la construyen con su trabajo, pero igualmente no reconocido. El derecho a la ciudad se ha convertido en un discurso ideológico, apropiado hoy por los múltiples eventos sobre habitat mundial. En 2020, año en el que se presentó una pandemia debido a la aparición del virus *covid-19*, esta situación sanitaria hizo que se levantara el velo con el que se ocultaban estos discursos de un capitalismo voraz y decadente, promotor de la desigualdad, la corrupción y el desorden moral, enquistado en cada uno de los poderes y en la misma subjetividad de la sociedad.

Frente a este habitar bajo exclusión y diferenciación social, la población segregada de la ciudad, igualmente, elabora respuestas frente a los espacios de segregación, “que incluye un amplio repertorio de prácticas materiales y simbólicas” (Carman et al., 2013, p. 25). Ella entra en una lucha por defenderse de los estigmas y asume una actitud de “resistencia frente a las penurias y de solidaridad frente a la precariedad” (Vergara, 2017, p. 64).

---

<sup>13</sup> Carrión (2014) designa como ciudad frontera a aquella que está en el periodo de postguerra, ubicada entre los años 1930 y 1990, un periodo de migración campo-ciudad y, consecuentemente, con procesos de urbanización acelerado. Por lo tanto, las crecientes demandas sociales, económicas, culturales y ambientales de los nuevos habitantes de la ciudad, se hacen presentes.

El mismo autor comenta:

Los sentimientos que generan la desigualdad y la marginación, se incrustan en la misma clase y en la intersubjetividad, manifestándose como sentimientos de vergüenza, indignidad o rechazo (...) La indignidad del territorio es asociada a la indignidad de sus pobladores y a la inversa. (p. 68)

Lo anterior puede manifestarse en prácticas como la negación de su residencia en el barrio o, como lo muestra también Carman et al. (2013), cuando estos grupos segregados configuran su pertenencia e identidad al territorio con la elaboración de relatos justificadores de su condición presente o donde el tiempo presente es borrado por ellos y solamente aluden al pasado y futuro próspero en sus relatos.

También, para quienes solamente existe el presente en tanto el futuro es impensable ya que la inseguridad y la vulnerabilidad pueden resultar factores que acercan a una muerte temprana, como lo afirmaban algunos jóvenes de las comunas del nororiente de la ciudad de Medellín (Colombia), en los años noventa del siglo pasado, durante el auge del narcotráfico y el sicariato (asesinos a sueldo) en esa ciudad: *el no futuro*.

Entre las diferentes formas de segregación, otros grupos de personas segregadas, para quienes el conflicto se convierte en un continuum, como es el caso de los desplazados por la violencia, el futuro únicamente es parte de sus relatos -como se observa en los habitantes del barrio San Luis-, fortalecidos por rituales políticos y religiosos que ofrecen sentido a sus vidas con promesas de mejores futuros en un paraíso próximo.

Por tanto, la violencia como producto de “una relación social particular de conflicto” (Guzmán, 1993, p. 4)<sup>14</sup>, en ese habitar de segregación se da como una oportunidad de sobrevivencia. De acuerdo a Philip Bourgois et al. (2013): “La capacidad para movilizar la furia asegura el éxito de la economía de las drogas, garantiza protección en las cárceles y le provee un ingreso mínimo a una población de bajos recursos” (p. 1).

---

<sup>14</sup> La violencia se ha convertido, en las ciudades latinoamericanas, en otra forma de segregación socio-espacial que excluye y margina a grandes sectores de población y promueve un habitar de permanentes relaciones conflictivas y, a la vez, hace de ella una forma de sobrevivencia (Bourgois et al. 2013). El Estado, uno de los actores generadores de violencia, ha asumido estos conflictos como problemas individuales o de pequeñas comunidades, lo cual justifica su segregación y marginamiento mediante la negación de la participación en la vida social, política, económica y cultural de estos sectores de población.

Pero así mismo como estas poblaciones tramitan de forma conflictiva su estar en la ciudad y en el barrio, también aparecen prácticas organizativas que juegan un papel importante en la apropiación del espacio: las estrategias de resistencia, que contribuyen para configurar la dimensión ético-política de la ciudad y, por tanto, configura sujetos políticos y ciudadanos que, desde ámbitos cotidianos hasta las negociaciones con el Estado, tramitan el derecho a la ciudad.

En la actualidad, y como se mencionó anteriormente respecto a la situación de pandemia *covid-19*, los barrios populares en América Latina, han implementado diferentes tipos de estrategias políticas para habitar la ciudad y poderla transitar. Estas se direccionan a niveles interpersonales, y promueven la generación de un sentido colectivo, de cuidado comunitario; por ejemplo, las que tienen que ver con la nutrición: compartir alimentos, ollas comunitarias y otros.

Pero también, frente a los espacios de segregación socio-espacial, los sectores excluidos reclaman el habitar en la ciudad, porque han intervenido en su construcción, movilizándose no solamente en el barrio, sino en todo el contexto social con la elaboración de estrategias de resistencia como formas de habitar la ciudad. En este sentido, los movimientos ciudadanos y barriales cada vez se pronuncian más alrededor de la forma cómo el capitalismo contemporáneo está construyendo la ciudad en América Latina, cuestionan las formas de exclusión y marginación de las poblaciones, lo cual contribuye a la configuración de un habitar beligerante y de desencuentros.

Verbigracia, en la actualidad, en el barrio San Luis –objeto de estudio–, las reclamaciones por el derecho a mejores condiciones de vida, se hacen a diario. El derecho a la seguridad, al trabajo y a la educación, contra el olvido en que el Estado tiene a estos habitantes, desataron, en los primeros meses de la pandemia, fuertes protestas a través de los ya cotidianos *cacerolazos*, como evidencia de que no es suficiente la vivienda gratuita otorgada a estas familias, porque esto, de hecho, ha resultado también promotor de marginalidad y exclusión.

De otra parte, Gutiérrez (2003) explora unas estrategias de reproducción, se acerca al estudio de los entornos segregados y de pobreza para indagar no solamente sobre aquello que estas poblaciones carecen sino, también, de lo que tienen. Plantea, así, una estrategia de reproducción

social<sup>15</sup> que, según la autora, se da en la familia y en las redes sociales que se construyen en esta unidad doméstica y en el territorio:

Las unidades domésticas ubicadas en situaciones de precariedad, se caracterizan por el desarrollo de la participación en redes de intercambios de bienes y de servicios que se presentan como recursos alternativos y decisivos frente a la inseguridad económica y a la precariedad de los otros recursos. (p. 39)

La autora, igualmente, considera la existencia de redes más amplias en las cuales se contempla no sólo la posición de las unidades domésticas sino, también, las posiciones ocupadas por otros agentes sociales, como instituciones, organizaciones no gubernamentales y otros que permiten una conexión con la sociedad global. Estas apreciaciones resultan fundamentales para el análisis, en la medida en que se trata de una propuesta relacional a través de diferentes escalas, en donde la unidad doméstica a nivel de cuerpo y campo desarrolla unas prácticas de reproducción que se conectan con los barrios y con otros agentes institucionales que constituyen la escala macro de la relación.

Esta mirada objetiva y simbólica de Gutiérrez (2003), es importante para el estudio sobre la segregación en la ciudad, en el sentido en que ella no solamente muestra un ángulo sobre el tema sino que, así mismo, parte de la comprensión de la unidad doméstica del barrio y de la ciudad en íntima relación y en una doble vía: la segregación desde las prácticas de los habitantes del barrio en su lucha por el derecho a la ciudad (Lefbvre, 1978), y desde las prácticas de la ciudad hacia el barrio en un sentido relacional y complejo.

**1.2.3 Segregación socio-espacial y movilidad.** Ahora, es preciso agregar que la segregación socio-espacial se diferencia de la segregación residencial, en tanto la primera es un concepto que no se refiere solamente al sitio de residencia de los habitantes sino, también, ella hace referencia a la movilidad de los sujetos no solamente en su barrio, sino además en sus diversas

---

<sup>15</sup> Para definir la reproducción social, la autora cita el siguiente texto de Bourdieu (1988): “Conjunto de prácticas fenomenalmente muy diferentes, por medio de las cuales los individuos y las familias tienden, de manera consciente o inconsciente, a conservar o a aumentar su patrimonio y, correlativamente, a mantener o mejorar su posición en la estructura de las relaciones de clase” (p. 35).

interacciones y prácticas en el territorio metropolitano. A este respecto, Carman et al. (2013) argumentan:

Mientras los análisis habituales sobre segregación residencial suelen indicar los lugares donde las personas residen, nada nos dicen de lo que las personas hacen (...) dinámicas en las cuales generalmente están presentes otros límites sociales y simbólicos en forma de estereotipos y estigmas territoriales, aunque la interacción ocurra a gran distancia del espacio residencial. (pp. 18-19)

A partir de lo anterior, para la segregación socio-espacial es importante destacar el componente de movilidad, que también colabora en su conceptualización, en la medida en que implica la construcción de diferentes escalas territoriales sobre la ciudad. Los conceptos de movilidad junto a las diferentes actividades de los individuos en el espacio urbano, conforman escalas diversas y porosas que conectan o se relacionan con los niveles micro, meso y macro de la ciudad. Así entonces, las escalas se construyen o son producto de las prácticas e interacciones sociales (Capron y González, 2006). Por lo tanto, el espacio no es un mapa institucional delimitado de ante mano, sino que es una construcción social.

La ciudad se constituye como una unidad compleja para ser estudiada de manera holística y no solamente con la observación de partes aisladas, por cuanto su dinámica está en las interrelaciones sociales, económicas, ideológicas, espaciales, ambientales y otras, y en la diversidad y la densidad de la población (Capron y González, 2006). En virtud de ello, según estos autores, se evita caer en confusiones “entre el espacio concreto y la representación cartográfica, en la medida en que esta no está dada naturalmente, sino que es una construcción social” (p. 69). Así, se establece una escala desde los mismos sujetos sociales, como los autores mencionados lo proponen:

Toca a la actividad social construir la escala (y no al capitalismo). En efecto, las experiencias de los sujetos, sus prácticas, representaciones e interacciones participan en la construcción social del espacio: el barrio, por ejemplo, no surge sólo de un recorte histórico o administrativo, sino también de las actividades cotidianas que realizan los ahí residentes y que se articulan con otros espacios. (p. 69)

Por consiguiente, la cotidianidad, las formas de hacer (De Certau, 2000) y la manera de ocupar el espacio tienen una relación íntima con la segregación, que se manifiesta en un territorio multidimensional de forma relacional. Capron y González (2006) ilustran al respecto:

Lo cotidiano permite identificar varias centralidades, la residencia, el trabajar, el estudiar, otras, lo que cuestiona los trabajos anclados en el espacio meramente residencial. Así, la segregación residencial deberá ser cuestionada por la integración de al menos dos nuevos aspectos. Por una parte, el incremento de la movilidad y, por otra, la multiplicación en la diversidad de actividades, lo que dará por resultado una yuxtaposición entre espacios continuos y el discontinuo de los habitantes. (p. 74)

Desde una mirada socio-antropológica de la segregación socio-espacial, al ser esta una interacción entre seres humanos en un espacio construido por ellos, tiene su dinámica, se modifica de acuerdo a los cambios de las relaciones y prácticas sociales, las fronteras y límites pueden ser modificados, pero en el contexto actual, no para mejorar las relaciones sociales sino, por el contrario, para acentuar la desigualdad y la exclusión. En la ciudad se convive y aparentemente se está cerca de otros grupos sociales, pero así mismo, separados por elementos físicos, tecnológicos y por normas o patrones de comportamiento social con los que el poder político interviene en el mantenimiento del orden ciudadano.

En consecuencia, a partir de lo expuesto en este aparte, queda sentado que la segregación socio-espacial en su práctica y en su conceptualización, se debe asumir desde lo histórico, como un proceso en donde confluyen actores, hechos, tiempo y espacio. No es el propósito elaborar una línea de tiempo, pero si recordar que, en occidente, dentro del sistema económico capitalista, la segregación de poblaciones ha sido una constante que implica relaciones desiguales en el espacio social, con prácticas de clasificación y diferenciación social y simbólica del habitar urbano.

Por supuesto, a la base de esto está el poder, y en ello intervienen todos los sectores sociales e instituciones del Estado. Los primeros en forma de dominadores y dominados, ambos con sus prácticas y representaciones sociales producen el espacio urbano, cada uno de acuerdo a sus intereses, disputa del capital simbólico y visión del momento histórico. Por su parte, el Estado interviene con estrategias de organización y diferenciación de las poblaciones en la ciudad, a través de la formulación de políticas públicas como herramientas de los gobiernos y de los modelos económicos para el control del espacio urbano y el mantener el poder.

Ahora, otro elemento que contribuye a la constitución de territorio, es el tiempo, el tiempo como temporalidad, o sea, como apropiación cultural. En las siguientes páginas, el tratamiento de este elemento permitirá comprender las diferentes formas de apropiación e interpretación que de él presentan los actores en el territorio, y que colabora, igualmente, con la investigación para continuar con el abordaje del tema central, como lo es la segregación socio-espacial.

### **1.3 El tiempo territorial: ritmos, marcas y memorias**

Comprender los ritmos territoriales, marcas y memorias como estructurantes de la segregación socio-espacial, es el propósito de este apartado. Dichos elementos constituyen formas sensibles bajo las cuales el tiempo se manifiesta para la conformación de territorio y configuración de identidades. El tiempo imprime en el territorio improntas materiales y simbólicas que dan cuenta de los actores y sus acciones. A las acciones sociales que se producen en el territorio, es el tiempo el que les atribuye significado y evidencia la construcción histórica de él. Es así como los ritmos territoriales, marcas y memorias dan cuenta de los sentidos que los sujetos le atribuyen al territorio habitado.

Desde las ciencias sociales se han dado algunas apreciaciones sobre el tiempo en procura de conceptualizar sobre él. La antropología ha desarrollado algunos abordajes para entender el tiempo, por lo menos en dos momentos: “Uno que aparece como repetitivo y se relaciona con la vida cotidiana; y otro que tiene que ver con la sucesión de las generaciones” (Vargas, 2007, p. 44). Según lo anterior, la sociedad crea sus propios tiempos (Hubert y Mauss, 1946; Leach, 1961), e instituye sus propios ritmos de tal suerte que el tiempo aquí es más cualitativo que cuantitativo (Hubert y Maus, 1946). Para Leach (1961), la sociedad crea el tiempo al crear intervalos en la vida social; entonces, el tiempo es una cualidad que se establece con los ritmos y referentes de cada sociedad.

Para Evans-Pritchard (como se citó en Carbonell, 2004): “El calendario se expresa por la actividad social o económica que se lleva a cabo (...) aunque los meses tienen nombre propio (...) los *nuer* se refieren a cada época del año, según la actividad social predominante” (p. 45). Por su parte, Gell (como se citó en Carbonell, 2004) propone un tiempo a la vez sincrónico y diacrónico, denominaciones que no entran en conflicto, por el contrario, “la confrontación entre sincronía y diacronía no es una confrontación entre diferentes tipos de tiempo, sino entre los sistemas

clasificatorios y el mundo real” (p. 24). En cuanto al mismo tema, Geertz (1997) argumenta que el tiempo es un continuo cambio, está en el progreso de la vida, en los ritos, en los trabajos agrícolas y en la propia cotidianidad. Para el autor, el calendario, que es una objetivación del tiempo:

[Se usa] para marcar y clasificar las modalidades cualitativas en que el tiempo se manifiesta en la experiencia humana (...) divide el tiempo en unidades circunscritas, pero no para contarlas y totalizarlas, sino para describirlas y caracterizarlas, para formular su diferente significación social, intelectual y religiosa. (p. 323)

Para los estudios de la cultura y para la antropología en particular, el tiempo se ha constituido en una categoría fundamental. Desde esta perspectiva disciplinar, el tiempo se asume como temporalidad; en acuerdo con Iparraguirre y Ardenghi (2011): “La temporalidad, además de ser intrínseca a todo ser humano, adquiere un carácter cultural en tanto depende de una experiencia en contexto y, por lo tanto, conforma una interpretación” (p. 252).

Este punto de vista resulta significativo en la medida en que la temporalidad es una categoría que se genera en cada sujeto y en cada colectividad, en un espacio particular; por consiguiente, es importante asumirla desde una mirada comprensiva, en el sentido en que cada comunidad construye sus propios significados de los ritmos sociales, instituyen sus propios ritmos (Hubert y Mauss, 1946); es decir, construyen su historia, su propio tempo- territorialidad.

Desde la sociología, para Durkheim (1968), el tiempo es también un ritmo que está instituido en la sociedad y que garantiza su regularidad: “Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva, al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad” (p. 16). En el estudio se mencionan otros autores que han reflexionado sobre este concepto y lo han apropiado para el entendimiento e interpretación del territorio a nivel teórico y metodológico.

Al hacer un acercamiento al espacio de estudio en cuanto a temporalidades, en la parte andina del departamento de Nariño (Colombia), en el siglo pasado las operaciones cotidianas eran las laborales agrícolas y los ritos católicos. Bajo estas dos actividades sociales alrededor de las iglesias y de las pequeñas parcelas o minifundios, se organizaba el tiempo de sus habitantes; los ciclos religiosos y agrícolas coexisten sin problema, las deidades del catolicismo guiaban las cosechas a la vez que protegían a la población; verbigracia, la Virgen de la Cueva en las tierras del

norte, continua como guía de la fertilidad de los campos; así mismo, la Virgen de las Mercedes, que desde entonces fue erigida como *Gobernadora de Pasto*, la creencia es que protege a los pobladores de la ciudad y alrededores de los desastres naturales y sociales que pueda producir el volcán Galeras (*Urkunina*: voz indígena equivalente a montaña de fuego), ubicado en la parte occidental de la ciudad. La iglesia católica, como se ampliará en capítulos posteriores, ha desempeñado un papel central en la configuración de temporalidades en la región que se describe, y, en especial, de su zona metropolitana.

Así mismo, como población descendiente de comunidades indígenas en un alto porcentaje, conserva parte de su mitología y conocimiento astrológico en relación con su labor agrícola y para guiar su vida social; por ejemplo, el sol y la luna, en algunas de sus fases específicas, marcan los días para la salud y para la cosecha, para la pesca o cría de animales, lo cual marca temporalidades en la vida social, por ejemplo, según la luna (cuarto menguante) los mejores días para la pesca son al final de cada mes, esto marca ritmos, calendarios y, con ello, cierta prosperidad y celebraciones alrededor de los productos.

En este punto, también se encuentran los sincretismos entre los rituales católicos y los indígenas. En la mayoría de poblados campesinos se celebran las fiestas patronales en honor a un santo católico, pero las ofrendas son los productos de la tierra obtenidos bajo los ciclos del conocimiento indígena y la fecha de celebración se hace coincidir con ellos.

El tiempo, entonces, narra los diferentes tiempos del territorio y da valor a los objetos. Según Le Goff (1991), el tiempo como “historia de los tiempos y ritmos diversos, ya lineal ya repetitiva” (p. 222). Estas narrativas de los acontecimientos en el tiempo sobre los objetos, posiblemente configuran diversas identidades que se suceden como continuidades en el devenir del tiempo como presente, pasado o como presente futuro. Dialéctica que promueve la transformación del espacio para generar nuevas significaciones y proponer nuevas historias.

Pues bien, estos tiempos de diferentes épocas que se encuentran en un espacio, no son identificables, a no ser por su relación entre ellos, que es donde adquieren su valor y éste es otorgado por el tiempo, ya que, como lo menciona Whitehead (como se citó en Santos, 2000), también mantienen relación con los acontecimientos, los cuales pueden cambiar el significado de los objetos. Al respecto, Santos (2000) argumenta: “Su valor, como hecho social, proviene de su

existencia relacional (...), el objeto tiene autonomía de existencia debido a su existencia corpórea, pero no tiene autonomía de significación” (pp. 131-132); cada temporalidad histórica puede asignar un significado diferente a un mismo objeto.

Puesto que los espacios contienen tiempo que los hace particulares y diferentes en su aparición y construcción; respecto al lugar, Santos (1990) ilustra: “El lugar es, por tanto, el resultado de acciones multilaterales que se realizan en tiempos desiguales sobre cada uno y en todos los puntos de la superficie terrestre” (p. 227).

Estos tránsitos de diferentes tiempos sobre el territorio y sobre las cosas, como rugosidades (Santos, 1990) hablan de las acciones que se han depositado en el lugar y que emergen del pasado para resignificarse en el presente. La rugosidad se constituye, según el autor citado, en una acumulación de hechos del pasado y del presente, y, en esa dinámica, los objetos sufren modificaciones, cambian su significado y sus usos, convirtiéndose en testimonio de un periodo en el que se ha dado una forma de producción de expresiones concretas:

El espacio, por lo tanto, es un testimonio; atestigua sobre un momento de un modo de producción por la memoria del espacio construido, de las cosas fijadas en el paisaje creado. Así, el espacio es una forma, una forma durable, que no se deshace paralelamente al cambio de los procesos; al contrario, algunos procesos se adaptan a las formas preexistentes mientras que otros crean nuevas formas para insertarse en ellos. (p. 154)

Según esto, al volver sobre el estudio y las características de los lugares, en los barrios, de igual manera, se configuran rugosidades en el sentido que lo explica el autor, con lo que se configura una identidad particular. Para el caso de los barrios ubicados en el suroriente de la ciudad de Pasto y los del nororiente, son denominados como barrios populares, por albergar habitantes clasificados en estratos socioeconómicos medios y bajos; no obstante, los pliegues y repliegues que los pobladores de cada barrio labran en su territorio en el transcurrir de su vida cotidiana, configuran rugosidades en sus procesos de urbanización propias de cada uno, tal que los diferencia y, a la vez, les otorga su propia identidad y condiciones diferentes de existencia.

Así entonces, en este entramado de pasado y presente, el territorio evoluciona y configura sus identidades; existen algunas que se constituyen en el presente, pero también las hay

contemporáneas que se constituyen con elementos del pasado (E. Licona, comunicación personal, 2020). De suerte que, la comprensión de la organización del espacio como de su evolución, solamente es posible con una interpretación dialéctica entre las formas, las estructuras y las funciones a través del tiempo (Santos, 1990, p. 227).

En el territorio, en tanto acumulación de tiempos -a la manera de un palimpsesto-, es posible observar la dialéctica referida antes por Santos (1990), la que posibilita otorgar significados a las acciones sobre el territorio. Para Vergara (2018), este palimpsesto se constituye en un dispositivo y, como tal, “expresa la dinámica de la permanencia y del cambio, la continua reparación (paradoja) de elementos del pasado en el nuevo sintagma que el cambio instauro en la relación social” (p. 30).

La anterior apreciación sobre el palimpsesto como dispositivo de pensamiento, es fundamental como posibilidad de lectura de las diferentes capas con que el tiempo ha configurado el territorio. Ese tiempo, como una superposición tenue de las acciones humanas sobre el territorio, únicamente surge como posibilidad interpretativa “cuando en ese espacio (capas, niveles) se articulan, confrontan o friccionan dos o más tiempos, objetivados en edificaciones, situaciones, objetos y en las prácticas de sujetos (individuales y colectivos) interpretantes, provenientes de trayectorias socioculturales diferentes” (Vergara, 2018, p. 60).

De esta manera, la memoria, según el autor citado, como “sistema de pliegues y corrugaciones” (p. 68), es una forma en que el tiempo construye el territorio y sus objetos, y despliega identidades en el lugar; pero, asimismo, para desentrañar los conflictos que produce la emergencia del territorio habitado. Según el autor mencionado:

Mientras el poder quiere homogenizar (instituido, Castoriadis), hacer que la densidad de lo real sea liso, ralo, epidérmico, superficial, visible, cosmética, controlable (...) el palimpsesto como dispositivo de producción y renovación de sentido, puede oponérsele, pues hace emerger aquello que se pretende esconder o borrar. (p. 77)

De igual manera que el territorio, el tiempo tampoco escapa a las dimensiones del poder, en el entendido que históricamente se habla de un tiempo hegemónico y, por lo tanto, de una categoría que clasifica y controla socialmente. Esto conlleva también a la confluencia de tiempo y poder.

En esta medida, fue necesario problematizar el tiempo y analizarlo como objeto de poder, que se puede apropiar y controlar. De acuerdo a lo expresado por Vergara (2018), no se puede asumir una idea del tiempo que fluye y construye deliberadamente, por el contrario, el tiempo, según Le Goff (1991), ha sido objeto de apropiación de todas las sociedades para marcar ritmos en su transcurrir y reflejar en ellos un cierto poder ideológico, ya sea en lo político, en lo económico o en lo religioso, a manera de normas que se objetivan en el *Calendarium*<sup>16</sup>. Respecto al control del tiempo, el autor comenta:

Aquellos que controlan el calendario, tienen indirectamente el control del trabajo, del tiempo libre y el de las fiestas (...) En los diversos sistemas socioeconómicos y políticos, el control del calendario hace más fácil la manipulación de los instrumentos esenciales del poder: el impuesto en el caso del poder estatal y los censos en el poder feudal. (p. 192)

Luego, el tiempo objetivado en los calendarios se ha impreso en la memoria de los sujetos; por tanto, evocar los recuerdos y asegurarlos para las generaciones futuras, es también asegurar el poder (Le Goff, 1991). Si bien los calendarios constituyen un sistema de representación del control del tiempo por parte de las comunidades, éstas “tienen allí también encerrados sus sueños, sus esperanzas y sus utopías” (p. 224).

Todo grupo social tiene diferentes formas de apropiar e interpretar el tiempo dentro de su contexto cultural. En el barrio San Luis (objeto de estudio), las personas que lo habitan tienen diferentes formas de apropiación del tiempo; construyen temporalidades en la noche y en el día, en sus trabajos y sus economías, en sus ritos y creencias; bajo los calendarios de la cotidianidad, experimentan el devenir del tiempo en su territorio.

Respecto al tiempo como objeto de poder, con esto se hace referencia a una temporalidad hegemónica impuesta por diferentes discursos ideológicos a través de la historia, y que ha impreso unos ritmos dominantes sobre las personas. Por ejemplo, el cristianismo instaaura una temporalidad *fasta* y *nefasta*, en la cual la sociedad desarrolla su cotidianidad. La organización de ese tiempo está relacionado con la purificación de las costumbres paganas: “Imponer las grandes fiestas cristianas como puntos de referencia o como puntos de partida” (Le Goff, 1991, p. 205).

---

<sup>16</sup> Del Latín *Calendarium* (o *Kalendarium*) equivalente a libro de cuentas, puesto que los intereses se pagaban en las calendas, o sea, el primer día de los meses romanos (Le Goff, 1991, p. 192).

En cuanto al poder entretejido con el tiempo, se puede ilustrar con la arquitectura monumental del cristianismo, cuya pretensión fue reflejar el poder que trasciende en el tiempo. Su iluminación interior era la proporcionada por el sol a través de los vitrales, se trataba de la luz natural que cambia cuando el día transcurre, cuando el tiempo pasa. Su dios, “Yahbeh era un dios del tiempo más que del espacio, un dios que prometía a sus seguidores un significado divino para sus desdichados viajes” (Sennett, 1997, p. 140).

Así mismo, el ritual cristiano estaba compuesto de partes con su tiempo cada uno para guiar en su recorrido a los fieles. Igualmente, los cristianos en sus prácticas de desapego al lugar y al cuerpo, se convirtieron en errantes en el tiempo; Berthelemy (como se citó en Sennett, 1997) dice al respecto: “Habitan en sus países, pero sólo como peregrinos (...) Todo país extranjero es como su patria y cada patria es un país extranjero (...) Debe perderse el apego al lugar en que se vive” (p. 140). Otra expresión del tiempo en las ideologías que instauran el poder, es la indiferencia del cristiano por su carne, la indiferencia a la materialización del paso del tiempo, ya que con el tiempo el cuerpo cambia y se dice que ha pasado el tiempo.

En cuanto al tiempo cristiano, es interesante también la existencia en los templos de un lugar poco visible, denominado los *martyria*, espacio en penumbra, destinado a la meditación, a la quietud, donde se detiene el tiempo, pues allí no penetra la luz del sol; o también se viaja en el tiempo aunque no haya movimiento (Sennett, 1997, p. 157).

En la época moderna, desde la economía fordista<sup>17</sup> y el reloj como símbolo de los tiempos fabriles, la temporalidad hegemónica enajenó a los trabajadores y les imprimió el tiempo de la producción en su cotidianidad. La industria cambia sustancialmente el espacio-tiempo del campesino y del artesano. Los ritmos del primero mediados por la naturaleza y los rituales religiosos que marcaban los tiempos de trabajo y de los ritos, de la fiesta y el tiempo libre. Así mismo, el artesano urbano con sus ritmos en el taller, en la mayoría de ocasiones ubicado en el mismo lugar de vivienda y en el que, por lo general, intervenían familiares, con lo cual los tiempos

---

<sup>17</sup> El fordismo no sólo se plantea como modelo de industrialización sino, también, como orden de los ritmos vitales puestos al servicio de las máquinas de producción.

y ritmos del taller también organizaban la vida familiar y su obra se realizaba a su imagen y creatividad.

Con la industria los tiempos se homogenizaron a favor de ella. El individuo es aquí un obrero operario de la cadena de montaje, donde los ritmos de producción son cada vez más precisos, pero también más enajenantes para el obrero. Si bien las cadenas del feudalismo habían desaparecido, para entonces las retomó la industria, pero ya no sobre el castigo de los cuerpos, sino sobre sus cerebros mecanizados y rutinizados.

Según Bauman (2002), esto significa que el poder y el control se manifiestan en una división estricta del adentro y el afuera, y en la vigilancia permanente de estos límites:

En la conquista del espacio, el tiempo debe ser flexible y maleable y, sobre todo, reductible por medio de la creciente capacidad devoradora de espacio de cada unidad (...) cuando se trataba de la fortificación del espacio conquistado, de su domesticación y colonización, hacía falta un tiempo rígido, uniforme e inflexible: la clase de tiempo que podría cortarse en tajadas iguales para que encajaran en secuencias monótonas e inalterables. Se poseía verdaderamente un espacio cuando se lo controlaba – y el control significaba primordialmente la “domesticación del tiempo”, la neutralización de su dinamismo interno: en suma, la uniformidad y coordinación del tiempo. (pp. 123-124)

Hoy, ese tiempo hegemónico inscrito en el espacio, ha tomado nuevos ritmos; según el autor citado: “Las distancias ya no importan y la idea de límite geográfico es cada vez más difícil de sustentar en el mundo real” (p. 13). De acuerdo al mismo autor, el poder del tiempo de las élites, se ha desterritorializado:

Pocas vivencias de la élite actual implican diferencias entre el aquí y el ahora, interior y exterior, cerca y lejos. Con la implosión de las comunicaciones y la reducción del instante a magnitud cero, los indicadores de tiempo y espacio pierden importancia, al menos para aquellos cuyas acciones se desplazan con la velocidad del espacio electrónico. (p. 21)

Así entonces, el desplazamiento en el espacio es solamente parte de la información, y los cuerpos físicos ya no tienen ningún deslizamiento; más bien, el espacio se emancipa de las restricciones naturales del cuerpo humano (p. 23). Pero este ritmo, “lejos de homogenizar la condición humana, la anulación tecnológica de las distancias de tiempo y espacio, tiende a polarizarla” (p. 28). Por tanto, para afirmar el poder solamente se necesita estar alejado de la

localidad; su desterritorialización paradójicamente considera, de manera cada vez más estricta, la estructuración del territorio.

Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que la estrategia de diferenciación simétrica será periférica (...) La nueva fragmentación del espacio urbano, la disminución y desaparición del espacio público, la disgregación de la comunidad urbana, la separación, la segregación y, sobre todo, la extraterritorialidad de la nueva élite con la territorialidad forzada del resto. (pp. 34-35)

De ahí que, en estas construcciones sociales del tiempo, el poder imprime ritmos diferenciados que clasifican y excluyen a los individuos y colectividades en su micro o su macro mundo. Al acatar cómo el tiempo instaura su acción -instrumental o comunicativa- en el espacio, los cuerpos y las sociedades asumen sus particulares ritmos. La economía y la religión, entre otras dimensiones, como se ha ejemplificado anteriormente, instauran sus propios ritmos y unas formas de sentir, pensar y actuar que se imponen en la sociedad y que se objetivan en diferentes calendarios: el del trabajo, de la fiesta, de la religión y otros, en la cotidianidad de las comunidades.

La temporalidad, como ritmos objetivados en calendarios, se constituye en experiencias en el tiempo para organizar la vida social. Estos ritmos se generan al crear intervalos dentro de la vida social (Leach, 1961; Hubert y Mauss, 1946), con eventualidades que marcan temporalidades y que, para institucionalizarse o plasmarse en la memoria, se objetivan en los calendarios como organización cronológica de actividades de la vida social, cultural, política y económica de las comunidades. De esta manera, se instauran diferentes ritmos en la sociedad que dan cuenta de la dinámica de los territorios en donde los sujetos lo apropian, lo nombran y ejercen cotidianamente. A este respecto, Portal (como se citó en Licona et al. 2016) arguye:

En el territorio coexisten diversos sentidos de tiempo, mejor dicho, vivencias del tiempo. En el territorio se manifiesta el tiempo lineal de la modernidad junto con el tiempo cíclico religioso católico y en determinadas realidades con el mesoamericano; el tiempo familiar se complementa u opone con el tiempo industrial, etc., por lo que no hay un sentido único del tiempo en el territorio. Pensamos el tiempo como ritmo de vida, asociado a ciclos. (pp. 69-70)

De otro lado, el tiempo -como ritmo de vida, como temporalidad hegemónica-, en su transcurrir configura en el territorio sus marcas; ellas son contenedoras de tiempo, narran e

imprimen identidades en los encuentros y desencuentros en el territorio habitado. Los acontecimientos y eventos que se suceden en el territorio lo modifican, como bien lo argumentan Jelin y Langland (2003): “Cuando en un sitio acontecen eventos (...) lo que antes era un mero espacio físico o geográfico, se transforma en un lugar con significados particulares, cargado de sentidos y sentimientos para los sujetos que lo vivieron” (p. 3), o lo viven.

Entonces, según los mismos autores, la marca territorial es también contenedora de memoria en la medida en que existe un antes y un después de ella; los lugares y acontecimientos narran y marcan las trayectorias del lugar, del suceso y del acontecimiento, atribuyéndoles diversos significados. Pero también es territorio habitado y practicado cotidianamente por los individuos y grupos, que bien puede ser transitorio o permanecer en el tiempo; pero igual, esas narrativas, como rituales territoriales, instauran una división fundamental del orden social (Bourdieu, 1982).

Ya se ha dicho que la memoria también está constituida de tiempo y, así, configura la identidad de los territorios y colectividades; inicia en el pasado y ayuda a resignificar el presente: “La memoria es la ideación<sup>18</sup> del pasado en contraposición a la conciencia- ideación del presente- y a la imaginación prospectiva o utópica – ideación del futuro, del porvenir” (Giménez, 2006, p. 97).

Según el mismo autor:

La selección o reconstrucción del pasado, se realiza siempre en función del presente, es decir, en función de los intereses materiales y simbólicos del presente. No existe ningún recuerdo absolutamente “objetivo”. Sólo recordamos lo que para nosotros tuvo o tiene importancia y significación. Dicho de otro modo: no se puede recordar o narrar una acción o escena del pasado, sino desde una determinada perspectiva o punto de vista impuesto por la situación presente. (p. 98)

Así entonces, el territorio como repertorio de relatos y prácticas se resignifica en el presente a través del tiempo como memoria; memoria que empodera las voces de los sujetos y colectividades anónimas, las que una historia elaborada desde la institución ha ocultado. Por tanto, desde el relato emerge la memoria que habla del territorio y de la experiencia de los individuos y

---

<sup>18</sup> El termino ideación es una categoría sociológica introducida por Durkheim, y pretende subrayar el papel activo de la memoria en el sentido de que no se limita a registrar, a recordar o a reproducir mecánicamente el pasado, sino que realiza un verdadero trabajo sobre el pasado, un trabajo de selección, de reconstrucción y, en ocasiones, de transfiguración o de idealización.

pueblos. Así, la memoria se constituye en “la fuente de las tramas que creamos para reconfigurar nuestra experiencia temporal (que de otra manera sería confusa, sin forma y, en último término, muda)” (Ricourd, como se citó en Ruíz, 2020, 00m 45s).

De acuerdo a Capel (2016), existe “una vinculación entre memoria, identidad y espacio” (p. 18); por esto, la memoria es parte fundamental en la identidad de los pueblos, y, en tal sentido, el territorio no sólo es el entramado de funciones objetivas, sino que, por el contrario, es la construcción del espíritu de las colectividades que marcan sus formas de actuar y pensar en el territorio, y que da cuenta del tipo de relaciones que lo configuraron y continúan en su configuración en el presente.

Para el caso de Colombia, las experiencias de poblaciones migrantes del campo a la ciudad en condición de desplazadas por la violencia, trasladan consigo una variedad de elementos culturales, los cuales hoy, cuando se han asentado en las ciudades, remiten a un cumulo de narrativas individuales y colectivas, en las que se nota como constante la violencia que las obligó a abandonar sus tierras (tanto en el sector rural como en el urbano). A estas poblaciones desarraigadas, mediante los programas de gobierno, se las agrupa en ciertos sectores de la ciudad, por lo general en las periferias, sin tener en cuenta la región de procedencia, para que convivan entre habitantes de diferentes culturas, lo cual, en principio, puede implicar rupturas violentas de identidad; no obstante, pueden darse procesos de interculturalidad mediante el diálogo, el respeto y una reflexión crítica que pueden llevar a la alteridad cultural y erigir nuevas identidades.

Para la población del barrio San Luis, los acontecimientos, sus experiencias o las desapariciones forzadas de sus parientes evocan los espacios y situaciones de una violencia continua. Los relatos dan cuenta de una población nómada, que en su itinerancia acumula diferentes violencias, e igual sucede en la ciudad donde se establecen, allí también sufrirán la segregación y discriminación.

Como se ha demostrado en esta parte, el tiempo configura e historiza el territorio y otorga identidades; no se puede narrar el territorio sin tiempo, este último contiene las acciones presentes y pasadas que producen y significan el territorio. En sus objetos, en sus prácticas, en sus marcas y memorias se objetiva el tempo-territorio.

Por consiguiente, el tiempo ya no se puede concebir como una medida, sino como ritmo, o sea, se convierte en una temporalidad cualitativa más que cuantitativa, instituida por cada sociedad en momentos discontinuos, heterogéneos y giratorios, los que se objetivan en los calendarios. De esta manera, se instauran diferentes ritmos (cíclicos, lineales, circulares) en la sociedad, que dan cuenta de la dinámica de los territorios en donde los sujetos y colectividades erigen su habitar.

El tiempo, al igual que el territorio, no escapa a la dimensión del poder; entonces, se habla de una temporalidad hegemónica, que podría ser también una tempo-territorialidad hegemónica que instaura reglas y clasificaciones, un adentro y un afuera al constituir un sistema de representaciones y control del tiempo. Este entrelazamiento de tiempo y poder imprime particularidades en los territorios, para clasificar y diferenciar el espacio social.

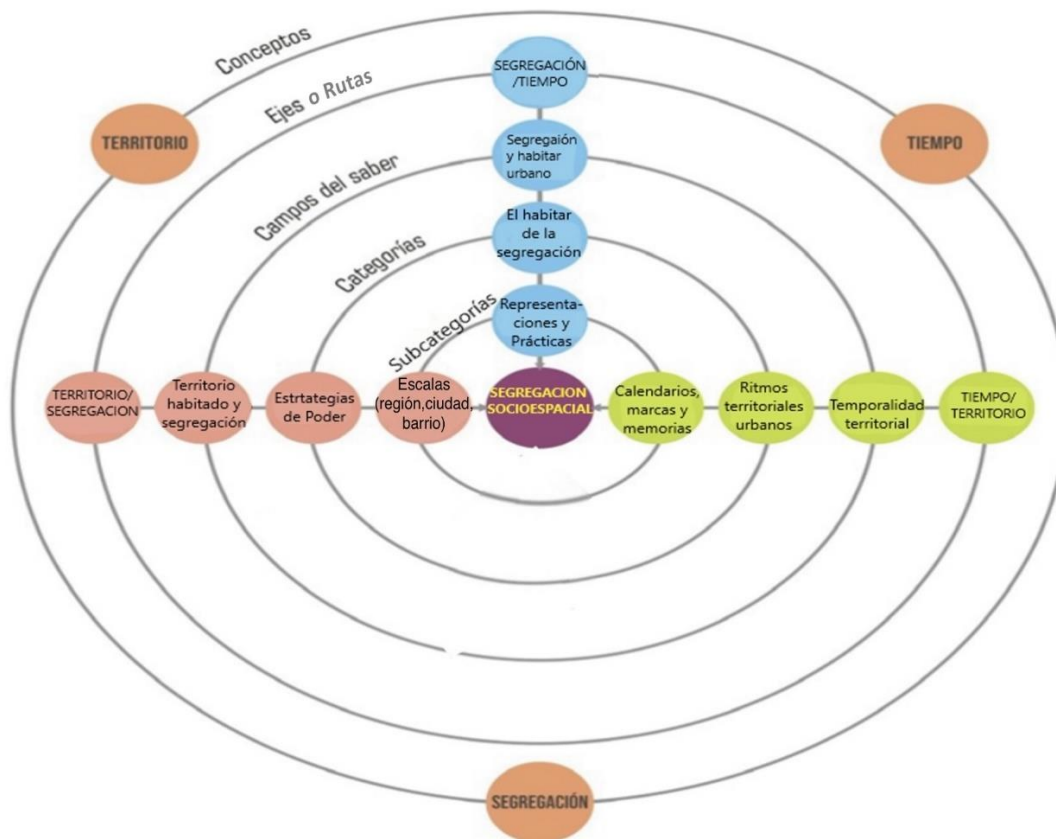
Por ello, investigar el territorio sobre la matriz del tiempo es, entonces, identificar en él sus diferentes ritmos territoriales en su dialéctica de permanencia y cambio, de hegemonías y resistencia, de visibilidades e invisibilidades. Es, de esta manera, como la historia va a dar cuenta del territorio -en sus diferentes escalas-, en sus elementos materiales y simbólicos que dan complejidad al fenómeno que se estudia.

Es así como el tiempo/territorio, en este estudio, objetiva la segregación socio-espacial en la medida en que ella está constituida por ritmos particulares, concretados en calendarios, marcas y memorias que colaboran en la estructuración de la segregación socio-espacial en el barrio y en sus diferentes escalas territoriales internas y metropolitanas.

### 1.4 Modelo de análisis

En la investigación se trabajaron tres conceptos: territorio, segregación y tiempo. Éstos se consideraron en estrecha relación unos con otros para orientar la observación y comprensión de la segregación desde una perspectiva socio-espacial y etnográfica (véase figura 1).

**Figura 1**  
*Modelo de análisis*



Dicha interacción dio lugar al planteamiento de tres tipos de relaciones que aquí se enuncian como ejes o rutas de investigación, éstas fueron: territorio/segregación, segregación/tiempo y tiempo/territorio. De esta manera, los conceptos y sus relaciones (rutas) posibilitaron la configuración de unos campos del saber para proponer puntos de vista orientados al abordaje de la segregación socio-espacial. Estos puntos de vista reflexionados en los campos del

saber, como se ha presentado en los apartes anteriores del capítulo, permitieron plantear categorías, como las estrategias de poder, el habitar de la segregación y los ritmos territoriales urbanos. Así mismo, subcategorías como las escalas territoriales -región, ciudad, comuna y barrio-, las representaciones y prácticas y los calendarios, marcas y memorias. Este grupo de categorías y subcategorías orientaron el trabajo de campo. A continuación, se desarrolla una descripción de este modelo.

En primer lugar, el eje territorio/segregación permitió asumir el territorio como producto de las estrategias de poder que, igualmente, implican procesos de segregación en el barrio. Estas estrategias se objetivan en las formas de organizar y diferenciar a las poblaciones, para generar procesos de dependencia tendientes a mantener el poder. Para ello, despolitizar a la población e individualizarla en sus comportamientos por parte del establecimiento en alianza con el modelo económico, constituye la directriz que orienta las estrategias discursivas que se imprimen en sus prácticas y en los programas sociales implementados en el territorio habitado.

Desde una propuesta sistémica se abordaron diferentes escalas territoriales, las cuales mostraban un continuum de segregación en el territorio habitado, entre ellas, el barrio y sus condiciones de segregación con base en las estrategias de poder. Las escalas, como recurso metodológico, permitieron indagar el territorio habitado de los pastos -región de interés en la investigación-, y presentar las múltiples relaciones sociales y complejidades que configuraron micro-poderes en la región, y que hoy se resignifican junto a las viejas-nuevas ideologías en las diferentes dimensiones de la sociedad, para objetivar procesos de segregación socio-espacial. Así, con las diferentes escalas territoriales se abordó la región de los pastos desde su dimensión sociocultural, donde se ubican hoy la comuna 10 y el barrio San Luis en la ciudad de San Juan de Pasto.

En segundo lugar, el eje segregación/tiempo permitió configurar el habitar de la segregación urbana. Para esto, se abordó, en primera medida, el territorio como “espacio social relacional” (Licona et al. 2016, p. 55) y el concepto de campo, que según Bourdieu (2000), está constituido por los actores, los cuales articulan una red de relaciones objetivas con base a la posesión de sus capitales -cultural, económico, social y simbólico-, para estructurar, así, un espacio conformado por sus intereses, afinidades y puntos de vista que otorga la posesión de dichos

capitales. Esto conduce, según el mismo autor, a la configuración del *habitus*<sup>19</sup>, conformado por disposiciones expresadas en esquemas de percepción, apreciación y acción.

Según Licona et al. (2016):

La pluralidad de actores sociales que coexisten en el territorio, crean tensiones, jerarquías y/o estructuras de poder, por lo que el territorio no es una superficie, sino que es un constructo relacional actoral de posiciones (...) Estas posiciones están unidas a un sinnúmero de bienes y prácticas (...) que estructuran las diferencias en el espacio social. (p. 57)

Al tener en cuenta lo anterior y lo ya expuesto en el aparte de segregación, el habitar de la segregación urbana se entiende como la producción del conjunto de prácticas y representaciones de distinción y diferenciación frente a los otros cercanos y a los otros lejanos. Dicha diferenciación, en el campo específico de la segregación, se instituye como estigma territorial, social y étnico que marca al habitante en sus interacciones cotidianas, así como también, al barrio, al profundizar las desigualdades sobre el espacio metropolitano.

No obstante, el habitar de la segregación es, también, la construcción del conjunto de estrategias de reproducción de los habitantes del barrio, que permite apreciar no solamente las carencias sino, también, las formas de resistencia y construcción que ese habitar conlleva.

Finalmente, el eje tiempo/territorio permitió el abordaje del tiempo como temporalidad, con lo que se observó en el territorio “la coexistencia de diversos sentidos del tiempo, mejor dicho, vivencias del tiempo” (Licona et al. 2016, p. 14). De esta manera, se configuraron los ritmos territoriales urbanos; éstos se constituyen en los intervalos de la vida social (lineales o circulares), en donde se configura la experiencia de los sujetos y de sus identidades individuales y colectivas en el territorio del barrio. Generan, además, marcas en el territorio y sus propias representaciones tempo-territoriales.

Los ritmos urbanos se objetivan en los sistemas de representación de las actividades humanas en el territorio, es decir, en los calendarios, los cuales, mediante periodicidades o

---

<sup>19</sup> El *habitus*, para Bourdieu (1972), es un “sistema de disposiciones durables, estructuras, estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto principio de generación y de estructuración de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente *reguladas* y *regulares* sin ser, en modo alguno, el producto de la obediencia a reglas” (p. 175).

temporalidades, son utilizados para fijar en la memoria ya sea los ciclos de la naturaleza y el cosmos como también para la vida social, la producción, las creencias o el ejercicio del poder.

En igual sentido, los ritmos territoriales urbanos son los ritmos del pasado que se resignifican en el presente para construir las identidades individuales y colectivas, así como también los conflictos que concretan procesos de segregación socio-espacial en el territorio del barrio.

En la figura 1 se muestra una esquematización del modelo de análisis expuesto, como un modelo de carácter sistémico relacional que parte del nivel conceptual y permite la articulación de los ejes o rutas de la investigación. Dichos ejes permiten configurar unos campos del saber donde se apropian los conceptos de forma particular para la investigación. Con lo anterior, se plantearon categorías, como las estrategias de poder, el habitar de la segregación y los ritmos territoriales urbanos. Así mismo, subcategorías como las escalas territoriales -región, ciudad, comuna y barrio-, las representaciones y prácticas y los calendarios, marcas y memorias. Este grupo de categorías y subcategorías permitió la observación de la segregación socio-espacial desde los mismos actores sociales bajo una propuesta etnográfica.

## Capítulo 2

### **Estrategias de poder y políticas segregativas para la diferenciación en el territorio de los indígenas pastos y quillacingas**

Bajo el eje territorio/segregación se consideró el territorio como producto de las estrategias de poder planteadas por los actores sociales, y que implican procesos de segregación en las diferentes escalas territoriales -la región, la ciudad, la comuna y el barrio-, las cuales fueron asumidas desde una mirada sociocultural para una comprensión de un continuum de la segregación socio-espacial en el territorio.

A partir de lo anterior, en el capítulo se expone el tema de las relaciones de poder, su forma de producción de territorio y su manera de configurarlo socialmente para, así, entenderlo como un sistema territorial (Raffestin, 2011). De esta manera, el propósito fue observar cómo la segregación socio-espacial, bajo estrategias de poder en el territorio, se convierte en un proceso incesante de organización, diferenciación y exclusión de las poblaciones a través de prácticas desarrolladas por los diversos actores con diferentes capitales.

Según el autor arriba mencionado, en toda clasificación se encuentran límites y divisiones, con lo cual el poder se estructura y se ejerce. Para el caso de la región de los indígenas pastos y quillacingas, desde la colonia española hasta la actualidad, se instauró una serie de fronteras, sociales y simbólicas, que dan cuenta de la existencia de procesos de segregación socio-espacial en el territorio. Formas territoriales y económicas como el poblado, la villa, la ciudad, el resguardo, la hacienda, la encomienda, el barrio y la comuna, respectivamente, ponen de presente los proyectos de ciudad que se impulsaron en diferentes épocas y bajo diversas ideologías y políticas, que han sedimentado y naturalizado una persistencia en la segregación étnica, económica, social y cultural en el territorio de los pastos y quillacingas<sup>20</sup>.

Así pues, en el primer aparte se presenta la forma cómo el proyecto colonial español en

---

<sup>20</sup> Acerca de lo que aquí se nombra como territorio de los pastos y quillacingas, más adelante se amplía con diferentes puntos de vista de autores que han trabajado históricamente el tema.

América y, particularmente, en Colombia y en la región indígena mencionada, estableció las fronteras étnicas, políticas, económicas e ideológicas como instrumentos de dominación, clasificación<sup>21</sup> y segregación. El centro urbano español, villa o ciudad, se constituyó como el eje del proceso de organización de las poblaciones indígenas para su sujeción y explotación. Igualmente, alrededor del centro urbano, en el periodo colonial hispánico<sup>22</sup>, surgen los resguardos, modalidad administrativa de agrupamiento y tenencia de la tierra por parte de las colectividades indígenas, los cuales, por un lado, sirvieron para conservar a la población y cultura aborígenes, pero, por otro, para su segregación, marginamiento, explotación laboral y “como mecanismo de adaptación en resistencia” (Gutiérrez, 2007, p. 109). Estos espacios de centralidad y marginalidad como el resguardo y la ciudad, entran en constante conflicto en la configuración de esta última, como se expone en la segunda parte del capítulo.

A pesar de la desaparición de los resguardos bajo las nuevas políticas civilizatorias que implanta la república en el resto de Colombia, en la región de los pastos y quillacingas permanecen hasta hoy, respaldados por la última Constitución Política Nacional de 1991. De igual manera, hoy persisten en la ciudad algunos elementos indígenas representativos de la forma cómo se configuró el territorio ancestral, destacados también en este aparte.

Al centrar la atención en elementos históricos de finales de la colonia y principios de la república, en la segunda parte del capítulo se presentan los procedimientos de los poderes locales para instaurar un tipo de relaciones de diferenciación en la configuración del territorio urbano-rural de la ciudad de Pasto, tanto en el aspecto físico como en el simbólico. En el periodo de finales de la colonia hasta mediados del siglo XIX, de transición hacia la república, la figura del resguardo – los que no resultaron abolidos en este nuevo periodo como ya se mencionó-, junto a la hacienda y a la encomienda constituyeron los espacios de disputa, alianza y exclusión de las poblaciones, proceso que tenía como elemento central la posesión de la tierra, considerada como el fundamento y principal valor para la acumulación de capitales - económico, cultural, social, político y

---

<sup>21</sup> Según Raffestin (2011): “Toda clasificación está estructurada por límites (...) Sin divisiones el poder no tiene ninguna referencia, ninguna estructura, ya que no sabe cómo ejercerse. Es por ello que la territorialidad es un obstáculo para estos límites, ya que no son satisfactorios desde el punto de vista existencial” (p. 119).

<sup>22</sup> Hacia 1591, los resguardos de tierras para los indígenas del Nuevo Reino de Granada “habían iniciado su aplicación a cargo de la administración de la Real Audiencia bajo la presidencia de Antonio Gonzales. El tipo de tenencia que se les dio a los indígenas fue usufructuario, vitalicio, hereditario e inalienable” (Padilla Altamirano como se citó en Villarreal, 2002, p. 39).

simbólico-, por parte de los actores establecidos en ella.

Así entonces, la élite se articula alrededor del poder parental (Mamián, 2010) que, para entonces, se constituye en el eje de todos los demás poderes (acogido por la sociedad tradicional como lo era la pastusa<sup>23</sup>), e implanta unas relaciones de diferenciación y exclusión que se objetivan a través del compadrazgo y la servidumbre obligatoria. Por su parte, el indígena campesino se ve obligado al trabajo libre en la hacienda, que deviene en un mercado de jornaleros en la ciudad y en las mismas haciendas.

Por consiguiente, en el periodo en mención, en la ciudad tienen lugar relaciones sociales que dan como resultado la configuración de un territorio marcado por una profunda brecha entre los indígenas campesinos y las elites de la ciudad, como ejercicio de segregación conveniente para el poder ostentado, ya sea económico o político. En la actualidad, la misma denominación de *indios* continúa como una referencia despectiva hacia estos pobladores. La religión católica ha contribuido para que se de esta connotación peyorativa, en su intento por homogeneizar el pensamiento de la gente, no solamente con los habitantes de la ciudad de Pasto sino, en general, de toda la sociedad colombiana.

En la tercera parte del capítulo, se expone el proceso de expansión urbana de la ciudad de Pasto con base en el surgimiento de los barrios populares y su crecimiento a costa de la destrucción de sus alrededores rurales, al absorber comunidades indígenas campesinas bajo el sofisma del progreso<sup>24</sup> que, supuestamente, conlleva la urbanización y expansión de la ciudad hacia esas áreas. Sin duda, este crecimiento igual trasladó formas de segregación entre las poblaciones que se asentaron en los barrios, en los poblados aledaños y en la ciudad misma.

En este proceso de expansión de la ciudad a mediados del siglo XX, categorías como lo originario y lo forastero, heredadas de la colonia, persisten como nominadores para diferenciar

---

<sup>23</sup> Gentilicio del habitante de la ciudad de Pasto (Colombia); a este respecto, en entrevista con Dummer Mamián (2023), comenta: “Los de la provincia de pasto, que es más propiamente de los que pueden entenderse como los pastusos. Pero entonces, los pastusos son una cosa distinta a los pastos, porque los pastusos ya tienen que ver un poco con los criollos y toda esa alternativa de poder e incluso de la tradición sociocultural de lo que aparece como pastuso”.

<sup>24</sup> El urbanismo de postguerra concebía el progreso desde una idea funcionalista de ciudad, que giraba en suplir las necesidades inmediatas propias de la época en cuanto a infraestructura y servicios, pero sin relacionar con ello concepciones socio-antropológicas y políticas para un proyecto de ciudad.

entre pobladores residentes y los(as) que llegan a la ciudad, presentándose formas de exclusión con estos últimos. Para el caso de las ciudades andinas asentadas en regiones donde la población indígena fue numerosa, el proceso se presenta en términos de una diferenciación con lo originario. Estos casos pueden dar cuenta de las fronteras que se establecieron en el territorio y de los estigmas que se van acentuando en la naciente ciudad y, particularmente, en los barrios populares.

Por lo tanto, la ciudad constituye el correlato de un continuo histórico de segregación socioespacial que se instala desde la época de relaciones coloniales y que, aún hoy, no se ha logrado superar. En la actualidad, estas formas históricas siguen presentes y sumadas a nuevas estrategias de poder de las economías globales que, junto a las políticas públicas, continúan con la precarización de las poblaciones empobrecidas que llegan a la ciudad en condición de desplazamiento. La informalización en el campo laboral y las políticas de renovación urbana y vivienda, entre otras, se constituyen en formas de segregación que ponen en conflicto al territorio.

En el aparte cuatro del capítulo, se presenta la escala de la comuna donde se encuentra ubicado el barrio San Luis. La comuna hace parte de una división político-administrativa de reciente constitución, con la que se agrupan por sectores a los barrios de la ciudad de Pasto y de Colombia. El sector de Aranda se divide en dos comunas, la 9 y la 10; esta última, según observación, muestra un alto grado de segregacionismo frente a otras comunas de la ciudad. En ella se han asentado poblaciones en condición de desplazamiento forzado, doblemente marginadas por su condición de desplazadas y de foráneas. La comuna cuenta con más de treinta barrios, todos producto de las políticas de vivienda del Estado colombiano en diferentes periodos.

En el momento actual, la comuna 10 sufre un estigma territorial por parte de otros sectores de la ciudad, con lo cual se justifica su abandono y no intervención del Estado para solucionar sus problemáticas más vitales. Si bien en ella se dan hechos de violencia y presencia de delincuencia por su mismo estado de abandono y falta de oportunidades, esto se lo aprovecha para crear en el resto de la ciudad, unos imaginarios de zonas de alta peligrosidad o como se denomina en Colombia *zonas rojas* para prevenir con ello a los demás ciudadanos en su transitar o cualquier tipo de relación que se pueda establecer con estos sectores, al tiempo que se hace aparecer estos actos de segregación como si fueran acciones de servicio humanitario y de prevención para los

habitantes de otras comunas, barrios y la ciudad misma.

En la periferia de la comuna 10 fue construido el barrio San Luis, producto de la política de vivienda gratuita del gobierno de Juan Manuel Santos (2010- 2014). Éste consta de veinte edificios de ocho plantas cada uno, cada edificio consta de 40 apartamentos o viviendas. Desde la percepción de algunos planificadores de la ciudad, estos edificios riñen con la realidad de las comunidades que albergan; como ya se ha dicho, son personas desplazadas de zonas rurales con otros estilos de vida y de productividad, lo cual no se les ofrece en el nuevo hábitat. De esta manera, su apropiación entra en conflicto e incertidumbre, como se apreciará en el texto.

En la parte final del capítulo se hace una reflexión sobre la segregación en la ciudad andina y, en particular, de Pasto. En estas ciudades, la segregación constituyó una estrategia de exclusión de grupos sociales por parte de los españoles, a diferencia de lo que plantean algunos teóricos de la ciudad, que la presentan como un factor de progreso. Por supuesto, no es posible leerla con las categorías que caracterizaban a la ciudad europea o anglosajona. En Pasto, y en la ciudad colombiana, se ejerce la exclusión por la heterogeneidad y la diversidad de las poblaciones, lo mismo que por las diferencias sociales.

## **2.1 Estructuración de los poderes en la región de los indígenas pastos y quillacingas**

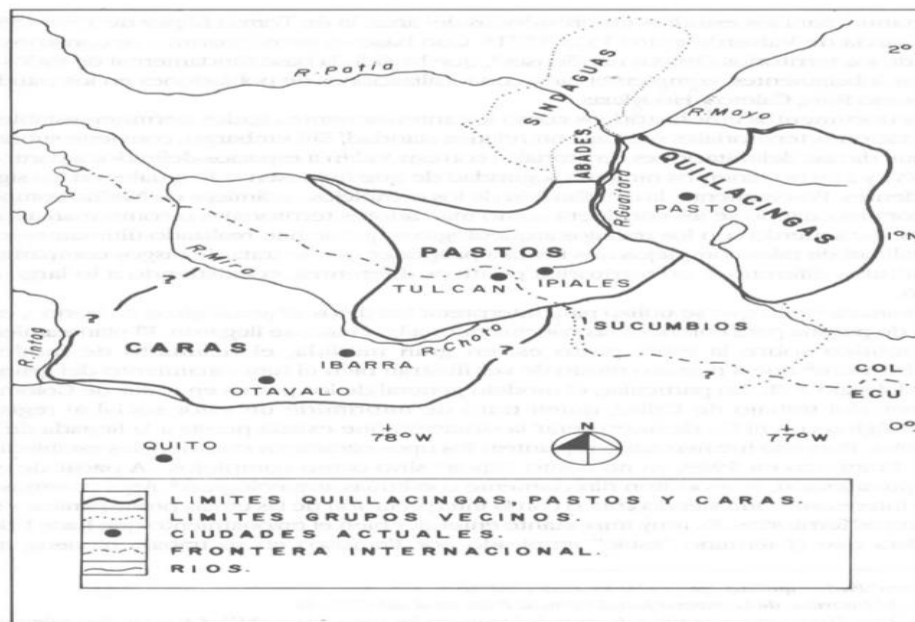
El departamento de Nariño está ubicado en la parte suroccidental de Colombia. En la región suroriental de este departamento, se encuentra el municipio de Pasto y su capital la ciudad de San Juan de Pasto. La población originaria del municipio, según algunos historiadores, fue la quillacinga, y la población pasto se ubicó, y aún se la encuentra, más al sur del departamento, en la región fronteriza con lo que hoy es la república de Ecuador (véase figura 2). Entonces, el interrogante se ha presentado en términos de la fundación de la ciudad de Pasto en territorio quillacinga; ante esto, Mamián (2023) argumenta:

Había una inquietud histórica teniendo en cuenta que usted habla de los pastos cuando este entorno históricamente y antropológicamente, no se considera de los pastos sino quillacingas, había predominio quillacinga con alguna presencia de los pastos (hablando en términos históricos); por ejemplo, Canchala, lo que es Malecillo, Tescual o Tescualillo,

también supuestamente Aranda (...) El caso de Aranda tiene un título colonial pero aparece en algunos documentos que fueron traídos de los lados de Guachucal y lo mismo con el caso de Dolores o el caso de Gualmatan que vienen de la provincia de Ipiiales (al sur). Lo anterior para mirar esa discusión que no son propiamente pastos, el entorno tradicional no son pastos sino quillacingas.

### Figura 2

*Territorios étnicos de la región andina entre Colombia y Ecuador, siglo XVI*



MAPA 1: *Territorios étnicos de la región andina entre Colombia y Ecuador, Siglo XVI.*

**Fuente:** “Fronteras arqueológicas vs fronteras etnohistóricas: pastos y quillacingas en la arqueología del sur de Colombia”, por Cardenas-Arroyo, F. 1996, p. 43.

Durante la colonia y la república, en esta región se estructuraron poderes que configuraron un territorio con una constante dinámica de segregación socio-espacial. Una primera gran división de la población durante la colonia, se dio con las denominaciones de la república de los indios y la república de los blancos<sup>25</sup> (luego campesinos mestizos y negros). Así se cimentaron límites<sup>26</sup>

<sup>25</sup> La república de indios y la república de blancos se constituyeron en los pilares de la sociedad colonial. En la república de los indios “se encuentra un gran número de comunidades indígenas; cada una tenía su propia cosmovisión del mundo, su propia lengua, sus propias costumbres y su propia manera de poblamiento. Todo ello se modificó con la llegada de los nuevos conquistadores. La república de los blancos, la conformaba (...) un grupo de actores, desde la diversa corte de funcionarios del Estado (cronistas, contadores, escribanos, virreyes, tesoreros, etc.), o soldados embarcados con promesas hacia América, de todo tipo de aventureros y de los hijos de estos migrantes con mujeres españolas o criollas” (Oviedo, 2014, pp. 86 y 88).

<sup>26</sup> Según Rafesttin (2011): “El límite es un signo o más exactamente un sistema sémico utilizado por las comunidades para marcar el territorio, sea el de la acción inmediata o el de la acción diferida. Cualquier propiedad o

para la diferenciación de las poblaciones en lo que hoy constituye Colombia, América latina y, por supuesto, en la región antes mencionada.

Las estrategias de poder por parte de diferentes actores en el espacio-tiempo, articularon figuras territoriales para organizar a las poblaciones subalternas bajo la dominación y la segregación; pero al mismo tiempo, estas poblaciones subalternas configuraron espacios de resistencia que, como se observará más adelante, persisten hasta hoy en la región.

Como ya se mencionó, la región debe ser entendida como un espacio construido socioculturalmente (Giménez, 1999), sin que ello implique que es ajeno a las relaciones de poder que lo procuraron; por el contrario, en él también se disputan y se negocian significados que implican una posición de los actores y, por tanto, una visión del mundo que también entra a estructurar el territorio.

En el espacio se inscriben interacciones políticas, económicas, sociales y culturales que conforman sistemas de tramas, nudos y redes que construyen el territorio. Estos sistemas organizados jerárquicamente, aseguran el control e imponen o mantienen el orden o los órdenes; también permiten la integración y la cohesión territorial. Dichos sistemas son la envoltura en la que nacen las relaciones de poder. (Raffestin, 2011, p. 117)

De esta manera, en la región de los pastos y quillacingas se fue conformando una territorialidad que luego fue transformada por la conquista española, la cual ejerció su dominación a través de la configuración de otras formas territoriales que, junto a las ideológicas, socio-económicas y políticas, irrumpieron para imponer un sistema territorial de dominación y segregación de las comunidades indígenas. Estas formas que inauguró la colonia, dan cuenta de continuidades y rupturas bajo las cuales se sedimentó el territorio.

Desde este punto de vista, el modelo civilizatorio occidental, único y globalizado para América, constituyó un proceso de homogenización en tensión con lo regional y sus raíces; es decir, un consumo de bienes e ideas de los centros de poder, sin políticas ni ideologías, sin participación

---

apropiación está marcada por límites, visibles o no, identificados en el territorio mismo o en una representación del territorio (...) Los límites son utilizados para manifestar los modos de producción, es decir, para magnificarlos. El límite cristalizado deviene entonces en ideológico, ya que da cuenta territorialmente de las relaciones de poder” (p. 116).

ni discusión con otras fuerzas. Para el caso de las ciudades andinas asentadas en regiones donde la población indígena fue numerosa, el proceso fue de una diferenciación con lo originario y una negación de una continuidad sociocultural; no se quiere decir con esto que se piense en un etnocentrismo -que constituye otra forma de poder-, sino indagar por un sustrato, por un fundamento que necesariamente está presente, y la manera cómo los habitantes actuales se han apropiado de ello para que permanezca.

Hasta el siglo XIII, antes de la conquista española, el territorio de hatunllacta, que hoy se conoce como valle de Atriz, estuvo habitado por varios grupos étnicos que ocuparon y se extendieron desde las faldas del hoy conocido como volcán Galeras, al occidente, el lago Guamuéz<sup>27</sup>, al oriente, y el valle de Chota, al norte de lo que hoy es la República de Ecuador (Gutiérrez, 2007).

Poblaciones que nombraban, creaban y recreaban formas de vida social, dándole sentido a su ser y a su saber en íntima relación con la naturaleza de la que hacían parte, de tal manera que lograron configurar un territorio que como el de los Pastos hoy, siglos después, vuelve a hacerse visible gracias al trabajo de biólogos, geólogos, antropólogos y arqueólogos que acompañados de comunidades indígenas y campesinas, han descubierto con asombro la coherencia de una delimitación territorial que, por sus características, han querido denominar como la *biosfera de los Pastos*, el territorio como campo o esfera de vida. (Velasco Álvarez, como se citó en Villarreal, 2002, p. 9)

Según Villarreal (2002), los pastos son herederos de estos pueblos; ellos se organizaron sin formas jerarquizadas, y su unidad política amplia fue la aldea. En la época de la conquista, éstos se encontraban divididos en grupos que “Cieza de León enumera y termina clasificando en dos grandes grupos: los Pastos y los Quillasingas” (Gutiérrez, 2007, p. 69). Los primeros, hacia la parte sur de lo que hoy es el departamento de Nariño, y los segundos habitaron en lo que hoy se ha configurado como el municipio de Pasto. No se ha encontrado una división ni límites territoriales tajantes entre estos pueblos, los dos comparten formas similares en sus procesos socioeconómicos y culturales.

---

<sup>27</sup> El volcán Galeras y el lago Guamuéz son dos referentes geográficos para delimitar el valle de Atriz, donde hoy se asienta la ciudad de Pasto, y que en lengua quichua ancestral se conocían como volcán *Urkunina* (montaña de fuego) y la *Cocha* (gran laguna).

A principios del siglo XVI, en los alrededores del espacio en donde hoy se encuentra la ciudad de San Juan de Pasto<sup>28</sup> -en el valle de Atríz, al pie del volcán Galeras, en la parte suroriental del departamento de Nariño (Colombia)-, la Real Audiencia de Quito estableció los primeros centros poblados de la región; esto con la finalidad de reunir en vecindarios a los indígenas que se encontraban dispersos, lo cual garantizaba el adoctrinamiento (Villarreal, 2002) y, por supuesto, la dominación y sometimiento. Este proceso no sólo delimitó los territorios, sino que ello significó, también, la instauración de un nuevo imaginario territorial. Así lo entienden “los poderes imperiales, que luego de la conquista de territorios, lo modifican para dominar y aculturar, porque tenían conciencia de que, al hacerlo, transformaban a la vez la identidad social y cultural de los pueblos sometidos” (Capel, 2016, p. 18).

Con la llegada de los conquistadores españoles a tierras americanas, inicia otro tipo de conflicto territorial que, según algunos autores, fragmenta a la citada comunidad de los pastos, que entran a ser diferenciados según acojan o no el nuevo poder. Así, según Gomezjurado (1999), a las comunidades que se sometieron al invasor, continuaron con la denominación de pastos, y a las que no se sometieron, se las diferenció con el termino quillacinga.

El termino quechua quillacinga, consignado en documentos elaborados por españoles, redactados entre 1534 a 1547, no correspondía a concepto alguno de contenido étnico, ya que con el vocablo no se designaba a pueblo aborigen alguno, ni tribu o nación indígena determinada. El calificativo quillacinga, dentro de la usanza española derivada de la costumbre del incario, era empleado para designar genéricamente a todo territorio que no había sido dominado por la conquista, pues equivalía a provincia “extranjera” o no sometida, como correspondía con la noción de país “bárbaro”. (p. 17)

Por su parte, el historiador Dummer Mamián (2023), según sus investigaciones, considera que el término quillacinga si hacía referencia a una población indígena concreta con su territorio:

---

<sup>28</sup> En junio de 1.559 se constituye como entidad civil por Cédula real firmada por la Princesa Juana a nombre del Rey Felipe II de España, cuando se la asciende de villa a ciudad y toma el nombre de Sant Jhoan de Pasto: “Por la presente es nuestra merced e voluntad que agora y de aquí adelante perpetuamente esa dicha cibdad se llame e intitule la cibdad de San Joan de Pasto” (Gomezjurado, 1999, pp. 37-38). No obstante, la generalidad de los habitantes la nombran como ciudad de Pasto.

Entonces, se puede decir que desde la época colonial se ha legitimado como territorio quillacinga, desde los cronistas y los visitantes a esto lo consideraron quillacinga, incluso, trataron de diferenciar diciendo que los quillacingas eran más bárbaros y que los pastos eran más pacíficos. Pero, últimamente, vuelve a reivindicarse como quillacinga estos territorios que aparecen como comunidades indígenas. Pero, es evidente, a su vez, la presencia de pastos como producto de los traslados y por eso es que tienen ese diminutivo como en el caso de Canchalilla, Puerrecillo, Malecillo, Tescualillo, Buesaquillo.

De todas maneras, se inició, con estas comunidades, la imposición de una visión del mundo con sus valores, creencias, gobierno y organización de la población sometida, de una manera diferente a la que habían mantenido. Los aborígenes vivían en los pueblos de indios o *de behetría*, llamados así por los españoles, que consistían en asentamientos conformados por bohíos<sup>29</sup> dispersos, cerca de afluentes de agua y suelos volcánicos fértiles, con una red de caminos que permitía la comunicación e intercambio con otros asentamientos (Oviedo, 2005). Estos pueblos de indios fueron intervenidos para la construcción de las villas o ciudades de españoles.

A decir de Oviedo (2014, p. 73), la colonización española fue “ante todo un proceso urbano”, constituyeron los centros desde donde se administraba los procesos económicos sociales e ideológicos de dominación; incluso, su construcción físico-espacial de la ciudad colonial reproducía el orden de la estructura social de la colonia; desde el centro de la plaza mayor se estructuraba el poder político, económico y también el poder ideológico (la iglesia católica). En los alrededores de los centros urbanos, en las márgenes de estos poderes, fueron ubicados los indígenas, constituidos como nuevas clases sociales subalternas del territorio. Las edificaciones que fungían como capillas, respondían a la estrategia política de fijar los símbolos metropolitanos en aquellos lugares donde, a causa de una explotación minera o agrícola, existía un gran asentamiento de población indígena o negra.

Para el levantamiento de villas o ciudades, los españoles realizaban primero un proceso jurídico de fundación y luego el proceso de construcción o edificación física del poblado:

---

<sup>29</sup> Pequeñas casas rústicas de forma circular construida con materiales como madera, caña o paja donde habitaban los indígenas, en diferentes partes de América.

La fundación, dentro del régimen de municipalidades hispanoindiano, constituye un proceso solemne con contenido jurídico y material, requisito previo e indispensable para la constitución de una población española, la cual y dada su propia estructura jurídica frente a las concepciones de personería, autonomía e independencia administrativa, que se subsumen en la noción jurídica de Título, obtendrá, como consecuencia directa e inmediata de la fundación, las calidades de villa o de asiento o de pueblo. (Gomezjurado, 1999, p. 27)

De acuerdo a lo anterior, la ciudad de Pasto fue fundada como villa en 1537, con el nombre de Villa de Villaviciosa de la Concepción de Pasto; dos años después, en 1539, adquiere el nombre de Villa de Pasto. Para el nombre de las ciudades o villas, el régimen de municipalidades español y las disposiciones de la legislación hispano-indiana disponían que toda población debía ser determinada por un título, un nombre propio y un apellido, que constaban en el Acta de fundación; en ocasiones se agregaba un sobrenombre. El título expresaba los atributos jurídicos de la población como ciudad o villa o asiento o pueblo; el nombre propio era asignado por la autoridad que ordenaba la fundación, ya sea con el nombre de un santo o el nombre de su localidad en España; el apellido hacía referencia a la designación aborígen del territorio donde se asentaba, y el sobrenombre correspondía a características particulares del terreno o para diferenciarla de otra ya fundada (Gomezjurado, 1999).

De suerte que la ciudad de Pasto inicio con el título de Villa por haber adquirido personería jurídica, autonomía, autosuficiencia económica y autoridad propia mediante el proceso de fundación; el nombre propio fue de Villaviciosa de la Concepción, de procedencia ibérica y portuguesa, y el apellido fue de Pasto, por estar asentada en territorio de los indígenas pastos. No obstante, Mamián (2023), acerca de un primer nombre de la ciudad, dice que: “inicialmente se considera que no le dieron el nombre de Pasto, sino de Villaviciosa de la provincia de Hatunllacta”, por tener esa denominación el territorio que hoy se conoce como valles de Atríz, donde se asienta la ciudad.

El autor en mención, dentro del debate sobre el nombre de la ciudad, continúa diciendo:

Pero es raro que aparezca como la ciudad de Pasto dentro de lo que no era territorio propiamente pasto, incluso, reconocido por los mismos españoles; Garcilaso de la Vega

establece una delimitación, él dice que hasta el Guátara eran los pastos y que de allí para acá eran los quillacingas que copan todo el territorio del valle de Atríz, incluso al occidente, lo que es Yacuanquer, Consacá, Sandoná, y hacia el norte Buesaco incluso hasta Almaguer aparecen que eran quillacingas en los escritos coloniales. Por ello digo que es raro que habiendo reconocido que es un territorio quillacinga, sin embargo, le ponen el nombre de Pasto.

Como se puede apreciar, aunque en la Villa de Pasto propiamente no moraban los indígenas -estaban segregados en los contornos en encomiendas, reducciones y más tarde en los resguardos-, el elemento de origen si se mantuvo en su denominación<sup>30</sup>, inclusive, cuando se le concede el título de ciudad y, en junio de 1559, cuando se constituye como entidad civil por Cedula Real firmada por la princesa Juana a nombre del rey Felipe II de España, se la asciende de villa a ciudad y toma el nombre de Sant Jhoan de Pasto.

Como ya se mencionó, el territorio indígena fue intervenido por los españoles con transformaciones para beneficio de estos últimos, pero la población aborígen continuó segregada en aquello que en el mundo colonial se conoció como la república de los indios, en donde, para distribuir a la población, el oidor Tomás López Medel (como se citó en Oviedo, 2005) propuso: “En primer lugar, que se junten en *pueblos*, trazados al modo de España (...) porque haya lugar de doctrinarlos y conversarlos que es necesario para su policía y conversión” (p. 39). Forma de poblamiento que se conoció como reducciones de indios, y bajo la cual se los trasladó y se los desarraigó de sus pueblos con pérdida de sus tierras, costumbres, lengua y hasta disminución de la población por la violencia con que se hizo.

La colonia no sólo destruyó o modificó muchas de estas comunidades, sino que sirvió también como agente homogeneizador (...) Alain Dubly (1990) observa que muchas de las comunidades dispersas de la costa pacífica de Nariño, pudieron convertirse con los años, por la persecución de las autoridades coloniales y la presión de colonos y esclavistas, en el actual pueblo Awa, que ocupa la vertiente occidental de la cordillera occidental del departamento. (Oviedo, 2014, p. 88)

---

<sup>30</sup> “Sí existió la separación clara en la división administrativa entre la provincia de los pastos y la provincia de pasto; en la colonia existió la provincia de los pastos que era todo lo que es Ipiales, Tuquerres Cumbal al sur y parte de Ecuador, allí aparece un poco ligado a que la provincia de los indígenas pastos, es una cuestión administrativa de la colonia” (Mamián, 2023).

En lo concerniente a la parte andina del hoy departamento de Nariño, de 70 poblaciones, 15 fueron trasladadas, algunas de ellas a los bordes del valle de Atríz, en cuya parte central se encuentra la ciudad de Pasto, pueblos que permanecen hasta hoy. Estos traslados de una numerosa población, que además no hablaba una sola lengua sino varias, se constituyó en un problema para el adoctrinamiento, lo cual obligó a los curas doctrineros, por Reales Cédulas, a aprender la lengua del curato asignado, lo cual continuó siendo un problema, cuya solución consistió en la exigencia de aprender las lenguas más dominantes, tanto a españoles como a indígenas que no las hablasen: “Entonces trataron de implantar el aprendizaje de las lenguas indígenas que denominaron *generales* (...) que cubrían amplios territorios, como la *quechua*, el *aimará*, el *chibcha* y el *náhuatl* en la parte que correspondía a la dominación española” (Mafla Bilbao, 2003, p. 314).

Los pueblos de indios, también llamados parroquias o distrito parroquial, conformaron luego el distrito colonial de Pasto, que abarcó tanto a los indígenas pastos como a los quillasingas. Esta distribución, como se ha mencionado, se estableció para la organización económica con base en la encomienda y la mita<sup>31</sup>, y, también, para el proceso de evangelización de la población indígena.

Así, los peninsulares impusieron unas formas de ocupación del territorio que articulaba una red socio-económica, política e ideológica, con la que se objetivaba el poder y la dominación en la región de los pastos y de otras que conformaron y estructuraron el modelo colonial.

Los españoles trajeron a América su propia impronta en cuanto a la ordenación del territorio; construyeron nuevas territorialidades sobre las prehispánicas existentes; para ello tuvieron que crear un aparato jurídico legal que permitiera la apropiación de dicho territorio y conciliar los intereses de los diferentes grupos de poder. (Oviedo, 2014, p. 73)

De esta manera, el distrito colonial de Pasto hizo parte de la provincia colonial del Cauca, erigida hacia 1538 por Francisco Pizarro, junto a la provincia colonial de Quito. La provincia del

---

<sup>31</sup> La mita consistió en un sistema de trabajo obligatorio en el que las comunidades indígenas aportaban con su trabajo durante varios meses al año. “La mita máquina trituradora de indios y de negros, diezmó sustancialmente la población americana, porque desvertebró la unidad familiar de los naturales” (Guerrero, 2010, p. 53). La encomienda consistió en la asignación de un grupo de indígenas a un conquistador llamado encomendero, para quien debían trabajar y tributar y, a cambio, aquel les impartía la doctrina cristiana: “Como forma disimulada de la esclavitud, se impuso para que los indígenas de América sostuvieran el andamiaje económico colonial levantado sobre la explotación del trabajo hasta la misma extenuación física” (Guerrero, 2010, p. 53).

Cauca estuvo conformada por los territorios que hoy se denominan como los departamentos del Cauca, Valle, Antioquia, Nariño y Putumayo en Colombia. Junto a otras, esta provincia hacia parte del Virreinato de la Nueva Granada.

Así entonces, el periodo colonial se caracterizó por la imposición de un modelo económico de explotación y exclusión étnica en sus territorios. Por este motivo, según Gutiérrez (2007), muchos indígenas escaparon de los poblados, donde forzosamente los habían organizado, para liberarse de los tributos y la mita. Frente a esto, la política colonial de los siglos XVII y XVIII transformó a los indios en campesinos, asociándolos en comunidades corporativas y cerradas denominadas resguardos<sup>32</sup>, “como un nuevo y eficaz mecanismo de adaptación en resistencia: las comunidades corporativas de campesinos. En suma, las comunidades de campesinos-indios de los Andes fueron un típico producto colonial marcado por un notorio hibridismo económico, social, político y cultural” (Gutiérrez, 2007, p. 109); y desde allí defendieron sus excedentes económicos amenazados por las Reformas borbónicas (p. 80).

Entrado el siglo XIX, el distrito de Pasto se conformó con las provincias de los pastos y la de Pasto, compuestas por comunidades indígenas asentadas en resguardos. La ciudad de Pasto fue designada como cabecera del distrito (Gutiérrez, 2007, p. 113).

El distrito de Pasto, a fines de la colonia, se había replegado hacia la producción agrícola, ganadera y artesanal. Un visitante de la provincia describió la situación predominante hacia 1760, y subrayó que su actividad comercial se limitaba a proveer de abastecimientos al mercado de Popayán, y de ganado vacuno y mular al de Quito, “reduciéndose a estos dos ramos su principal comercio”. (p. 220)

Como se manifestó anteriormente, los conquistadores encontraron resistencia en algunas poblaciones indígenas, a las cuales sometieron de forma violenta y, también, con estigmatización de sus territorios, con nombres que hacían alusión a una condición extranjera y bárbara. De esta manera, hacia la primera década del siglo XIX, la provincia de los pastos es separada de la jurisdicción del Cabildo de Pasto, por tratarse de unos pueblos más confiables para los insurgentes

---

<sup>32</sup> El resguardo es una figura sociopolítica de origen colonial en América, de carácter autónomo, con un territorio que concentra a una población indígena con una cultura propia. Es reconocida en Colombia en la actualidad.

que su capital Pasto, esta última fiel a la corona española (Gutiérrez, 2007, p. 176).

Para el periodo que siguió a la colonia, el republicano, en los centros urbanos se dio una reconfiguración de los sistemas económico y político; la mita y la encomienda cambiaron a relaciones de aparceros, amedieros y arrendatarios, entre otros, igual bajo relaciones de dominación. Los centros urbanos de la cordillera de los Andes “surgen como resultado de estrategias coloniales de control territorial y administración de las poblaciones indígenas” (Kingman, 2006, p. 39). En ellos, la arquitectura y distribución espacial obedeció a un proceso de diferenciación entre las clases y etnias en la colonia, que la república no pudo desarticular. La pirámide social y de poder se mantuvo, lo mismo que los procesos de exclusión físicos y sociales.

Por su parte, Colombia, constituida ya en república<sup>33</sup>, hacia 1821 decide terminar con los resguardos, que se habían constituido para los pueblos indígenas en “la base material de su organización comunitaria: las tierras comunales” (Gutiérrez, 2007, p. 193). Estos espacios territoriales que evitaron, de alguna manera, el exterminio de los pueblos indígenas, permitieron la sobrevivencia de su cultura y territorio. No obstante ser abolida en el resto del país, esta figura territorial aún se conserva en el área metropolitana de San Juan de Pasto. Según el autor citado, los resguardos no se pudieron suprimir en la región de los pastos y quillasingas, debido a la rebeldía que estas comunidades habían demostrado:

Las comunidades enquistadas en sus resguardos y pueblos de indios, lograron mantenerse y sobrevivir en la provincia de Pasto hasta mediados del siglo XX, gracias, en buena medida, a las reservas y temores que siempre tuvieron los gobiernos republicanos en relación con la aplicación de las políticas liberales de extinción de resguardos y ciudadanía de los indios en esa provincia. Del paquete normativo liberal, sólo se aplicó tempranamente en Pasto, la abolición del tributo, elemento de la tradición colonial que (...) era el que menos simpatía generaba entre los indios, quienes lo percibían como un despojo injustificado. (p. 245)

Discursos como el de ciudadanía, en la naciente república de Colombia y en América, justificaban la fragmentación del territorio; para los indígenas, entrar en este proceso civilizatorio

---

<sup>33</sup> Con ocasión de la promulgación de la Ley Fundamental de la República de Colombia, mejor conocida como Constitución de Cúcuta (Gutiérrez, 2007, p. 193).

significaba entregar sus tierras comunitarias, dejar de actuar colectivamente para pasar al individualismo del ciudadano. En aras de las nuevas ideas liberales e igualitarias y el rechazo a la discriminación, los indígenas fueron liberados del pago de tributos, considerados libres, independientes e individualistas y no comunitarios; pasan, así, a ser ciudadanos de la república, para lo cual tienen que renunciar a sus tierras, que el Estado fragmentaría bajo la figura de amortización. El indígena tendría que asumir los impuestos que dicta el nuevo gobierno; la condición de ciudadano se establece a cambio de su precarización.

En virtud de este discurso, “los nuevos americanos no se resistían a ello e, incluso, intentaron concebirse a sí mismos como europeos. La validación de la europeización americana constituye una esfera de distinción respecto de lo aborigen” (Vega, 2006, p. 101). Bajo estas ideas, las elites criollas iban consolidando una ideología, a decir de Cadelo (2004), que comenzó a gestarse hacia el siglo XVIII en la Nueva Granada con las teorías *climistas*, que llegaron de Europa y que sirvieron a estas elites para diferenciarse de las poblaciones subalternas.

Fueron precisamente las teorías climistas de los filósofos europeos, las que utilizaron los criollos para legitimar su superioridad racial sobre los indios, negros y mestizos (...) Compartiendo la misma posición climista que ellos y teniendo como modelo de hombre ilustrado europeo, jerarquizaban física y moralmente a las razas que conformaban la Nueva Granada. (p. 25)

Esta situación no fue ajena a la región andina en donde estaban ubicados los pastos y quillasingas, que unida a la ideología religiosa, igual se constituían en formas de distinción frente a los indígenas asentados en los resguardos y en las goteras de la ciudad.

La iglesia fue un factor indispensable para la creación de los nuevos imaginarios locales y sociales; la ocupación del territorio pasa por la construcción, reconstrucción y deconstrucción del mundo simbólico indígena y mestizo, creando una nueva imaginaria popular mestiza que reemplazaría el santoral de los vencidos; uno de los recursos más comunes fue la aparición milagrosa y espontánea de vírgenes que se producían en antiguos lugares de culto precolombino. (Oviedo, 2014, p. 227)

Para la primera década del siglo XIX, el territorio nacional asumió diferentes ordenamientos político administrativos; se reagrupa constantemente entre la segunda década y

mediados del mismo siglo. El territorio se divide en departamentos, provincias, cantones y parroquias; más tarde quedan abolidos los departamentos y el país queda conformado por provincias. Finalmente, estos reagrupamientos incluyen “los centros urbanos de alguna importancia bajo una misma entidad territorial llamada departamento (...) Estas iniciativas de encontrar un camino propio para ordenar el territorio, se dificultaron por casi la nula información sobre él” (Oviedo, 2014, p. 252).

Más tarde, en 1863, se expide una nueva constitución que orientó al país hacia el federalismo e, igualmente, a una profundización de los regionalismos. De esta manera, se constituyen estados que dan origen al nombre de Estados Unidos de Colombia. El territorio del actual departamento de Nariño, en esta época, hace parte del Estado soberano del Cauca.

Este fraccionamiento nacional en aisladas provincias fortalecía las élites locales, especialmente de los grandes hacendados y terratenientes, lo que, a mediados del siglo XIX, los lleva a conformarse como estados federales (...) Por lo tanto, la base del ordenamiento territorial seguía siendo la provincia de origen colonial (Oviedo, 2014, pp. 253-254)

Precisamente, la hacienda, como figura territorial, fue desde donde se defendió el federalismo de las provincias, el cual garantizaba el poder de los terratenientes regionales. Además, las haciendas se constituían en “mecanismos recurrentes en zonas de distinción que transportaron la bina amigo-enemigo a geografías internas donde la fragmentación salió fortalecida por pugnas entre facciones políticas, agudizando la influencia administrativa en pequeñas porciones de territorio bajo la virtualidad de unidad nacional” (Vega, 2006, p. 23). El mismo autor, en cuanto al papel de la población en las haciendas, comenta:

No sólo la distinción racial va a establecer la comprensión del territorio, sino también, la funcionalidad de la población en el mismo. Así, nuevos instrumentos administrativos y tributarios bajo el ropaje liberal y su correlato de autonomía, intervendrán por medio de prácticas económicas y políticas étnicas al conjunto de la población, distinguiendo un tipo característico de élites regionales con acceso a la tierra y a un poder sobre los seres humanos, microesférico y limitado por la muerte dentro de la hacienda, como campo primero de excepcionalidad y configuración de lo regional. (p. 28)

A finales del siglo XIX, se promulga la Constitución de 1886, promovida por los llamados conservadores regeneracionistas, con la cual se asume como forma de administración territorial a los departamentos. Con esta figura se trataba de abolir el federalismo de las provincias y centrar las bases de un Estado unitario y centralista. De corte eminentemente conservador, dicha Constitución considera al catolicismo como religión oficial de la República de Colombia. Con ello se retornaba el poder a la iglesia católica -perdido durante el periodo del liberalismo radical-, y se le encomendaba la orientación de la educación en el país, privilegio reafirmado luego con el Concordato con la Santa Sede en Roma de 1888. Con este poder, la iglesia arreció sus ataques en contra de las ideas liberales.

En el municipio de Pasto, sacerdotes como el obispo Ezequiel Moreno y Díaz, desde el pulpito arengaban a sus feligreses para luchar en defensa de la religión y en contra del liberalismo. Esta práctica del desprestigio del otro ha sido recurrente por parte de la iglesia católica, en especial en el territorio objeto de estudio. El escritor y periodista Antonio Cerón (1988), en sus historias cotidianas de principios del siglo XX, relata algunos hechos relacionados:

El párroco dedicaba gran parte de su discurso a regañar a los padres de familia que no educaban bien a sus hijos (...) “Los padres de estos muchachos atolondrados no pueden ser sino liberales o protestantes”. A continuación, leía una lista de muchachos de familias conservadoras para que concurrieran por turno a las procesiones vestidos de monaguillos para llevar la cruz alta y el incensario. (p. 88)

La ciudadanía fue enmarcada dentro de los preceptos católicos que habían atravesado a la colonia y continuaron marcando el periodo de la república en Colombia. Así pues, el metarrelato religioso entró a demarcar la condición de ciudadano que, según Uribe (1992), era el buen cristiano.

En este contexto, entrado el siglo XX, hacia 1904, se crea el departamento de Nariño, como un territorio segregado del departamento del Cauca, y se le asigna como capital el distrito más poblado de la región, que en aquel entonces era el de Pasto. La creación del departamento tuvo contradictores al interior del mismo territorio; ya antes, a finales de 1895, algunos concejales de los cabildos municipales fueron consultados mediante votación, manifestándose en contra de la constitución del departamento, ya que “se oponían a que la capital fuera Pasto, pues los dejaba fuera

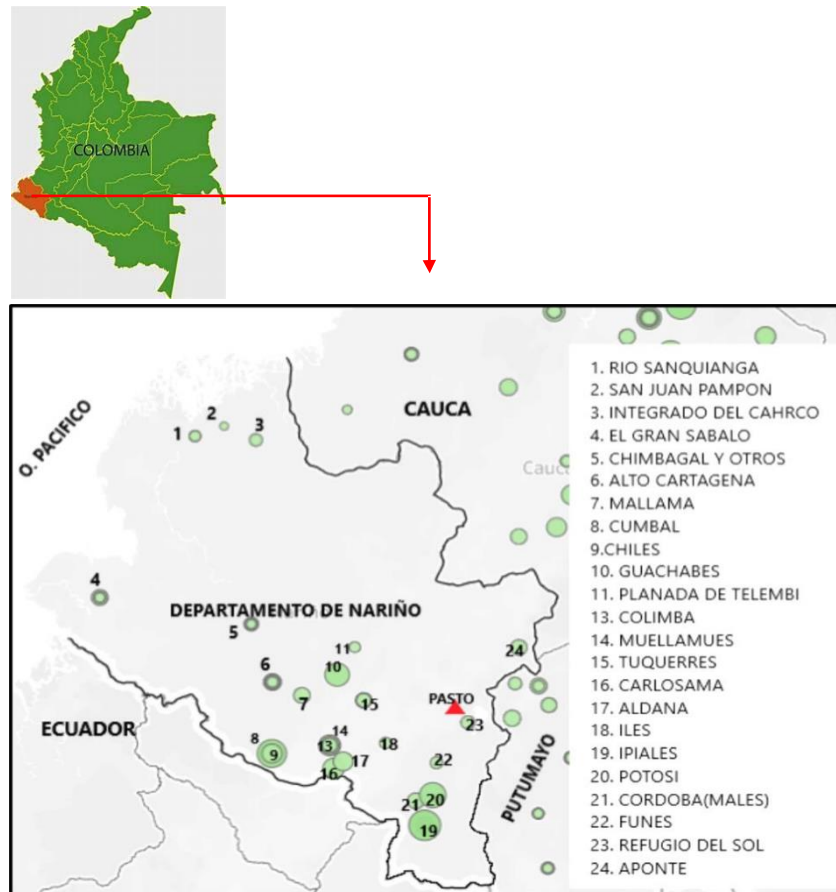
del juego político y supeditados a una élite conservadora y aislacionista” (Oviedo, 2014, p.264).

En 1942, el distrito de Pasto pasa a ser municipio. Más tarde, hacia 1957, se segrega una parte del territorio del departamento de Nariño, para crear el departamento de Putumayo. Luego, en 1986, se segregan territorios dentro de los departamentos de Colombia, y dan origen a nuevos municipios. El departamento de Nariño queda conformado por el municipio de Pasto, donde se encuentra la ciudad capital San Juan de Pasto, los antiguos cantones ubicados en las costas del océano Pacífico se convierten en municipios, como Barbacoas, Tumaco, Francisco Pizarro, el Charco y Olaya Herrera; en la parte andina, los municipios de Ipiales, Túquerres y otros; en total 64 municipios repartidos en tres grandes regiones geográficas y culturales: la llanura del pacífico, la región andina y la vertiente amazónica.

La llanura del Pacífico es una zona costera en la parte occidental que representa una extensión del 52% del total de la extensión del departamento; habitada por población afro-descendiente y algunas comunidades indígenas. La región andina atraviesa al departamento en su parte central de sur a norte, con predominio de población indígena y campesina, representa el 40% del territorio. Y la vertiente amazónica ubicada al sur oriente del mismo, con el 8% de extensión y con población indígena. Estas tres regiones constituyen una gran riqueza cultural para el departamento de Nariño, producto de la existencia de las comunidades afro-descendiente, indígena y campesina.

Las poblaciones indígenas han mantenido el resguardo como figura territorial y sociopolítica, ratificada en la Constitución de 1991 para los territorios indígenas de Colombia. En el departamento de Nariño se asientan seis comunidades indígenas: awá, cofán, eperara, inga, pastos y quillasingas. Estos hacen presencia en 24 municipios y conforman 67 resguardos (véase figura 3).

**Figura 3**  
*Resguardos indígenas en el departamento de Nariño*



*Nota.* Adaptado de Urna de cristal 2021, <https://urnadecristal.gov.co/resguardos-indigenas-datos-abiertos>

Por su parte, el municipio de Pasto, asentado en la zona andina del departamento, continúa con la misma estructura territorial que tuvo durante la colonia; conserva gran parte de sus poblaciones indígenas y campesinas en pueblos cercanos, que asumen hoy el nombre administrativo de corregimientos; en la actualidad son 17, que fueron antes tierras de resguardo y en las que aún hoy permanecen las comunidades indígenas. Las tierras de resguardo que quedan aledañas a la ciudad, ya están siendo absorbidas por esta (véase figura 4).

En cuanto a la ciudad de San Juan de Pasto, entrado el siglo XX y hasta la actualidad, sigue conservando su estructura colonial. La cotidianidad de los habitantes gira alrededor de los centros de poder civil y eclesiástico. En lo espacial-arquitectónico se mantiene el trazado ortogonal y un crecimiento volumétrico de las edificaciones públicas, en tanto que la vivienda popular, sus vías y espacio público sufren un estrechamiento producto de la rentabilidad del suelo. Pero el círculo ideológico continúa irradiándose desde los centros religiosos y del poder político, lo cual hace que sus habitantes mantengan el imaginario del centro de la ciudad y en él la Plaza de Nariño (Plaza Mayor durante el dominio español). En las primeras décadas del siglo XXI, los centros del consumo empiezan a convertirse en los nuevos ejes de expansión de la ciudad, lo cual da como resultado que la iniciativa privada ordene el espacio urbano con detrimento de lo público; este tema se aborda más adelante.

#### Figura 4

*Poblados indígenas aledaños a la ciudad de Pasto (antiguos resguardos)*

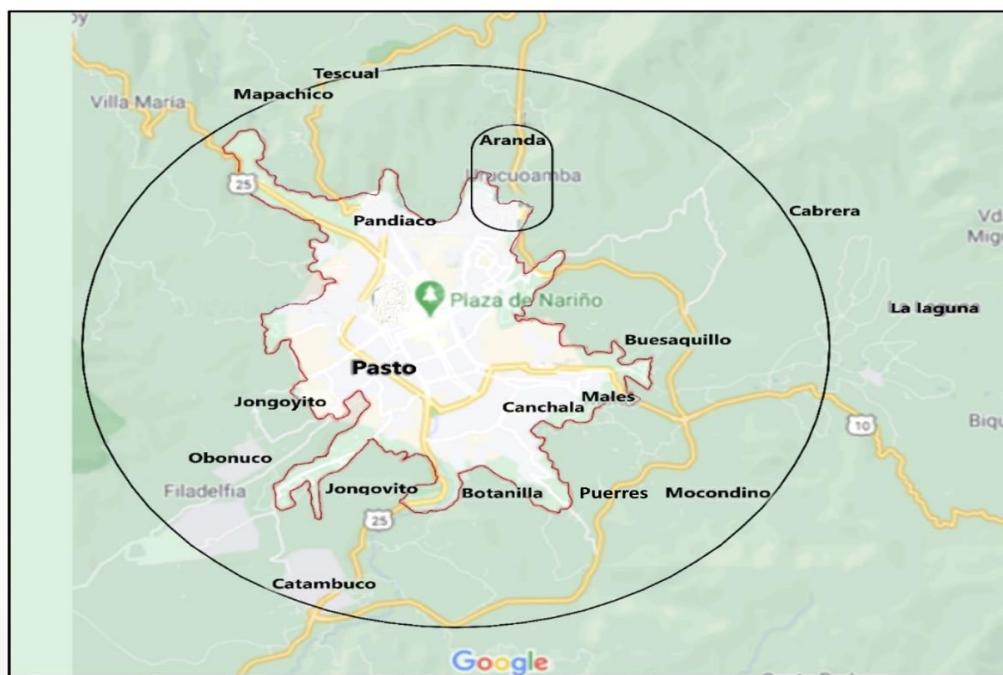


Figura . Poblados indígenas aledaños a la ciudad de Pasto, antiguos resguardos en su mayoría, absorbidos por la ciudad. (Adaptado de Google map 2020)

*Nota.* Adaptado de *Google Map*, 2021.

En la zona metropolitana de la ciudad de Pasto, se asientan poblaciones que basan su economía en la agricultura y son poseedoras de una riqueza cultural andina.

### 2.1.1 Persistencia indígena, política y cultural en la región de los pastos y quillacingas.

Para el caso del municipio de Pasto, sin que la población actual que se autoconsidera indígena<sup>34</sup> sea significativa, la mayoría sí se considera descendiente de indígenas y se identifica con los temas que ella misma guarda en su memoria con elaboración y mantenimiento de una narrativa con base en las culturas de los indígenas pastos y quillacingas –sus antepasados-; aunque esto solamente puede resultar un autocentramiento de las expresiones culturales actuales que toman como base la narración andina prehispánica presente ya sea en los relatos, el mito o la imagen para mantener un vínculo con el pensamiento ancestral en forma de reproducción o representación o, también, con una intención investigativa sobre ello.

Simbólicamente, a la extensión del territorio de los pastos se la representaba, y aún hoy se lo hace, con la figura conocida como el *Sol de los Pastos*, que consiste en una estrella de ocho puntas (véase figura 5), para indicar que se abarca un territorio bastante extenso. Para el investigador Cobo (1997), los movimientos solares y las líneas que el sol establece en su trayectoria, hizo que los indígenas los interpreten en la representación de la estrella de ocho puntas. Según el autor en mención, para los indígenas la relación de la tierra con el sol era fundamental, los ciclos agrícolas estaban guiados por el sol, sus movimientos influían sobre el ritmo de los cultivos y las cosechas; la estrella de ocho puntas está relacionada con los solsticios y equinoccios que establece el sol en el año, en junio. En la cultura andina se celebra el *intirraini*, fiesta en honor al padre sol y agradecimiento a su madre tierra por los frutos otorgados.

Por ahora, este símbolo perdura en la identificación de los pueblos del sur y norte andino en sus elaboraciones artesanales, en las marcas en la ciudad, incluso, en algunos símbolos institucionales. En las ciudades andinas ecuatorianas es común mirar varios símbolos relacionados con el sol en algunos templos de la capital Quito, como también en el espacio público de la ciudad, en Otavalo las luminarias alrededor de la plaza se engalanan con este símbolo. En Pasto igual sucede con las artesanías en barniz y otras como las de madera, el cuero y el tejido; en las danzas del Carnaval de Pasto es recurrente, inclusive, en la ciudad actual, en su plaza central, llamada

---

<sup>34</sup> Se autoconsidera indígena el 0,6% de la población total (2.871 personas) y la población afrocolombiana, el 1,4% (6.131 habitantes) (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE, 2005).

Nariño, en el centro de ella, bajo el pedestal donde se encuentra la escultura de Antonio Nariño<sup>35</sup>, tiene diagramada la Estrella de los Pastos, para evocar su pasado ancestral.

**Figura 5**

*Estrella de los pastos impresa en un disco giratorio de la cultura pasto*



**Fuente:** Adaptado de “Discos giratorios protopastos: una arqueología visual”, por D. Córdoba Cely, P. Murillo y A. Timarán, 2012, p. 107.

Las poblaciones trasladadas a los alrededores del valle de Atríz durante la colonia, hoy conservan sus nombres ancestrales como memoria, verbigracia: *Morasurco*, que en español equivale a monte de las moras; *Genoy*, que puede ser árbol del puna (*jenwua*) o ave de rapiña (*jenya*); *Obonuco*, que significa puerta de entrada; *Gualmatán* (*wualmu-tana*): palo para escarbar; *Jongovito* equivale a árbol de tinta negra; *Catambuco* (*kata-puku*): vasija negra o vieja; *Mocondino*, *Jamondino* y *Pejendino* corresponden al nombre de cada uno de los tres hijos de un cacique; *El Encano* hace referencia al pueblo indígena ingano; *Buesaquillo* (*wisa-quilla*): gemelos de la luna.

En ellos, el mundo andino ancestral está presente en sus diferentes prácticas en torno a la salud, la fiesta, la música, la lengua, la educación propia y sus prácticas comunitarias. Hoy como

---

<sup>35</sup> Antonio Nariño fue uno de los patriotas que luchó por la independencia de Colombia, traductor de los Derechos del Hombre y en cuyo honor el departamento lleva su apellido.

corregimientos y algunos ya conurbados por la ciudad, sus habitantes rural-urbanos o campesinos urbanos, se trasladan a la ciudad para trabajar en diferentes oficios, los jóvenes estudian en las instituciones urbanas y habitan la ciudad provisionalmente, para volver a sus pueblos en donde siguen celebrando a sus santo patrón o curando con las yerbas ancestrales a las *guaguas* (niño, niña en quichua). Para Portal (1997), esta incorporación de elementos se hace posible gracias a la cosmovisión que “representa la estructura básica desde la cual se tejen los significados del grupo; es el punto de partida para construir la figura moderna del mundo” (p. 46).

En algunos de los pueblos, como Jongovito, las fiestas de *las guaguas de pan*, en honor a los santos católicos Pedro y Pablo, son una tradición que se celebra cada año. Es una fiesta del mundo andino que está presente en países como Bolivia, Perú, Ecuador y en el sur de Colombia. En esta fiesta se elaboran unas muñecas de harina que se colocan en estructuras de madera, llamadas los castillos, junto a otros productos cultivados en sus tierras, que luego se intercambian entre las familias del pueblo.

[Las fiestas de Genoy] empiezan con una celebración religiosa que se hace en el propio día, se hacen juegos pirotécnicos, castillos de pólvora. Eso se lo acompaña con una papayera y una banda. Se hace lo que es los castillos de guaguas de pan, donde cada castillero, que es la persona que ha desarmado el castillo un año antes, vuelve a armar el castillo en la plaza y lo va surtiendo con diferentes productos. (Testimonio de joven habitante de Genoy, 2019).

En igual sentido, relacionado con la permanencia de las lenguas indígenas, se encuentran los nombres de los resguardos, los que se han mantenido hasta hoy en la zona andina del departamento de Nariño y que conservan, igualmente, nombres de lenguas indígenas ancestrales, como los resguardos de Ipiales, Túquerres, Aldana, Guachucal, Colimba, Chiles, Mayasquer, Panam, Cumbal, Potosí, Mueyamués, Yaramal, Mallama, Guachavez y Yascual.

Algunos habitantes de la región, de edad avanzada, tienen conocimiento de estas lenguas y la mayoría ha incorporado al español vocablos de lenguas aborígenes así como algunas costumbres, las cuales se promueven para lograr cierta identidad; aunque, para el caso de los poblados de los alrededores del valle de Atriz, resulta un elemento de diferenciación con los habitantes de la ciudad, por cuanto con la extensión de la malla urbana estos poblados corren el peligro de hacer parte de la periferia y ser segregados al igual que los barrios que se ubican en esos

límites, según el modelo de ciudad actual y el plan de desarrollo territorial.

Así mismo, estos habitantes son los que aún conservan mitos de las culturas indígenas en la forma de oralidad o tradición oral que permite que los relatos de origen sobre acontecimientos, acciones o lugares se fijen en la conciencia de los pueblos para constituir su memoria. Mitos como el de la creación de la laguna de la cocha, el duende, Cambutes creador de la lluvia, la viuda de rumi-pamba y otros dan cuenta de ello.

Igualmente, la ciudad de Pasto conserva mitos fundacionales que han persistido en el tiempo, unos un tanto ocultos y otros oficiales. El mito de fundación español, no solamente instauró la visión cristiana sino, también, impone en el territorio la división y la diferenciación. Así, la ciudad del damero central se denomina San Juan de Pasto y al municipio se lo denomina Pasto. Es decir, la ciudad se sigue nombrando desde el relato español, y en la parte rural los pueblos aledaños a la ciudad –estrechamente conectados a ella-, se relatan desde el nombre aborigen de los pastos.

Otra narrativa de la literatura regional, es la obra *La ciudad de Rutila* de Florentino Paz (1895), un sencillo relato de la fundación mítica de la ciudad de Pasto, que dice ser una leyenda suramericana, en donde se considera al poblador, las fuerzas naturales, la flora y fauna y las funciones religiosas, culturales y sociales:

Un bosque secular de cascarillos y cedros nacidos en un hermoso y dilatado valle; desde las alturas de los voladeros del Galeras, de Aranda, de la Cruz y del Campanero se descubre ese ameno y gracioso campo.

Allí, donde está hoy la Plaza de la ciudad, el conquistador encontró una cabaña de reciente construcción, cubierta con las hojas de maíz a cuyo frente se mecía un árbol de manzano (...) y más allá, recostados sobre una alfombra de gramal inmensa, dos amantes en íntimos coloquios se engollaban en los ensueños del matrimonio acabado de celebrar, según la usanza de su tribu; esta gallarda pareja acompañó a Aldana; descuajaron los cedros y arreglaron el área de la ciudad futura. (p. 10)

De esta manera, la visión institucional-cristiana prevalece hoy frente a la aborigen; la municipalidad celebra el onomástico de San Juan de Pasto el 24 de junio, como evento institucional y religioso en el día del santo patrono Juan Bautista.

Los habitantes de sectores medios de la ciudad de Pasto, son quienes conservan expresiones culturales ancestrales, como la música y la artesanía, con base en imágenes y diseños de los indígenas pastos, con lo cual sigue presente en la memoria de los diferentes actores sociales. Las artesanías, como manifestaciones de la cultura popular, se han constituido en formas de expresión que dan identidad al territorio. Artesanías como el barniz de Pasto<sup>36</sup>, son muestra de ello. El barniz se conocía ya desde antes de la conquista; según Gomezjurado (2017), “se compone de aportes técnicos e iconográficos de los indios támas, cofanes, pastos, quillacingas e incas, por un lado, y los aportes técnicos e iconográficos de la España de los siglos XVI en adelante” (p. 150). Para su salvaguarda, el barniz de Pasto, en diciembre de 2020, fue declarado patrimonio inmaterial de la humanidad (véase figura 6).

### Figura 6

*El barniz de Pasto. Árbol de donde se extrae la resina del barniz y aplicación en las artesanías*



**Fuente:** Adaptado de Artesanías de Colombia. [https://artesaniasdecolombia.com.co/PortalAC/Noticia/el-barniz-de-pasto-o-mopa--mopa-es-patrimonio-de-la-humanidad\\_14573](https://artesaniasdecolombia.com.co/PortalAC/Noticia/el-barniz-de-pasto-o-mopa--mopa-es-patrimonio-de-la-humanidad_14573)

La música andina -como se conoce al ritmo compuesto por instrumentos de viento, como

---

<sup>36</sup> “El barniz de Pasto consiste en la decoración de elementos de usos diversos, desde implementos domésticos hasta los de carácter religioso o político, policromados con diseños perfilados en finas láminas coloreadas que se obtienen al procesar una resina vegetal conocida como *mopa-mopa*, producida en los cogollos del arbusto del mismo nombre. Esta resina se recoge, limpia, macera y calienta en agua para ser extendida en amplias y delgadas láminas a las que se añade color y posteriormente se adhieren a superficies de madera, con el propósito de impermeabilizar y decorar los objetos trabajados en ella (...) desde el periodo prehispánico a la fecha, diferentes culturas que han habitado la región sur occidental de Colombia, Ecuador y Perú, lo han incluido en sus intercambios culturales y comerciales” (Gomezjurdo, 2014, pp. 1-2).

las zampoñas, quenas, sikus y rondadores; los de percusión, como los bombos, tambores y redoblantes, y los cascabeles principalmente, heredados de culturas ancestrales-, es una expresión popular que pone de manifiesto los sentimientos de la comunidad, producto también del mestizaje. Sus ritmos melancólicos y alegres dan cuenta de la diversidad del mundo andino que sigue persistiendo en las ciudades de la región. Esta música acompaña las fiestas de la ciudad y de los campos (véase figura 7).

**Figura 7**  
*Artista del grupo Americanto, ejecutando un rondador*



**Fuente:** Facebook del grupo Americanto 2021.

En la ciudad de Pasto, los jóvenes universitarios y oficinistas se reúnen en lugares donde se promueve la música andina, llamados peñas, en donde igual se promueve bebidas ancestrales como la *guayusa*<sup>37</sup>, de tradición indígena; asimismo, en las fiestas de los pueblos del municipio de Pasto, la música andina y campesina guía los ritmos de sus diferentes rituales.

En cuanto a la gastronomía, un plato emblemático de la región es el que se prepara con base en la carne del animal rumiante llamado cuy (*Cavia porcellus*); éste es de pequeñas dimensiones, herbívoro, data de la época pre-inca e inca, que crece en climas fríos y medios en países como Perú, Bolivia y Ecuador. En la ciudad de Pasto se consume acompañado de los

---

<sup>37</sup> “La guayusa es una planta tradicional de la zona amazónica ecuatoriana; las hojas son utilizadas en infusiones y bebidas; se dice que sube la temperatura del cuerpo. Esta bebida fue proscrita por la religión católica, pero luego también utilizada por los jesuitas para curar algunas dolencias” (Testimonio, 2021).

productos agrícolas alimenticios de la región, como la papa, la mazorca de maíz o choclo, las habas y otros (véase figura 8). Su consumo no es cotidiano en los hogares de la ciudad, por tener un costo alto en su preparación; en los campos es más cotidiano, ya que en la mayoría de las casas campesinas se crían los cuyes alimentados con las hierbas y legumbres del campo.

**Figura 8**

*El cuy (covaya), plato típico de la región andina del departamento de Nariño*



**Fuente:** Archivo fotográfico del autor

Por otra parte, un evento central y significativo de la región, y que en su implementación acoge gran parte de la herencia indígena, es el Carnaval andino de negros y blancos de Pasto. Es una fiesta comunitaria que se celebra en los primeros días del año, cerca de los tiempos de cuaresma. Se ha constituido como el imaginario creativo del habitante, y en él también se vinculan los corregimientos y municipios de su área metropolitana; últimamente, se han vinculado otras regiones del departamento.

El Carnaval es una de las construcciones simbólicas más representativas de la región; en él se incorporan temáticas e iconografías de las diferentes culturas, desde la historia nacional y regional hasta la imaginaria popular. Es el evento de encuentro de las diferentes etnias que habitan la región: indígenas, afrodescendientes y mestizas. Si bien, en la realidad cotidiana las disputas étnicas son manifiestas entre las diferentes poblaciones de la región, el Carnaval andino de blancos y negros es el espacio en donde se resaltan los rasgos característicos de las culturas regionales y se constituye en una referencia de profundo arraigo social, popular y de identidad que, más allá de lo episódico, señala atributos cuya fuerza en su consolidación, expeditamente se podría convertir en un ejercicio de ciudadanía.

La importancia del evento para la región, ha sido acogida en la arquitectura de la ciudad de Pasto, en donde, en su zona central, se ha construido una plaza de grandes dimensiones llamada Plaza del Carnaval y la Cultura, con algunos elementos representativos trabajados por los artesanos de la localidad y cruzada por el Sendero del Carnaval, por donde, en los días del 2 al 7 de enero de cada año, en un desfile escenificado por día, se muestran los elementos propios del Carnaval Andino (véase figura 9).

**Figura 9**

*Carroza del Carnaval andino de negros y blancos de Pasto*



**Fuente:** Archivo fotográfico del autor

Queda por comentar, que el territorio de los pastos, desde antes de la llegada de los españoles, ya estaba constituido como un territorio de vida y de producción material y simbólica, reconocido e integrado al *Tahuantinsuyo* o territorio de los incas en la actual Sudamérica; prueba de ello, es el camino precolombino llamado *Qhapac Ñan* (en lengua quichua), que unió las culturas de la parte occidental de los territorios conocidos hoy como Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Ecuador y Colombia, y llegó hasta el territorio de los pastos. Igual sucedió con la ciudad de Pasto, enclavada en ese territorio, y levantada en el siglo XVI como punto intermedio entre el Virreinato de Quito y el de la Nueva Granada. Por esto la región fue importante para la conquista y colonia, e intervenida con detrimento de la organización sociocultural, ambiental y económica de los pueblos que la habitaban.

La república tampoco mejoró la situación del territorio y de la ciudad, se continuó con medidas segregativas para la población nativa, se trazaron límites, inclusive, se dividió el territorio de los pastos, una parte, con su población, al norte de Ecuador (provincia de Carchi) y otra en la parte sur de Colombia (departamento de Nariño). Las ciudades de Pasto e Ipiales en Colombia y Tulcán en Ecuador, como ciudades de frontera no han tenido el desarrollo que se podría esperar, sino que se consideran periféricas o marginales, con escaso desarrollo, en países eminentemente centralistas.

Es importante anotar que Pasto, por su ubicación, su pasado cercano al imperio incaico, su presente y demás características, es una ciudad más cercana al mundo andino que al tropical al que pertenece el resto de la república de Colombia hacia el norte. Su territorio está conectado culturalmente con las tradiciones y costumbres andinas en sincretismo con lo hispano. El territorio que se erigió administrativamente en los inicios de la colonia española a través de las leyes de indias, siempre estuvo en contravía con la región sociocultural de los indígenas pastos y quillasingas. Según los estudios históricos, Pasto perteneció al Virreinato de Quito, capital de la actual República de Ecuador, y el clero de ese país, que ejercía autoridad en la región sur de Colombia en la época colonial, así lo consideraba y lo reclamaba frente a las intenciones separatistas de algunas personas de la región. De esto se puede concluir, que en la visión del clero había más claridad de región socio-cultural que en la instrumental de los administradores de la época.

En la tabla 1 que se presenta a continuación, se hace un breve comparativo de ciertas formas territoriales que se han presentado en el territorio de los pastos y en la ciudad de Pasto desde la colonia hasta la actualidad, que obedecen, para la colonia, a formas administrativas y jurídicas dentro del régimen de municipalidades hispano-indiano, así como también, a formas de producción y explotación de los recursos naturales a través de la mano de obra de la población indígena.

**Tabla 1***Formas territoriales en la comarca de los pastos y en el municipio de Pasto*

FORMAS TERRITORIALES				
Forma territorial	En la colonia	Siglo XIX (república)	Siglo XX	En la actualidad
<b>Pueblo de indios (repartimientos, agregaciones y reducciones)</b>	Territorio de agrupamiento indígena trazado al modo español para organizar el proyecto colonial. Aparecen los pueblos que circundan al centro urbano de Pasto, como Aranda, Cánchala, Genoy, Jamondino, Mocondino, Obonuco, Pandiaco, entre otros. “En 1586, la Real Audiencia de Quito autoriza esta conformación” (Villarreal, 2002, p. 40).	Permanecen los poblados de indígenas en las goteras de la ciudad de Pasto. (Con base en Gutiérrez, 2007, p. 150)	Con la expansión de la ciudad a mediados del siglo XX, algunos de los poblados cercanos a la ciudad, se van transformando en barrios. Es el caso de Pandiaco, Aranda y el sector de Canchala.	Pandiaco se ha integrado totalmente a la ciudad, igual el sector de Canchala, en donde se asientan los barrios populares de la ciudad. Así mismo el sector de Aranda.
<b>Villa</b>	Modelo de ciudad española en América, con un centro que alberga los poderes políticos e ideológicos; en la periferia se ubicaban los poblados indígenas. En 1537 se funda como Villa de Villaviciosa de la Concepción de Pasto; dos años después, en 1539, adquiere el nombre de Villa de Pasto. Se la asciende de villa a ciudad y toma el nombre de Sant Jhoan de Pasto en 1.559. (Gomezjurado, 1999, pp. 37-38). Su símbolo es la iglesia y la plaza	En Pasto, su configuración espacial sigue sin mayores cambios que en la colonia. En el centro, las elites, y en la periferia los resguardos y también las haciendas que comienzan a absorber tierras de resguardo.	La ciudad comienza su expansión urbana, conserva la misma configuración colonial y conurbando a los poblados indígenas aledaños.	Aparte de una zona norte que comienza a densificarse en altura, la ciudad sigue conservando su damero central y su periferia habitada por los barrios y también en la periferia las comunidades indígenas.
<b>Hacienda</b>	Espacio de producción económica y de diferenciación social. A finales de la colonia los indígenas campesinos se convierten en asalariados de las haciendas, al perder gran parte de sus tierras	En Pasto permanece como espacio de producción económica, y sus territorios se amplían a costa de las tierras de resguardo. La tierra es el poder central que articula los demás capitales. Espacio de distinción y diferenciación.	Algunas haciendas que son conurbadas por la ciudad, son convertidas en barrios. La hacienda de la familia Hermogenes Zarama y la hacienda el Tejar, ubicadas en el sector de Aranda y Canchala respectivamente, son ejemplo de ello.	
<b>Resguardos</b>	Territorio de agrupamiento indígena obtenido por cédulas reales a finales del siglo XVI, para evitar el exterminio indígena. Constituido en espacio de resistencia e identidad de estas poblaciones (Gutiérrez, 2007).	A principios de la república se desintegran los resguardos, pero no en la zona de los quillacingas. En la estancia y hacienda se cultivaron trigo y otros productos. Significó el continuo cercenamiento de los resguardos (Gutiérrez, 2007).	A mediados del siglo XX, comienzan a ser absorbidos por la expansión de la ciudad de Pasto; se fraccionan y se van convirtiendo en los primeros barrios populares de la ciudad. Resguardos como el de Aranda y Canchala son ejemplo de ello. En esta misma época sancionan en Colombia la ley con la cual se desintegran jurídicamente los resguardos; sin embargo, siguen prevaleciendo como comunidades.	En el municipio de Pasto subsisten los resguardos en la periferia. Permanecen comunidades indígenas que son parte de la ciudad. La Constitución de 1991 permite la restauración jurídica de los resguardos, bajo la cual muchas comunidades adelantan su reconstitución.
<b>Distrito colonial de Pasto</b>	Región ubicada en la zona andina de lo que hoy es el departamento de Nariño y parte de la zona norte de Ecuador. Se localizaron aquí diferentes comunidades indígenas agrupadas en provincias coloniales: los pastos, quillasingas y abades.	Sigue con el nombre de distrito de Pasto, sin la denominación de colonial,	Es creado el departamento de Nariño y se asigna como capital a la ciudad de Pasto, centro del antiguo distrito colonial de Pasto. El departamento queda conformado por una zona andina (antiguo distrito colonial de Pasto), una zona costera en el Pacífico y el pie de monte amazónico.	Territorios que conforman la zona andina del departamento de Nariño, donde se ubica la ciudad de San Juan de Pasto.
<b>Provincia colonial</b>	Territorio conformado por varias regiones. En este periodo el distrito colonial de Pasto hace parte de la provincia del Cauca.	La república sigue con la misma distribución colonial. A finales de siglo, la provincia se denomina departamento del Cauca, el distrito colonial de Pasto hace parte de él.	La provincia del Cauca se divide en los departamentos de Cauca, Valle, Nariño y Putumayo.	Permanecen como departamentos.

## 2.2 La segregación socio-espacial en la configuración de la ciudad de San Juan de Pasto

Este aparte tiene el propósito de dilucidar cómo la segregación socio-espacial, históricamente, ha estado presente en la emergencia de la ciudad de San Juan de Pasto; cómo en sus diferentes escalas territoriales, estableció y establece relaciones de diferenciación que han configurado el territorio urbano-rural. Para esto, se retoman elementos históricos que permiten ubicar algunas figuras territoriales, entre éstas se pueden citar los resguardos indígenas y la hacienda, que emergen en la colonia junto a la ciudad. A ellas se articula la figura económica de la encomienda, que más allá de sostener un andamiaje económico colonial, articula el proyecto de dominación de españoles y mestizos, con la incorporación de prácticas de exclusión y marginamiento.

Con las figuras coloniales anteriores, se evidenciará, primero, cómo la ciudad se constituyó en el espacio de la disputa de poderes y acumulación de capitales culturales y simbólicos que configuraron, a finales de la colonia e inicios de la república, un territorio fragmentado y segregado física y simbólicamente. En segunda instancia, se mostrará cómo esta sedimentación de poderes no es ajena a la dinámica de la ciudad en el siglo XX y en la actualidad.

Con el proceso de expansión de la ciudad, los resguardos y las haciendas inicialmente se transforman en corregimientos, que en la actualidad son las unidades administrativas en que se divide el municipio en Colombia, y en donde se asentaron pueblos como cabeza urbana de la producción agrícola de los campos. Más tarde se convirtieron en barrios populares, es decir, los núcleos urbanos de las periferias de la ciudad, en donde se reproducen las mismas formas de exclusión con diversos actores y diferentes estrategias, como se observará en el aparte 2.3.

Así, la instauración de relaciones desiguales configura y estructura la ciudad a través del establecimiento de límites materiales y simbólicos que, para Raffestin (2011), es un ejercicio del poder, y en esa medida, menciona el autor, también obedecen y materializan una ideología. Los límites, en la medida en que son planeados, ejecutados y funcionan, estructuran un proyecto social.

De esta manera, el proyecto de la conquista española en América Latina, fue

eminentemente urbano, y, precisamente, la ciudad surge, como ya se dijo en el capítulo anterior, “como forma de control territorial y administración de las poblaciones indígenas” (Kingman, 2006, p. 39).

Para hacer un acercamiento al proyecto socioeconómico, cultural y político que instauró el proceso colonial español en la ciudad de Pasto, se retoman las categorías de centro y marginalidad de Claude Raffestin (2011). Para el autor, estas categorías “no sólo son entendidas como una noción geométrica sino, ante todo, la existencia de una colectividad cohesionada por acciones creadoras de relaciones que fundan las diferencias específicas” (p. 130). Esta centralidad cobra visibilidad frente al margen y al rechazo, y es, precisamente, este último el que instituye la marginalidad: “Centralidad y marginalidad se definen la una en relación con la otra y son específicamente relacionales; es decir, pueden invertirse territorialmente, sin que el mecanismo se cuestione: la centralidad puede volverse marginalidad y viceversa, en un lugar dado” (Raffestin, 2011, p. 131).

Para el autor en mención, la diada que plantea es más conveniente que la de centro periferia, en la medida en que esta última no presenta una relacionabilidad, en tanto centro - marginalidad permite una observación de las dos caras de cada uno de esos signos; según el autor: “Mostrar, por lo mismo que el espacio no es significativo por sí mismo, sino que significa algo que remite a una intención” (p. 131). Este concepto es importante complementarlo con el de Nates (2011), quien hace referencia a la diada centro- periferia, pero no en la acepción clásica sino, más bien, desde una perspectiva horizontal:

Que puede ser de tipo fractal u horizontal, donde se domina y se subordina recíprocamente. No por estar fundado sobre desigualdades se puede omitir la noción de intercambio que soporta la relación centro-periferia. Por el contrario, los medios de intercambio son bien variados y constantes. (p. 209)

Al centrar la atención en la ciudad de Pasto, se puede afirmar que el proyecto colonial español expresó territorialmente un espacio escindido entre centro y marginalidad, que inauguró unas formas con las cuales la ciudad, históricamente, continuará en la acentuación, con diferentes actores, de aquellas fronteras que se instauraron entre la república de indios y la república de blancos en la colonia.

Desde sus inicios hasta finales del siglo XX, la ciudad de San Juan de Pasto estuvo constituida por una sociedad relacionada con la actividad agrícola y artesanal, ya sea como propietarios o como trabajadores de la tierra, lo cual ha implicado que sus formas productivas y de relacionamiento entre sus habitantes estén estrechamente ligadas al ámbito rural. La tierra se constituyó en el fundamento y principal valor para la acumulación de capitales -económico, cultural, social, político y simbólico-, por parte de los actores sociales establecidos en ella. Así mismo, la tierra se constituyó en un elemento de diferenciación y generador de conflictos por su posesión; desde el periodo colonial otorgaba un supuesto prestigio, distinción y soporte del poder político y social. En este sentido, parte de la sociedad de Pasto ha constituido mecanismos de conservación de los elementos que le garantizan el poder, como el latifundio o la violencia, y el establecimiento de un tipo de relaciones verticales y autoritarias.

Desde la conquista española, la comunidad quillasinga y otras poblaciones indígenas que fueron trasladadas de lo que hoy es el sur del departamento de Nariño, conformaron los pueblos que hasta hoy rodean a la ciudad de Pasto, en los contornos del valle de Atríz, con nuevas denominaciones administrativas, como más adelante se menciona. Frente a estos traslados se plantean dos hipótesis que pueden complementarse; la primera se dio por la necesidad del adoctrinamiento, llamado reducciones.

Para el año 1586, la Real Audiencia de Quito autoriza al español Alonzo Carrillo para establecer repartimientos, agregaciones y reducciones circundantes a la ciudad de Pasto. Dicha autorización hubiese podido derivar de la Real cédula de junio 15 de 1537, por la cual se concede esa gracia al obispo Fray Pedro de la Peña, obispo de San Francisco de Quito, para congregar a los nativos dispersos y facilitar la doctrina e instrucción. (Villarreal, 2002, p. 40)

La segunda hipótesis, en entrevista con Mamián (2023), es:

Que los hacendados que estaban asentados en la ciudad de Pasto, pero que tenían dominios en la tierra de los pastos por los lados de Ipiales y Tuquerres y Cumbal, trajeron familias a trabajar a las haciendas que tenían, y por esa vía fueron quedando arrimados en los caminos o a la vera de las haciendas. Es decir, les asignaban un pedazo de tierra para pan coger, y durante la semana el indígena estaba trabajando en la hacienda, eran dependiente de esta, pero a la vez en la hacienda le asignaban una pequeña parcela para que trabaje el

fin de semana, eso es lo que hacía el huasipunguero como era llamado en Ecuador, pero el resto de la semana estaba sujeto en la hacienda. Y lo otro era a nivel de deudas que adquirían, entonces vivían bajo esa sujeción; en ocasiones se quedaban a la orilla de las haciendas o a la vera del camino, así se fueron dando los asentamientos, lo que llamaban los arrimados.

De esta manera, y a partir de la conquista y su proceso colonial, la ciudad emerge en una estrecha relación con lo rural; en su espacialidad, se conformó con el modelo colonial que se implantó en la mayoría de las fundaciones españolas en la ciudad andina de América. Los encomenderos, el clero y sus familias vivían en la ciudad, en tanto los indígenas que habitaban los poblados, se dirigían a ella solamente para realizar diferentes labores.

Veinte años después de la aparición de los españoles en el valle de Atríz, este valle verde y pequeño -con el pueblo español en su centro y los asentamientos de los indios en las laderas- claramente mostraba el grado al que el cambio ecológico había llegado. La población naciente de Pasto, construida en la parte plana del valle y regado por el río Pasto que corre en dirección norte, fue construida en la típica forma de parrilla de los pueblos españoles en América. En su corazón se encontraba la plaza central con la iglesia de san Juan Bautista, los edificios de gobierno y los hogares de los encomenderos más prósperos. (Basado en un documento de venta de Rodrigo de Manzanos a Andrés Gómez, del 8 de abril de 1545, como se citó en Peroguche, 2015, p. 73)

Como centro regional, la ciudad de Pasto concentró los elementos del poder –el gobierno y la iglesia-, y al margen los repartimientos, agregaciones y reducciones de indios que hoy se constituyen en los pueblos que la circundan. Por consiguiente, su espacio se configuró con base en una matriz física y simbólica: el damero y el poder. La denominación que en principio se da a estos centros urbanos, es el de parroquia, precisamente, por centralizar en ellos el proceso de evangelización como actividad primordial. Esta designación aún se conserva en países como Ecuador, dentro de su división político administrativa. El proyecto hispano-colonial inauguró, por lo tanto, las formas del habitar en América Latina.

A finales de la colonia, una elite, constituida por españoles, criollos y mestizos, habitaba en San Juan de Pasto, estaba también el clero, que configuraba el círculo ideológico de adoctrinamiento de indígenas, éstos últimos, agrupados en encomiendas, se encargaron de sostener el “andamiaje económico colonial” (Guerrero, 2010, p. 53), debían trabajar y tributar para hacerse

merecedores de recibir el adoctrinamiento cristiano.

Por otra parte, las aldeas dispersas de indios que encontraron los españoles en el territorio, luego se establecen como pueblos y resguardos, los cuales se constituyeron, a decir de Gutiérrez (2007), como una forma de desmotar sus formas tradicionales de poder y, de igual manera, borrar en lo posible la memoria étnica para imponer el nuevo orden colonial.

No obstante, los resguardos también se constituyeron, según Gutiérrez (2007), en un “eficaz mecanismo de adaptación en resistencia: las corporativas de campesinos” (p. 109), marcadas, según el autor, por un notorio hibridismo económico, social, político y cultural. Desde allí, el indígena construyó su cosmovisión y el mantenimiento de sus tradiciones, “sometidas, sin embargo, a la superposición de una estructura socioeconómica y cultural dominante, de estirpe hispánica y capitalista” (pp. 110- 111).

En este tránsito de hibridación, el indígena convivió con la ciudad en un proceso de adaptación, resistencia y conflicto permanente. Según el autor citado, los indígenas no se aislaron totalmente de los círculos mercantiles cuando el mercado les ofreció la oportunidad de poner sus productos en la ciudad; lo mismo sucedió con lo político:

Se entrelazan las tradiciones que articulan el poder al linaje –tal como ocurría en los ayllus ancestrales–, con las formas de cooptación impuestas por el régimen español para la escogencia de los miembros del cabildo indígena. Como consecuencia de ello, en la cultura política comunitaria indígena, prevalecieron relaciones de nepotismo y clientelismo, como quiera que el status tradicional de los linajes locales tuvo un enorme peso en la toma de las decisiones colectivas. (p. 110)

Los territorios de resguardo, con el aval del Cabildo de Pasto, cada vez se redujeron y fueron ocupados por las estancias para la producción del trigo. Sin embargo, como se podrá observar más adelante, estos pudieron sobrevivir hasta mediados del siglo XX en Pasto, pero en constante disputa con las elites de la ciudad y, también, entre los mismos indígenas; al respecto, Peroguche (2015) dice:

De las 39 concesiones de tierra otorgadas entre 1564 y 1569, 25 fueron para personas que poseían encomiendas y eran miembros del Cabildo. En su consulta de los libros de protocolo del Cabildo de Pasto, Romoli (1977: 34) encontró que estos estaban llenos de escrituras que ilustraban la ocupación de las tierras por un reducido número de hacendados. (p. 74)

Por su parte, la iglesia, como otro actor fundamental de la elite, se apropió de grandes extensiones de tierra de los indígenas; fue también propietaria de encomiendas<sup>38</sup> y, por tanto, captadora de los tributos de los indígenas y de los servicios personales que el indígena debía prestarle al clero, a lo cual el indígena en algunas ocasiones se resistió; pero, el clero argüía que el deber había de ser cumplido por la tradición; sobre esto, Gutiérrez (2007) comenta:

Cada domingo y fiesta de guardar, los indios debían asistir a la doctrina y a la misa en una u otra iglesia, según estuviesen adscritas sus doctrinas a los diversos conventos o curatos. Esta reunión semanal de supuesto adoctrinamiento religioso, se aprovechaba además para obligar a los indios a prestar algunos servicios comunales a la ciudad, como limpiar y barrer las calles, las plazas y el cementerio. (p. 150)

De esta manera, una figura económica como la encomienda se constituyó en el centro no solamente de la economía local, sino de las formas de relacionamiento entre las diferentes capas sociales de la época, especialmente con el indígena:

La encomienda es la impronta de la sociedad pastusa. Su presencia recorre como savia todas las actividades económicas y sociales que en su seno se desarrollan. La relación simbiótica existente entre la magnitud de las encomiendas y el brillo y la opulencia de las familias encomenderas, lo mismo que con niveles de producción, es manifiesta. Por esto, puede afirmarse, sin temor, que el auge y el ocaso del distrito de Pasto, están íntimamente ligados a la dinámica de esta institución. (Peroguche, 2015, p. 168).

Entonces, si bien la encomienda marcó el auge y el ocaso de la sociedad colonial, también dejó incorporado en la población formas de dominación tradicional que pasaron sin inmutarse a la república y a la sociedad de la época. Estas formas de dominación que se implementaron con la encomienda, impulsaron en la región un orden social basado en la servidumbre, la dependencia y

---

<sup>38</sup> La iglesia, “además era propietaria de encomiendas, como el caso de Chapal y Gualmatán, propiedad de la Inmaculada Concepción de Pasto (Calero, 1991, p. 143). A las órdenes de los Mercedarios, Dominicos y Franciscanos, que inicialmente existieron en la ciudad, se sumaron los Agustinos, la orden de San Pedro y los Jesuitas en 1660” (Peroguche, 2015, p. 74).

la exclusión, que se resignificará en cada época de la historia de la ciudad. Encubierta bajo el principio de la salvación de las almas y en el tributo, la elite de la ciudad, guiada por la iglesia católica, junto a la encomienda ejercieron formas violentas física y simbólicamente de sometimiento y segregación de los grupos indígenas que hacían parte de la ciudad.

En este sentido, el pasado colonial en la región nariñense, de servidumbre y sometimiento, dejó huellas en la comunicación, sobre todo, en la interpersonal, dentro de lo que se denomina los aspectos no lingüísticos del discurso<sup>39</sup>. Los indígenas sometidos se encontraron impedidos para entablar una conversación cara a cara con su encomendero y aún con los clérigos, ya que esto era considerado un irrespeto por querer asumir una posición de igual a igual<sup>40</sup>. Al indígena, además de serle prohibido hablar en su propia lengua, tampoco podía mirar de frente a su interlocutor: “En 1641, el visitador del arzobispado, Bartolomé del Rio, dio instrucciones en tal sentido: los misioneros no debían permitir a los indios expresarse en su lengua, haciendo azotar a los que la hablaren dentro de la iglesia y en la plaza” (González y Gregory, 1992, p. 318).

No es casual que en la descripción de Miguel Triana (1990, como se citó en Peroguche, 2015) del paisaje de la ciudad de Pasto y sus resguardos en 1905, afirme: “Las casas indígenas se parecen a sus dueños: agachadas, humildes y silenciosas” (p. 102). Esta historia de subordinación y dependencia ha sido interiorizada, somatizada y continúa reflejándose en múltiples aspectos de la vida de las comunidades. Aun hoy, algunos habitantes marginales y de bajo nivel de escolaridad de Pasto, bajo un sentido de culpa heredado, les es difícil entablar una conversación; enfatizan en algunas palabras con golpes de voz por temor a no ser entendidos; se ha generado un hablar inseguro y conflictivo con poca vocalización, con rapidez, poco entendible ya que el temor le dejó una huella de transgresión.

Por ahora queda por decir que los resguardos han sido fundamentales en la estructuración y organización de la población campesina e indígena del municipio de Pasto; no sólo fue

---

<sup>39</sup> “Esta categoría tiene que ver con la envoltura de las palabras al hablar. Incluye, por un lado, variables tales como ritmo y melodía, velocidad, pausas, volumen, claridad y acento” (Sánchez, 1990, p. 72).

<sup>40</sup> En Antioquia, territorio noroccidental de Colombia, aún se utiliza la expresión *indio igualao*, con un sentido despectivo.

estructurante de la economía colonial en su fase tardía, sino que también dispuso “la jerarquía y el poder social comunitario” (Gutiérrez, 2007, p. 129), desde donde se reivindicaron algunos derechos y negociaciones como estrategias de subsistencia frente a las elites locales de la ciudad y la región.

El ámbito del resguardo o globo de tierras de comunidad, no sólo instauró una especie de frontera simbólica entre las “repúblicas” de indios y españoles, sino que se constituyó en el elemento medular de las economías campesinas lugareñas. De ahí el encono y la persistencia con que fue defendida su integridad, durante todo el periodo colonial y buena parte del republicano. (p. 129)

Afirma Peroguche (2015, p. 75), que ante el debilitamiento de las encomiendas ligado a la caída de la economía local y a la precarización de los indígenas en el siglo XVII, las estancias, haciendas y capellanías fueron las instituciones que se van posicionando en la ciudad. Las estancias y las haciendas se constituyeron en la esfera desde donde se articularon los poderes de las elites regionales y las nuevas relaciones de explotación y marginamiento de los indígenas en la ciudad, además de constituir lugares para las disputas por el poder entre las elites locales y regionales.

Esta disputa de poderes, en cuyo medio estaba la existencia y los territorios de los indígenas y campesinos, se justificaba con un llamado a la unidad nacional entre estos actores; no obstante, detrás de ello se reproducía la fragmentación y las disputas por los territorios, además del fomento de las fronteras raciales, étnicas y económicas. En esta medida, la estancia y la hacienda marcan, para la ciudad de San Juan de Pasto, las nuevas formas de sujeción de los campesinos e indígenas, a quienes se despojaba de las tierras de resguardo para ser ocupadas por las estancias y haciendas:

Los nativos que vivían en la zona o traídos al valle de Atriz, fueron usados intensivamente para el trabajo en estancias, sobre todo para la producción de trigo. Pasto exportaba este producto a otras regiones como Almaguer, Popayán y Quito. El crecimiento de la estancia para el cultivo del trigo y otros productos, significó el continuo cercenamiento de los territorios y resguardos que los indios del valle de Atriz obtuvieron por cédulas reales a finales del siglo XVI (Afanador, 1977, como se citó en Peroguche, 2015, p. 72).

Históricamente, la hacienda y el hacendado constituyeron figuras económicas; no obstante, la relación que establecía el hacendado con el indígena, tanto en la colonia como en la república,

era de cercanía y familiaridad, incluso en la época actual; de esta manera, el hacendado intervenía en la vida privada de la población indígena, verbigracia, cuando nacía un niño indígena, solicitaban al hacendado ser el compadre, lo cual éste aprovechaba para establecer redes de familiaridad que servían de apoyo a sus intereses económicos.

Ante la pérdida paulatina de las tierras de resguardo, los indígenas acudieron a otras formas de trabajo, como el concertaje<sup>41</sup> o *apegados* (Peroguche, 2015, p. 75). Esta condición de trabajo libre en la ciudad y en sus poblados, según el autor en mención, llevó al surgimiento de un mercado libre de jornaleros para laborar en la ciudad y en las estancias. Pasto se convirtió, así, en punto de confluencia de indígenas provenientes de distintas regiones, especialmente de los indígenas pastos del sur (Peroguche, 2015).

Esta condición de asalariados no rompió los lazos de dependencia frente a los hacendados. La nueva condición del trabajo libre significaba una doble sujeción del indígena. Por un lado, seguía su condición de subordinación económica con sueldos precarios y violencia física; y, por otro, la condición de ser un deudor constante frente al propietario de la hacienda o estancia, lo cual era una característica de esta modalidad, como una forma bio-política (Foucault, 2006) de control de la población: “Así, hacían anticipos de sueldos a los indígenas, endeudándolos y atándolos indefinidamente a sus estancias” (Peroguche, 2015, p. 186).

No obstante, esta condición de trabajador libre permitió al indígena una mayor movilidad por el territorio y la ciudad; no solamente se constituyó en el proveedor de la alimentación, madera y carbón para las cocinas sino, también, se integró más a ella a través de diversos oficios como la construcción o empleos en diferentes actividades de las casas, “la construcción de caminos y el mantenimiento de los tambos, que eran trabajos exclusivos de los indios mitayos, empezaron a ser asumidos por indios asalariados” (Peroguche, 2015, p. 78).

---

<sup>41</sup> El concertaje fue una institución semiesclavista originada en la colonia, que consistía en un contrato verbal de trabajo entre el propietario de la tierra y el peón concierto, quien se obligaba ante el patrono a habitar una pequeña porción de tierra sin tener jamás derecho a adquirirla, a cambio de su prestación de servicios agrícolas mal remunerados y los cuales eran además descontados en el trabajo (Peroguche, 2015).

Igualmente, esta movilidad permitió al poblador indígena entablar diferentes relaciones con otros grupos sociales para alcanzar algunos privilegios, claro está, siempre en la condición de subordinación en la que ha permanecido históricamente. Esta especie de capital social (Lechner, 1995; Vergara, 2021) es utilizado tanto por las elites (mediado por un poder parental) como por los campesinos indígenas, como estrategia para sus intereses de poder para los primeros, y de resistencia y visibilización para los segundos. La ciudad es, entonces, el espacio que convoca a campesinos, indígenas, terratenientes y mestizos para construir y fortalecer diferentes redes sociales en procura de la disputa y acumulación de diferentes capitales.

El hecho de que la mayoría de los pueblos de indios de Pasto estuvieran prácticamente en las goteras de la ciudad, y la periódica asistencia de sus habitantes al ámbito urbano, hacía muy fluida la interacción entre sus dirigentes y gentes del común con los vecinos de la ciudad. (Gutiérrez, 2007, p. 150)

A finales de la colonia y principios del siglo XIX, terratenientes, militares y clero conformaron el sector de la nobleza de la ciudad que, como afirma Mamián (2010, p. 64), de ninguna manera era una clase homogénea, por lo cual el enfrentamiento entre miembros de ella fue un denominador común. Este sector, según el autor, construye su poder económico, político e institucional alrededor de un eje de poder parental:

Linajes, familias y bandos (...) estaban conformados por una extensa comunidad unida entre sí por lazos de sangre, sobre la base de los “parientes mayores” y las familias con más posesiones y riqueza, a quienes se sumaban otros miembros de la sociedad pastusa, ligados por prestaciones económicas, trabajo, servidumbre, etc., y que también requerían seguridad o protección. Los enfrentamientos y protagonistas se aglutinaron en torno a las familias Santacruz, Villota y Muñoz de Ayala y Burbano de Lara. (p. 65)

Bajo este poder parental, enmarcado frente a los indígenas como compadrazgo, servidumbre y favores personales recibidos, las disputas entre las elites locales, regionales y nacionales involucraron al indígena en la toma de partido. Un ejemplo de ello, son las luchas por la independencia del poder español a comienzos del siglo XIX, en las cuales, unidos por las relaciones parentales, los campesinos indígenas y artesanos se unieron a uno u otro grupo de una elite en permanentes pugnas a su interior, para hacer de las guerras independentistas, solamente un pretexto para justificar las luchas internas por el poder local. El autor antes citado, refiriéndose a

los soldados campesinos indígenas Agustín Agualongo y Merchancano, afirma, frente a las batallas que se libraron en Pasto en contra del libertador Simón Bolívar, que:

Las decisiones y acciones de Agualongo y Merchancano se constituyeron, más bien, en la expresión del esfuerzo desesperado de la facción del Dr. Santacruz por mantener su dominio al amparo del fidelismo, que explica la actitud vengativa de Agualongo frente a la facción de Muñoz de Ayala favorecida por Bolívar y la posición implacablemente antiagualonguista de ésta. (p. 189)

Los autores Mamián (2010) y Gutiérrez (2007) coinciden en que estas guerras de independencia, en sus primeras etapas, obedecieron a la defensa de los intereses de estas clases en pugna por el poder local, “no se explican por la adhesión a principios ideológicos, teológicos o políticos universales a los que ha acostumbrado la historiografía, ni tampoco, exclusivamente, a proyectos de poder regional anticontralistas” (Mamián, 2010, p. 67). En consecuencia, la elite pastusa, a través de las alianzas y el poder sobre la tierra, continuará con el poder sustentado en estos tipos de relaciones tradicionales: “Como en los linajes y familias coloniales, se siguieron transmitiendo de padres a hijos, de abuelos a nietos, de tíos a sobrinos: tierras, negocios, casas, oficios, el prestigio y la herencia política” (p. 223). Las mismas de los poderes institucionales, políticos y económicos para alcanzar prestigio y reconocimiento público. De acuerdo a Mamián (2010):

Política y administrativamente mantuvieron el control y los cargos públicos principales de la nueva “República”. No obstante que los tiempos aciagos de la guerra debilitaran la pugnacidad de las confrontaciones internas, éstas se conservaron larvadas y afloraron recias cuando el olvido o la ansia hicieron presencia. (p. 223)

En el espacio de la ciudad y del campo, el campesino indígena también acumula su capital social como una estrategia mediadora de negociación y resistencia frente a su pauperización y marginamiento. Gutiérrez (2007) cita la siguiente situación:

Así, Juan Díaz Gallardo, según un testigo, ofreció a los campesinos del pueblo de Anganoy, que lo apoyasen en su aspiración a la protectoría, y que a cambio él les garantizaría el cumplimiento de lo mandado por la Real Audiencia acerca de que a los curas no se les prestase ningún servicio, a no ser que pagasen el jornal establecido. (p. 146)

Sin embargo, este tipo de relaciones constituidas tanto por los indígenas como por las elites coloniales para negociar sus intereses particulares y de grupo, pronto devienen en clientelismo, o como lo denomina Gutiérrez (2007), un mecanismo de seducción “como procedimiento para lograr la solidaridad y la movilización de las comunidades indígenas y su alineamiento a favor de uno de los contendientes, éste parece implicar siempre la oferta por parte del seductor, de algún beneficio concreto” (p. 145).

Por supuesto que en las comunidades indígenas también se presentaron conflictos y muestras de nepotismo como ya se mencionó. No se trata de mirar a estas comunidades como una clase homogénea, a su interior se establecían, también, formas jerarquizadas en donde el poder dependía de las redes clientelistas que se conformaban al interior de los grupos y con la elite política de la ciudad. Gutiérrez (2007) cita lo siguiente:

No podemos tolerar la perversidad y melevisenia [sic] de nuestros Gobernadores así del pueblo principal de Matituy como del de Genoy, los cuales atendidos a unos títulos que an conseguido en Quito, quando fueron a tirar contra nuestro Sr. Cura, se manejan como unos Tiranos contra nosotros, distribuyendo nuestras tierras a su antojo, solamente en favor de los que son de su parcialidad; y diciendo todos los días que ellos an comprado las Varas no solo para ellos, como sino también para sus hijos, persiguiéndonos de todos modos, que no nos dejan ni un instante de reposo, ni logramos que los hombres buenos que han governado con tanto acierto nuestros Pueblos, ocupen ningún mando de Justicia, para que vivamos en paz y en tranquilidad (...)

Medina, por su parte, había requerido de los pueblos de indios su apoyo político y económico, ofreciéndoles “que él se iba a parar en favor de los Yndios a fin de que se consiga la rebaja de un peso anual del Tributo” y otros beneficios. A cambio de ello, según uno de los regidores del pueblo de Anganoy, Medina había exigido una contribución de cinco pesos y cinco reales per capita, haciendo a los Yndios varios ofrecimientos fantásticos como fue de que a los conciertos les había de hacer pagar a dos reales diarios pues había providencia para ello; y que de consiguiente había de hacer promulgar otras varias Probidencias que había en favor de los Yndios, y se mantenían ocultas en el Cavildo. (pp. 147, 304).

La dominación hispánica se apoyó en la élites regionales, al fin y al cabo las había formado y educado para que promovieran la sumisión de la población indígena y lograr, así mismo, beneficios personales en cuanto a la adquisición de tierras y riqueza. Esta historia de subordinación y

segregación con las poblaciones étnicas, continúa proyectándose en las prácticas políticas que se promueven hoy en Colombia, con la consecuente generación de corrupción, clientelismo y, para el caso de la ciudad, caos y deshumanización en su configuración y desarrollo.

Pues bien, como se puede apreciar, en el periodo de finales de la colonia y principios de la república, en la ciudad se cimentaron un tipo de relaciones que dieron como resultado la configuración de un territorio con profundas brechas entre los grupos sociales y en permanente segregación entre ellos. Las interacciones que se pudieron dar, fueron orientadas a fines particulares con el consecuente debilitamiento del pensamiento político o de colectividad; solamente se fundamentaron en linajes, el comadrazgo y la servidumbre; se gestó una sociedad tradicional y conservadora, en el sentido de mantener principios de la sociedad colonial, ya comentados antes.

Estas formas de alteridad acompañaran en el devenir de la ciudad, con una sociedad escindida por un pensamiento jerarquizado y baja comprensión de valores como la solidaridad, la convivencia y la organización y participación política. De esta manera, la construcción de guetos o comunidades cerradas es recurrente como una forma de marginar espacial y socioculturalmente a las poblaciones subalternas. La ciudad como el escenario de lo público, aún está ausente. En San Juan de Pasto, la ciudad continúa en su reproducción de formas de segregación espacial determinadas por el racismo, el poder adquisitivo y por condiciones sociales producto de la inequidad y el manejo parcializado del poder.

Hoy la ciudad continua bajo el esquema colonial: en su centro alberga las instituciones del poder y a su alrededor los antiguos pueblos indígenas. Esta configuración, más allá de observarse como un paisaje naturalizado, sigue con la instalación de las fronteras para campesinos indios y mestizos, promueve relaciones de discriminación y segregación socio-espacial de poblaciones rurales y urbanas, como resultado de procesos inequitativos de organización y distribución del espacio. Según Peroguche (2015):

El mayor reflejo de esto hoy, es la existencia de pequeños minifundios en los pueblos rurales del municipio, divididos y subdivididos a lo largo del tiempo y que aún siguen

siendo el sostén de numerosas familias y, a la par de éstos, la permanencia de latifundios y el crecimiento de minas, carreteras y barrios. (p. 79)

En la actualidad, estos pueblos y tierras de resguardo se mantienen en la parte rural del municipio con la denominación de corregimientos, con límites sobre la ciudad, e igual otros ya se han integrado a ella, como es el caso del sector llamado Aranda, que hoy se constituye como una unidad administrativa denominada comuna, producto de la unión de varios barrios populares, entre los cuales se encuentra el barrio San Luis, en donde se lleva a cabo el presente estudio. Igualmente, algunas haciendas y fincas se han transformado en barrios de la ciudad, como “la hacienda El Tejar, primero propiedad de los Jesuitas y desde el primer cuarto del siglo pasado, propiedad de varios miembros de la familia De la Rosa” (Perogueche, 2015, p. 33). Más tarde, hacia 1950, estos terrenos pasaron a conformar los primeros barrios populares en la parte suroriental.

La población de los corregimientos está constituida por campesinos indígenas que continúan ligados a la ciudad por los diferentes oficios en que se desempeñan como clase trabajadora. Estos habitantes se trasladan cada día a la ciudad para ofrecer sus productos y trabajar en los diferentes oficios -son empleados de la construcción, de la carpintería, la ebanistería, en los trabajos domésticos o tienen sus negocios en los mercados populares-. Al finalizar sus jornadas, vuelven a sus pueblos.

A pesar de su cercanía y de estar integrados a la ciudad por el trabajo, estos pobladores, como en la colonia y la república, miran la ciudad fuera de su construcción identitaria, es ajena a ellos, en conflicto con su bienestar y así la experimentan en todas sus actividades: “Saben que la ciudad les ofrece la posibilidad de subsistir, pero no la consideran un lugar apto para vivir, por ser un lugar que, en apariencia ordenado, es un espacio despersonalizado” (Perogueche, 2015, p. 91). Expresiones como *vamos a bajar a Pasto o abajo en Pasto*, ponen de presente, más que una distancia geográfica una distancia sociocultural, establecida históricamente.

Para los habitantes de la ciudad de Pasto, dice el autor citado, estos pobladores de los alrededores siguen con la denominación de indios, con un uso despectivo del término y una historia de exclusión y de desprecio inducido hacia la gente de los pueblos del valle de Atríz y sus formas de vida. Se tiene, por parte de los mestizos de Pasto, igual representación del indígena como en la

colonia, de ser personas de poco aseo, maliciosos y, en ocasiones, de tener pactos con el diablo, por los rituales chamánicos con uso de diferentes plantas medicinales. La religión católica ha contribuido con esto en su intento por continuar con la homogenización de la gente y de su pensamiento, no solamente con los habitantes de la ciudad de Pasto sino, en general, de toda la sociedad colombiana.

Como ya se comentó antes, en las formas de hablar ciudadanas, la aristocracia pastusa evita utilizar palabras indígenas (quechua), por no corresponder a su modelo de educación y proscritas desde el pasado; igual con los apellidos o con el espacio de residencia, establecen formas de diferenciación con los otros no iguales, no solamente con campesinos indígenas, sino con todos los que marginan en el espacio de la ciudad.

Este proceso de configuración bajo estrategias de poder, ha producido un territorio segregado que será un continuum en los procesos de expansión de la ciudad; así se puede apreciar en el surgimiento de los barrios populares acompañados de políticas segregativas. A continuación, se expone la emergencia de estos sectores y su forma de organización territorial.

### **2.3 La emergencia de los barrios populares y los procesos de segregación socio-espacial**

La ciudad de San Juan de Pasto se ha configurado como una ciudad eminentemente conservadora y con resistencia al cambio, esto debido a la influencia de ideologías tradicionales en el desarrollo de su vida política, económica y social y, sobre todo, de la religión católica, sus valores y principios, lo cual ha implicado el fomento de relaciones de discriminación por creencias o ideas en el territorio, además de la inequidad económica. Diferenciación que se instaura de forma violenta en Colombia desde la segunda mitad del siglo XIX, cuando comienza a consolidarse como república, y continúa a lo largo del siglo XX hasta el presente, bajo la idea de la defensa de las instituciones y de la sociedad civil, pero, sin duda, la violencia, en sus diferentes escalas, que se ha figurado solamente como violencia política, en sociedades conservadoras es cotidiana, de intolerancia a lo otro y al otro diferente, ya sea por etnia, por condiciones económicas, sociales o políticas.

De esta manera, la mencionada ciudad constituye el correlato de un continuum histórico de segregación socio-espacial que configura el territorio y que en la emergencia de la ciudad contemporánea no logra borrar el pasado colonial de discriminación, diferenciación y exclusión en la sociedad pastusa. Así, la segregación se expresa en el territorio de diferentes maneras: en el lenguaje, en la división de sus espacios y en las ideologías. Todo ello se constituye en fronteras físicas y simbólicas para evitar el encuentro con los destechados o excluidos de la ciudad -visión que se ha elaborado del otro y que hoy se fortalece con el proyecto de ciudad neoliberal en los países de América Latina-.

Desde lo institucional como en la cotidianidad de San Juan de Pasto, los procesos de comunicación instauran un orden en la sociedad que naturaliza la segregación socio-espacial; ellos imprimen y marcan diferencias en el territorio. Con base en el lenguaje, cada colectividad construye su visión del mundo; las relaciones sociales, como relaciones de comunicación, son también relaciones de poder simbólico (Bourdieu, 1982). En este sentido, los lenguajes, como constituyentes del proceso de comunicación, tienen una intencionalidad en los procesos de clasificación, identificación y de distinción (Bourdieu, 1982); además, “las lenguas sólo existen en estado práctico, bajo formas de habitus lingüísticos” (Bourdieu, 1982, p. 25).

Es así como, para el autor citado, el lenguaje no es universal ni neutro y es necesario buscar en él las relaciones sociales en donde se inscribe. Así, los signos pueden tener varios sentidos e, incluso, sentidos opuestos; no existe inocencia en el lenguaje:

Al imponer una forma más o menos autorizada de ver el mundo social, contribuye a construir la realidad de ese mundo: la palabra o, a fortiori, el dicho, el refrán y todas las formas de expresión estereotipadas son programas de percepción y diferentes estrategias, más o menos ritualizadas, de lucha simbólica diaria. (p. 82)

De acuerdo a lo anterior, la categoría colonial de originarios y forasteros (Mamián, 2020), continúa vigente en la configuración de la ciudad de Pasto, en expansión desde mediados del siglo XX hasta la actualidad. Categorías que bien pueden ser resignificadas de diferente manera, según el momento histórico de la ciudad. Desde la posición en que se ubiquen los actores en el espacio social y de acuerdo a sus capitales, actuarán como centro o marginalidad. Además, lo originario y

lo forastero son una manera de establecer diferenciación y exclusión, no solamente desde las élites de la ciudad sino, también, en las interacciones cotidianas del lugar. Pasar de un barrio a otro o de un sector a otro de la ciudad, puede significar ser ubicado como forastero, así mismo, el habitarlo. Esta catalogación es una de las más recurrentes para generar estigma territorial (Wuaquan y Salter, 1997) en sus espacios y poblaciones.

De esta manera, tanto las fronteras físicas como las simbólicas en el territorio, son una manera de justificar el rechazo explícito o implícito frente al otro diferente por su procedencia de lugar. La segregación socio-espacial se puede observar en las primeras etapas de la ciudad, en una relación campo-ciudad o rural-urbano o poblado- barrio y, también, entre los mismos poblados y barrios entre sí. La ciudad en comento, en su proceso de expansión crece a costa de la destrucción de sus alrededores, al absorber a comunidades campesinas indígenas, bajo el sofisma del progreso que trae la urbanización. Este crecimiento trae consigo formas de segregación ejercidas entre las diferentes poblaciones que se asientan en los barrios, sus poblados aledaños y la ciudad misma.

Antes de ejemplificar el proceso de urbanización de dos sectores de la ciudad, en donde emergen barrios populares en momentos diferentes, se quiere precisar la noción de clases populares que, precisamente, son las que ocupan estos sectores urbanos periféricos. Schwarts (como se citó en Giménez, 2017) propone unas hipótesis para definir la noción de clase popular:

Designa explícita o implícitamente en historia y en sociología a grupos que se caracterizan por la conjunción de dos tipos de propiedades: por una parte, de posición social y, por otra, “culturoológicas”. Las primeras se refieren a la condición denominada inferior o subalterna que es común a las clases populares, sobre todo, en el plano económico. Las segundas tienen que ver con la “alteridad” o separación cultural en lo relativo a sus modos y estilos de vida, con respecto a las clases superiores. “Posición dominada” significa subalternidad y subordinación en la división social del trabajo y en las relaciones políticas y sociales, las cuales generan vulnerabilidad de las condiciones de existencia (que no implica necesariamente miseria), inseguridad y la falta de recursos. (p. 19)

En este sentido, para la investigación, el barrio popular en Pasto se origina y define por una posición de clase y unos determinados rasgos socioculturales de sus habitantes, sin querer expresar con ello su homogeneidad sino, por el contrario, como lo menciona el autor citado, caracterizado

por su segmentación. De esta manera, los barrios populares en Pasto, conformados por personas en su condición mestiza como obreros, artesanos, indígenas y campesinos trabajadores de la ciudad, constituyen un espacio diverso, el cual no escapa a las disputas por los dominios del territorio y de otros bienes simbólicos y materiales. A este respecto, el autor continúa:

La “alteridad” o “separación cultural” implica cierta discontinuidad cultural con respecto a las normas dominantes, de posesión y producción de formas de vida propias (alteridad positiva, formas de autonomía relativa) (...) La noción reúne bajo la misma denominación conjuntos sociales muy heterogéneos y diversificados, lo que plantea el problema de la unificación de lo heterogéneo. Con otras palabras, las clases populares están lejos de ser homogéneas; lo que las caracteriza es más bien la segmentación. Esta consideración excluye de raíz toda concepción esencialista de las susodichas clases. (p. 21)

Ahora bien, al considerar el proceso de urbanización de la ciudad, se tiene, primero, el sector ubicado al suroriente de esta, en donde se construyen los primeros barrios populares hacia mediados del siglo XX; y otro es el sector del nororiente, actualmente la comuna 10, que en la década de los años setenta, emergen también barrios populares; éstos son barrios más pobres y marginados, correspondientes a un momento diferente de la ciudad.

Hacia 1958, cuando los dirigentes de los partidos políticos conservador y liberal se ponen de acuerdo para alternarse en el gobierno del país y, en cierta manera, conjurar la violencia que ya dejaba gran cantidad de víctimas y personas desplazadas en el sector rural, con esta población se conformaron en la ciudad los primeros barrios populares. Al suroriente nacen barrios como El Tejar, Miraflores y Lorenzo de Aldana, entre otros, que albergan a poblaciones que llegan a la ciudad procedentes del campo en donde una primera etapa de la violencia se había atenuado; no obstante, volvió a resurgir una década después con nuevos actores (guerrillas urbanas, tráfico de drogas, cultivos ilícitos, autodefensas armadas, minería y otras), violencia que en la actualidad permanece, no solamente en el campo sino, también, en las ciudades colombianas.

Si bien la situación política y los nuevos grupos armados intensificaron la violencia, estas poblaciones que llegaban a la ciudad en condición de desplazadas, encontraban una mejor recepción por parte del territorio; la ciudad aún se constituía en un espacio posible de atención por parte del Estado, tanto para la educación como para el trabajo. Así, migrar a la ciudad todavía se

constituía en posibilidad de movilidad social y económica. Un estado de bienestar acompañaba los sueños de las migraciones, “la pobreza no suponía exclusión social ni desafiliación definitiva: (...) se migraba con la relativa convicción de que se podría encontrar trabajo en empresas formalmente instaladas, “oportunidades”: se creía que era posible “lograr algo” inclusive en las instituciones del Estado” (Vergara, 2017, p. 63). Incluso, las hijas e hijos de estos habitantes tuvieron mejores oportunidades para su educación, y algunos de ellos se desempeñaron como docentes. La Universidad de Nariño, en aquella época, ofrecía las carreras de pedagogía y el acceso al magisterio era viable y, en ocasiones, mediado por los políticos de la región que, de esta manera, generaban clientelismo frente a estas fuentes de empleo y de otras del sector público.

Así entonces, para los habitantes de este sector, el Estado construyó viviendas con talleres que les permitiera a los habitantes desempeñarse en labores como la carpintería, albañilería y la cerrajería, entre otros; esto llevó a que “en la ciudad se ofrecieran programas gubernamentales de construcción de vivienda especialmente en el sector sur oriental de la ciudad, en lo que hoy se conoce como la comuna 4, a través del (...) Instituto de Crédito Territorial” (Testimonio en página Web, 2021).

Este proceso de expansión de la ciudad, incluyó también los territorios que fueron de resguardo y en los que hoy subsisten aún comunidades campesinas indígenas. Se urbanizan las haciendas, en la llamada El Tejar, en 1958 nace el barrio del mismo nombre, más tarde llamado Laureano Gómez, para recordar a uno de los miembros de una familia de gamonales conservadores; no obstante, este nombre fue cuestionado por los pobladores del barrio pertenecientes al partido liberal, aunque igualmente de creencias católicas. En reemplazo del nombre conservador, se acogió el de barrio el Carmen en recordatorio de la virgen del Carmen, patrona del barrio. También, en 1960 se construyen los barrios Santa Bárbara, Lorenzo de Aldana y Miraflores.

En esta dimensión de lo popular, se comienzan a dar relaciones de diferenciación al interior del sector, como un primer nivel de segregación que se establece por diversas razones, una de ellas ya mencionada, y “obedece a la tradición de segregación que establecía la época de la colonia entre originario y forastero” (Testimonio de Mamián, 2020). Los campesinos indígenas del poblado de Mocondino, aledaño a estos barrios, también son diferenciados y sienten que la ciudad los está

desplazando en su mismo territorio. Estos mismos pobladores, los de la parte alta, establecen diferencias con los campesinos indígenas que ocupan la parte baja del poblado. Según ellos, por cuanto los del sector de Mocondino bajo son forasteros, han llegado de otros sectores del campo, inclusive, están ahí desde la época colonial cuando llegaron de la región sur de Nariño; ellos son aceptados, pero en esa condición de forasteros, “en un nivel social inferior (...); se establece un tipo de relaciones en donde los de Mocondino se consideran la cabeza y los otros más dependientes” (Testimonio de Mamián, 2020).

Una situación concreta de la relación que se estableció con base en la forma de segregación originario-forastero en los poblados descendientes de los pastos pero asentados en territorio quillacinga (por lo cual se los nombraba con el diminutivo de su pueblo de origen, verbigracia, Puerres, Puerrecillo), el citado historiador la relata así:

El Puerrecillo que es junto a Canchala también viene de Puerres, cerca de Córdoba, pero Puerrecillo no tiene título colonial de resguardo o de pequeño cabildo, por eso es interesante, porque los de Mocondino que serían los originarios, los tratan como forasteros en la memoria oral, y en los escritos de los archivos aparecen como forasteros, pero a su vez aparecen los de Mocondino que los aceptaron, los reconocen como forasteros que llegaron y que entran a formar parte de la vida de ellos. Por eso siempre ha habido por una parte, una relación estrecha en la vida colonial y republicana de los Mocondinos con los de Puerres y Canchala, pero siempre Mocondino considerándose jerárquicamente mayor en la medida que aparece como originario, los demás como venideros. Hasta última hora cuando hubo la reorganización de comunas y corregimientos, se pretendió establecer el corregimiento con base en Canchala, pero los de Mocondino no lo permitieron, ellos dijeron, el corregimiento tiene que ser Mocondino porque los originarios son los Mocondinos, los demás son dependientes de Mocondino. Eso siempre ha venido en problemas, por ejemplo, con el agua, que es de los tres, pero el que administra o el de mayor autonomía es Mocondino.

En el mismo sector suroriental al que se hace referencia, los barrios ya mencionados antes, El Tejar, Miraflores, Mercedario y otros, asumen una diferencia frente a barrios como Santafé o La Paz y otros, construidos en la década de los años setenta del siglo XX, estigmatizados por su conflictividad interna e inseguridad. Es un periodo en el cual el país comienza a desentenderse de las políticas de vivienda social con las que se configuraron las primeras etapas del sector

suroriental<sup>42</sup>. En estos años, la política se guía hacia la autoconstrucción y también se entrega la producción de vivienda social al sector privado con la intermediación de la banca, bajo créditos hipotecarios, situación que se expondrá en otro aparte.

Por otro lado, en el sector de Aranda, ubicado al nororiente de la ciudad, se construyeron barrios que fueron producto de los programas de vivienda social y autoconstrucción del Gobierno Nacional, que se comenzaron a implementar a partir de la década de los años setenta del siglo pasado. Mediante estos programas, en la parte nororiental de la ciudad, en el ya mencionado sector de Aranda, se fundó el barrio del mismo nombre hacia 1975, mediante la política de *Ciudad dentro la ciudad*, orientada por las políticas del Plan Nacional de Desarrollo *Para cerrar la brecha* (1975-1978), dirigidas a ciudades intermedias (Mora, 2019). Más tarde, el Plan Nacional de Desarrollo *Cambio con equidad* (1982-1986) lanza el programa *Casa sin cuota inicial*, bajo el cual se construyen otros barrios en el mismo sector, como La Esperanza, destinado a albergar familias de señoras que trabajan en lavandería de ropas a nivel popular y a personas dedicadas a lustrar calzado en las plazas y parques. Algunos de estos barrios, con el transcurrir del tiempo, han cambiado su denominación.

Igual que en la parte suroriental, la expansión urbana en el sector nororiental, también ocupa terrenos de resguardos y haciendas, como la perteneciente a la familia de Hermógenes Zarama (Fundación Morada, 2018), donde se asentó la comunidad de Aranda<sup>43</sup>. A diferencia del sector suroriental, donde sus pobladores tuvieron mejores oportunidades para la adquisición de vivienda y condiciones para el trabajo y la educación, los habitantes de Aranda llegaron en situaciones de vulnerabilidad y sin alternativas claras para su sobrevivencia; poblaciones que tienen que asumir trabajos domésticos, en la construcción y otras actividades de poca estabilidad en la ciudad.

Estos territorios se urbanizan de forma acelerada para dar respuesta a la migración que

---

<sup>42</sup> Los barrios surorientales fueron construidos por el Instituto de Crédito Territorial (ICT), institución gubernamental dedicada a la construcción de vivienda social.

<sup>43</sup> “Para el caso de Aranda, tiene un título colonial pero aparece en algunos documentos que fueron traídos de los lados de Guachucal (sur del departamento de Nariño) (...) Lo anterior para mirar que no son propiamente pastos (Testimonio, Mamián, 2023).

viene del campo colombiano en situación de desplazamiento o, también, de su itinerancia en la misma ciudad: “Algunos habitantes que vienen del campo a visitar a sus familiares a la cárcel municipal ubicada en este mismo sector, prefieren quedarse a vivir en Aranda para estar más cerca de sus familiares en reclusión” (Testimonio de Mamián, 2020). Como en los anteriores barrios, allí igualmente surgen formas de segregación entre la población del mismo sector; a los campesinos indígenas de Aranda ubicados en la periferia, son considerados forasteros y en ocasiones los consideran antisociales: “Ellos se consideran los originarios y los otros considerados como antisociales y que desarrollan actividades muchas veces delictivas, como el robo y atraco” (Testimonio de Mamián, 2020).

Al sector en mención, también llegó una población que en su momento se denominó los destechados, y que inaugura el barrio nombrado como Primero de mayo, que más tarde cambia su nombre por el de Corazón de Jesús, con el que se conoce en la actualidad.

Familias que trabajaban en las tejerías y se organizaron y que en principio se quisieron establecer en el sector de Toro bajo (en donde hoy se encuentra la Facultad de Artes de la Universidad de Nariño) (...) La misma Universidad se opuso. Entonces, estas poblaciones empiezan a migrar en la misma ciudad y ocupan luego el sector de Aranda. A este sector han llegado poblaciones procedentes de los departamentos de Nariño, Putumayo y municipios aledaños a Pasto. (Testimonio de Mamián, 2020)

Los barrios del nororiente de la ciudad, donde se encuentra Aranda, fueron producto de diferentes procesos de migración interna debido al avance del proceso de urbanización y por la ausencia de políticas locales que dieran respuesta a las condiciones de pobreza que ya se generaba en la ciudad; por otro lado, migraciones provocadas por la violencia de los diferentes actores armados que expulsaron hacia las ciudades a campesinos, en donde no encontraron más espacio para ubicarse que en las periferias de la ciudad, y paulatinamente fueron y son pauperizados.

En los años setenta y ochenta del siglo pasado, el desplazamiento también fue provocado por las economías legales e ilegales, que en busca de recursos monopolizan los territorios, para lo cual expulsaron de forma violenta a poblaciones campesinas e indígenas. En este sentido, las poblaciones que llegaron a Aranda, estaban en condiciones de vulnerabilidad en una ciudad que empieza a urbanizarse y que es poco receptiva para quienes llegan de otros lados, no solamente

por parte del gobierno municipal y de los sectores con privilegios sino, también, por parte de los demás habitantes. El escaso contacto con ámbitos culturales diferentes debido a un cierto encierro geográfico y social, tiene como efecto en la sociedad pastusa un rechazo a lo diferente o lo forastero. Es una constante que se presenta en la ciudad con todas las poblaciones foráneas que llegan; durante el periodo colonial, según el historiador Guerrero Vinueza (2003), “por ser una ciudad pequeña era fácil de controlar (...) cuando se presentaba una persona extraña en los barrios, era inmediatamente denunciada; los forasteros tenían que reportar su llegada a la ciudad” (p. 89). Más tarde, en el primer tercio del siglo XX, según el historiador Vela Angulo (2003), “la carretera Pasto-Popayán se inauguró en 1932 (...) Un gobernador decía que no quería que haya carretera para evitar que vengan los choferes a corromper a Pasto” (p. 110). En la actualidad, con las poblaciones migrantes venezolanas, se presenta algo similar.

El desplazamiento de poblaciones en Colombia, tiene su máxima expresión a mediados del siglo XX durante la época de la violencia; sin embargo, el desplazado y el desplazamiento como una situación social crítica solamente es reconocido hasta finales del mismo siglo<sup>44</sup>, antes el fenómeno fue invisibilizado y, muchas veces, asimilado dentro de los problemas de fenómenos naturales (durante el gobierno de Cesar Gaviria). Entre 1993 y 1996 ya entra a hacer parte de la agenda política nacional.

No obstante, los barrios que conforman el sector en estudio, aún sufren la estigmatización por su condición de desplazamiento, para justificar su abandono y marginarlos de los programas sociales, culturales, económicos y ambientales. En efecto, los imaginarios que se crean en torno a estos habitantes, únicamente son como ejecutores de la violencia y delincuencia; verbigracia, para el barrio Marquetalia, su nombre hace referencia al lugar donde se organizó la guerrilla de las autodenominadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) a mediados del siglo pasado, y posible lugar de origen de su líder Manuel Marulanda Vélez, conocido con el alias de Tiro fijo, en el departamento de Tolima (Colombia).

---

<sup>44</sup> El 13 de septiembre de 1995, se aprueba el documento 2804 del Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES), que se constituye en el primer Programa Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia.

Del mismo modo, en el sector de Aranda se encuentra el barrio denominado Cementerio, por estar ubicado allí el antiguo cementerio de la ciudad (trasladado luego, como una propuesta higienista). El barrio es considerado de alta inseguridad y siempre relacionado con la muerte, el desenfreno y la tragedia humana; allí se ha levantado una frontera simbólica denominada la vuelta negra, que limita el espacio del barrio con los sectores vecinos, y la cual no puede ser transgredida por habitantes extraños, bajo el riesgo de sufrir represalias o la muerte.

Como se puede observar, la nominación de los barrios, bien sea desde la ciudadanía o la institucionalidad, connotan la situación de marginación de sus habitantes y sus territorios. Sus nombres bien retocan su precariedad o también actúan como voces de protesta y, quizá, de algún futuro más promisorio frente a una ciudad sin respuestas para ellos, que no los mira sino bajo los estigmas del terror y la violencia. Ante la crisis social, la pobreza y violencia en que viven estos territorios, la iglesia católica y otras tendencias cristianas juegan un papel de beneficencia dentro de este contexto, con gran acogida por parte de la población.

Otros nombres de los barrios del sector en mención, hacen referencia a su condición social y económica, por ejemplo, barrio de los destechados, para aludir a la falta de vivienda digna. Junto a estos nombres profanos con carga simbólica para la ciudad y para los mismos habitantes, se han levantado barrios con nombres que hacen alusión a emblemas religiosos, como San Sebastián y Corazón de Jesús, este último cuenta con un monumento ubicado en una de las entradas principales del barrio, construido alrededor de los años treinta del siglo XX<sup>45</sup>, anterior a esta denominación, tenía el nombre de Primero de mayo, para conmemorar el día del trabajador. Otros barrios, de reciente construcción, con nombres que hacen alusión al cristianismo, son Pablo VI, Niño Jesús de Praga, San Albano, Santa Matilde, los bloques de San Luis y otros. Igualmente, existen barrios con nombres más optimistas, como La Esperanza, barrio Futuro, Nuevo Sol, Libertad, Nuevo Horizonte, Sol de Oriente, entre otros, quizá, para pensar en el mejoramiento de las condiciones de

---

<sup>45</sup> “En los años 30, cuando subió al poder el partido de las libertades, el partido liberal; este gobierno repartió estatuas de Simón Bolívar y de Santander en todas las capitales de la nación. Cuando llegó a Pasto una de ellas, sucedió algo interesante, no la quisieron recibir. Entonces, el gobernador, de nombre Martínez Pérez, propuso a los habitantes un cambio: ustedes me dejan poner la estatua de Bolívar y yo les pongo la del Corazón de Jesús, por la veneración que se le tenía (...) Entonces se ubicó la estatua del Corazón de Jesús en la entrada de la ciudad y en un parque ubicaron la estatua de Bolívar, por ser mandato nacional” (Vela Angulo, 2003, p. 100).

vida o, también, para minimizar la estigmatización del territorio y los imaginarios creados en el resto de la ciudad.

Como ya se ha mencionado, la ciudad emerge, en un primer momento, con la segregación de las comunidades indígenas y sus territorios. En la actualidad, aún se debate sobre su existencia en los planes de ordenamiento territorial:

Las comunidades indígenas son absorbidas a partir de ignorar y de negar; si bien las reivindican en el discurso, en la práctica la ciudad absorbe sus territorios y poblados en términos de la ocupación directa a través de la urbanización, con la que establecen una relación de desconocimiento y dominación. Por ejemplo, el caso del agua, esta se toma de los territorios comunitarios; son acueductos comunitarios donde concurren los nuevos barrios y, de esta manera, les niegan la administración y su autonomía a estas comunidades. Se toma el recurso comunitario e, incluso, los mismos acueductos y su administración. Son formas para apropiarse la ciudad de los bienes de estas comunidades. (Testimonio de Mamián, 2020)

Aquí, segregación e integración juegan un papel fundamental para mirar la relación con el otro, en este caso, con el campesino indígena y sus territorios. Se lo segrega y se lo separa o se lo integra, pero siempre en la condición de subalternidad. De igual manera, se acepta la condición étnica, así mismo segregada en su condición social, económica, política y cultural. Otra posición asumida es la de no aceptarlos en inferioridad, sino de integrarlos a la sociedad hegemónica, es decir, con negación de su ser y destrucción de su habitar comunitarios. En otras palabras, se acepta que se mantengan como pobladores rurales indígenas bajo la condición de inferioridad frente a la ciudad; y, por otro lado, se los desconoce y se los integra, no con un carácter de inferioridad, “se los acepta únicamente como ciudadanos, integrándolos a un orden político, administrativo y legal nacional. Entonces hay negación, segregación, desconocimiento y, a partir de ello, se los integra a la ciudad” (Testimonio de Mamián, 2020).

A principios de la república, en la segunda mitad del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, se extinguieron la mayoría de resguardos en Colombia, esto ya había comenzado a finales del siglo XVIII. Bajo las políticas sobre legislación de tierras, las de los resguardos entraron en un proceso de adjudicación a personas particulares, e igual otros grupos étnicos ocuparon otras bajo

arrendamiento. Precisamente, la política de titulación de baldíos<sup>46</sup> da cuenta de ello hasta la primera década del siglo XX. Por otra parte, una de las leyes promulgadas por Congreso de Cúcuta de 1821, “declaró a los indios libres de tributo y declaró el reparto individual de la tierra de los resguardos” (Vélez, 2012, p. 4).

Últimamente declararon a los cementerios y a las plazas [de los poblados] como baldíos, que fue la manera cómo se apropió la nación y el municipio de las tierras de los resguardos indígenas, también declarándolos tierras baldías, aduciendo que éstos no tenían títulos de propiedad y declarándolos colonos. Ignorando derechos, en este caso, comunes o comunitarios y desconociendo la personalidad de estos pueblos. (Testimonio de Mamián, 2020)

Esta experiencia con los poblados aledaños a la ciudad, igual se puede transferir al caso de los barrios populares marginados, como el ya mencionado sector de Aranda y otros de los contornos de la ciudad de Pasto, que se aceptan en su pertenecía territorial, pero se consideran en permanente conflicto y peligrosos para el resto de habitantes. Se persiste en esas relaciones de segregación dominación con poco interés en el conocimiento de su realidad. Su integración como ciudadanos no excluye el mantener la segregación sobre ellos y ellas y su grupo social.

Del mismo modo, la reproducción de la ideología dominante también se da al interior de los dos sectores comentados y, en general, en los demás barrios de la ciudad, cuando al examinar su vecindad se encuentra que entre ellos se han instaurado diferencias que no necesariamente llevan a la convivencia pacífica y tolerancia sino, por el contrario, pueden llegar a resolver sus discrepancias con expresiones de violencia y discriminación. Es más, el lugar de residencia en la ciudad, ya hace parte de la sospecha y la exclusión tanto de sus habitantes como por parte de las mismas instituciones de seguridad. Un autoaislamiento producto de los micro-poderes creados a su interior y que para mantenerlos fija fronteras. El barrio popular es un territorio poroso en diferentes tiempos, que se bifurca entre la marginalidad y la pobreza de sus habitantes.

---

<sup>46</sup> “Ya desde la colonia, el Estado entregaba grandes extensiones de tierras baldías a particulares en pago de servicios, con el propósito de fomentar la ocupación del territorio, especialmente en el periodo de las reformas borbónicas. Después de la independencia y hasta mediados del siglo XIX, esta práctica se mantuvo, inicialmente, para recompensar a los militares que participaron en la guerra de independencia y, más adelante, para fomentar la inmigración y con propósitos fiscales. También se otorgaban baldíos para la construcción de vías de transporte (...) En 1926, la Corte Suprema de Justicia dictó una sentencia según la cual todo el territorio colombiano se presumía baldío hasta que se demostrara lo contrario y esto se probaba sólo con el título original” (Vélez, 2012, pp. 2, 14)

Desde su centro, la ciudad difunde tanto una ideología, una cultura como su expansión física. Con las nuevas demandas de la población migrante, se han constituido los barrios; hacia el sur y oriente crecen los barrios populares, en la parte central conviven familias de estratos medios y altos con comercios, bancos e instituciones, y al norte están los barrios con habitantes de los más altos ingresos a nivel local. Este crecimiento de forma no regulada genera problemáticas, notándose que no se ha preparado en cuanto a la planificación urbana, en aspectos de infraestructura física, económica y ambiental para ser receptora de poblaciones, las cuales, no solamente buscan refugiarse de la violencia de los campos, sino rehacer su vida con oportunidades laborales, recuperar sus derechos y atención humanitaria.

Por lo tanto, la ciudad de Pasto, como figura territorial, política y social, configura un hábitat conflictivo y, de igual manera, sus políticas públicas no han respondido a las necesidades de una ciudad de frontera, convertida en receptora de poblaciones que provienen del norte del departamento, de la costa pacífica y de sus vecinos de la República de Ecuador, ya sea en condición de desplazados por la violencia desatada en el campo o por las fluctuaciones del mercado por causa de la globalización. Por ejemplo, la producción agrícola, como actividad central de la región, a finales del siglo pasado sufre un impacto debido a las políticas de apertura económica con otros países; al respecto, Cerón (1988,) comenta:

La disminución de aranceles precipitó la importación de trigo y cebada, dejando en la ruina a 30 mil familias que, abandonadas por el Estado, no encuentran alternativas de permanencia en el campo y se convierten en desplazados que se dirigen a San Juan de Pasto. (p. 405)

Para finales del siglo XX e inicios del XXI, la ciudad de Pasto entra en una dinámica de crecimiento del espacio urbano y de población. El fenómeno del desplazamiento desde el sector rural y el interno de poblaciones fueron otorgándole otras connotaciones desde su perspectiva sociocultural y económica. Los habitantes, en un comienzo y aún hoy, no acaban de asimilar el fenómeno de crecimiento urbano y de la tendencia a una diversidad poblacional. La ciudad necesariamente cambia sus condiciones de heterogeneidad, sus características, pero conserva una posición no negociadora de la diversidad cultural que en ella se está presentando, de allí la

segregación étnica y socioeconómica en el territorio urbano, que marca la nueva configuración de la ciudad. Sus habitantes están poco dispuestos a vivir junto al otro extraño y menos a realizar acuerdos, como se pudo apreciar en la etapa diagnóstica de la formulación de la Política pública de cultura ciudadana para el municipio de Pasto en 2017<sup>47</sup>.

Lo preocupante de ello, es que en la vida social y la base de la convivencia están en los acuerdos a que se llegue entre los habitantes de una localidad; para esto, antes deben debatirse las diferentes posiciones en un ejercicio de tolerancia, valoración de la diversidad y racionalidad, esto en el sentido de examinar los problemas de comunicación, que pueden llevar a formas de negociación precarias como el egoísmo, la no participación en empresas comunes, débil asociatividad y la condena de lo nuevo (Arcos et al. 2017, p. 58).

En igual sentido, la informalidad en el trabajo<sup>48</sup> en la ciudad, es otra expresión de la segregación. Pasto y Colombia no han planteado una respuesta a esta problemática con una política laboral para las poblaciones en condición de desplazamiento; ello ha llevado a una informalización de la ciudad, y conduce a estas poblaciones a acoger formas de trabajo precarias y de sobrevivencia.

Desde las dos últimas décadas del siglo XX, el espacio público de la ciudad de Pasto comenzó a ser disputado por vendedores ambulantes, quienes a falta de un empleo o trabajo formal, entran a ocupar espacios en el centro de la ciudad, como zonas peatonales, plazuelas o parques. La Dirección de espacio público municipal, ante esta problemática, solamente muestra soluciones punitivas que terminan en situaciones de conflicto por el desalojo de que son objeto las personas trabajadoras. Si bien el espacio público no es enajenable, la pobreza de las ciudades en América Latina, ha hecho que este tipo de espacios sean convertidos en lugares de intercambio de

---

<sup>47</sup> Durante la formulación de la Política pública de cultura ciudadana para el municipio de Pasto en 2017, en su etapa diagnóstica una de las preguntas para los habitantes, estuvo relacionada con las personas con quienes no les gustaría convivir o tener como vecinos. Entre las poblaciones que en mayor porcentaje se mencionaron, estuvo la de los desplazados. Así mismo, en cuanto a convivencia, confianza –o desconfianza- en las otras personas, la observación predominante fue: Prefiero no hacer acuerdos con nadie. Esto varió según los estratos y las razones para asumir tal posición (Arcos et al. 2017).

<sup>48</sup> Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), la informalidad para la ciudad de Pasto a marzo de 2022, fue del 55%, por encima del promedio nacional, que fue del 44.7% para el mismo periodo.

mercancías y sobrevivencia por parte de ciudadanos a quienes la municipalidad o el gobierno central no ofrecen ningún tipo de oportunidades.

Por otro lado, la segregación en la ciudad igualmente se expresa en las políticas tanto locales como nacionales, mediante las cuales las poblaciones se ubican y clasifican en el territorio. En esta medida, las políticas de renovación urbana y de vivienda de interés social del Estado colombiano, son expresiones de procesos segregativos. En Pasto, a partir de 1998, se adelantan procesos de renovación urbana en el centro de la ciudad y, asimismo, la construcción de vivienda subsidiada para las poblaciones que son desplazadas de las zonas centrales hacia las periferias, debido a tales proyectos. Esto constituye procesos de gentrificación, bajo los cuales las poblaciones de bajos recursos económicos, que no pueden asumir los costos de vivir en el centro de la ciudad, tienen que salir y buscar o aceptar las viviendas de interés social, ubicadas en las afueras de la ciudad, con las consiguientes complicaciones en cuanto a movilidad, seguridad y trabajo.

Por su parte, la política pública de estratificación socioeconómica implementada a nivel nacional desde los años ochenta del siglo pasado, tiene un alto sentido segregacionista: “Consiste en un sistema de clasificación de las viviendas de las ciudades colombianas en categorías definidas por la calidad del entorno y de los materiales empleados, con el fin de otorgar subsidios a los residentes más pobres” (Uribe, 2008, p. 141). El estrato social, afirma la autora en su investigación en Bogotá (Colombia), fue aceptado con una velocidad asombrosa por la sociedad urbana: “La estratificación pasó a ser la forma predominante como los bogotanos y los colombianos en general, piensan el orden social” (p. 151). En este sentido, el estrato más que establecer una política subsidiaria, se ha constituido en la forma de clasificar tanto los lugares de la ciudad como a sus mismos habitantes y la distancia simbólica y física en el territorio.

El estrato se ha interiorizado en la sociedad colombiana de tal manera que se ha naturalizado su uso en la cotidianidad de la población; es común que a las personas se las ubique en la ciudad por el estrato o se las diferencie por el mismo. Los estratos 1 y 2 agrupan a la población empobrecida y los demás estratos a las clases medias y altas de la ciudad. Asimismo, existen divisiones dentro de cada uno de ellos; por ejemplo, el estrato 1 puede ser uno bajo o uno medio, o el estrato 2 igualmente puede ser bajo y medio. Según el tipo de ciudad, el estrato puede ir de 1 a

4 en ciudades intermedias como Pasto, o de 1 a 6 en grandes ciudades como la capital del país, Bogotá.

Como se puede apreciar, esta nominación no sólo implica la ubicación sino, también, una diferenciación objetiva y subjetiva de las poblaciones. En las prácticas cotidianas, el estrato actúa como una fuerte nominación de poder simbólico. Según Bourdieu (1988): “Una de las manifestaciones de la lucha por el poder simbólico es la pugna por la distinción entre las clases sociales y su contribución a la reproducción de las distancias sociales” (pp. 247- 249). En este sentido, la segregación socio-espacial que establece el estrato, se naturaliza en cada individuo y espacio en su cotidianidad. Relacionado con esta extensión de la clasificación social, Uribe (2008) comenta:

Colegios, centros comerciales, parques y modos de hablar se han estratificado como extensión del habitus creado por la estratificación socioeconómica. El poder clasificatorio logrado por la estratificación marca la identidad de los colombianos al punto de que, cuando se busca compañía, el estrato se coloca al lado del sexo, la contextura física o la edad. (p. 158)

El estrato en la vida cotidiana se puede observar en la inclusión que se ha hecho en el lenguaje, las personas cuando interaccionan, pronuncian algunas frases como *Te crees de mejor estrato*, para referirse a la ubicación más privilegiada en la condición social y geográfica, o también *Te crees de mejor familia*, en esta última se hace referencia más a la clase social que al estrato, en la medida en que “en las clases sociales se realzan elementos ausentes en los estratos como los apellidos (...) En cambio, los estratos están relacionados con un área geográfica determinada (Uribe, 2008, pp. 152-153). La misma autora pone de presente esta diferenciación, cuando afirma que:

Aunque la diferencia entre estratos y clases sociales no es clara, los bogotanos reconocen que no es lo mismo. Sí es claro que los estratos se expresan en números, mientras que las clases sociales lo hacen en categorías. Al concepto de clase se le atribuye una cualidad especial que no está presente en la noción de estrato y es la de “alta gama”. Así, “ser de clase” sería sinónimo de calidad. Los estratos, con su numeración, indicarían una condición más “objetiva” que haría posible mayor movilidad. (p. 152)

Por consiguiente, el estrato establece unas relaciones desiguales en el espacio social; para Bourdieu (2000), estas relaciones están mediadas por la dominación que se materializa en el espacio. En esta medida, cuando el agente aparece en el espacio social, significa, de hecho, “una exclusión mutua” (Bourdieu, 2007, p. 120). Tanto las instituciones como la sociedad civil han

naturalizado el territorio dividido en comunas y éstas en barrios que son clasificados y diferenciados por el estrato.

En la ciudad de Pasto, la comuna 10 y el barrio San Luis, clasificados en los estratos bajos, sobre ellos recae un estigma territorial, no sólo por la ausencia de políticas sociales, económicas, ambientales y culturales, sino porque, además, el estrato actúa como frontera física y simbólica que se establece frente a los demás pobladores de la ciudad. Una habitante de dicha comuna, se refiere a la discriminación existente en la ciudad, en los siguientes términos: “Hay desigualdad porque los diferentes sectores no son iguales, por ejemplo, hay diferentes comunas que son de más bajo estrato, pues ahí se mira la discriminación con la población” (Testimonio, 2021).

**Tabla 2***Nominaciones de los sujetos en procesos de segregación en la ciudad de Pasto (1)*

Nominaciones de los sujetos en procesos de segregación en la ciudad de Pasto				
	Colonia	República	En la actualidad	Connotación en la ciudad
<b>Indio</b>	Indígena que vive en resguardos fuera del casco urbano, asignado a un encomendero, quien explota su trabajo y obliga a tributar para la corona española. (Con base en Guerrero, 2010).	Es despojado de las tierras de resguardo, las cuales son parceladas y mercantilizadas. Pasa a ser ciudadano. (Con base en Vélez, 2012)	Vive en las márgenes de la ciudad, en barrios populares y en pueblos aledaños. Obrero en la ciudad, trabajador(a) en servicios varios, informalidad. (con base en testimonios de expertos y habitantes de la ciudad de Pasto, 2020)	De pobreza, torpeza, desaseo y de quien vive en las márgenes. ("son de ese pueblo", testimonio 2020). Estigmatización étnica, económica y territorial.
<b>Forastero y originario</b>	Categorías propias del sistema económico colonial (la encomienda) asignadas a los indígenas. Los originarios son los tributarios, en tanto los forasteros son aquellos que abandonan los poblados de reducción y se radican en otros poblados. El forastero busca mejores condiciones de vida y tiene que someterse a otras formas culturales y de trabajo. Mejor estatus del indio originario que el forastero. (Con base en Mamián, 2020).	Continúan las categorías de originario y forastero. Los forasteros tenían que reportar su llegada para el control y seguridad de la ciudad. (Con base en Guerrero Vinuesa, 2003).	Estas categorías persisten tanto en los pueblos del municipio de Pasto como en la ciudad de San Juan de Pasto. Son categorías de distinción y clasificación. La categoría forastero se establece como un estigma en diferentes espacios y en las disputas entre pueblos indígenas (Con base en Mamián, 2020).	Forastero: persona extraña, estigmatizados en diferentes espacios de la ciudad, sinónimo de desplazado. Originario: de la tierra, paisano, mejor estatus. (Con base en testimonios de los habitantes de la ciudad de Pasto, 2021).
<b>Ciudadano</b>		Una de las conquistas de las luchas de independencia: el ser ciudadano. No obstante, el indígena fue despojado de su carácter comunitario, pasó a ser ciudadano sujeto de derechos y expropiadas sus tierras de resguardo. (Con base en Mamián, 2020).	Categoría que invisibiliza simbólicamente al indígena, hace parte de la masa en la ciudad, supuestamente con iguales derechos, pero marginado de los fundamentales, como el de vida digna, educación, seguridad alimentaria, trabajo y representación social.	Categoría que integra y excluye otras características, como las étnicas, la diversidad cultural y la educación propia. (Con base en testimonios de expertos académicos de la ciudad de Pasto).
<b>Desplazado</b>	Tácitamente, se presentó desplazamiento de pueblos completos para el proceso de evangelización, evitar su resistencia y levantamientos, cambiar sus costumbres, cultura y lengua y para el trabajo agrícola.	También se presentaron desplazamientos por las guerras de independencia y destierros por divergencias políticas con la consiguiente expropiación de bienes y tierras.	Indígena, campesino "que se ha visto forzado a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia o actividades económicas habituales, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas"( Congreso de la República de Colombia, Ley 387 de julio 18 de 1997 )	Vive en barrios populares de la ciudad, personas pobres, socialmente peligrosas (Con base en testimonios de habitantes de la ciudad de Pasto, 2020).
<b>Informal</b>			Indígenas, campesinos, mestizos sin empleo formal, vive del rebusque diario, sin protección del estado en seguridad social. Ventas callejeras o jornaleros u oficios varios, en "establecimientos fijos, semifijos, puestos móviles y viviendas con actividad económica" (DANE, 2022).	Personas sin recursos económicos. Estigmatizadas socialmente. Nominación de desprestigio e inferioridad por no tener trabajo fijo o estable.

El indígena o indio -como se lo nombra cotidianamente-, desde la colonia hasta hoy, ha estado en la misma condición de segregación; la interseccionalidad<sup>49</sup> indio, informal, desplazado hace referencia a los mismos sujetos que habitan la ciudad; esto objetiva una discriminación y exclusión constantes. Con diferentes nominaciones de acuerdo a lenguajes y situaciones socioeconómicas de cada época, se hace referencia al mismo indígena campesino que habita el territorio. Así mismo, lo foráneo, que emerge en la colonia, tiene una continuidad en la ciudad de hoy, con ello se designa al extraño, al desplazado que viene de los rural o de otros centros urbanos de Colombia, y habita en la informalidad, en el rebusque del sustento diario para la subsistencia.

En la tabla 2, se puede observar la categoría ciudadano, que aparece aislada y no participa de una continuidad del territorio; su baja significancia, su poco arraigo sociocultural la hace poco visible y, en realidad, insignificante; quizá porque es más una imposición y un mecanismo del poder para posibilitar en este contexto de la república, la continuidad de la misma segregación y marginamiento de los pueblos indígenas, a quienes, como ya se afirmó, se los integra pero en la diferencia y exclusión étnica, social y económica.

Estas nominaciones de los sujetos y territorios seguirán presentes en la ciudad para objetivar la segregación socio-espacial, como se podrá apreciar en la comuna 10 y el barrio San Luis que se presenta a continuación.

## **2.4 Políticas segregativas, la comuna 10 y el barrio San Luis**

A partir de 1986, el territorio de la ciudad de Pasto se divide en comunas<sup>50</sup>, para efectos de

---

<sup>49</sup> Inicialmente se trabajó el término interseccionalidad para estudiar una condición social de las mujeres negras en el entrecruzamiento de género y raza. No obstante, es lícito ampliar el concepto a otros factores de segregación y exclusión del ser humano, como son la pobreza y marginalidad, lo étnico, el desplazamiento forzado y otros. A este respecto, Gil Hernández (2008) dice: “La interseccionalidad es, entonces, una manera tanto de analizar las diferencias y las desigualdades sociales como de movilizarse políticamente; es, entonces, una manera de entender las diferencias” (p. 8).

<sup>50</sup> Según la Ley 11 de 1986 del Estatuto Básico de Administración Municipal, en su artículo 16 establece que “para la mejor administración de los servicios a cargo de los municipios, los concejos podrán dividir el territorio de sus respectivos distritos en sectores que se denominarán comunas, cuando se traten de áreas urbanas y corregimientos en los casos de las zonas rurales”. El concepto de comuna y corregimiento continúa desarrollándose con el Decreto 1333 de 1986 hasta la expedición de la Constitución Política de Colombia de 1991, esta, en su artículo 318 dice: “Con el fin de mejorar la prestación de los servicios y asegurar la participación de la ciudadanía en el manejo de los asuntos públicos de carácter local, los concejos podrán dividir sus municipios en comunas cuando se trate de áreas urbanas, y en corregimientos en el caso de las zonas rurales”.

administración; esta forma político-administrativa es ratificada por la Constitución Política Nacional de 1991. La intención era que esta figura territorial permitiera a la población intervenir en las decisiones y en el control de la administración municipal, en cuanto a sus proyectos de inversión y desarrollo para el mejoramiento de los barrios que conformarían a cada comuna. Como entes para la representación y participación de la ciudadanía respecto a la administración pública municipal, se implementaron figuras político-comunitarias, como las Juntas Administradoras Locales (JAL) y la Asociación de Comunas (Asocomuna). Sin embargo, el modelo consultivo no resultó el mejor, en la medida en que la participación no es un espacio de decisiones conjuntas sino, más bien, de legitimación de los proyectos estructurados en el nivel municipal.

La comuna junto a las otras figuras territoriales, hace parte de las nominaciones administrativas del espacio que clasifica y diferencia a los habitantes. Las políticas estatales y locales que se han implementado respecto al territorio de la comuna, muestran un carácter altamente segregacionista, ellas desconocen las dinámicas y conflictividades propias de estas territorialidades; por esto, los resultados obtenidos hasta el momento, se traducen en las condiciones de pobreza y de precariedad de la vida de sus poblaciones.

Es el caso de la comuna 10 y otras comunas, sobre las cuales recae en la actualidad, un estigma territorial (Wacquant et al. 2014) por parte de otros sectores de la ciudad y del gobierno, para justificar su abandono y marginamiento de los programas sociales, culturales, económicos y ambientales. Los imaginarios que se crean en torno a ellas, son de ejercicio de la violencia y la delincuencia, éstos igualmente se trasladan a sus habitantes frente a otras comunas, a la ciudad y al mismo barrio. Así, ciudadanos y Estado, en la cotidianidad y en los discursos que se elaboran, clasifican y excluyen estos territorios, catalogándolos de peligrosos. La pobreza es asociada con la delincuencia, el peligro y aquello que últimamente el neoliberalismo ha denominado como enemigo interno.

En la última década del siglo pasado, Pasto fue receptora de poblaciones en condición de desplazamiento forzado, de diferentes partes del departamento de Nariño y del país. Así mismo, después de los Acuerdos de paz firmados con algunos grupos levantados en armas -Movimiento 19 de abril (M-19), Ejército Popular de Liberación (EPL), Movimiento indígena Quintín Lame-,

personas pertenecientes a éstos, se reinsertan a la vida civil y son ubicados en la comuna 10, que junto con la comuna 5 se convirtieron es receptoras principales de estas familias. A este respecto, un habitante comenta:

Los reinsertados<sup>51</sup>, en un inicio, construyeron conjuntamente con nosotros procesos de integración, algo así como perdón. Un resultado de este ejercicio fue la realización de un mural con participación de ellos, sus familias y la comunidad. Pero lo que debilitó las relaciones fue una propuesta que empezaron a implementar: los esquemas de seguridad privada, y parte de esto degeneró en que maltrataban a habitantes de la comuna y no se podía salir a ciertas horas de la noche; es decir, empezaron a apoderarse de espacios comunales y ya los jóvenes no contaban con espacios para encontrarse cotidianamente. Se denunció el hecho y se presentan dificultades, pero no como antes, con estas personas. (Testimonio, 2009).

La comuna 10 cuenta con una población de 28.443 habitantes (DANE, 2018), y según el Plan de Ordenamiento Territorial (POT, 2015-2027), se constituye en zona de expansión, lo cual tiende a densificarla con mayor celeridad y sin ninguna propuesta de desarrollo urbano, esto trae como consecuencia problemas de orden social. Según un funcionario de planeación municipal, a pesar de las propuestas técnicas formuladas para el control de la densidad, el manejo político ha pesado más en los proyectos de ciudad. Además, la renta del suelo urbano hace que la vivienda de interés social se ubique en suelos de bajo costo y con materiales baratos para su construcción:

Una de las apuestas que tuvo el POT en 2015, fue el control de la densidad (...) y ponerle unos topes. Sin embargo, la política de vivienda y construcción le apuesta a unas densidades bien altas; ahí es donde hay un primer choque entre la política de vivienda, entre comillas, orientada al mejoramiento del sector de la construcción, versus la política urbana. En común tiene el tema del suelo, el punto de quiebre ahí es el costo de la tierra que, por un lado, empuja para obtener mucha más solvencia y rentabilidad de los proyectos de construcción, pero, por otro lado, impacta fuertemente en la política urbana, en la política de ordenamiento territorial. El tema de la densidad es un asunto técnico, pero en la política nacional de vivienda, es una propuesta política. (Testimonio, 2021)

En cuanto a las actividades económicas, éstas son caracterizadas por la informalidad. Los habitantes de la comuna 10 acceden a otros sitios de la ciudad para buscar los recursos de la

---

<sup>51</sup> Se denominan reinsertadas a aquellas personas que pertenecieron a los diferentes grupos insurgentes y participaron así de la guerra en Colombia. Bajo los acuerdos para dejar las armas establecidos con los diferentes gobiernos, retornaron a la vida civil en el campo y en la ciudad.

economía familiar que, por lo general, son al diario y de subsistencia. Esto genera precariedad en su existencia, por lo cual muchos jóvenes y adultos resuelven las condiciones de sobrevivencia con actividades delincuenciales y con el ingreso en las redes de las economías ilegales, ya sea de estupefacientes, armas o de otros productos:

La utilización de elementos tradicionales en labores como cerrajería, construcción y artesanías limitan la promoción de alternativas para la población; esto sumado al aumento de población desplazada y zona de expansión para asentamientos de población vulnerable, genera aumento de problemáticas como el conflicto entre grupos armados ilegales o “pandillas” en varios sectores de la comuna. (Testimonio, 2011)

Por su parte, las creencias religiosas han tenido acogida entre los habitantes, especialmente la católica, lo cual se manifiesta, entre otros aspectos, en los nombres de los barrios de reciente creación, como ya se ha referenciado. Ante las situaciones de crisis social, de pobreza y violencia que se ha apoderado de estos territorios, la iglesia católica y otros grupos religiosos juegan un papel social con gran acogida al interior de la población.

En una encuesta aplicada en 2017<sup>52</sup>, en la cual se preguntó a las personas si participan o han hecho parte de algún tipo de organización, las iglesias obtuvieron mayores porcentajes frente a las organizaciones políticas nacionales y locales, resaltándose la desconfianza en estas últimas por parte de la población. Esta desconfianza sumada a la poca formación de cultura política, hace que las personas poco participen de sus organizaciones comunitarias, en particular, la población de jóvenes. Por lo general, en estas organizaciones comunales y barriales, la participación está intervenida por los dirigentes regionales de los partidos políticos nacionales, interesados más en los negocios del Estado que en el bienestar de la comunidad, lo cual le resta credibilidad a los procesos de organización, participación y convivencia comunitaria. Ante esto, la iglesia católica y otras agrupaciones religiosas prometen devolver el sentido a la vida de los individuos, sumidos en el sinsentido de la pobreza y la precariedad. Estas organizaciones se adhieren con fuerza a los individuos y a las colectividades en los territorios más vulnerables de la ciudad.

---

<sup>52</sup> Diagnóstico y formulación de la Política pública de cultura ciudadana para el municipio de Pasto. San Juan de Pasto, Colombia: Alcaldía de Pasto, Secretaría de Cultura (Arcos et al. 2017).

La iglesia católica, en especial, abandera acciones comunales conjuntas con dos comités parroquiales y quince grupos religiosos y la participación de sus líderes en espacios comunitarios, como el martes de comuna. Mantiene un poder de convocatoria para la participación de grupos como Pastoral social, Pascua juvenil, en acciones comunitarias como las mingas<sup>53</sup> que integran y consolidan a la comunidad. Esta participación ha permitido sumar esfuerzos para mejorar situaciones problemáticas de la comuna. (Testimonio de Arturo Obando, 2009)

**2.4.1 El barrio San Luis en la ciudad de Pasto.** A finales del siglo XX e inicios del XXI, las políticas públicas urbanas se centraron en el barrio popular. Esta atención se da en el contexto de las políticas a nivel internacional con orientación neoliberal, que pretendían ser una alternativa tanto en el campo de la economía como en los procesos sociales, lo cual, si bien en algunos países se han aplicado hasta el momento, la realidad ha demostrado su inviabilidad para el manejo de la vida social en su conjunto.

Así mismo, al tener en cuenta los procesos de expansión de la ciudad, éstos se observan orientados a la sectorización de poblaciones por su pertenencia a determinado estrato socioeconómico. En una ciudad en transición<sup>54</sup> como Pasto, cuyo modelo de crecimiento, que de acuerdo al anterior postulado, debería tender al cambio en sus prácticas actuales y encontrar soluciones a sus problemáticas en función de sus recursos, por el contrario, el modelo continúa de forma tradicionalmente segregativo, no se ha modificado por parte de los planes de ordenamiento territorial y por las políticas urbanas locales y nacionales; por el contrario, se generan territorios

---

<sup>53</sup> Minga proviene del quechua *minka*; hace referencia a encuentros de los pueblos indígenas para trazar y conseguir objetivos que benefician a la comunidad, como la construcción de obras de infraestructura, siembras, cosechas, objetivos políticos entre otros. Hoy, precisamente, a nivel nacional los indígenas conforman una minga para reivindicar algunos derechos frente al gobierno colombiano. En los corregimientos, la ciudad y en el barrio popular es utilizada esta figura para adelantar obras comunes.

<sup>54</sup> “Las ciudades en transición corresponden a un proceso implementado en un territorio (pueblo, comuna, ciudad, barrio de una ciudad, isla) por los ciudadanos, a veces en colaboración con las autoridades locales, de toma de conciencia de las consecuencias de la crisis energética, del cambio climático y de la crisis ecológica en general; de implementación de soluciones concretas que apuntan a reducir las emisiones de CO2 y el consumo de energía fósil por la relocalización de las actividades y el fortalecimiento de los vínculos sociales entre habitantes y entre actores económicos locales. Cada colectividad está inducida a volver a pensar en su propio futuro, reflexionar acerca de las nociones de riqueza/felicidad/prosperidad (...) encontrar por sí misma las soluciones que le convienen en función de sus recursos y de sus desafíos” (Mensaje en Socioeco.org, párr. 4).

barriales cada vez más inequitativos y apartados de las oportunidades que ofrece la ciudad.

En efecto, en la periferia de la ciudad de Pasto, hacia la parte alta nororiental, la política de vivienda gratuita del gobierno, en los años 2010 a 2014, construyó los bloques de San Luis y San Sebastián. Desde el damero urbano se visualizan los edificios, sobresalen entre los barrios de la comuna 10 y el perfil de la ciudad, se imponen ante la mirada, lo cual podría suponer el éxito de la política de vivienda del gobierno. Sin embargo, a medida que se hace una aproximación al barrio, se descubre un panorama de pobreza y abandono. Sin duda, la política de vivienda social bajo una mirada instrumental, desconoce a los usuarios y sus condiciones de vida en el barrio San Luis. Referente a esto, Martínez (2014) ilustra:

Polígonos de vivienda colectiva donde se procede por acometidas brutales, líneas rectas, cuantificaciones abstractas (...) la posibilidad de apropiación desaparece a la vez que se desdibuja el concepto. No en vano, cuanto más funcionalizado y dominado está un espacio por los agentes que lo manipulan y reducen a pura instrumentalidad, menos se presta a la apropiación y a su reconocimiento. (p. 15)

El aludido barrio está conformado por cerca de 1000 apartamentos, distribuidos en 18 bloques. Su construcción se realizó bajo el programa *Vivienda de Interés Prioritario* (VIP), contemplado en el Plan Nacional de Desarrollo *Prosperidad para todos* 2010-2014, durante el gobierno de Juan Manuel Santos. Se edificó para proveer de un lugar de vivienda a las familias más vulnerables de la sociedad -población en condición de pobreza extrema, de desplazamiento, víctimas del conflicto armado y de desastres naturales-. Los apartamentos se adjudicaron a través de concursos y “mediante un sorteo por medio de balotas” (Fundación Arca de Noé, como se citó en Botina y Córdoba, 2019). Para su entrega no se realizó ningún acto inaugural oficial.

Esta política de vivienda gratuita connota la precariedad y la continuidad de la segregación a la cual se ha expuesto a la comuna 10 y sus barrios. Es evidente que estas políticas conducen a la concentración de la pobreza y precariedad en esta zona de la ciudad, para configurar un territorio de conflicto y alta vulnerabilidad. Las políticas instauran en el territorio, una vez más, las formas de diferenciar y excluir a las poblaciones más pobres de la ciudad. Una líder comunitaria procedente de la población de Villagarzón, en el departamento de Putumayo, residente en el barrio San Luis desde 2014, comenta: “Mal estudio que hizo el municipio (...) aquí se evidencia la

discriminación total. En donde vinieron a construir es una comuna muy peligrosa, de delincuencia, micro-trafico; entonces para nosotros ha sido muy traumático el vivir en este sector” (Testimonio, 2021).

El territorio de San Luis es un ejemplo del desconocimiento de los contextos particulares por parte de las políticas públicas, que generalmente se proyectan sobre territorios ideales donde se desconoce el entramado de relaciones sociopolíticas, económicas, ambientales y culturales, por lo general en tensión y conflicto. Respecto a esto, Oviedo et al. (2008) afirman que: “Una debilidad recurrente de las políticas que buscan la cohesión social, es que no suelen tomar en cuenta el espacio –físico y social- en que se aplican” (p. 112).

Al examinar una vivienda en el barrio San Luis, esta consiste en un apartamento que consta de dos alcobas pequeñas y un pequeño hall unido a la cocina y al comedor. Las familias que los ocupan constan de más de dos integrantes, y aquellas que provienen de la zona rural, son numerosas, por lo cual se dan muchos casos de hacinamiento. Las familias son portadoras de una historia que se conecta, en muchos casos, con la violencia que ha sufrido el país a lo largo del siglo XX y entrado el siglo XXI, víctimas de la guerra, de desastres naturales, de maltrato infantil o de violencia contra la mujer. A menudo se encuentran “en un duelo individual, el cual consiste en volver a empezar” (Botina y Córdoba, 2019, p. 24). Son personas en una situación de desarraigo, para quienes resulta difícil establecer nuevas relaciones sociales. En principio, su capital social es la desconfianza y aprender a defenderse de su otro cercano y de su otro lejano. Para estas familias, que provienen de diferentes regiones, los procesos de negociación no son fáciles, por lo general, son conflictivos y devienen en formas violentas de resolución de sus contrariedades.

Aquí residen víctimas sobrevivientes del conflicto armado colombiano y, a la vez, población en proceso de reincorporación a la vida civil, lo cual genera un ambiente de tensión y malestar en la convivencia (...) Todo esto reflejado en una combinación de costumbres, valores y sentidos dotados por el desplazamiento y el conflicto. (Botina y Córdoba, 2019, p. 26)

Para estas familias, la vivienda no se constituye en la única necesidad; el empleo para la consecución de recursos económicos es también una urgencia; algunas personas han organizado su propio negocio en el lugar de vivienda, por ejemplo, en un apartamento de uno de los edificios,

se ha instalado una venta de pollos asados, en otro funciona una guardería infantil o, también, las ventanas que dan a la calle son utilizadas para ventas de productos de primera necesidad. Otra parte de la población se emplea en el sector de la construcción o del servicio doméstico en otros sectores de la ciudad. Otras características de la población se describen más adelante.

Respecto a la infraestructura del barrio San Luis, en primer lugar, sus calles de acceso están en mal estado, son caminos destapados, sin asfalto e irregulares en sus trazos (véase figura 10). Algunos líderes comunitarios expresan que las problemáticas del barrio comienzan desde su entrada: “Necesitamos que la alcaldía nos cumpla con las promesas de mejorar la convivencia entre los vecinos, extremar la seguridad en el sector y la pavimentación de las vías de acceso a las torres” (Diario del Sur, 19 de agosto, 2016). Otro comentario dice: “Los funcionarios de la administración local son conocedores de esta problemática, puesto que en tiempo de invierno la calle se convierte en camino de herradura” (Diario del Sur, 10 de septiembre, 2019).

En cuanto a los edificios, si bien en su exterior se ha tratado de hacer un mantenimiento con pintura por parte de los mismos moradores, a su interior y en las zonas comunes se nota deterioro y resalta la mala calidad de los materiales, lo cual hace imposible un mantenimiento de la infraestructura y, posiblemente, en el futuro se presenten mayores problemas con consecuencias para los habitantes.

**Figura 10***Vías de acceso a los barrios San Luis y San Sebastián***Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación.

Para la recreación de los habitantes, el barrio cuenta con un pequeño espacio deportivo, llamado por los constructores polideportivo, ya que el mismo espacio puede ser adaptado como cancha de microfútbol o de basquetbol o voleibol u otros deportes, lo cual muestra el bajo interés en la recreación, por cuanto no se le asigna un espacio para cada deporte, para que un mayor número de moradores lo practiquen. En días feriados, este mismo espacio es utilizado por mujeres y hombres mayores, para ofertar algunos productos de consumo elaborados por ellos mismos. Todo esto muestra la rentabilidad del suelo en el mercado de la ciudad.

En el aspecto social, la convivencia es afectada por las múltiples dificultades del barrio, se presentan robos y abusos entre los habitantes, expendio de drogas ilícitas y micro-tráfico al interior y exterior de los bloques. Estas situaciones se han tornado recurrentes desde los inicios de la ocupación de los edificios; a este respecto, un habitante declara: “Pedimos la colaboración de la Policía Metropolitana para que esté más pendiente de las cosas que acontecen dentro y alrededor de San Luis” (Diario del Sur, 19 de agosto, 2016). Así mismo, ante estos acontecimientos, otro comentario en el periódico local, fue:

El vocero cívico Johnny Cruz aseguró que todos los días se presentan robos dentro y fuera de las torres. El fin de semana pasado cinco hombres intentaron abusar de una menor de 15 años y que algunos vecinos pretendieron tomar justicia por sus propias manos. (Diario del Sur, 19 de agosto, 2016)

Esta exacerbación de la delincuencia, tanto en el exterior como en su interior, ha hecho necesario el levantamiento de rejas metálicas en cada puerta de acceso a cada uno de los edificios e, igual, en los apartamentos, para asegurar las pertenencias. Igual sucede con el mercado de drogas ilícitas, éste ha territorializado al sector, lo ha dividido en espacios de poder y de influencia de determinados grupos delincuenciales. La pobreza hace fácil el involucramiento de los jóvenes y demás desempleados en este mercado; el menudeo se convierte en el espacio de inclusión del ejército de reserva, la población de jóvenes hace parte bien como consumidores o como expendedores. Ante estas problemáticas, la comunidad residente ha convocado a las autoridades para buscar soluciones concertadas, pero no se obtienen respuestas.

Las políticas de vivienda que dieron nacimiento a barrios como San Luis, como ya se ha evidenciado, están desarticuladas de un proyecto de ciudad y obedecen a la inmediatez del juego político del momento. Al respecto, uno de los arquitectos de Planeación Municipal, afirma: “El desarrollo exprés (rápido) de esos proyectos, hizo que no se integraran a unas políticas de desarrollo urbano, digamos de construcción de nuevas vías o construcción de nuevos espacios públicos” (Testimonio, 2021). De acuerdo a lo dicho, la movilidad y el espacio público son una de las formas de democratizar el barrio y la ciudad, al tiempo que se promueve su habitabilidad.

En la ciudad contemporánea, las formas de segregación socio-espacial se presentan de diferentes maneras, como es el caso de los condominios en Brasil (Caldeira, 2007), en donde la evitación de la ciudad pública es evidente. Los muros de los condominios circundan el encierro de quienes evitan el contacto con cualquier transeúnte de la ciudad pública. En el mismo Brasil, se construye avenidas (a propósito de los eventos deportivos internacionales), que se han denominado fronteras sonoras, para dividir y excluir a la población pobre. Otro caso se encuentra en las zonas marginales de la ciudad de Lima (Perú), igual se ha construido un muro físico de casi 10 kilómetros de largo (Vergara, 2017), para separar habitantes y viviendas pobres, existentes en el sector.

Del mismo modo, respecto a San Juan de Pasto puede decirse que en sus diferentes escalas - comuna 10, barrio San Luis y ciudad-, la segregación socio-espacial se manifiesta no tanto en fronteras físicas sino, más bien, en sociales y simbólicas. Lamont y Molnár (como se citó en Carman et al., 2013) dan los siguientes conceptos sobre este tema:

Mientras las fronteras sociales son formas de diferencias sociales que se manifiestan en un acceso y distribución desigual de recursos (materiales y no materiales) y oportunidades, las fronteras simbólicas son distinciones conceptuales realizadas por los actores para categorizar objetos, gente, prácticas e incluso tiempo y espacio. (p. 17)

En consecuencia, el caso del barrio San Luis es un reflejo de las formaciones socioculturales e históricas de dominación sobre el territorio, fortalecido esto en los nuevos proyectos de ciudad neoliberal que se adelantan en América Latina, y que continúan con el fraccionamiento de las ciudades y ubicación de la gente empobrecida en sus márgenes.

Como se puede observar en este capítulo, históricamente las fronteras sociales y simbólicas han permeado el territorio tanto de los indígenas pastos como de la ciudad actual. Las nominaciones que han marcado fronteras y que continúan en ello, dan cuenta de un proceso incesante de segregación socio-espacial. Semejante a la época colonial, cuando se aceptaban las normas del rey, pero no se obedecían en el nuevo mundo, lo mismo sucede con la Constitución Política Nacional de 1991, en la que se construye una visión intercultural y plural de la sociedad, pero esto no se legitima con el pueblo; en ella la persistencia de formas de construir al otro, aún está afincada en una mirada feudal que dificulta la alteridad en la cotidianidad de la ciudad. Entonces, si bien se acepta la diversidad, ello siempre en los márgenes, la diferencia no como posibilidad de construir ciudad, sino como termino de exclusión.

Como ya se mencionó en el aparte anterior, las actuales formas de nominación de los sujetos connotan una marcada exclusión que ha configurado un habitus de la segregación en la ciudad. Como se puede observar en la tabla 3, nominaciones como reinsertado, víctima del conflicto, no son más que los mismos sujetos del campo, campesinos indígenas y mestizos que llegan a la ciudad y son excluidos por su condición de seres ambiguos y de hacer parte de las márgenes físicas y

simbólicas de la ciudad. De igual forma, los jibaros y desechables<sup>55</sup> son los pobres y miserables de la ciudad, seres de figuras subterráneas que a la postre resultan ser los mismos indígenas, campesinos y mestizos que los gobernantes con las mismas estrategias del poder colonial, excluyen e invisibilizan hoy.

---

<sup>55</sup> En Colombia, con la palabra *jibaro* se hace referencia a personas que se dedican al expendio de drogas ilícitas en cantidades pequeñas, y desechable se refiere a personas que se encuentran en la pobreza absoluta y son habitantes de calle.

**Tabla 3***Nominaciones de los sujetos en procesos de segregación en la ciudad de Pasto (2)*

<b>Nominaciones de los sujetos en procesos de segregación en la ciudad de Pasto</b>		
<b>Nominaciones</b>	<b>Siglo XX- XXI</b>	<b>Connotación en la ciudad</b>
<b>Reinsertado</b>	Campeños y mestizos que se reincorporan a la vida civil a través de los pactos de paz con el gobierno. Uno de los programas del gobierno colombiano que acoge a estos ex-actores de la guerra, es el de reinserción, “que consiste en la asistencia ofrecida a integrantes de los grupos desmovilizados (...) En esta fase se otorgan beneficios: pensión, alimentos, ropa, albergue, salud y entrenamiento para el empleo” (Observatorio de procesos de desarme, desmovilización y reintegración de la Universidad Nacional de Colombia, como se citó en Agencia Colombiana para la Reintegración de personas y grupos alzados en armas (ACR), 2016, p.15).	Persona conflictiva y peligrosa (Con base en testimonios, habitantes de San Luis, 2020).
<b>Víctimas del conflicto armado</b>	Según la ley de víctimas 1448 de 2011, de la República de Colombia “Se consideran víctimas, para los efectos de esta ley, aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1° de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno (...) También son víctimas el cónyuge, compañero o compañera permanente, parejas del mismo sexo y familiar en primer grado de consanguinidad, primero civil de la víctima directa, cuando a esta se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida. A falta de estas, lo serán los que se encuentren en el segundo grado de consanguinidad ascendente”.	Personas pobres y sospechosas que llegan a la ciudad o están en ella. (Con base en testimonios de habitantes de la comuna 10 de la ciudad de Pasto, 2021).
<b>Jibaros</b>	En Colombia se denomina de esta manera a personas dedicados al narco-menudeo, consistente en la venta de drogas ilegales en colegios, barrios y otros sitios de la ciudad. (Testimonio, habitantes de la ciudad de Pasto, 2020). Este término tiene otras acepciones más positivas en otros países como Puerto Rico.	Personas peligrosas y unidas a la delincuencia (Con base en testimonios de habitantes de la ciudad de Pasto, 2020)
<b>Desechables</b>	A finales del siglo XX e inicios del XXI, este calificativo se asocia a “los niños de la calle (...) algunos cartoneros, los enfermos mentales abandonados, los ancianos abandonados y los mendigos sin casa” (Valencia, 2020, p. 172). En este periodo, “en acciones en extremo racistas y violentas ampliamente conocidas como <i>limpieza social</i> ” (Valencia, 2020, p.212), se arremete contra esta población. Situación que lleva a la protesta de estas poblaciones. El gobierno adopta nuevos calificativos como habitantes con problemática de calle. Este calificativo de desechable inicia en las ciudades centrales de Colombia, pero se irradia con facilidad a las pequeñas ciudades como Pasto.	Personajes peligrosos, ladrones, locos, miserables que deambulan y viven en las calles (Con base en testimonios de habitantes de la ciudad de Pasto, 2020).

## 2.5 Reflexión final del capítulo

La ciudad contemporánea se puede considerar como un dispositivo de transmisión y difusión de discursos; según Deleuze (1990), los dispositivos son máquinas para hacer ver y para hacer hablar; así mismo, el autor explica cómo ese dispositivo tiene un régimen de luz que visibiliza o invisibiliza los objetos: “En todo dispositivo debemos desenmarañar y distinguir las líneas del pasado reciente y la parte de lo actual, la parte de la historia y la parte del acontecer, la parte de la analítica y la parte del diagnóstico” (párr. 4).

Así entonces, la ciudad no solamente es lo físico-espacial, lo construido materialmente para albergar habitantes, sino que se constituye como un entorno subjetivado en donde se cruzan fuerzas, cada una de las cuales construye narrativas con las que visibiliza lo que es de su interés y esconde aquello que no es útil para su proyecto ciudadano; es decir, se considera desde dónde se habla y con eso qué se construye. De esa manera, se puede hablar de un proceso que parte de la instauración de un discurso en el territorio ciudad, luego sigue el establecimiento de los dispositivos para sostener tanto el discurso como el territorio, todo esto bajo unas relaciones de poder que lo hacen posible.

Desde este punto de vista, el modelo civilizatorio único y globalizado para América, ha constituido un proceso de homogeneización en tensión con lo regional y sus raíces; o sea, un consumo de bienes e ideas de los centros de poder sin participación ni discusión con otras fuerzas. No obstante, para el caso de la ciudad andina, es el resultado de varios procesos a la base de los cuales está la voz y el sentir de las comunidades que conforman un tejido social diverso, proveniente de su pasado ancestral asentado en la existencia de comunidades multiétnicas y pluriculturales con una cosmovisión integradora del espacio geográfico, la arquitectura y la espiritualidad. Sin embargo, en el transcurrir del tiempo se experimenta un marcado descenso demográfico, migraciones, colonización y deterioro del entorno por el mal uso y tenencia de la tierra, al tiempo que las entidades oficiales solamente proponen planes reduccionistas de corto plazo que acentúan la segregación socio-espacial y fragmentan las relaciones socioculturales. Así

pues, la conquista española no sólo significó la ocupación de los territorios sino, también, la invasión de las subjetividades de las poblaciones a las que sometieron. En consecuencia, desde la colonia la ciudad andina se constituyó en el dispositivo que permitió organizar a la población bajo los ejes del poder material y simbólico. A partir de su misma configuración, el modelo de ciudad establece las fronteras que clasifican y excluyen. La ciudad de Pasto, precisamente, da cuenta de ello: la cuadratura representa a la ciudad física (la forma de damero en la ciudad occidental), donde se asienta la élite y se ubican los centros de poder, y la forma circular simbólica que irradia la ideología y la cultura a partir de un punto central hacia todo el territorio, jerárquicamente en el espacio<sup>56</sup>.

Esta impronta, más allá de ser la geografía de la ciudad, se provee con otros significados que implantan la segregación socio-espacial en ella, para clasificar y excluir. Categorías como arriba-abajo, norte-sur, rural-urbano, centro-periferia constituyen algo más que nominaciones de ubicación en el espacio; connotan, también, la distancia simbólica establecida entre los habitantes de la ciudad de San Juan de Pasto. A decir de Bourdieu (1999), se constituyen en categorías producto de la incorporación de las clasificaciones, las que, de esta manera, quedan naturalizadas y con lo cual se da forma al ser social.

Así las cosas, se puede afirmar que este tipo de modelo de ciudad siempre ha estado de espaldas a los intereses ciudadanos. Los indígenas campesinos, hoy jornaleros y obreros de Pasto, miran lejana a la ciudad a pesar de que ellos también hacen parte de ella. Para estas poblaciones, la ciudad es solamente el espacio de tránsito desde sus lugares de vivienda, ubicados en su mayoría en las periferias de la ciudad, hacia los sitios donde puedan proveerse de recursos económicos. Los ciudadanos y mestizos urbanos miran como lejanos o ajenos a su mundo a los indígenas campesinos o de otra etnia que habite en la ciudad: “La ciudad no los ve simbólicamente, porque es lo que no es urbano” (Portal, 1997, p. 89).

Como se puede apreciar, la ciudad y todos sus elementos se han dispuesto a partir del espacio segregativo, desde la fundación de la ciudad colonial española hasta hoy con las políticas

---

<sup>56</sup> Esta es la idea de ciudad que planteó el arquitecto romano Vitrubio, en cuanto a que es producto de la cuadratura del círculo -que es la forma perfecta de la geometría-.

de vivienda gratuita en el barrio San Luis. En efecto, la segregación se ha constituido en un encadenamiento en la historia de la ciudad de San Juan de Pasto, ella se ha constituido en el espacio para ejercer la exclusión de las poblaciones por la diferencia que presenten o por la diversidad cultural o por las creencias, por condición económica o divergencia política.

Si bien la esencia de la ciudad es la diversidad, la diferencia y la heterogeneidad como características de occidente según Wirth (1988) y otros autores<sup>57</sup>, para la ciudad que se estudia, estas características son ideales en tanto la diversidad que aquí se plantea es tomada para promover la desigualdad y la exclusión espacial. Los procesos seguidos en la ciudad andina, como Pasto, han sido de dominación y exclusión, expresados en la morfología de la ciudad y que, precisamente, se constituyó como una estrategia de segregación socio-espacial por parte de los españoles.

Por supuesto, la ciudad no se configura bajo los parámetros de la ciudad europea o anglosajona; aquí la ciudad que se construye, es un espacio para continuar con la dominación y la diferenciación no sólo económica sino, también, étnica y cultural. En Pasto, esta segregación se ha constituido en una especie de habitus, es decir, se ha interiorizado en las personas de tal manera que su apreciación de ella es como algo que se da dentro de lo normal, natural y, así, es reproducida cotidianamente como parte del orden social reconocido, legitimado y aceptado.

Hoy, en la ciudad colombiana, el conflicto inherente a cualquier espacio social, como en Pasto, ha dejado de ser una posibilidad para construir y llegar a acuerdos entre diferentes; por el contrario, deviene en violencia y retaliación de lo diverso. Se puede decir, que el conflicto en el contexto que se estudia, se surte de otros sentidos, los que connotan la profunda brecha entre las poblaciones subalternas y las elites de la ciudad y del campo. La negación constante de este conflicto en Colombia, es una forma de mantener el poder y con ello la exclusión de grandes conglomerados de personas.

Por consiguiente, las fronteras sociales y simbólicas han permeado el territorio tanto de los indígenas pastos como de la ciudad actual. Las nominaciones que han marcado estas fronteras y

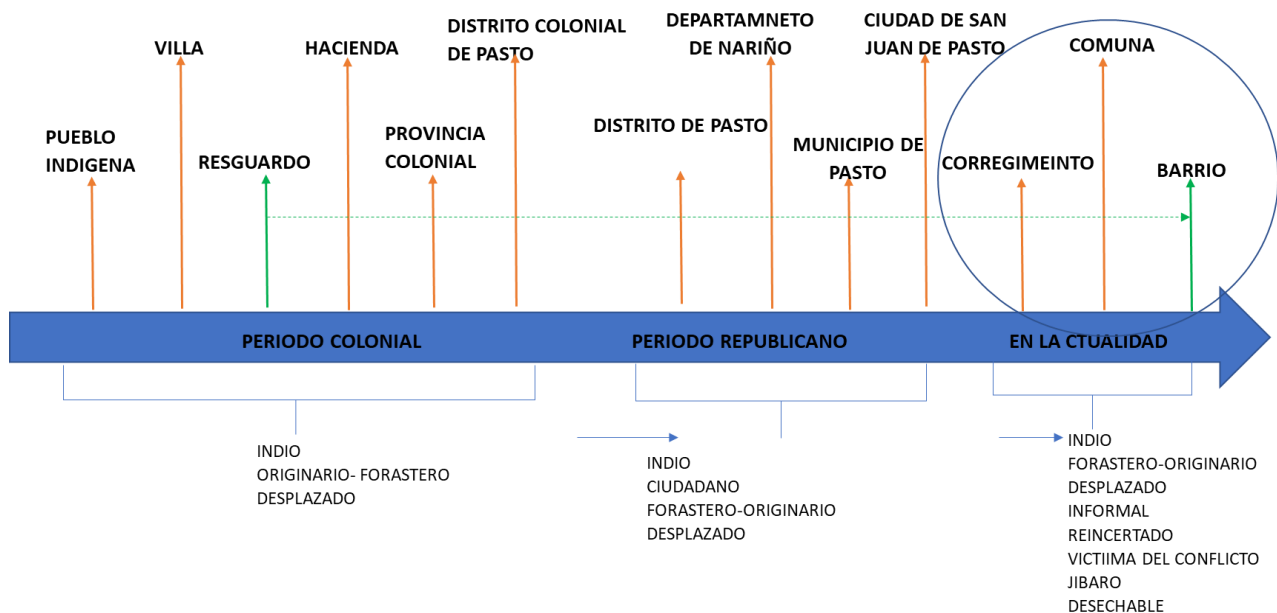
---

<sup>57</sup> Para la escuela de Chicago y, en particular, para Wirth (1988), una de las características de la ciudad es la diferencia de poblaciones que la habitan. La heterogeneidad hace parte de la construcción de ciudad.

que continúan en ello, dan cuenta de un proceso incesante de segregación socio- espacial (véase figura 11). La persistencia de formas de construir al otro, está afincada aún en una mirada feudal que dificulta la alteridad en la cotidianidad de la ciudad. En consecuencia, si bien se acepta la diversidad, esta siempre estará ubicada en la marginalidad, en los contornos, en los segundos planos, no constituirá una riqueza de lo humano sino, por el contrario, una monstruosidad para esconder.

**Figura 11**

*Formas territoriales en la región de los pastos y sujetos en proceso de segregación*



Finalmente, para ilustrar el proceso de sedimentación de la exclusión en la ciudad y la problemática de la territorialidad, en la figura 12 se muestra un titular de un noticiero de televisión, que dice: *Ciudadanos e indígenas se enfrentaron*; esto a propósito del estallido social en Colombia, en mayo de 2021, cuando se quiso imponer una reforma tributaria totalmente injusta en una situación desmejorada por la pandemia de *covid-19*, cuando todos los sectores medios y bajos de la sociedad se unieron en una gran protesta, y de ello resultó, inclusive, no solamente

enfrentamientos con la fuerza pública sino, también, entre sectores de la sociedad, que evidenciaron las profundas brechas existentes y la segregación de diferentes sectores poblacionales en las ciudades.

**Figura 12**

*Imagen de noticiero de televisión; se muestra una de las problemáticas actuales de la ciudad*



**Fuente:** Noticiero de la Cadena Radial Colombiana (Caracol), mayo 2021.

### **Capítulo 3**

#### **San Luis: un habitar segregado**

El objetivo del capítulo, es comprender el habitar segregado y conflictivo que se configura en el barrio San Luis a partir de sus memorias familiares y procesos de apropiación que contribuyen a estructurar este tipo de habitar. En ese sentido, conceptos como el de territorialidad, apropiación, habitabilidad, estigma territorial y lugar, entre otros, se asumen para el desarrollo del capítulo.

Para el abordaje de la categoría de habitar segregado, esto se ha definido con base en algunos conceptos de autores como Ángela Guiglia, (2012), Louic Waquant (2014), Pierre Bourdieu (1988) y otros ya mencionados en el capítulo conceptual. Con base en ellos, para la investigación el habitar segregado se define como la producción del conjunto de prácticas y representaciones de distinción y diferenciación frente a los otros cercanos y a los otros lejanos. Dicha diferenciación, en el campo específico de la segregación, se establece como estigma territorial, social y étnico, que marca al habitante en sus interacciones cotidianas, así como también al barrio, al profundizar las desigualdades sobre el espacio metropolitano.

Así entonces, en la primera parte se presentan algunos elementos constitutivos del habitar y la habitabilidad que permiten reflexionar cómo en las ciudades de América Latina y, en particular, en el barrio San Luis de la ciudad de Pasto, se configura hoy una habitabilidad que promueve un habitar segregado y en conflicto, alejada del territorio y las necesidades de la población, particularmente de la población subalterna de la ciudad que se agrupa en las periferias urbanas. Se configura una habitabilidad no colectiva que responde más a las directrices del capital que al bienestar del individuo y las colectividades.

En la segunda parte, se hace referencia a algunas historias y experiencias de las familias habitantes del barrio San Luis que salieron desplazadas de sus pueblos natales y llegaron a la ciudad para enfrentar otras violencias propias de esta. Esto permite configurar una territorialidad del desplazamiento de poblaciones, marcada por la guerra que se sufre en el campo colombiano

hace más de un siglo y que se objetiva en la cotidianidad de las personas, en sus prácticas y representaciones. Para ellas, la violencia, la marginación y la vulnerabilidad configuran esa territorialidad que se traslada a los diferentes espacios de su recorrido forzado desde el campo a la ciudad, en donde su inclusión es desigual, impulsándolas a un nomadismo y un vivir en las márgenes físicas y simbólicas de la urbe.

En la parte tres, se presenta la apropiación del barrio San Luis, que da cuenta de las formas de habitar en sus diferentes escalas territoriales; se muestran las diferentes tácticas (De Certau, 2000) que los habitantes elaboran para apropiarse y reconfigurar el orden espacial establecido. Algunas tácticas o usos circulan, a menudo, en contravía del espacio concebido desde la racionalidad arquitectónica y desde la mirada política (Lefebvre, 2013). Esta apropiación lleva a configurar un habitar que se estructura con base en el conflicto y la segregación. Los apartamentos, los espacios comunes de los edificios y el espacio público configuran los lugares del barrio que se presentan en este apartado.

En la cuarta parte, se expone sobre la procedencia y el estigma territorial que cargan estas poblaciones desplazadas en su estancia en la ciudad. Sobre ellas, que proceden de las llamadas *zonas rojas* de Colombia, se crea un estigma territorial que refuerza la configuración del territorio como espacio de segregación y se traslada a sus habitantes. Para el poder y para quienes lo ostentan, la procedencia de las personas de hecho ya establece un estigma no sólo territorial sino, también, social y étnico, bajo lo cual se justifica su aislamiento y segregación socio-espacial. Por lo tanto, las representaciones alrededor de estas poblaciones se han sedimentado a la manera de un hábitus de la segregación que se ha naturalizado en la ciudad e, igualmente, guía las prácticas de los habitantes de ella, de la comuna y del barrio. Aquí se muestra un proceso de estigmatización tanto endógeno como exógeno, que va de la ciudad hacia la comuna, de la comuna hacia el barrio, y al interior del barrio mismo.

En una última parte, se hace una breve reflexión sobre el capítulo.

### 3.1 Habitar y habitabilidad

El habitar y la habitabilidad son dos conceptos que remiten a procesos de apropiación y vivencia del espacio territorial y a las condiciones que tienen esos espacios para ser habitados. Estas perspectivas involucran la cotidianidad de los sujetos que habitan la ciudad y, también, a quienes gestionan o promueven esa habitabilidad. Entonces, preguntarse sobre qué habitabilidad se promueve en la ciudad y cómo ella tiene implicaciones en los procesos de su apropiación, involucra también las tramas del poder y la concepción que se tenga de ciudad en la contemporaneidad.

El habitar es un concepto que, si bien ha sido pensado por otras disciplinas, en este estudio se asume desde la antropología y, por lo tanto, desde una perspectiva socio-cultural, la cual remite a procesos de apropiación que configuran el habitar en contextos específicos. El habitar, según Guiglia (2012, p.13), considera un conjunto de representaciones y prácticas que permiten a los sujetos ubicarse en un orden socio-espacial y temporal desde donde asumen una posición en el mundo. Este orden los ubica, pero también los sujetos lo reproducen y lo cimentan a través de un sinnúmero de tácticas (De Certau, 2000), o sea, de usos que reconfiguran el espacio sociocultural para definir las formas de habitar.

De acuerdo a lo anterior, Guiglia (2012) acoge la noción de habitus propuesta por Bourdieu, la cual “ayuda a entender que el espacio lo ordenamos, pero también que el espacio nos ordena, nos pone en nuestro lugar, enseñándonos los gestos apropiados para estar en él, e indicándonos nuestra posición con respecto a la de los demás” (p. 16). Entonces, el habitar no solamente hace referencia a la ocupación de un espacio material, sino que es “principalmente un referente social, colectivo y cultural” (Burbano y Figueroa, 2020, p. 5). Es el resultado de las formas de apropiación de los sujetos para construir su microcosmos urbano y para reconocerse y actuar en él; también es el conjunto de saberes que permiten habitar: “El que inaugura nuevas espacialidades emergentes de individuos y grupos sociales, y, sobre todo, relaciones complejas de poder” (Laccarreu, 2020, 00m 48s).

Por lo tanto, la apropiación se constituye en un proceso mediante el cual se configura el habitar; éste es diferente para cada caso, heterogéneo y dinámico en su conformación.

Precisamente, ese orden socio-espacial permite encontrar diferentes tácticas o usos que, a menudo, van en contravía de la normativa, escrita o no escrita, y que, precisamente, en esa confrontación se generan unas formas de habitar. Estas tácticas se incorporan a los sujetos para que puedan acceder a unas relaciones con el orden social, permitido o no permitido, que posibilita ubicarse en el espacio social.

En la ciudad, o en cualquier otro territorio, se pueden observar diferentes órdenes espaciales que se relacionan u oponen, dan cuenta de la ciudad en un tiempo y espacio específicos, y, también, de las diferentes formas y desigualdades en el habitar. Así entonces, las poblaciones habitan los territorios a partir de una ubicación dentro de la sociedad y, en consecuencia, en posición de desigualdad, lo que se objetiva en dichas formas de habitar.

La pluralidad de actores sociales que coexisten en el territorio, crean tensiones, jerarquías y estructuras de poder, por lo que el territorio no es una superficie, sino que es un constructo relacional actoral de posiciones (...) Estas posiciones están unidas a un sinnúmero de bienes y prácticas (...) que estructuran las diferencias en el espacio social. (Licona et al. 2016. p. 57).

Por lo tanto, el habitus, a nivel metodológico, permite observar diferentes órdenes con que los individuos y colectividades han configurado su territorio. Sus objetos, lenguajes, memorias, relaciones sociales, símbolos, entre otros, dan cuenta de las formas cómo los individuos ocupan el territorio, apropiándolo y humanizándolo. A este respecto, Guiglia (2012) comenta:

Desde que los seres humanos se han puesto a fabricar sus espacios, estos han tenido no solamente el objetivo de servir para algo, es decir, de ser usados, sino también el objetivo de decirnos algo, de transmitirnos un mensaje acerca de una forma de vida posible, de sugerirnos una manera de habitar. (p. 21)

En cuanto al concepto de habitabilidad, según Alcalá (2007, como se citó en Moreno, 2008), se establece como:

Una condición habitacional, donde la vivienda está integrada físicamente a la ciudad, con buena accesibilidad a servicios y equipamientos, rodeada de espacio público de calidad, y se aleja de esta cuando la vivienda aun estando en buenas condiciones, se encuentra emplazada en un área vulnerable, marginal y de difícil acceso. (p. 49)

Por su parte, para Castro (como se citó en Moreno, 2008), la habitabilidad: “Es un concepto referido a la satisfacción que uno obtiene en determinado escenario o grupo de escenarios; es el atributo de los espacios construidos para satisfacer las necesidades objetivas y subjetivas de los individuos y grupos que los ocupan” (p. 52). Entonces, la habitabilidad debe brindar las condiciones necesarias para el desarrollo armónico de la vida individual y colectiva, posibilitar una calidad de vida y no solamente una sobrevivencia en la ciudad.

Por lo tanto, la habitabilidad es un concepto y un conjunto de prácticas creativas orientadas a la democratización de la ciudad en la medida en que establece lazos de participación y comunicación para dinamizar e integrar a sus componentes. Sin duda, apropiarse de la casa, de la calle, del barrio y de la ciudad en general, tiene que ver con la habitabilidad, ya que forja una visión relacional entre estas diferentes escalas, necesaria para configurar el microcosmos ciudad y su cohesión.

Así, para Giraldo Isaza (1993, como se citó en Jean- François, 2013, p. 82), la vivienda no solamente es la casa puertas adentro, también es el resultado constituido por su entorno más su contorno, es decir, el barrio y sus equipamientos; así mismo, sus conexiones y accesibilidad al contexto ciudad para conformar el hábitat. Luego, la habitabilidad debe tener una mirada integral y sistémica en la producción de los espacios urbanos, para conformar áreas comunicadas y habitables.

De suerte que, la habitabilidad puede promover, en sus múltiples posibilidades, la producción de formas diversas de habitar la ciudad en sus diferentes escalas. La vivienda como espacio social del habitar (Burbano y Figueroa, 2020, p. 6), se constituye en un eje articulador de la ciudad y su producción implica una noción democrática desde la habitabilidad. Al respecto, Borja (2003,) dice:

No es suficiente promover viviendas “sociales”, ya que puede ser una forma de fabricar áreas marginales. Hay que hacerlas integradas al tejido urbano, accesibles y visibles, comunicadas y monumentalizadas, en conjuntos o áreas diversas socialmente, con actividades que generen ocupación y servicios. Y, sobre todo, con espacio público de calidad. (p. 131)

Por otro lado, la habitabilidad está en concordancia con la satisfacción de las necesidades humanas (Moreno, 2008), en su papel de la generación de bienestar, lo cual resulta una perspectiva interesante desde los modelos alternativos de desarrollo en donde se enfatiza el progreso de las personas y no de los objetos (Max Neef, 1998). Dicho de otra manera, la habitabilidad debe ser analizada desde otros paradigmas posibles. A partir del desarrollo a escala humana, propuesto por Max Neef (1998), se plantea que las necesidades existenciales<sup>58</sup> son únicas y universales, experimentadas por todas las personas y grupos, y su satisfacción depende de la sociedad y de su modelo de desarrollo.

De acuerdo a lo anterior, la habitabilidad debe centrarse en la comprensión y valoración de estas necesidades existenciales y axiológicas, que permitan la creación de condiciones sociales, culturales, políticas, económicas y ambientales para mejores niveles de bienestar en cada persona y en cada colectividad. En efecto, la valoración de las personas, la promoción de sus interacciones y la articulación con el entorno incrementan los niveles de bienestar y felicidad en los grupos humanos y, por tanto, promueve el habitar en el territorio.

Así entonces, se presentan las siguientes interrogantes: ¿Qué habitabilidad ofrece la ciudad contemporánea? ¿Qué habitabilidad se genera en las periferias urbanas? Estas preguntas remiten a unos tipos de habitabilidad, no porque existan varios para elegir, sino porque ella obedece a formas ideológicas y económicas en la producción de la ciudad, en particular, bajo el modelo neoliberal. Castells (como se citó en Gonzales, 1998) concibe la planificación urbana “como una práctica específica de política de clase (...) que asegura, de esta forma, los intereses de la clase dominante y la reproducción estructural del modo de producción dominante” (p. 317).

En América Latina, la ciudad está atravesada por un urbanismo funcionalista impuesto desde los años cincuenta del siglo XX, en la época de postguerra, orientado a dar soluciones coyunturales a las necesidades de las poblaciones migrantes del campo. Es una propuesta reactiva

---

<sup>58</sup> Según Max Nef (1998), las necesidades humanas son finitas e identificables y de todos los humanos. Ellas son “por una parte, las necesidades de ser, tener, hacer y estar; y, por otra, las necesidades de subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad” (p. 41).

mas no constituye un proyecto de ciudad. Esta etapa de poblamiento campo –ciudad se guía por la oferta y la demanda (Moreno, 2008), además de la mediación de las elites políticas locales que impulsan una planeación desordenada de la ciudad<sup>59</sup>, con lo cual se generan formas diversas y desiguales de ocupar el suelo urbano, en particular en las periferias.

Por lo tanto, la habitabilidad bajo las formas de un urbanismo funcionalista, se configura como privada, igualmente funcionalista, no colectiva, que responde más a las directrices del capital que a las necesidades sentidas de las poblaciones. Además, los movimientos arquitectónicos modernizadores<sup>60</sup> construyen estilos mal llamados modernos o de vanguardia, lo cual debería entenderse como progresistas, pero se puede afirmar que constituyen únicamente copias de otras copias que se hacen en las capitales y grandes centros urbanos, para implantarse de forma instrumental en otras ciudades.

De hecho, la modernización en la arquitectura no ha tenido en cuenta los contextos, por lo cual se ha producido una ciudad con edificaciones y espacios aislados, sin interacción comunicativa ni simbólica, por lo tanto no mejora los espacios que se intervienen, por el contrario, contribuye al desmejoramiento de la armonía espacial con perturbaciones del paisaje, empobrecimiento del espacio público y promoción de un bajo arraigo de las poblaciones.

En la actualidad se habla de la urgencia de construir casas y, sin embargo, no hay seguridad en las condiciones de habitabilidad. El reflejo de una modernidad sustentada en una razón construida sobre una utopía geométrica y desigual, despojó a la población de su derecho a habitar la tierra (Hiernaux, 2019) de forma humana. (Burbano y Figueroa, 2020, p. 14)

Por lo dicho, en América Latina, la ciudad neoliberal remite a una habitabilidad que promueve un habitar segregado y en conflicto, formas de apropiación desiguales, es una

---

<sup>59</sup> En los años cincuenta y sesenta del siglo XX, con el poblamiento de las ciudades colombianas, la política local permitió el asentamiento de poblaciones pobres en las periferias, sin ningún proyecto o criterio de planificación urbana. Los intereses dentro del campo político, se centraron en el acopio de clientela política y consecución de votantes. De esta manera crecieron grandes poblaciones que hoy constituyen ciudades, como Medellín, Bogotá, Cali y Barranquilla, entre otras.

<sup>60</sup> Se denominan movimientos arquitectónicos modernizadores, aquellos que bajo una apariencia vanguardista promueven la construcción de elementos aislados de forma autoritaria e instrumental sin tener en cuenta los contextos. Lo contrario de una modernidad, la cual hace referencia a una construcción o intervención de conjunto, cuyos elementos se complementan e interaccionan para producir espacios armónicos, es decir, se tienen en cuenta los contextos de forma democrática.

habitabilidad alejada del territorio, en particular, en las poblaciones subalternas de la ciudad que se aglomeran en las periferias urbanas. Así, la habitabilidad guiada por el capital y una concepción de arquitectura despojada de toda función social, no equitativa ni creativa y sin visión contextual<sup>61</sup>, implementa formas seriales o de acuerdo a lo que produce la industria de la construcción, para generar copias de modelos foráneos sin elementos que se identifiquen con la cultura regional, con las memorias colectivas y necesidades sentidas de quienes habitan el territorio. En consecuencia, producen rupturas físicas, simbólicas y, como ya se mencionó, un habitar conflictivo con el espacio y entre los mismos habitantes.

En efecto, hoy se promueven viviendas y barrios discontinuos o aislados que se insertan sin ningún sentido y provocan cortes en las redes comunicativas de los barrios o en los bloques de edificios que los conforman, e impiden la cimentación de comunidades organizadas, participativas, colaborativas y bajo una convivencia que edifique identidades y pueda satisfacer plenamente las necesidades para una vida con calidad.

Hoy, en las casas o apartamentos de los sectores populares y medios, las familias “deben improvisar tiendas, guarderías, talleres o panaderías” (Moreno, 2008, p. 51), para contribuir en la economía familiar. En el barrio San Luis, durante la pandemia, en los edificios se instalaron gran cantidad de tiendas, salones de belleza, asaderos de pollos, entre otros pequeños negocios de subsistencia (véase figura 13). Estas actividades reducen aún más el espacio de los apartamentos, pero, por otro lado, ello ha contribuido a un relacionamiento y conocimiento de los vecinos de otros edificios para, así, construir comunidad aun dentro de las dificultades del marginamiento.

---

<sup>61</sup> La construcción espacial-arquitectónica de la ciudad consiste en la conformación de espacios físicos luego de un proceso mental (*poiesis*) de asociación de elementos culturales y necesidades sociales. Así se constituye como un proyecto de reivindicación social que debe propiciar calidad de vida y calidad ambiental. No se concibe una edificación o un espacio que no reivindique a los ciudadanos en sus necesidades ambientales, sociales, económicas y culturales.

**Figura 13***Negocios de subsistencia en los pequeños apartamentos del barrio San Luis***Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación.

Por otro lado, la habitabilidad en los entornos también es problemática; en muchos casos, el espacio público adolece de disposiciones para su existencia, su disfrute y su misma construcción, a pesar de que en Colombia la normatividad es clara respecto al espacio público<sup>62</sup>. Por ahora, solamente se mencionan algunos aspectos de su dimensión físico-espacial, en la medida en que en la perspectiva de la investigación, el espacio público se aborda más desde una mirada antropológica, como se podrá observar en el apartado 3.3.3, sobre el espacio público en San Luis.

En el barrio en comento, el espacio público es reducido o se encuentra en deterioro con tendencia a desaparecer. A menudo se generan conflictos alrededor de su ocupación y se fragmentan sus ritmos tempo-territoriales. Se observa, por lo general, una pequeña zona como espacio público recreativo, donde se fusionan o se sobreponen los elementos para la práctica de diferentes actividades deportivas, los llamados polideportivos, fiel reflejo del desinterés de los

---

<sup>62</sup> Según Burbano y Páramo (2010), el espacio público en Colombia, ha avanzado en su normatividad. Esto a ha permitido un proceso de gestión en torno a este componente urbano. “En el marco de los derechos colectivos y del ambiente, enunciados en el capítulo 3 de la Constitución Política, de manera enfática en su artículo 82, se menciona que el Estado vela por el espacio público” (p. 35). Los autores mencionan que a diferencia de otros países en su normativa, Colombia expresa una definición directa sobre el espacio público. Muestra de ello es la ley 388 de 1997 y en la ley 9 de 1989. Esta normativa nacional, afirman, ha permitido de igual manera sustentar los decretos locales u ordenanzas con respecto a la gestión de este componente. En la última década del siglo XX y, en especial, a comienzos del XXI, los postulados normativos mencionados anteriormente en torno a la reforma urbana, son acogidos en los planes de desarrollo de la ciudad de Pasto y, con base en ellos, se comienza a plantear y a discutir la importancia del componente de espacio público en la ciudad (programas contenidos en los planes de desarrollo: *Vamos al centro* 2001-2003; *Ciudad medio ambiente y espacio público*, 2004-2007; *Espacio público, plan de movilidad*, 2008, 2011, entre otros, son ejemplos de ello). Sin embargo, en Pasto los logros han sido parciales e instrumentales y no logran, todavía, hacer del espacio público, realmente un espacio de encuentro y sociabilidad.

gobiernos por las actividades de recreación, de salud y de educación de las comunidades (véase figura 14). Así mismo, las calles, los andenes o banquetas se construyen estrechos y con un rápido deterioro. Por lo general, la apropiación y vivencia de estos espacios por parte de los moradores, configura un habitar en conflicto y en constante disputa por parte de los micro-poderes que la inequidad y segregación generan en el barrio.

#### **Figura 14**

*En los barrios Popular y San Luis, se aprecia el reducido espacio público y su mal estado. La zona recreativa con varios elementos deportivos sobrepuestos*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación.

En efecto, en la ciudad de hoy, y en particular en las de Colombia, la habitabilidad en la periferia urbana evidencia la desigualdad social, deja de ser un derecho<sup>63</sup> y una posibilidad de democratizar la ciudad, para promover la configuración de formas de habitar segregado, como el caso de estudio que se presenta en la ciudad de Pasto.

Por tanto, la habitabilidad en procura de permitir mejores formas de habitar, ha desviado su foco y hoy se constituye en instrumento de diferenciación e inequidad social, presentándose como uno de los factores promotores de segregación socio-espacial. Bajo la concepción de una habitabilidad funcional, la ciudad, su espacio público, sus equipamientos y la vivienda no logran materializar una unidad y menos un proyecto de ciudad; más bien, su propuesta es de exclusión de aquellas personas que llegan a la ciudad despojadas de todo capital, obligadas a ocupar espacios y

---

<sup>63</sup> En este horizonte, la habitabilidad deja de ser un derecho para convertirse en mercancía, objeto de desigualdad social y elemento de segregación. El mercado inmobiliario, público y privado, “ha hecho de la habitabilidad una condición mercantil, un reflejo de los malos ejercicios del poder que subsumen a las necesidades humanas (tanto físicas como sociales) a un mero escenario estético o innovador” (Burbano y Figueroa, 2020, p. 12). Estas visiones de urbanistas son interesantes, pero por ahora no se desarrollan en este texto.

apropiarlos en formas desiguales y en conflicto. Según Mellado (2015): “Los desarrolladores de vivienda sólo construyen pequeñas viviendas, pero no construyen ciudad. Por esto, el derecho a la vivienda aparece cada vez más como el derecho a la ciudad, y que la política habitacional tenga que aprender a construir ciudad” (p. 62).

En este capítulo y en los siguientes, el habitar segregado en el barrio San Luis, se enfoca desde una postura antropológica que da cuenta, precisamente, de la problemática de la población desplazada ubicada en el barrio en mención, resultado de la implementación de la política pública de vivienda gratuita del gobierno de Juan Manuel Santos (2014 – 2018), dirigida a la población en condición de desplazamiento forzado por la guerra que se ha tomado el campo colombiano, y para población vulnerable y reubicada de la ciudad.

### **3.2 Territorialidad: habitar, memoria y violencia**

Inicialmente, se dirá que la territorialidad implica la relación con el territorio, con su apropiación y valoración. En ella se establece un tipo de relaciones mediadas por el poder que, de igual manera, configuran el territorio. Así entonces, la territorialidad que aquí se presenta se establece, especialmente, con las formas de alteridad con el territorio y con los actores que lo configuran.

Según Licona et al. (2016), la territorialidad puede entenderse como:

Aquel proceso de representación que posibilita construir el territorio como símbolo, es decir, a la manera de un sistema de representaciones simbólicas con sus respectivas prácticas cotidianas estructuradas en relación a un sistema de valores diversos, comunicados y en tensión histórica que permiten reproducir y transmutar la vida social en el territorio; así, la territorialidad es un modo de vida que funciona como una estrategia social de singularidad en el mundo, en una temporalidad específica frente a los otros y de enunciación de un “sí mismo”. (p. 74)

Por lo tanto, una forma de definir y estructurar la territorialidad de las familias del barrio San Luis, es bajo la triada: habitar, memoria y violencia. Ella se construye a partir de sus experiencias en espacios y tiempos diversos en los cuales las familias experimentan procesos de

segregación socio-espacial. Esta mirada multi-escalar de la territorialidad, según Lindón (2006): “Permite entender que el vínculo del individuo con su espacio de vida inmediato, está inserto mentalmente dentro de una red amplia de territorios que (...) están tejidos entre sí con el hilo que es la vida del propio sujeto” (p. 15).

Entonces, la territorialidad se asume bajo el habitar, la memoria y la violencia, y como ella implica moverse en el territorio, practicarlo y experimentarlo emosignificativamente<sup>64</sup>. De esta manera, el habitar, como aquí se ha expuesto, contribuye a la configuración de la territorialidad a través de sus formas de apropiación del espacio para dar sentido y valor a los lugares del barrio y de la ciudad. Por su parte, la memoria colectiva, de acuerdo a Portal (1997), “no como el ordenamiento cronológico ni erudito, pero sí como parte de esa capacidad creativa de los grupos humanos de ordenar sus experiencias” (p. 59), da cuenta de esas experiencias objetivadas en el territorio y en sus diferentes lugares donde la violencia ha marcado sus biografías.

De esta manera, las poblaciones traen al presente estos recuerdos como forma de protesta ante sus condiciones marginales que afrontan. Precisamente, la violencia matiza esta territorialidad configurada por el habitar y la memoria, en el sentido que es transversal a sus experiencias y formas de habitar, que produce un estar en tensión, en incertidumbre y en una desconfianza que se sedimenta en las biografías de las familias, de sus hijos e hijas desplazados por la violencia, y que hoy ya son padres y madres de familia residentes en el barrio San Luis. Todo esto da cuenta de un proceso histórico de exclusión y marginación económica, social y simbólica.

**3.2.1 Del campo a la ciudad: la violencia como la propia sombra.** Este apartado se ilustra con algunos acontecimientos vividos y relatados por dos mujeres, Ximena y Lucia, quienes a sus 17 y 14 años respectivamente, tuvieron que afrontar y ser partícipes de la violencia que se vivió a finales de los años noventa del siglo XX y principios del nuevo siglo<sup>65</sup> en su pueblo natal, espacio

---

<sup>64</sup> Según Vergara (2019): “La emosignificación es la forma psicósomática predominante de habitar una relación social, una interacción comunicativa o significativa, que realiza lo imaginario –que antecede, coexiste y sobrevive al evento o acto –, es decir, las prácticas, el discurso y las situaciones, donde el código se conmueve al hacer que la significación se altere, ya sea en movimientos ascensionales o de declive o caída” (p. 24).

<sup>65</sup> En Colombia, “el Sistema de información de hogares desplazados y derechos humanos (SISDES), reporta en el 2000, una población estimada en 317 mil personas que integran 65 mil hogares en situación de desplazamiento, que se sumaron al inmenso flujo de colombianos y colombianas que en años anteriores ya habían sido sometidas al

en donde la violencia y la muerte estuvieron cerca de ellas. Hoy, a su edad adulta, Ximena de 40 años y Lucia de 38, como madres de familia, continúan percibiendo la violencia cerca de ellas y de sus hijos *como su propia sombra*.

La señora Ximena, con las características ya descritas, inició el relato sobre una situación de violencia que le tocó vivir en su pueblo natal, de la siguiente manera:

Cerca de las cuatro de la tarde, los policías que no estaban de turno jugaban en la calle frente a la estación, es común después del almuerzo, con algunos amigos del pueblo pasaban jugando la tarde entera en pantaloneta. Los demás estaban haciendo guardia de manera relajada, a pesar de que era un tiempo en que la violencia subía en las poblaciones de Nariño. El día estaba soleado y toda la gente ya había salido de sus trabajos; quienes trabajaban en el campo se habían duchado y dispuestos a dormir temprano como es costumbre. (Testimonio, 2022)

La misma entrevistada continúa contando su experiencia con la violencia. Ella vivía frente a la estación de policía, en un segundo piso, acababa de arropar a su hija y, al instante, sintió un estruendo que estremeció toda su casa:

No pensé nada, solo meterme en el baño y no se el tiempo que permanecí en él, solamente recordaba cómo eran las tomas que pasaban las noticias. Sentía cada cinco minutos como sonaban los cilindros y los tiros que no terminaban, en diferentes direcciones. De los cerros disparaban y lo que era estar al lado de la estación de policía. A cada explosión, mi hija de ocho meses no terminaba de llorar, afuera se escuchaba un ambiente de algarabía. Cuando miro mi hombro, estaba ensangrentado, una esquirla había penetrado en él. Inmediatamente decidí coger la pañalera, meter dos mudas de la niña y tratar de salir de la casa a pesar de ser una locura, pero no quería seguir entre los disparos de la guerrilla y la policía. (Testimonio, 2022)

La señora Ximena continúa relatando cómo logró salir con vida junto con su hija, del asedio de la violencia:

El cura del pueblo que estaba cerca de la casa, advierte que hay dos mujeres y una niña

---

desarraigo forzado, producto del conflicto armado interno y otras expresiones de violencia política y social” (Consultoría para los Derechos Humanos y el desplazamiento -CODHES INFORMA, 2001. pp.3-4).

atrapadas en su casa y que por favor nos dejen salir. No sé qué pasó en ese momento, pero logré salir y en lo que alcancé a ver, solo los vidrios de la casa despedazados, la estación estaba sin techo y llena de huecos, unas chanclas tiradas en el piso, de algunos policías. Unos jóvenes, mujeres y hombres, que están armados y visten uniformes militares con distintivos de un grupo guerrillero. (Testimonio, 2022)

Pero el miedo ya se había instalado en ella, para iniciar su vida errante:

Casi a las siete de la noche salimos a donde una amiga que vivía a unas seis cuadras de la estación, fue un tiempo interminable caminar por las calles. Sin embargo, ese tampoco era un lugar seguro; entonces, cerca de media noche, vuelvo a la casa que estaba sin vidrios y llena de remellones de las balas que impactaron a las casas vecinas a la estación. A la mañana siguiente, me doy cuenta que en los colchones había impactos de bala. Ese día salimos para la parte alta de la población donde vivían mis padres, porque ya había rumores que iba a llegar la contraguerrilla y se ponía más caliente la situación. Aún, estando donde mis papás, a una hora del pueblo, se escuchaban los aviones fantasmas que hacían hostigamiento a la guerrilla. A partir de allí, la niña, hasta casi los 13 años, no podía escuchar los cuetes de navidad porque entraba en pánico. (Testimonio, 2022)

La señora Ximena finaliza su relato: “En el pueblo se fue la policía y sólo quedó el ejército con la contraguerrilla. De esta manera, el pueblo queda en zozobra de que en cualquier momento se pondría caliente nuevamente” (Testimonio, 2022)

En este escenario de zozobra, tensión y lucha por la vida, se asumen prácticas reactivas y de confinamiento en micro-territorios. “Al instante de los primeros tiros, ya sabía que el baño era un buen refugio; en la segunda toma del pueblo, llevé unas cobijas para estar allí el tiempo que fuera necesario, esperando se terminara la toma del pueblo” (Testimonio de Ximena, 40 años de edad, 2022).

Defender la vida obliga a los cuerpos a tomar posiciones en el espacio y reacciones de forma inmediata. Estas dinámicas serán las que acompañen y se sedimenten en las personas desplazadas en la búsqueda de otro lugar posible en donde la violencia física no los alcance, aunque las secuelas de ella las llevarán por largo tiempo, más aún, cuando el compromiso real y efectivo del Estado y de la sociedad por remediar esta situación, no se da.

Entonces, el pueblo como la calle y la misma casa limitan sus espacios, ya no son del estar, sino que se convierten en trincheras de los diferentes actores del conflicto armado. Al territorio, en general, lo cubre la incertidumbre de sus habitantes. La gente hace lo necesario y se refugia en sus casas, sin la certeza que ellas también sean seguras, y, sobre todo, para las mujeres, quienes la habitan con más permanencia y a menudo han experimentado, en este espacio, la violencia estructural como también la cotidiana y de género.

En tales situaciones, la casa y el pueblo dejan de ser protectores<sup>66</sup>. La violencia limita la movilidad, genera desarraigo y con ella comienza la incertidumbre. Las identidades, individual y colectiva, son imaginadas en otros lugares, el sentido del lugar se construye en otros espacios. Desde el momento en que se es expulsado de su propio territorio, sus territorialidades están siempre en conflicto, en una búsqueda sin cesar de la *tierra prometida*. La incertidumbre de saber si retornarán o no, o el nuevo espacio al que llegarán para continuar su existencia, marcará los nuevos rumbos en la vida errante.

En la guerra, el territorio cotidiano se reduce y solamente se habita en la incertidumbre y el miedo. Este último, como una estrategia del poder que se instaura, históricamente, en el territorio colombiano:

El ejercicio del miedo ha sido una práctica recurrente en nuestra historia, como un fuerte mecanismo para controlar las maneras de pensar, los estilos de vida, las formas de explotar el medio ambiente, los comportamientos y, por supuesto, las intencionalidades políticas tanto de quienes ejercen el poder como de quienes se someten a sus dinámicas. (Quintero, 2020, p. 1)

El orden del miedo se impone en los territorios como estrategia de expulsión o cohesión para dominar los sentimientos y voluntades de la población. Es común en Colombia, que el miedo se imponga como una forma de conseguir los objetivos de dominación. Éste es difundido a través de los medios de comunicación, de la posesión de las fuerzas del orden legítimo e ilegítimo en los territorios rurales y urbanos, con una connotación más allá de un mensaje de seguridad para los ciudadanos.

---

<sup>66</sup> Y dejan de ser la morada y lugar de muchos románticos: *¡Oh casa! Casa de los bellos y oscuros estíos de mi infancia* (Bachelard, 2000, p. 58).

En las épocas de elecciones, sobre todo, hay más policías en la calle y, últimamente, también sale el ejército a hacer rondas, y no creo que precisamente sea para cuidarnos o proteger a los hogares de la delincuencia que continúa en aumento (es decir, aumento de la pobreza), sino para infundir miedo, para que no se vote por alternativas diferentes a las establecidas por el poder hegemónico, el cual, como lo muestra, está bien resguardado por las armas; un pensamiento contrario será masacrado como últimamente está sucediendo en Colombia. Es una manera de atemorizar y llevar a la gente a definir su voto a favor de los que siempre han estado en el poder. Mire también, quién gana las elecciones en las zonas más violentas del país. (Testimonio, docente de 58 años, habitante de Pasto, 2022)

En un segundo escenario, la muerte rueda a los pies de la señora Lucia, quien cuando entraba en su adolescencia, la violencia comenzó a marcar sus recuerdos.

Cuando yo tenía 12 años, en esa época, en la Dorada [población en el departamento de Putumayo] mataban a muchas personas. Resulta que yo iba caminando, iba pasando y de pronto un señor le cortó la cabeza a otro señor y cayó casi en mis pies, eso lo recuerdo bastante hasta el día de hoy, y yo miraba de niña que mataban mucha gente; pues yo prácticamente me críe con eso. Ese es un recuerdo con el cual he tenido que lidiar. (Testimonio de Lucia, 38 años de edad, habitante de San Luis, 2022)

A finales de los años noventa del siglo pasado y comienzos del nuevo siglo, el conflicto armado en Colombia se exagera, y el acercamiento del Estado con los grupos armados para encontrar una salida concertada, se da entre el éxodo masivo de poblaciones que salen desplazadas del campo, huyendo de la guerra y del asedio paramilitar. La familia de la señora Lucia fue una de ellas, que ante tal situación optaron por salir de la población de La Dorada en el departamento amazónico de Putumayo -fronterizo con el departamento de Nariño-, para resguardar sus vidas.

En esa época yo vivía con mis padres y mis hermanos, eso era como por allá en 1999. Nosotros salimos de allá [La Dorada, Putumayo] por miedo; en esa época llegaron los paramilitares; tan pronto empezaron a llegar nosotros decidimos salir porque ya habíamos visto lo que pasaba en los lugares donde llegaba esta gente, mi mamá entonces nos sacó de allá. (Testimonio de Lucia, 38 años de edad, habitante de San Luis, 2022)

De igual manera otras familias salieron del Caquetá, departamento ubicado al sur del país, en la región amazónica, limítrofe con el departamento de Putumayo.

Otro momento que marcó mi vida fue cuando salí de mi casa en el 2006. Nosotros vivíamos en el Caquetá. Debido a que ese lugar se volvió muy conflictivo, mi esposo decidió que debíamos venirnos para Pasto, donde la familia. Eso marcó mi vida por el cambio cultural, el clima; fueron muchas cuestiones que marcaron mi vida en ese momento, muchos cambios que tuve que vivir a la vez. Nosotros vivíamos en un pueblo llamado San José, en esa época vivíamos donde mi mamá, y de ahí nos venimos para acá a Pasto. (Testimonio, mujer de 46 años de edad, habitante de San Luis, 2022).

Situaciones similares las han vivido innumerables familias campesinas en Colombia, provocadas bien sea por parte de los paramilitares, las guerrillas o las fuerzas armadas del Estado, quienes se disputan los territorios y sus economías. A su corta edad, a estas mujeres y a sus familias, la violencia les ha enseñado que solo hay una alternativa para resguardar sus vidas: huir del territorio, vivir en el desarraigo, aprender a sobrevivir en las márgenes de las ciudades y de la sociedad. La incertidumbre vuelve etéreo el territorio y solamente se reduce a los cuerpos en la inmediatez de su huida. Tras de ellos queda la casa que alberga los recuerdos y los sueños, en su mudez espera ser habitada tal vez por la muerte y la desolación.

Las familias impelidas por el pánico y el miedo, salen del territorio y se ubican en las ciudades grandes, intermedias o pequeñas de Colombia, o también pueden cruzar la frontera hacia el país vecino de Ecuador<sup>67</sup>, donde posiblemente restablezcan sus vidas. Como se aprecia en una de las entrevistas anteriores, no será fácil el cambio que tendrán que afrontar, y no solamente por el clima, sino por las circunstancias socioculturales y económicas que tendrán que enfrentar en adelante.

Otro aspecto es que los integrantes de la familia llegan a las ciudades de forma separada, y allí comienza otro camino difícil con el trato que deben tener con las instituciones que posiblemente les colaboren y demás entramados de la ciudad. Si encuentran ciertas circunstancias favorables, podrán reunificar a su familia o tendrán que separarse por la misma incertidumbre que vivir en un país latinoamericano conlleva. Incluso, en los documentos de registro de víctimas por

---

<sup>67</sup> En lo corrido del 2000, se estima que aproximadamente 15.000 colombianos cruzaron algunas zonas de las fronteras de Colombia con Ecuador, con Panamá y con Venezuela, debido a la intensificación del conflicto armado colombiano. El bajo Putumayo, zona de ejecución del Plan Colombia planeado y promovido por Estados Unidos, fue la región más afectada por la confrontación armada y que, por ende, presentó un mayor número de colombianos desarraigados; desde esta región se generó el éxodo masivo más significativo hacia Ecuador -alrededor de 7.000 personas-. (CODHES, 2001, p. 4)

desplazamiento<sup>68</sup>, los miembros de algunas familias figuran de forma separada.

Me tocó de salir con mi papá en ese entonces, porque mi mamá ya había salido unos días antes, y de ahí fuimos a brindar declaración para que nos llegaran las ayudas; mi mamá aparece en una declaración separada de nosotros. Yo aparezco en el núcleo familiar con mi padre. (Testimonio de mujer de 46 años de edad, habitante de San Luis, 2022)

**3.2.2 Llegar a la ciudad: exclusión y marginación.** Para continuar con el caso de Lucia y su familia, el llegar a la ciudad implicó un territorio desconocido, una masa de transeúntes, todos en el anonimato, renunciar a los proyectos que tenían en su pueblo, sus estudios, trabajos, aprender otras cosas, dejar su historia y continuar otra.

Cuando llegamos aquí, a Pasto, no teníamos a nadie y después con las vueltas que hicimos de desplazados, la Cruz Roja nos dio unas primeras ayudas y así poco a poco nos fueron colaborando; y con los días fuimos buscando trabajo, el primer trabajo que yo tuve fue en un restaurante lavando platos. (Testimonio, mujer de 46 años de edad, habitante de San Luis, 2022)

Si bien el espacio urbano se amplía, no así el espacio sociocultural, que se reduce hasta confinarlos en su nueva condición social y económica, cada vez más precaria, en una ciudad institucionalmente receptora para los desplazados, pero en la práctica, abandonados a su suerte por el Estado y por una sociedad insensible y excluyente.

Fue un cambio bastante difícil, principalmente por las costumbres que teníamos donde vivíamos y también por llegar a un lugar que no conocíamos; allá vivíamos en una finca, teníamos más libertad, pues yo me vine y ya me quedé viviendo aquí en Pasto. En la finca teníamos prácticamente todo, yo me sentía mucho más libre. Cuando llegamos acá, nos tocó de llegarnos a encerrar y empezar una vida totalmente diferente. (Testimonio, mujer de 38 años de edad, habitante de San Luis, 2022)

---

<sup>68</sup> En Colombia se creó el Sistema Nacional de Atención y Reparación Integral a las Víctimas (SNARIV) mediante la ley 1448 de 2011. Está compuesto por diferentes entidades públicas nacionales y territoriales, al igual que por las mesas de participación efectiva de víctimas y organizaciones encargadas de realizar planes, programas y proyectos tendientes a la atención y reparación integral de las víctimas (Página web de la SNARIV).

Lo más difícil para estas personas desplazadas, ha sido llegar a la ciudad a conseguir la vivienda; algunas contaban con algunos familiares que les ayudaron por un tiempo. Sin embargo, para la mayoría de ellos, buscar vivienda ha incluido la búsqueda de trabajo para pagar un arriendo y su alimentación.

Yo vivía allá en La Dorada, Putumayo, yo me dedicaba a estudiar, mi papá y mi mamá se dedicaban a trabajar el campo. Cuando yo llegué acá me tocó de empezar a trabajar y estudiar por la noche, acá empecé a trabajar cuidando niños o así. Fue muy difícil empezar a estudiar acá, el cambio de compañeros fue muy diferente de pasar de allá acá. (Testimonio, mujer de 38 años de edad, habitante de San Luis, 2022)

Al desplazamiento obligado de sus territorios, ahora se suma el nomadismo por la ciudad en la búsqueda de vivienda y trabajo para subsistir: “Antes, cuando llegamos del Putumayo, vivíamos en diferentes lugares y después nos establecimos en la Minga [barrio popular al suroriente de la ciudad de Pasto]” (Testimonio, mujer de 48 años, habitante de San Luis, 2022).

Como lo menciona una de las participantes, en sus territorios y fincas tenían espacios amplios, trabajo, alimento y más libertad; quizá por estos factores, también las familias eran numerosas. Esta condición, y con niños pequeños, o que en la ciudad tenían que reunirse entre familiares para poder pagar la renta de la vivienda, les ha traído muchos inconvenientes con los arrendatarios, quienes ven un problema en los niños y en el número de personas.

Nosotros llegamos a vivir al barrio Chambú. A medida que iban saliendo de la Hormiga [población del departamento de Putumayo], mi familia fue llegando donde nosotros estábamos viviendo, hasta que al final nos reunimos todos y empezamos a vivir todos juntos, y pagábamos un arriendo entre todos. De allá nos tocó salir a mis hermanas, a mi papá, a mi mamá y mis otras dos hijas. (Testimonio, mujer de 46 años, habitante de San Luis, 2022)

Finalmente, por la escasez de trabajo y costos de arrendamiento de vivienda, estas familias se ven obligadas a ubicarse en las periferias de la ciudad, con la invasión de terrenos o a través de las políticas de vivienda social del Estado o, como en el caso de una de las señoras habitante del barrio San Luis, que luego de estar arrendando en la ciudad, finalmente se trasladó a rentar una vivienda en uno de los pueblos aledaños a la ciudad (antiguos resguardos), donde los servicios de agua potable, energía, aseo y la renta son más baratos.

Cuando ya nos reunimos todos, nos fuimos a vivir a Mocondino [poblado cerca de Pasto, antiguo resguardo indígena], debido a que el arriendo por allá era más barato y allá no nos molestaban mucho, porque en los otros barrios más centrales, no nos aceptaban porque teníamos niños pequeños, nos discriminaban de una manera muy maluca. Entonces, donde más vivimos fue en Mocondino, allá conseguimos una señora muy buena y pagamos como 300.000 pesos colombianos<sup>69</sup> en arriendo; ahí vivimos aun cuando sea amontonados, vivimos 4 o 5 años, y la señora, en realidad era muy buena gente. También los servicios eran buenos, muy accesibles, el agua, por ejemplo, se la pagaba cada año, allá nosotros no más teníamos que conseguir la comida, la luz y el arriendo, porque el agua la pagaba la señora cada año, y solamente valía como 2.000 pesos. (Testimonio, mujer de 46 años, habitante de San Luis, 2022)

La violencia para estas poblaciones, es un continuum que enfrentan a partir de su desplazamiento desde su lugar de origen hasta la ciudad. De esta manera, el nomadismo, la exclusión, la marginación y el miedo son factores que van a constituir su habitar. Llegan a la ciudad para salvar sus vidas, pero allí la violencia continúa con el deterioro de su calidad de vida, afrontan violencias físicas y simbólicas que tienen que sortear para sobrevivir. La inclusión de estas poblaciones en la ciudad, es desigual, conduce a una inestabilidad constante en búsqueda de reconstruir sus vidas; esto hace que se ubiquen en las márgenes urbanas, donde se configura un habitar segregado y en conflicto, como se evidencia en este apartado y en el que a continuación se presenta, circunscrito a los lugares del barrio y su apropiación.

### **3.3 La apropiación de San Luis: un habitar segregado**

Según Umberto Eco (2005), el hecho arquitectónico está compuesto por denotaciones funcionales y connotaciones simbólicas. El primero hace referencia a la función que todo objeto tiene, verbigracia, el edificio o la casa tienen la función de ser habitadas; en tanto la segunda remite a asuntos más allá de su función específica, a evocaciones que en un tiempo y espacio social determinados se le asigne. Es decir, estas funciones pueden tener significados diversos por vía de la connotación. De esta manera, la denotación y la connotación, que se relacionan de forma dialéctica, permiten, en este caso, una mirada etnográfica del territorio.

---

<sup>69</sup> A inicios del siglo XXI, el dólar americano equivalía a 2.308 pesos colombianos aproximadamente; para el caso de la entrevista, el equivalente aproximado sería de 130 dólares americanos.

Por lo tanto, una interpretación y comprensión del territorio barrial de San Luis, se inscribe en un proceso de apropiación que denota y connota los lugares en sus diferentes escalas, y que configura un habitar estructurado a través del conflicto, como se observará en este capítulo y en el siguiente.

Ahora, desde la perspectiva de Simmel (2013), el conflicto es un modo de socialización y dinamizador de la vida social en la dialéctica de armonía y desarmonía con que se construye: “Al igual que el cosmos para tener forma necesita amor y odio, fuerzas de atracción y de repulsión, la sociedad necesita un combinado de armonía y disonancia, de asociación y lucha, de simpatía y antipatía para definir su forma” (p. 19). El conflicto permite el acercamiento y la visibilización de las tensiones, de los reconocimientos, y, entre sus muchas expresiones, puede estar presente la paz, pero también la violencia. Según el mismo autor:

El conflicto, en sí mismo, ya es una resolución de la tensión entre los contrarios; el que pretenda la paz, no es sino una expresión particular y obvia del hecho de ser síntesis de elementos ya sea contra otro o con otro, bajo un concepto superior. Este concepto se caracteriza por diferenciarse de la simple indiferencia. El rechazo y la disolución de la relación social también son negaciones; pero el conflicto representa el elemento positivo por cuanto teje, desde la negatividad, una unidad que solo conceptualmente, pero no en los hechos, es disyuntiva. (pp. 17-18)

Desde esta perspectiva, el conflicto permite, igualmente, visibilizar el territorio, demarcándolo y realza algunas características de los actores (Vergara 2013). Entre otras posibilidades, como se verá a continuación, permite una comprensión de los lugares del territorio barrial; éste articula una red de lugares que manifiesta a través del conflicto, una forma de construirse individual y socialmente.

De acuerdo a lo anterior, para Vergara (2013), el lugar, como un recorte del territorio, se define como:

El espacio que circunscrito y demarcado "contiene" determinada singularidad emosignificativa y expresiva; es el espacio donde específicas prácticas humanas construyen el lazo social, (re)elaboran la memoria a través de la imaginación, demarcándolos por el afecto y la significación: en su imbricada función de continente, es tanto un posibilitador

situado como también punto de referencia memorablemente proyectivo, depositario y crucero de códigos y posibilidades, de permanencia y cambio. Está demarcado por límites físicos y simbólicos, tiene un lenguaje específico, una fragmentación interior ocupada por la diferencia-que-complementa, actores estructurantes y estructurados con jerarquías variables, y propicia y produce unas formas rutinarias y ritualizadas de experiencia que (re)construye la identidad, entre otros componentes. Con-forma a los lugareños, aunque no elimina el surgimiento de contradicciones y conflictos. (p. 35)

Para los habitantes de San Luis, el otorgamiento de la vivienda es un episodio que marca sus vidas; para la mayoría de ellos fue una solución a sus problemas económicos y de estabilidad en la ciudad, después de pagar arriendo por varios años y de vivir avecindados donde algunos familiares, obtuvieron algo propio, como algunos habitantes lo afirman:

Después de Tamasagra [barrio de Pasto] pasamos a vivir a Torres de San Luis, eso fue en el 2014; en ese momento cuando nos dieron la noticia sentimos mucha alegría, sentimos que fue algo positivo porque pasamos de ser arrimados a tener un espacio propio, nos sentíamos un poco más independientes. Ya nadie nos tenía que echar en cara nada, ya empezamos a sentirnos tranquilos porque podríamos hacer cambios al apartamento, ya lo sentíamos nuestro. Fue positivo en el sentido de que teníamos casa propia. (Testimonio de mujer de 46 años, habitante de San Luis, 2021)

Otra persona, habitante del barrio San Luis, comenta:

Una alegría grande tuvimos cuando nos entregaron el apartamento en el 2015, fue un cambio total, porque ya nos apropiamos del espacio donde vivíamos, empezamos a comprar las cosas ya que se nos mermó el arriendo, teníamos una carga menos, que lo recompensamos con algo que podíamos tener, por ejemplo, en vez del arriendo compramos una nevera, la lavadora, ya empezamos a tener nuestras cosas. (Testimonio de mujer de 48 años, habitante de San Luis, 2021)

Y una tercera persona, también comenta al respecto:

Yo vivía anteriormente por Cánchala [barrio urbano rural de Pasto]. Nosotros fuimos unos de los primeros que pasamos a vivir acá a las Torres; en esa época yo trabajaba en calzado. Donde rentábamos, la señora faltando 20 días pasaba recordándonos que teníamos que pagar, hasta que Dios nos dio el apartamento, hasta ahora. (Testimonio, hombre de 44 años, habitante de San Luis, 2021)

La política de vivienda gratuita del Estado, se materializa en la urbanización San Luis, que

consta de 26 torres, cada una tiene cinco pisos y un sótano; en cada piso hay ocho apartamentos y en el sótano hay cuatro apartamentos; en total son 1.108 apartamentos, cada uno de aproximadamente 35 o 40 metros cuadrados. Las torres están ubicadas en la parte alta de la comuna 10, colindantes con la vía perimetral, de reciente construcción y que limita a la ciudad en su parte nororiental. Estos apartamentos fueron entregados “como se dice, en obra gris, sin piso y sin paredes estucadas” (Testimonio, mujer de 23 años, habitante de San Luis, 2021). Una empresa de la ciudad, donó algunas estufas para los apartamentos.

En observaciones realizadas, el espacio entre las torres disminuye en la parte alta del terreno, lo cual implica caminos más estrechos y menos espacio público. A medida que las torres se ubican en la parte alta, las cosas se complican, según los comentarios de algunos habitantes del barrio:

El espacio de las torres se divide en varias partes, bajo, medio y arriba; de la torre 1 a la 6 es muy diferente de la 8 a la 15, usted va a mirar y observa que de la torre 1 a la 6 tiene más espacio, arriba son más angostas; empezando que las investigaciones que se han hecho demuestran que las torre de abajo tienen taludes, tratamiento en los pisos; en cambio en las torres de arriba ya no, la situación de las de abajo es menos húmedo en lo que es la parte de abajo a diferencia de las torres que están ubicadas en la parte de arriba. Pues en estas torres [las primeras] es más seguro, porque queda más cerca de la vía, además en las de arriba he escuchado que hay constantes robos. Es destapada la vía (Testimonio de mujer de 45 años, habitante de San Luis, 2021).

Se aprecia, también, que en los edificios y apartamentos se manejó un estándar de construcción en el que claramente se nota el tipo de habitabilidad que se promueve en el barrio. No se tuvieron en cuenta las condiciones y problemáticas de la población que llega a la ciudad, procedente del campo en condiciones de vulnerabilidad, sin trabajo, familias con gran número de miembros para habitar espacios reducidos, inseguros y con problemas de infraestructura. Estos aspectos se expondrán con más detalle en el siguiente capítulo.

El espacio concebido (Lefebvre, 2013)<sup>70</sup> de San Luis, en términos técnicos, sugiere un tipo

---

<sup>70</sup> Espacio concebido “es el espacio de los expertos, los científicos, los planificadores. El espacio de los signos, de los códigos de ordenación, fragmentación y restricción” (Lefebvre, 2013, pp. 15-16).

de habitar de apropiación; sin embargo, esa apropiación no se da realmente, sino hasta que las personas llegan y empiezan a desarrollar acciones transformadoras y acciones de identificación; es ahí cuando empieza el proceso de apropiación social, devienen en lugares los edificios y sus apartamentos; la apropiación sugerida idealmente de la política pública materializada en el proyecto urbanístico, cambia de sentido.

A nivel metodológico, este aspecto es interesante en la medida en que permite observar los diferentes órdenes que los edificios contienen; esto, según Guiglia (2012), admite una historia de la vivienda, “de las fracturas e hibridaciones culturales entre, por un lado, las concepciones del habitar incorporadas en los modelos arquitectónicos, y, por otro, las prácticas de los habitantes (...) para producir su propio orden, su propia concepción de la habitabilidad” (p. 21).

Particularmente, en San Luis, esta apropiación ha configurado un habitar segregado y en conflicto, sus interacciones sociales están mediadas por las tensiones y las disputas que se objetivan en los diferentes lugares del barrio, desde el interior de los apartamentos, pasa por los espacios comunes y llega al espacio público.

**3.3.1 Los apartamentos.** La casa centraliza muchas cosas en el ser humano, desde su necesidad de protección hasta sus memorias y sueños, “es el eje ordenador del ciclo diario de los itinerarios y trayectorias” (Vergara, 2013, p. 35). “La casa en la vida del hombre suplanta contingencias, multiplica sus consejos de continuidad. Sin ella el hombre sería un ser disperso. Lo sostiene a través de las tormentas del cielo y de las tormentas de la vida. Es cuerpo y alma. Es el primer mundo del ser humano” (Bachelar, 2000, p. 30).

Para los habitantes del barrio en alusión, recuperar en algo lo que habían perdido con la guerra y la violencia, es satisfactorio. Volver a construir sus espacios de intimidad, de confianza, de diferenciación y de identidad es recuperar la confianza perdida y volver a construir una historia. Una historia que es su pasado objetivado en creencias, prácticas y objetos que generan un vínculo y que se imbrican con las nuevas prácticas e ideologías del presente para constituir sus identidades individuales y colectivas.

Al interior de los apartamentos, algunas familias apropian el lugar con muebles en tela o sillas plásticas. En algunos, las habitaciones no tienen puertas y las remplazan con cortinas, son cuartos pequeños destinados algunos para alcobas u otra función; resultan estrechos e incómodos si las familias pasan de cuatro o cinco personas, como a menudo se presenta en los barrios populares:

Mis padres ya tienen 86 años. En el momento mi padre llega en la mañana y se va en la tarde donde mi otra hermana. Entonces me da mucha tristeza que él tenga que estar de un lado para otro, pero de alguna manera eso le ayuda a él también, igual nos toca así porque todos no alcanzamos, solamente son dos piececitas y la sala y en cada pieza solo alcanza una cama. A veces ocupamos la sala para que se quede. (Testimonio, mujer de 46 años, habitante de San Luis, 2021)

Por otro lado, el espacio de lavandería es reducido y para secar la ropa, la sacan por las ventanas, sobre una cuerda; o también, otras personas ocupan el espacio público del barrio, igualmente con cuerdas, aspecto que resultaba normal en sus poblados de procedencia, claro está, con la diferencia de que en el barrio es necesario estar pendiente para que no se pierda (véase figura 15).

### Figura 15

*Tendederos improvisados entre los edificios para el secado de ropas*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación

Por otro lado, en el interior de los apartamentos se configuran algunas estrategias estéticas que, de alguna manera, “designan no ya el mundo, sino el ser y la categoría social”(Baudrillard,

2007, p. 5) de los habitantes. Algunos habitantes conservan fotografías de su pasado, ubicadas en las paredes de las habitaciones, que recuerdan el pueblo de procedencia o algún evento significativo de sus hijos. En la sala aparece a menudo una fotografía de los padres, un evento importante en la familia o unas imágenes religiosas que centralizan y jerarquizan el espacio: “Aquí en la sala tengo una foto de mis padres, pero de la familia prefiero colocarlas en la habitación (...) No hay espacio, ahorita tengo planeado enmarcar unas fotos del grado de mi hijo (Testimonio, mujer de 50 años, habitante de San Luis, 2022). La sala es un espacio de estar o de recibimiento, y puede servir también de habitación; allí se ubican también un receptor de televisión, el equipo de sonido, y estantes o repisas con algunos objetos decorativos y, en especial, con objetos de sus creencias religiosas. Precisamente, estos elementos ocupan una centralidad en los apartamentos y, por ello, en el siguiente sub-apartado se hacen algunas apreciaciones al respecto.

**3.3.2 Algunas creencias en los apartamentos de San Luis.** La sala o espacio de estar y el resto de habitaciones, hasta donde se pudo acceder, de las personas entrevistadas, se notan saturadas de objetos, como es común en las poblaciones del campo. Se trata de un universo repleto de sus creencias, sus gustos, sus prácticas y su historia familiar y social, entre otros. El mundo artesanal, su religiosidad, sus agüeros están presentes ahí. Algunos objetos estratégicamente ubicados, entre ocultos y visibles, protegen el espacio de las malas energías, se colocan detrás de las puertas o cerca de ellas o en algún rincón de la sala o de la casa:

La sábila es por una creencia de mi mamá, ella me decía que era buena, porque a mí me han hablado de que me han hecho cochinas aquí, yo mantengo la ruda y la sábila (...) Me dijeron que si yo la ponía ahí [en un lado de la puerta] no atrae malas energías (...) Yo una vez encontré la puerta llena de sal. (Testimonio, mujer de 50 años, habitante de San Luis, 2022).

En la sala, los objetos del mundo indígena se disputan el espacio con otros de las ideologías religiosas, en especial la católica, que son mucho más visibles y centrales en la pared, adornados con imágenes de aves y los santos vuelan en un firmamento celestial. Algunas imágenes religiosas se constituyen en la figura focalizada de un altar o escenario (Silva, 1989), donde en un diálogo silencioso interactúan con otras imágenes. Estas imágenes pueden estar, también, en espacios más terrenales, arrumados en repisas entre porcelanas, botellas, artesanías o vasos con figuras publicitarias; así mismo, algunos objetos del mundo indígena y español se encuentran juntos para

compartir el espacio (véase figura 16).

**Figura 16**

*Escenarios y altares conformados con objetos diversos al interior de un apartamento*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación.

El mundo indígena que aún ronda y donde estas poblaciones tienen sus raíces, conserva saberes en torno a la salud del cuerpo físico y espiritual; departamentos como Putumayo, Caquetá, Cauca, Huila y Nariño, o en los mismos poblados cercanos a Pasto, donde existe alta cantidad de población indígena, las plantas curativas y los respectivos rituales sirven para curar los males del cuerpo integral (físico y espiritual), así como también, para la protección de sus lugares cotidianos. Plantas como la sábila, la ruda y el yagé (*ayawuaska*), entre otras, han sido trasladadas a la ciudad, donde se usan de diversas maneras, bien sea como amuletos de protección o como infusiones para curar el cuerpo o, también, para examinar mundos interiores y procurar conocimiento, como es el caso del yagé<sup>71</sup>: “A mí siempre me han hablado del yagé, pero nunca lo he tomado, ni nada, las creencias mías son en la ruda, mata de sábila, porque ¡sí hay maldad! y cosas sucias” (Testimonio, mujer de 49 años, habitante de San Luis, 2022). Otra señora habitante del barrio, comenta: “Esa es ruda [la indica en un lado de su apartamento] para hacer un remedio para la gripa: Que es buena me decía mi mamá, para la suerte, la energía. Pero esa la compre para la gripa” (Testimonio, mujer de 56 años, habitante de San Luis, 2022).

---

<sup>71</sup> Para el consumo del yagé, con ella se prepara una bebida que se comparte en un ritual orientado por un indígena *chaman*, sabedor o conocedor de estas plantas. Algunas de estas plantas han sido proscritas por la iglesia por considerar que a través de ellas se pacta con demonios, aspecto que ha influido para ser estigmatizadas en la ciudad, tanto las plantas como sus seguidores y defensores.

El sincretismo de lo indígena con lo español, en particular con las creencias religiosas, se revela en estos espacios de modo interesante: las narraciones conformadas a través de los objetos establecen el conocimiento del mundo indígena y, también, de las ideologías religiosas y de otras como más adelante se alude. Sin embargo, en las narraciones y en las ubicaciones de los objetos en el espacio, el conocimiento indígena continúa en segundo plano o en las márgenes, las ideologías hegemónicas se imponen en el espacio físico y sociocultural de los habitantes. Pero las dos siguen en prevalencia como posibilidad de construcción de los universos simbólicos y sociales, además de lo significativo que resulta para todos los pueblos, la religiosidad en la organización de su vida.

En algunos casos, los objetos religiosos se reiteran en el espacio, en alusión a los antiguos oratorios en los cuales se destinaba un lugar especial para la oración, donde se hacían peticiones para la protección de los vivos y la paz de los muertos. Una persona entrevistada comenta:

A mí me gusta la negra, la virgen de Guadalupe. Yo le pido a ella, pero el que me da es Dios, ella intercede por mí ante Dios, por eso también yo le pido a las ánimas benditas, al ánima de mi mamá, papá y hermana que recién falleció (...) Aquí tengo al sagrado corazón de Jesús y también trato de mantener la Biblia abierta. (Testimonio, mujer de 56 años, habitante de San Luis, 2021)

Otra persona habitante del barrio, dice:

Pues también creo en la virgen del Carmen, en el milagroso de Buga, yo le se pedir por mi hijo, que no vaya a tomar malos vicios, porque en este barrio se dan muchas cosas, porque mis hijas mujeres son bien, Mery es juiciosa, la que tiene los dos niños también, la que vino también. Todos son bien. Pero le pido por el más pequeño porque mantiene en la calle y se va a visitar a sus amigos o vecinos. (Testimonio, mujer de 47 años, habitante de San Luis, 2021)

Una tercera persona, comenta:

Yo traigo detalles del Huila [departamento que limita con el departamento del Putumayo], símbolos de los indígenas, también las artesanías de los hippies. Me gusta valorar el esfuerzo que invirtió el artesano para hacer la artesanía, por ejemplo, me gustan las figuras culturales en piedra que simbolizan personas, a los mismos indígenas que tienen otros

ideales y creencias, en sus dioses, no porque yo crea en ellos, sino porque me parece interesante. (Testimonio, hombre de 54 años, habitante de San Luis, 2021)

En igual sentido, en las viviendas también están presentes los símbolos de otras religiones diferentes a la católica, las cuales se han posesionado con bastante aceptación entre los habitantes. Las iglesias de diferentes corrientes se disputan la fe y la implementación de principios en este territorio, lo cual resulta de vital importancia para las poblaciones con un alto grado de vulnerabilidad y bajo nivel de educación (véase figura 17). La religión católica y sus ritos marcan un ritmo en la vida cotidiana de los habitantes, igual con otras creencias, que ocupan gran parte de su existencia, con lo cual se puede afirmar que su conformismo o su violencia están ligados a estas convicciones.

**Figura 17**

*Imagen de la iglesia pentecostal unida de Colombia en uno de los apartamentos*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación

En este contexto de crisis social, los grupos religiosos que se establecen en la comuna y en el barrio ofrecen reconstruir el sentido del sinsentido de la vida de los moradores. A los rituales religiosos asiste un gran número de desplazados, población con diferentes problemas individuales, sociales y económicos. No obstante, estas iglesias a menudo generan procesos de discriminación entre los habitantes, constituyéndose en barreras simbólicas que se manifiestan soterradamente o de manera manifiesta con gestos de indiferencia o desaprobación. A este respecto un habitante comenta:

Se ir a lo que está en el barrio Sagrado Corazón de Jesús, pentecostal, los lunes, miércoles y viernes. Yo se ir con mi hija y los vecinos que han sido bien conmigo, especialmente ahora en pandemia me ayudaron con comida (...) Dando gracias a Dios pertenezco a una religión que es sana, pertenezco a la iglesia pentecostal unida de Colombia, ahí hemos conocido bastante de la palabra de Dios. (Testimonio, mujer de 56 años, habitante de San Luis, 2021)

Otras personas habitantes del barrio, acerca de cierta discriminación por creencias religiosas, dicen:

Ahorita que estamos en diciembre, si celebran las novenas, pero nosotros no la celebramos, tenemos otra creencia (...) Las acciones que hace don Javier, su discriminación con ustedes [señala a las muchachas de otras sectas que están presentes en la entrevista] (...) No allá no hay [sobre la fe católica en su pueblo] porque hay mucha maldad, es más gente cristiana. (Testimonio de mujeres de 45 y 50 años, habitantes de San Luis, 2021)

Estas nuevas formas de religión popular (Giménez, 1989), han aumentado considerablemente, en particular, en los barrios populares de la ciudad. Ellas se disputan con éxito a sus adeptos frente a la religión católica; según Giménez (1989): “Se trata de un proceso de re-aculturación acelerada a la que están siendo sometidos muchos grupos (...) a partir de la remodelación de sus códigos y paradigmas religiosos” (p. 119). Estas creencias a menudo generan desencuentros entre la población y también en la ciudad; en el caso particular de las creencias indígenas, éstas son objeto de estigmatización étnica y social de parte de los habitantes del barrio y la ciudad.

La población del barrio San Luis, continuamente empobrecida y pauperizada desde sus pueblos hasta la ciudad, sometida a una violencia histórica, es común que se adhiera confacilidad a otras posibilidades ideológicas que les brindan espacios donde puedan catalizar los sufrimientos individuales y colectivos por los que han atravesado y atraviesan. Precisamente, entre las principales condiciones para adherirse a estos nuevos paradigmas, según el autor citado, se tiene a un “individuo con tensiones, problemas, creencias y necesidades específicas no satisfechas ni resueltas” (p. 126.), por lo tanto, predispuesto a relacionarse positivamente con cualquier grupo que se presente con una oferta de soluciones y respuestas plausibles.

Por ahora, se hace referencia a estas creencias cuando ocupan el espacio comunitario al interior de los edificios en cuestión, que, igualmente, es ocupado por imágenes religiosas que conforman altares para las prácticas de cultos de diversa índole, que son aprobados por algunas personas, pero generan conflictos con otras que piensan que se está privatizando el espacio en favor de intereses particulares. Es el caso de una habitante que extiende sus imágenes religiosas hacia los corredores del edificio, como se muestra en la figura 18, respaldado por algunas personas, pero no por otras. Como ya se mencionó anteriormente en torno a las creencias y saberes de estas poblaciones, precisamente esto también se torna objeto de disputas y conflicto.

**Figura 18**

*Altars and religious objects in the hallways of one of the buildings of dwellings in San Luis*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación.

Por ejemplo, en los eventos de carácter religioso o de otra índole, a menudo surgen desavenencias entre las personas de diferentes creencias o que hacen la solicitud para que en el espacio común se desarrollen otros rituales:

En mi torre todo el tiempo se ha hecho las novenas, hasta en la pandemia se hizo novenas, se contrata un cura y el da la misa en la entrada de la torre, todo el tiempo, más, sin embargo, mi mamá ha pedido permiso para hacer un culto [cristiano] ahí, y no se le ha permitido. (Testimonio, mujer de 48 años, habitante de San Luis, 2021)

Otra habitante comenta: “En cuanto a los eventos culturales, por ejemplo, ahorita que estamos en diciembre, si celebran las novenas, pero nosotros no la celebramos, tenemos otra creencia” (Testimonio, mujer de 35 años, habitante de San Luis, 2021).

Y otra persona, al respecto dice:

Uno no puede tener una discusión con nadie porque ahí mismo le dicen: “y eso que es cristiana”, entonces uno ve que por ser cristiano se tiene que dejar y quedarse callado, siempre sale a flote esa frase; entonces uno no tiene derecho a opinar, a actuar: usted coma callado como dicen. (Testimonio, mujer de 22 años, habitante de San Luis, 2021)

De esta manera, se observa que la discriminación y la intolerancia se presentan de forma marcada a través de los eventos que no todos comparten y que deberían, por el contrario, generar una convivencia armónica.

Van a hacer una celebración de Halloween [día de los niños] que nosotros no compartimos y nos van a golpear al apartamento a ver si nosotros queremos aportar, y al decir que nosotros no estamos de acuerdo, entonces hablan que nosotros no queremos integrarnos, que somos unas mezquinas. (Testimonio, mujer de 22 años, habitante de San Luis, 2021).

Así entonces, las creencias religiosas han tenido acogida entre los habitantes, especialmente la católica que, como se ha dicho, continúa siendo hegemónica e impone formas de actuar y pensar en la ciudad de Pasto. Ella se manifiesta, inclusive, en las denominaciones de los barrios de reciente creación, como el barrio Pablo VI, Niño Jesús de Praga, San Albano, Santa Matilde, San Sebastián y otros de reciente construcción, como los bloques de San Luis. Ante la crisis social, la pobreza y violencia en que viven estos territorios, la iglesia católica y otros grupos religiosos juegan un papel de beneficencia dentro de este contexto, con gran acogida por parte de la población. Otro ejemplo es el barrio Primero de mayo, de la comuna 10, nombre asignado para conmemorar el día del trabajador, el cual luego se renombró con la nominación religiosa y tomó el nombre de Corazón de Jesús, cuyo monumento se ubica en una de las entradas principales del barrio, levantado en los años treinta del siglo XX<sup>72</sup>. La nominación de los barrios, bien sea desde el paradigma religioso o liberal, como ya se expuso en el capítulo anterior, connota la condición de subalternidad y de marginación de los habitantes y de su territorio.

En la actualidad, diferentes creencias y cultos religiosos hacen presencia en el barrio, cada

---

<sup>72</sup> Los poderes hegemónicos, hacia 1902, consagraron la República de Colombia a la imagen del Corazón de Jesús.

uno con sus manifestaciones sensibles y con sus miembros practicantes, notándose que por un bajo nivel educativo y un alto grado de adoctrinamiento están conformando fronteras entre los vecinos, que a menudo entran en tensiones y discrepancias por sus pensamientos divergentes al interior de su comunidad. Sin embargo, si bien estos conflictos evidencian las contradicciones, también permiten visualizar algunos problemas comunes de la comunidad, como, por ejemplo, la inseguridad del barrio, que más adelante se menciona.

**3.3.3 La apropiación de un lugar para vivir: el apartamento-caseta.** En este aparte se relata el caso de una familia en condición de desplazamiento, que no llegó a tiempo a la adjudicación de los apartamentos, por lo cual se apropió de un espacio construido no precisamente para vivienda, sino para guardar materiales de construcción durante la edificación de las viviendas, es decir, en una caseta improvisada. A esta familia, la alcaldía le permitió vivir en aquel lugar, que se ubica en frente de los edificios de San Luis. Puede decirse que este espacio no es exactamente un espacio público sino, más bien, un espacio semi-público, que al término de la construcción de los edificios, se transfigura en espacio privado, o sea, en una pequeña casa que es apropiada por esta familia. Ellos la pintaron de rojo y blanco, los mismos colores del conjunto de edificios.

A las personas en condición de desplazamiento, la alcaldía de la ciudad, a través de alguna de sus instituciones, brinda albergues para que pasen algunos días en la ciudad; éste fue el caso de esta familia que vive hoy en la caseta contigua a los edificios del barrio San Luis:

[Cuando llegamos] eso estaba sucio, primero nos mandaron a un albergue, que queda por allá arriba, me mandaron a dormir a mí con los niños, de allá me tocaba bajar a mí para ir al trabajo, nos daban la comida. Luego nos bajamos para acá, fuimos barriendo, quitando la mugre, colocando dos camas (...) Aquí cuando llegamos había agua, pero una líder de aquí nos quitó o cortó el agua, no había tapa en el baño, ni puertas, yo tengo puesto cortinas (...) yo antes dormía con él [su pareja], pero como el me sacó me tocó ir a dormir con mi hijo, mi hija duerme en los muebles (...) No tenemos energía, la que tenemos ahorita, el señor [su pareja] la agarró del poste pequeño, vivíamos a oscuras prácticamente todo el año, ahora en diciembre cogió luz de allá. Antes sí teníamos, pero era una conexión fraudulenta, el señor la había cogido del poste de arriba, pero el administrador se dio cuenta y le avisó a los que vienen a revisar lo de la luz y nos cortó el cable, tuvimos luz hasta el 7 de enero del año pasado, prácticamente el año que se acabó estuvimos a oscuras, él ahora la volvió a conectar en el mes de diciembre. Si los funcionarios vienen volvemos a quedar

a oscuras. (Testimonio, mujer de 56 años, habitante de San Luis, 2021)

En este reducido espacio, esta familia ya ha logrado vivir ocho años. En su interior, las divisiones se hacen con cortinas de tela delgada o, también, con un armario que divide a dos dormitorios improvisados, y otras telas que separan la taza del baño. En otro pequeño espacio, los moradores han adecuado una especie de sala y cocina donde varios objetos están arrumados alrededor; allí hay una meza y un asador; en la pared cuelgan los utensilios de cocina, junto a ellos un pequeño mueble, y por todo el espacio se encuentran unas garrafas de plástico que sirven para traer el agua del sitio denominado el ojo de agua (véase figura 19).

Aquí me toca llenar agua, porque no tenemos, me toca ir al ojo de agua, cuando tengo platica le digo a los muchachos que me llenen el agua, cuando no, me toca ir a mí misma, he ido a lavar allá. Todo lavamos allá, a mí aquí me toca duro. Esta ropita que tengo puesta, la lavé con agua de la lluvia de la anterior semana, aproveché para recoger agua, aquí la vida es dura. (Testimonio, mujer de 56 años, habitante de San Luis, 2021)

En la vivienda se observan pocos cuadros y un almanaque que no corresponde al año que transcurre; también se mira un trofeo: “Ese es de mi hijo, ahí están las medallas (...), aquí no hay lugar para colgar cuadros, solo tengo uno que está en el armario” (Testimonio de mujer de 56 años, habitante de San Luis, 2021).

### **Figura 19**

*Interior del apartamento-caseta con elementos para la vida diaria*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación.

En cuanto a las condiciones de higiene y ambiente saludable para los niños, igualmente se encuentran en condiciones difíciles por su cercanía al depósito de basura del barrio: “Hubo un tiempo que se metieron las ratas, pero nos dieron un remedio para que lo pongamos a los lados de la casa y así se fueron, también se puso ese muro para que no se entren” (Testimonio de mujer de 56 años, habitante de San Luis, 2022).

Así mismo, la caseta es objeto de discrepancias y segregación por parte de la comunidad del barrio San Luis, que no la ve con buenos ojos (véase figura 20).

Tenemos esta caseta que me parece un sitio muy álgido, porque hay venta de chapil [bebida alcohólica] y de droga, yo sé que ya le han hecho allanamientos y no se ha encontrado nada ilícito, pero usted va allá y consigue de todo, consigue hasta las cosas robadas, pero nada (...) Lo que pasa es que esa caseta se la dieron al señor porque él no tenía donde vivir, se le prestó la caseta temporalmente mientras conseguía trabajo; él ya consiguió trabajo, pero no devolvió la caseta, se apropió de ese espacio para darle un uso ilícito. Yo vivía al lado de la caseta y siempre lo escuchaba discutiendo con la señora, diciendo vulgaridades y palabras soeces, uno no puede relacionarse con personas así. (Testimonio, mujer de 51 años, habitante de SanLuis, 2021)

Otro habitante del barrio, sobre el mismo tema, expresa:

Está el señor [de la caseta] que da entradas a personas de mal vivir, esto se vuelve peligroso, ellos [consumidores de drogas] se riegan en todas partes. Ahora el señor toma la luz de un poste que es de luz pública, luego me llegó el recibo con multa por conexión fraudulenta, eso es insostenible vivir así, eso ya pesa. (Testimonio, hombre de 44 años, habitante de San Luis, 2021)

**Figura 20**

*Ubicación del apartamento-caseta aledaño a los edificios de San Luis, cerca de la cancha deportiva. En la vista lateral, se observan personas que consumen drogas ilícitas.*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación.

Como se puede apreciar en el relato, la solidaridad y convivencia no son asuntos que se den por el solo hecho de pasar por una tragedia común; por el contrario, en condiciones de precariedad también se entra en un nuevo conflicto por el espacio y la sobrevivencia en la ciudad, sin que el Estado intervenga en lo que realmente es la rehabilitación de la vida de las personas, más allá del simple confinamiento en lugares no adecuados para la existencia humana y, sobre todo, para la población infantil.

**3.3.4 Los lugares comunes en los edificios de viviendas.** Los habitantes del barrio San Luis, en su mayoría provienen de tierras con climas cálidos y templados, donde es común que la gente extienda su casa puertas afuera. En las aceras y calles contiguas, a menudo, sacan sillas y disfrutan de la brisa que refresca el atardecer y comparten con la familia y los vecinos; conversaciones sobre los sucesos diarios son cotidianas en estas poblaciones. Al llegar al barrio San Luis, en la ciudad de Pasto, algunos de estos habitantes continúan con estas prácticas en los espacios comunes de los edificios, lo cual les permite interactuar con sus vecinos y conversar sobre algunos temas relacionados con el barrio, de su trabajo o de la ciudad que los acogió. No obstante, estas costumbres del campo, no todos las comparten o las aprueban: “Tenía una sala bien decorada en la parte de afuera, para que se sentaran los vecinos, traía tablas y las instalaba para que

la gente se siente y hacíamos reuniones. Pero a otros no les gustaba que ponga muebles” (Testimonio, mujer de 50 años, habitante de San Luis, 2021).

Es común, también, que por su procedencia rural tengan por costumbre mantener algunos recipientes en los pasillos con plantas sembradas: “En el pasillo pequeño el vecino tiene sembrado como seis maticas, el corredor tratamos de no ocupar mucho porque hay que dar vía libre para sacar y entrar cosas o muebles grandes” (Testimonio de hombre de 48 años, habitante de San Luis). En ocasiones, eso causa problemas, como es el caso de una de las habitantes, quien tuvo que quitar sus plantas de uno de los corredores.

Con doña María empezamos por los pisos colgando matas, así como es la torre 4, usted sabe que aquí en la entrada había un espejo, cortinas en arco, todo eso yo lo hacía, reciclaba cosas; todo iba bien hasta que me desilusionaron, han sido maldadosos conmigo, de donde yo vengo mis papás me enseñaron a sembrar matas (...) Los vecinos me dijeron que tenía que quitar mis matas que había sembrado. (Testimonio de mujer de 45 años, habitante de San Luis, 2021).

Otra señora habitante del barrio, comenta:

A mí me gustan las flores, en la finca teníamos flores de todos los colores y hay todavía, pero acá no les llega oxígeno, además de que se las llevan. Cuando tenía me dijeron que las sacara afuera de la torre, pero allá se murieron todas (...) Nidos [de aves pequeñas] traía de la finca. (Testimonio, mujer de 50 años, habitante de San Luis, 2021)

La utilización de las zonas comunes con diferentes elementos ornamentales -que hacen alusión a sus creencias-, o también para ingresar sus motocicletas o herramientas de trabajo a los edificios, causa discusiones o actitudes de indiferencia entre los habitantes. No obstante, la inseguridad y manifestaciones de violencia que se presentan en el barrio, y que implican igualmente la seguridad del edificio en sus espacios interiores, ha obligado a una reflexión colectiva para llegar a consensos alrededor de la problemática de la convivencia, aunque las soluciones se presentan únicamente en el nivel inmediato: “Se hablaba de poner rejilla a la torre, por seguridad” (Testimonio, mujer de 44 años, habitante de San Luis, 2021). Esta solución se llevó a cabo instalando rejas metálicas en la mayoría de accesos de los edificios y en las puertas de entrada de los apartamentos. Estas estéticas de seguridad (Caldeira, 2007) son comunes en la

mayoría de los barrios de la ciudad, diferenciándose únicamente por la mayor o menor tecnología empleada en su funcionamiento, pero se han convertido en parte fundamental de los estilos arquitectónicos y de vida de las poblaciones (véase figura 21).

**Figura 21**

*Rejas metálicas para la seguridad de los edificios y de los apartamentos*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación.

La inseguridad de la ciudad y el barrio, implica fortalecer los edificios con diferentes estrategias que permitan mejorar la tranquilidad para sus habitantes. Aquí, el adentro y el afuera están en amenaza constante e igual el edificio se resguarda hacia afuera<sup>73</sup> y hacia adentro, donde la inseguridad puede caminar por los pasillos o en los apartamentos contiguos.

La vecina de uno de los apartamentos tiene tres hijos, pero dos de ellos son drogadictos (...), ellos hacen entrar a sus amigos y pasan cosas. Una ropa que se estaba perdiendo, eran ellos los que se la robaban, abrían un hueco más pequeño que esto (indica una argolla en el dedo) en la pared y se roban las cobijas. (Testimonio, mujer de 22 años, habitante de San Luis, 2020)

La inseguridad y la violencia en este habitar segregado, se constituyen en algo más que un fenómeno delincencial, como el Estado reafirma constantemente. La realidad es que las poblaciones son forzadas a buscar alternativas de sobrevivencia, por cuanto la institucionalidad no ha implementado políticas más allá de las punitivas y represivas que controlan instrumentalmente

---

<sup>73</sup> Ese afuera se expresa en un imaginario de encierro en que se encuentra esta comunidad, rodeada del peligro de los barrios contiguos, lo cual genera en ellos una posición angustiosa. En el mapa de la figura 23 y en los relatos que más adelante se presentan, se hace referencia a estos barrios y situaciones que exponen al respecto.

los sucesos de violencia mas no dan solución a las problemáticas socioeconómica y ambiental de los sectores marginados. Los jóvenes y las mujeres son quienes más sufren por el abandono de los legisladores.

Lo anterior permite observar cómo los conflictos que se viven en los diferentes espacios de San Luis, igualmente, constituyen una dinamización de las relaciones sociales que se tejen, con la generación de diferentes prácticas y estrategias de parte de los habitantes frente a sus vecinos, para sobrevivir en estos contextos. Esto no hace más que presentar la dinámica de la vida social, y que es necesario asumir desde la posibilidad que presenta el conflicto, en donde “la divergencia y la armonía se entremezclan, siendo la primera el germen de la futura comunidad” (Simmel, 2013, p. 27).

**3.3.5 El espacio público en San Luis: marcas de poder.** Si bien ya se habló sobre el espacio público desde su dimensión físico-espacial, esto no agota su definición, ya que no solamente es físico, constituido por parques, plazas, calles, teatros, estadios y otros equipamientos de la ciudad, sino también, es el espacio de las significaciones (Licona, 2007), del acontecer simbólico y de los lenguajes. A este respecto, Isaza (1999) comenta:

El espacio público de la ciudad se refiere no sólo al espacio de los urbanistas – dotación de objetos, espacio público físico-, sino también al espacio público como institución de las significaciones imaginarias de la sociedad, esto es, como espacio intangible inmanente, como espacio donde el ciudadano es (...) El espacio público como tal, es (...) el espacio de las significaciones, el espacio de los hechos simbólicos. (p.70)

Para el análisis que se lleva a efecto, es pertinente contrastar los anteriores conceptos sobre espacio público con algunas concepciones ideales, como la de Habermas (1981), para quien toda interacción social se orienta hacia la comprensión mutua, toda acción comunicativa debe buscar el consenso, y es en el espacio público donde se ejercen dichas acciones. Si bien es una posibilidad, este concepto se presenta como ideal, generalizador y poco contextualizado en los escenarios urbanos de la ciudad en América Latina y, en particular, para la investigación que se adelanta en el barrio San Luis.

En esta medida, acercarse desde Simmel (2013) a la concepción de conflicto, ya definido anteriormente, consiente observar mejor la realidad del lugar de investigación, además de visibilizar a los actores en un espacio tiempo específico. En virtud de esto, el espacio público entra a ser también un espacio de tensión y disputa, de armonías y desarmonías, que tiene su propia ritmicidad. Es el espacio que posibilita, a través del conflicto, las relaciones sociales al vincular a los usuarios y permitir, desde sus desencuentros, la posibilidad de que emerja una comunidad.

En San Luis, el espacio público se constituye en el escenario de prácticas cotidianas que instauran tiempos y espacios diversos, pero ante todo, está cruzado por el conflicto. De esta manera, entre sus características, el espacio público de San Luis está configurado de ritmos fragmentados<sup>74</sup> y, con ello, el establecimiento de lugares para el encuentro y para el desencuentro. Así, lugares como el parque, zonas deportivas, las calles y sus fuentes de agua son apropiados de acuerdo a los actores y tiempos que los habitan.

En el barrio en alusión, los poderes están atomizados y cada quien los ejerce a su conveniencia. El poder construye un tiempo/territorio poblado de estrategias que configuran una territorialidad controlada por los forcejeos diarios y los miedos que se imponen por parte de sectores de población que se apropian del espacio público del barrio. Los ritmos territoriales son objeto de segregación a nivel interno o en relación con la exterioridad; allí también se reproducen las desigualdades.

Por lo tanto, en el espacio público de San Luis se crean narrativas, las cuales marcan y diferencian los lugares que emergen en él. Como rituales territoriales instauran una división fundamental del orden social (Bourdieu, 1982). El tiempo de movilidad de las personas se altera continuamente por la inseguridad, ante lo cual los habitantes acogen medios de defensa a nivel personal, como portar objetos que, por insignificantes que sean, entran a ser extensiones de su

---

<sup>74</sup> Los ritmos fragmentados en San Luis, se expresan en el espacio público en el sentido en que el día y la noche se fragmentan ante la apropiación de diferentes actores que reclaman poder sobre el territorio y le dan supropia ritmicidad. Ello implica que los ritmos de la comunidad también se fragmenten y se condicione la hora y el lugar en que se puede pasar y estar en el espacio público del barrio.

cuerpo que, supuestamente, les puede garantizar la defensa. La mayor parte de personas transita con alguno de estos objetos, siempre lo portan cuando van al lugar de mercado o a visitar a los vecinos.

Una habitante comenta que en la casa los hombres tienen, por lo general, un arma para defenderse de cualquier situación de agresividad que se presente: “Mi hermano tiene un arma en los cajones de la ropa” (Testimonio de mujer de 20 años, habitante de San Luis, 2021). Otra habitante del barrio, comenta: “Ando con un cuchillo ¿cuándo yo antes andaba con un arma?, ahora tengo que andar con un arma para defenderme, mi esposo también anda con un palo para defenderse de la inseguridad que hay” (Testimonio de mujer de 42 años, habitante de San Luis, 2021).

La anterior situación corresponde a una cierta prevención ante situaciones de agresión que son reales en el transcurrir de la vida de los habitantes, han trazado un territorio y tiempo que pone a los cuerpos en alerta permanente y los dispone a la defensiva o al ataque. Por lo general, las personas adultas, hombres y mujeres, son quienes más sufren estas situaciones:

Nosotras las víctimas aquí estamos en una olla, estamos expuestas a múltiples peligros, porque para abajo está Santa Matilde, para arriba Villanueva y Juan Pablo Segundo, que es peligroso; para allá está San Albano, Praga y para arriba, Nuevo Sindagua, ahí está el común. Nosotros estamos en medio de todos los peligros y la niñez toda se está perdiendo. Aquí uno tiene que salir con garrote para todo lado y no es por hablar. (Testimonio, mujer de 49 años, habitante de San Luis, 2021).

Una tercera señora, respecto a la misma problemática, dice:

En una de las esquinas de las torres de arriba, en las tardes, se sientan los ladrones; así mismo, en la curva del parque se hacen los muchachos a fumar mariguana. Eso ya es una costumbre, ya cogieron ese lugar. Cuando suenan las alarmas largas, eso es para quitar viciosos de ese lado, apenas sienten la alarma se van parando y se largan (...) Nunca había oído tanta mariguana, aquí todos los días se huele a mariguana, yo les digo a los muchachos que se hacen aquí cerca, que se vayan para más allá a ese potrero, que allá se acuesten y fumen lo que sea, pero aquí no porque por aquí están pasando niños, se van o llamo a la policía. Hay algunos que están en su vicio, pero se siente que no son peligrosos. (Testimonio, mujer de 40 años, habitante de San Luis, 2021)

Los diferentes tipos de violencia han erigido figuras que se posicionan de los alrededores del barrio San Luis, y cumplen con un rol de amedrentadores, difunden el miedo entre la gente y, por ende, la inseguridad. Una de estas figuras, es el tigre, cuyo liderazgo delincencial ha sembrado la zozobra entre los habitantes: “Aquí pasó el tigre, gritando que iba a robar a todos, si no, no se llamaba tigre; a las 11 de la noche pasaba desde aquí de la torre 4 hasta San Sebastián” (Testimonio, mujer de 22 años, habitante de San Luis, 2021).

Refiriéndose al mismo personaje, otra habitante comenta:

A mí también me intentaron atracar. Ese tigre nos cogió allá arriba y nos metía miedo y mi esposo le dijo que vaya a trabajar: anda al potrerrillo a alzar bultos, vos estas joven (...) por qué no te vas a robar allá a los estudiantes [barrio de estrato alto, aledaño a la avenida de los Estudiantes en Pasto], ándate pa'allá que esos si tienen plata, no que venís a robar a quienes están peor que vos. Entonces el tigre nos gritaba que donde nos encuentre, los apuñalo, decía. Pero lo peor fue la actitud de la gente, todo mundo ventaneando y nadie decía nada (...) Ese de una cara fea, nosotros nos le enfrentamos, el mejor activador del virus es el miedo, si a usted le da miedo, se jode, claro éramos dos (...) El problema más grande que tenemos aquí es el ojo de agua, toda esa gente es la que viene a robar acá, por ahí se fue el tigre. (Testimonio, mujer de 52 años, habitante de San Luis, 2021)

El ojo de agua mencionado, es un lugar y trayecto que impone su propia ritmicidad. Este espacio configura un tiempo de sociabilidad y otro de disputa. Así, el ritmo de este lugar cambia con el pasar de las horas. Parte del día es habitado por las lavanderas de ropa y en la tarde lo apropia la delincuencia; se habita de forma fragmentada en el tiempo, por parte de diferentes actores. En el día se vive la cotidianidad de las señoras de la casa, se establecen relaciones de amistad con su conversación sobre su mundo particular e, igual, los relatos de los sucesos del barrio (véase figura 22).

Si, ahí llevo [indica los baldes o botes plásticos] la ropa para el ojo de agua, ahí la juago y la cuelgo, porque hay cuerdas para tender la ropa. Eso, bastantes mujeres van a lavar. Yo siempre me se topar con mis amigas, hablamos, reímos y nos colaboramos, cuando una no tiene límpido uno le da, la gente allá no es mezquina, o uno le dice regáleme un poquito de fab o de jabón. Allá me he conseguido buenas amigas, me traen a regalar comida, mi libra de lentejas, las papas. A Fredy [hijo], una de mis amigas le regaló una sudadera, un pantalón, cosas buenas. La gente aquí es buena conmigo, antes yo extrañó este barrio, me

gusta. (Testimonio, mujer de 50 años, habitante de San Luis, 2021)

Pero también, el mencionado lugar se establece como un espacio en disputa, con un despliegue de poderes por parte de diferentes actores y motivos, como vivir cerca del lugarde, lo cual puede dar mayor posesión; algunas personas han aprovechado para sacar partido económico del lugar, bajo formas de explotación o extorsión, sobre todo, a las lavanderas. En las tardes, el sitio es proscrito para las señoras y da paso a otro ritmo,a otros encuentros de expendedores de drogas no legales y de personas dedicadas al delito. Así entonces, mientras las señoras piensan en la posibilidad económica y de servicio social de los lavaderos, a otros les interesa el descuido del lugar para evitar la afluencia de gente.

Cuando yo llegué desplazada a la Esperanza, [barrio de la comuna 10, cerca de San Luis] conocí el ojo de agua por mi hijo, cuando era pequeñito que venía a coger pescados. De ahí cuando yo vine aquí, a Dios gracias miramos ese yacimiento de agua, nosotros, la mayoría, venimos de los campos donde hay un río o el mar. Allí lavamos la ropa entre piedras. Había un señor que se llamaba Armando, que nos cobraba plata; en ese entonces, yo me hice amiga del señor de la junta y me dijo queel agua era pública, que aquí nadie podía pedir plata ni nada, que organicemos bien. Ese señor que le cuento, anteriormente nos cobraba plata, nos acosaba sexualmente y, justamente, yo lo denuncié por acoso sexual y después a ese señor lo cogieron violando a un niño en la torre 13, y él en este momento está en la cárcel (...) Eso fue por allá en el 2016, y desde entonces vamos a lavar allá y saco el sustento mío. Ahora que estoy para recuperarme, que me den de alta, yo me la paso lavando ropa y me pagan. (Testimonio de mujer de 50 años, habitante de San Luis, 2021).

### Figura 22

*Nacimiento de agua conocido como “el ojo de agua”, lugar de trabajo de las lavanderas*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación

Para continuar con las prácticas en el espacio público del barrio, el parqueadero y la cancha, aledaños a los edificios de viviendas, también imponen su propia ritmicidad. No solamente son el espacio de recreo o de intercambios económicos sino, también, de conflicto. En el día se ubican diferentes grupos de vendedores informales, de venta de alimentos y de otros productos para las necesidades de las familias. Sin embargo, el ritmo puede cambiar en cualquier momento, se presentan altercados, sea por parte de los mismos vendedores por la apropiación exclusiva de estos espacios, por cuanto no hay un consenso claro de cómo y quién puede usarlos, o también el espacio da paso a las apropiaciones arbitrarias y con violencia de lo que le pertenece a otro: “La mayoría de los espacios están destruidos (...) Se puede ver mucha violencia en la cancha (...) En la semana que estuve hospitalizada, atracaron a una amiga que estaba en embarazo, perdió el bebé y le cortaron la mano” (Testimonio, mujer de 50 años, habitante de San Luis, 2021). Además, el parque está deteriorándose, como igual sucede con otros espacios públicos; en las horas de la noche, algunas personas lo empiezan a dismantelar.

Los juegos [del parque] se los llevaron para arriba que hay un recicladero y allá lo toman los ladrones y bajan a venderlo para el vicio; se han llevado hasta los gatos arriba, ya no están, ellos son los que fuman, los que venden, los que roban, pero no se hace nada. (Testimonio, mujer de 48 años, habitante de San Luis, 2021)

Un joven del barrio, comenta:

Uno ya no puede jugar baloncesto con los amigos, porque las arquerías están desgastadas, además de que en horas de la noche, uno no puede salir, porque en esta zona llegan personas de barrios aledaños a fumar, entonces, sería bueno que haya una regulación de parte de la policía. (Testimonio, hombre de 20 años, habitante de San Luis, 2021)

Otro espacio público llamado el mirador, desde donde se puede apreciar una panorámica de una parte de la ciudad de Pasto, es un lugar que se comparte con otros barrios aledaños. Para llegar allí, es necesario atravesar un camino de escaleras en zig-zag, que empiezan en San Sebastián y continúan por un sendero hasta el barrio Santa Matilde (véase figura 23). En los alrededores del mirador se encuentran pequeños terrenos para la cría de ovejas y otros animales domésticos, como prácticas del campo que algunos habitantes de San Luis mantienen como costumbre. El mirador tuvo afluencia de visitantes que disfrutaban del paisaje, pero por las circunstancias anotadas, se ha

tornado peligroso, sobre todo, en horas de la tarde: “Es un sitio bonito, pero después de un tiempo y al estar cerca de San Sebastián y Santa Matilde, se volvió peligroso, caminar por ahí es inseguro, así sea un sitio bonito uno no lo puede utilizar” (Testimonio, mujer de 41 años, habitante de San Luis, 2021).

**Figura 23**

*El mirador y terrenos aledaños, aprovechados para la cría de animales domésticos*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación.

Como ya se anotó, ante estas problemáticas, algunos habitantes solamente encuentran soluciones inmediatas, como realizar cierres en algunas partes del espacio público de San Luis<sup>75</sup>, lo cual indica que la comunidad poco ha discutido sobre la existencia del espacio público, su esencia y su función en el territorio urbano.

Yo vivo en la torre 20, es la última torre de la urbanización y queda al lado de la antigua carretera que va a Buesaco [población al norte del departamento de Nariño], ahí en el costado donde termina la torre, hay una pendiente, ese no es espacio para ningún fin, queremos hacer un muro y cerrar la parte de atrás con reja. (Testimonio, hombre de 54 años, habitante de San Luis, 2021)

La inseguridad en el espacio público de las ciudades colombianas, hoy es uno de sus mayores problemas, unido a la pobreza de sus barrios populares y, en general, de gran parte de la ciudad. Esto ha configurado unos ritmos fragmentados en los que se puede y no habitar el barrio y

---

<sup>75</sup> Es necesario aclarar que las torres de San Luis no se tratan de un conjunto cerrado como a menudo se conoce cuando se construye este tipo de edificios o bloques, y que en Colombia suelen denominarse conjuntos residenciales. Por ello aquí, se habla del espacio público de San Luis y no de zonas comunes de connotación privada. Precisamente la inseguridad hace que los barrios cierren a menudo algunas partes de sus espacios públicos para resguardarse.

la ciudad. No obstante, como ya se mencionó, las políticas públicas no cuentan con una mirada reflexiva sobre el problema del hábitat y sus conflictos; más bien, optan por acciones estratégicas e instrumentales más que comunicativas (Habermas, 1981), orientadas al control de los pobladores con la fragmentación de los espacios de la ciudad que a la construcción de sociedad y ciudadanía con el restablecimiento del tejido comunitario y cultural de las poblaciones que habitan y migran a las ciudades.

En consecuencia de lo anterior, hay que resaltar que se continúa con la implementación de políticas públicas que desconocen los contextos particulares y su función esencial, como lo es la de estrechar relaciones con la comunidad; por el contrario, se planean y ejecutan sobre territorios ideales, aquellos donde se desconoce el entramado de relaciones sociopolíticas, económicas, ambientales y culturales, y que por su falta de claridad y operatividad generan efectos adversos y de conflictividad en los asociados. Respecto a esto, Oviedo et al. (2008) afirman: “Una debilidad recurrente de las políticas que buscan la cohesión social, es que no suelen tomar en cuenta el espacio –físico y social- en que se aplican” (p. 112).

Bajo esta lente discursiva del Estado, se esconden realidades diversas en los territorios de la ciudad. Los sectores empobrecidos son continuamente criminalizados y la ciudad se deshabita en su espacio y tiempo, tornándose silenciosa, lo cual no significa que sea más segura, más bien, expresa el temor de sus ciudadanos a habitarla, con la consiguiente pérdida constante de ciudadanía, objetivada en la “desconfianza y el sentido de lo colectivo” (Carrión, 2007, p. 91); es decir, a un detrimento de la participación activa en la vida social y política con base en los derechos fundamentales.

Así entonces, en los territorios fragmentados de las ciudades, surgen poderes para el control de la población de acuerdo a intereses particulares; las calles, esquinas, puentes y otros lugares son marcas infranqueables en donde la vida y la muerte hacen la diferencia al intentar transgredirlas sin el consentimiento de quienes los han apropiado y deciden sobre su tránsito y ocupación. Las llamadas fronteras invisibles en Colombia o las fronteras sonoras en Brasil, no solamente indican la pugna entre grupos de poder sino, también, la invisibilidad de las políticas gubernamentales respecto a estas poblaciones en condiciones de vulnerabilidad, que habitan los barrios populares

de las ciudades: “La comuna diez está en completo abandono por el Estado, las calles están sin pavimento y cuando llueve son como ríos y mucha piedra. Es una comuna olvidada por nuestros gobernantes, en todo, en la seguridad, la pobreza” (Testimonio, mujer de 38 años, habitante de San Luis, 2021).

Por su parte, en el barrio San Luis, las mujeres son más vulnerables al despojo de sus bienes y a las agresiones físicas, y los niños, igualmente, se ven limitados en sus tiempos recreativos y de visita a sus amigos o compañeros de escuela. El espacio público de este barrio, es un ejemplo en donde se hacen visibles los problemas de la sociedad, “es el lugar donde se evidencian los problemas de injusticia social, económica y política. Su debilidad aumenta el miedo de unos, la marginación de otros y la violencia urbana sufrida por todos” (Borja, 2003, p. 60).

Los problemas de inseguridad y de drogadicción son los que caracterizan al barrio en su parte negativa; aspectos que más refiere la comunidad entrevistada. Alrededor de la seguridad se articula una serie de valores que ayudan a definir la territorialidad urbana estructurada por el conflicto y la segregación. Para Gravano (2013), estos valores forman una estructura que está en constante movimiento, y que ayudan a definir lo que él llama la identidad barrial o aquello que, para esta investigación, se ha denominado territorialidad. Estos valores pueden estar en conjunción o en disyunción<sup>76</sup> al interior del grupo social o frente a otros grupos (p. 143).

Por ejemplo, para sus habitantes, la inseguridad no es provocada por la población desplazada, sino que, a nivel interno, los reubicados<sup>77</sup> y arrendatarios con poco arraigo, son quienes han vuelto inseguro el barrio; y, a nivel externo, los habitantes de otros barrios ubicados en su entorno, son quienes la producen y de donde vienen los jóvenes a dañar a sus hijos y llevarlos por el camino de la droga. Si bien, los muchachos de San Luis son consumidores de drogas ilícitas y están metidos en la delincuencia, para los locales son menos peligrosos que los de otros

---

<sup>76</sup> “El eje principal de toda identidad es el compuesto por la relación entre conjunción y disyunción: algo se define porque se junta con algo y se disyunta con otra cosa” (Gravano, 2013. p. 143).

<sup>77</sup> Los reubicados son poblaciones que están en condiciones vulnerables, bien sea por estar ubicados en zonas de fallas geológicas, por causa de los proyectos urbanos que intervienen sus territorios o por sus condiciones de vivienda en mal estado. En San Luis se han reubicado poblaciones de los barrios Popular, Santa Matilde y del sector ojo de agua. Estas poblaciones son estigmatizadas por los habitantes de San Luis y de la ciudad en general, “se escucha que ahí vienen las ratas, los viciosos y gente mala” (Testimonio, mujer de 23 años, habitante de San Luis, 2022).

barrios. A algunos de ellos los conocieron desde que eran niños y les guardan afecto a pesar de que estén metidos en las drogas y otras formas delincuenciales para sobrellevar su difícil situación social y económica. Relacionado con esta visión de los problemas, una habitante comenta:

Pues lo que molesta acá es la inseguridad, los robos, los atropellos, porque estamos en la comuna diez, la parte más peligrosa, estamos rodeados por Marquetalia, Santa Matilde, entonces considero que los ladrones no son de nuestra misma comunidad, porque hay muchos muchachos que se han ido, pero los de barrios aledaños hace que [la urbanización] se haya convertido en algo inseguro. Yo ya he vivido siete años, gracias a Dios no me ha pasado nada, conozco a los muchachos que consumen, yo siempre les doy monedas. (Testimonio, mujer de 48 años, habitante de San Luis, 2021)

Si bien la mayoría de habitantes del barrio San Luis, fue víctima de la violencia política y económica que atraviesa el país, esta población se re-victimiza por la actuación de los pobladores de barrios vecinos. Esto puede deberse a su pasado inmediato, pero más es producto de la ausencia de proyectos sociales y educativos integrados al programa de vivienda gratuita del gobierno: “Está ubicado nuestro barrio en la comuna diez, al nororiente de Pasto, tenemos malos barrios que venden vicio, como son Marquetalia, la vuelta negra, Santa Matilde y cerca al Común, esto hace que estén marcados por mucha drogadicción” (Testimonio, mujer de 37 años, habitantes de San Luis, 2021).

Respecto al mismo tema, otra persona habitante del barrio, expresa:

La mala ubicación, pertenecemos a la comuna diez que es un barrio azotado por la drogadicción, venta de alucinógenos, eso ha hecho que nuestros niños tomen malos hábitos, pero no todo es malo, a veces dicen que la culpa es de San Luís, pero no, la gente que vive aquí es víctima del conflicto. (Testimonio, mujer de 49 años, habitante de San Luis, 2021)

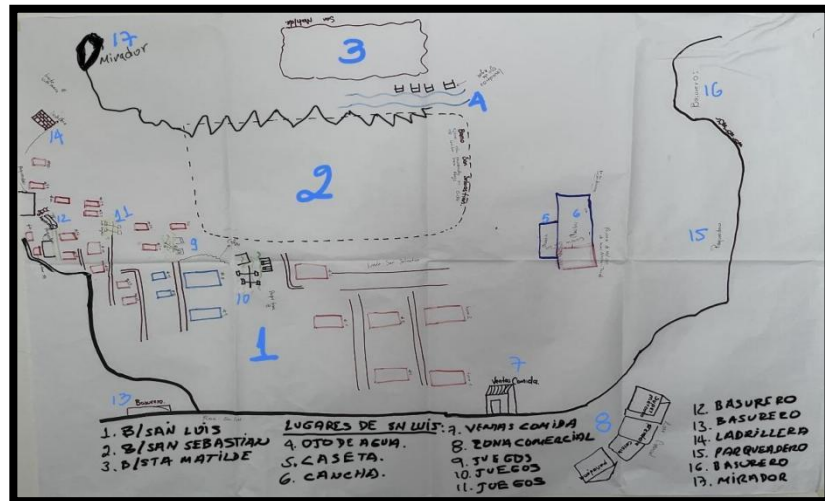
Con todo, frente a la inseguridad, la población se reafirma como gente trabajadora, honesta y de varias culturas, que ha sufrido la violencia y que caracteriza al barrio frente a otros. En la figura 24 se muestra un mapa elaborado por un grupo de habitantes del barrio, en donde aparece San Luis con algunos de sus lugares y barrios aledaños, se señalan lugares caracterizados por su inseguridad y conflicto, y también donde se desarrollan actividades de mercado los fines de semana y la cancha para la recreación de los niños y niñas.

Mire que San Luis es un barrio en el que hay madres cabezas de familia, las cuales somos

gente honesta, trabajadora, que hemos venido de grandes sufrimientos. No somos nosotros, hay que tener en cuenta los barrios aledaños, la vuelta negra [sector de Pasto] (...) Si, de ahí de Santa Matilde, más uno se demora en denunciar que ellos [los policías] en soltarlos. (Testimonio, mujer de 50 años, habitante de San Luis, 2021)

#### Figura 24

Esquema de la ubicación del barrio San Luis y sus fronteras con otros barrios



**Fuente:** Archivo de la investigación. Dibujo realizado por habitantes del barrio San Luis.

Por otro lado, la intranquilidad que se vive en el barrio se asocia con las características de la vivienda actual frente a la vivienda anterior. Si bien ha sido una solución para muchas familias, también es cierto, que es productora de intranquilidad, como se aludió anteriormente; además, que ella se asocia al vivir cerca de otros, lo cual no garantiza independencia y libertad, como lo manifiesta una habitante: “Cuando vivía en el Putumayo, era muy bonito porque las viviendas eran casas y ahora para vivienda es en los apartamentos, son como más complicados por la comunidad, porque uno estaba acostumbrado a vivir en las casas, independiente” (Testimonio, mujer de 46 años, habitante de San Luis, 2021). Una segunda persona, comenta: “Es un barrio diferente, porque las habitaciones son edificios, menos libre. Los otros barrios aledaños son casas, normal” (Testimonio, mujer de 39 años, habitante de San Luis, 2021).

La convivencia con varias culturas, como ellos dicen, también produce conflictos a nivel individual y colectivo, por cuanto la población en condición de desplazamiento es una población

desarraigada de su territorio, que ha migrado a la ciudad, en donde se la agrupa para una convivencia entre habitantes de diferentes regiones, lo cual, inicialmente, puede implicar rupturas con su identidad y ponerse en la búsqueda y ordenar elementos para, posiblemente, construir una nueva identidad<sup>78</sup>.

Está habitado por varias culturas de diferentes departamentos. La comunidad del barrio San Luis es conflictiva, no todos, pero si se caracteriza por eso (...) Sin embargo, la gente se caracteriza por ser perseverante, amigable, son pocas, pero si las hay (...) Vivimos, en nuestra gran mayoría, personas trabajadoras que hemos salido adelante gracias a nuestros esfuerzos y hay muchas historias de vida que dan testimonio. (Testimonio, mujer de 28 años, habitante de San Luis, 2021)

Es relevante observar que el habitar va más allá del poseer una vivienda o del conjunto de personas que se han unido para convivir, en tanto se relaciona con la cultura y la construcción de territorio, así como del reconocimiento de la diversidad de orígenes y trayectorias de vida de la gente, para así asumir la comprensión de procesos interculturales, es decir, de una acción comunicativa amplia que abarque la multiculturalidad existente en el país, como lo reza el artículo 7º de la Constitución Política (1991): “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”.

No obstante, para operativizar esta intención, se necesita una pedagogía no solamente con los pueblos étnicos sino, también, con toda la sociedad en general, que en Colombia se ha mostrado con un alto grado de discriminación e intolerancia con el otro diferente, lo que hace que, precisamente, se esté hablando de un habitar segregado con base en un análisis de los lugares comunes y del espacio público del barrio San Luís, lo que ha dado lugar, asimismo, que se trate el tema de la inseguridad, con el cual han emergido algunas características físicas y simbólicas que colaboran para configurar un habitar segregado en el barrio.

Unido a lo anterior, el estigma territorial se constituye en una de las marcas que termina

---

<sup>78</sup> Según Artunduaga (1997): “Las culturas se desarrollan en diferentes momentos, en distintos lugares y tiempos y se relacionan unas con otras de manera distintas, pero todas son importantes en la medida que tienen su propia organización, su propia manera de reconocerse, de relacionarse con su entorno, con su medio y hábitat, y de construir conocimiento” (p. 37). De acuerdo a esto, para el caso en comento, la comprensión de la situación por parte de los habitantes puede darse, si se promueven procesos de educación intercultural.

por configurar este habitar, como se puede apreciar a continuación.

### **3.4 Procedencia y estigma: objetivación de la segregación socio-espacial**

Aquí se acoge el estigma como una categoría que acentúa con fuerza las diferenciaciones con los otros y con el territorio. Wacquant et al. (2014) muestran cómo el espacio se instituye como representación de la alteridad a través del estigma, en lo diferente, lo extraño, lejano e inaprensible. Para los autores, el estigma territorial guarda una estrecha relación con la pobreza, la subordinación étnica, la vivienda degradada, moralidades impuestas y delincuencia callejera. Así mismo, el estigma territorial cubre todos los discursos cotidianos de la ciudad: “Los nombres de los barrios son sinónimos de infiernos sociales, inclusive, para los mismos habitantes de estos sectores” (p. 228).

El estigma territorial, según los autores citados, también “suscita gran cantidad de emociones negativas y reacciones severas correctivas” (pp. 229-230). En tanto, para Vergara (2017), este estigma:

Se vuelve más intenso cuando el conflicto aviva las emosignificaciones asociadas al racismo y a la diferencia sociocultural, ya que los territorios estigmatizados se ubican como contenedores de pobres, “ociosos” o “vagos”, “rateros” y “viciosos”, desempleados o subocupados, de grupos marginales. (p. 68)

En el caso de San Luis, el estigma que crece sobre el territorio y sus habitantes, se puede decir que tiene un carácter endógeno y exógeno; es decir, que el estigma sobre el barrio se da tanto a su interior como desde su contorno -la comuna 10 donde se ubica-, y en una escala mayor, desde la ciudad hacia el barrio. Este estigma, asociado a la procedencia, objetiva procesos de segregación socio-espacial. El estigma territorial se constituye, así, en un continuum que acompaña a las poblaciones desplazadas y que se potencializa por la condición social y étnica en los diferentes territorios habitados.

Elvira y Rosalba son dos mujeres jóvenes habitantes del barrio San Luis; la primera es una joven afrodescendiente, que junto con su familia se trasladó al barrio San Luis hace siete años. Su

familia fue desplazada cuando ella tenía 5 años -de eso hace ya 20 años-, procedentes del municipio de Tumaco, región en la costa pacífica del departamento de Nariño. Luego de ocupar espacios para vivir en arriendo en la ciudad de Pasto, su familia fue admitida en programas del Estado, para asignarle una vivienda dentro de la política estatal de vivienda gratuita para población vulnerable.

En los actuales momentos, Elvira asiste a la universidad pública y su madre consigue los recursos económicos necesarios para el hogar, con una venta de mariscos fuera del barrio; su hermano, igualmente, ha instalado una peluquería en otro barrio de la ciudad. A pesar de haber conseguido la vivienda propia, Elvira comenta que ella y su familia no están a gusto en el barrio, por diferentes circunstancias, entre ellas la violencia, en muchas ocasiones han preferido quedarse durmiendo en la peluquería de su hermano para evitar situaciones difíciles en el barrio. Por esto, su aspiración es vender la vivienda cuando el Estado lo permita, según las condiciones en que fue asignada.

Por su parte, Rosalba llegó a San Luis proveniente de un barrio popular llamado Panorámico, al nororiente de la ciudad. Ella vive con su madre y, al igual que Elvira, fueron seleccionadas para otorgarles una vivienda en el barrio San Luis. Recientemente, su mamá perdió el trabajo por efectos de la pandemia *covid-19*; por esta razón, instalaron una tienda para vender productos de primera necesidad en su vivienda, con lo cual logran sobrevivir en el día a día: “Algunos días se vende otros no” (Testimonio de Rosalba, 23 años, 2020). Como le sucede a Elvira, prefiere quedarse donde su tía cuando se le hace tarde, ya que llegar al barrio después de las siete de la noche, puede ser peligroso.

Esta población llegada al barrio San Luis, tiene una historia individual que se conecta con la violencia del país, es víctima de la guerra, víctima de desastres naturales o de maltrato infantil o de violencia contra la mujer. A menudo están “en un duelo individual, el cual consiste en volver a empezar” (Botina y Córdoba, 2019, p. 24). Son personas en una situación de desarraigo con dificultades para establecer nuevas relaciones sociales. Se han instalado en ellas diversas ambivalencias que se traducen en profunda desconfianza hacia instituciones y hacia las personas que las rodean. Al respecto, para Vergara (2021, 9s 44m): “La confianza es una emoseñificación que articula los tiempos, ella es la sedimentación de la relación social; se construye a través de

pasados que funcionan en el presente y, lo más importante, ayudan al futuro”. Para los habitantes del barrio San Luis, la violencia estructural y cotidiana ha generado profundas incertidumbres, donde anida la desconfianza: “Solo existe el presente en tanto el futuro es impensable” (Carman et al., 2013, p. 41), el no futuro.

Para estas familias que provienen de diferentes territorios y de otras regiones del departamento de Nariño, los procesos de negociación no son fáciles; por lo general, están en tensión y devienen en formas violentas de resolución de sus conflictos.

Aquí se encuentran residiendo víctimas sobrevivientes del conflicto armado colombiano y, a la vez, población en proceso de reincorporación a la vida civil, lo cual genera un ambiente de tensión y malestar en la convivencia (...) Todo esto reflejado en una combinación de costumbres, valores y sentidos dotados por el desplazamiento y el conflicto. (Botina y Córdoba, 2019, p. 26)

Una señora de casa, procedente de Villa Garzón, departamento de Putumayo, comenta:

Es muy complicada la vivienda acá [en el barrio San Luis], porque de alguna manera hay muchas culturas y hay mucha gente que ha venido del campo y de diferentes regiones en donde sus costumbres son diferentes (...) y el vivir muchas familias en un solo bloque es complicado en el sentido de convivencia. (Testimonio, mujer de 43 años, habitante de San Luis, 2021)

Para las familias, comenta Elvira, no ha sido fácil la vida en los edificios del barrio San Luis. La problemática del barrio es cada vez más insostenible, solamente cuando hay un muerto el barrio se llena de carabineros (policía); pero después de unos días se van y la inseguridad vuelve al sector. Los robos se han intensificado y, sobre todo, en el bloque donde habita.

Para la población desplazada, las situaciones de violencia son atribuidas a aquellas personas que llegaron a San Luis provenientes de otros lados de la ciudad, como reubicados en el barrio; estos sectores provenían de otros barrios periféricos, igualmente estigmatizados por el resto de la ciudad, que los cataloga como personas peligrosas y violentas.

Lo peor fue habernos puesto a vivir con las peores lacras de aquí de Pasto. Los peores son los ladrones de Marquetalia, el Belén, el Popular [barrios de Pasto]. Nosotros tenemos que

ser como en la cárcel, como se dice, ayudar a reincorporar a esa gente que nos roba, nos maltrata, es la mala convivencia, pero por ellos; por las víctimas no fuera así, fuéramos bien respetuosos. (Testimonio, mujer 38 años, habitante de San Luis, 2021)

Llegar a habitar al barrio San Luis desde diferentes lugares de la ciudad y de otras regiones del departamento y del país, si bien esto no ha constituido un mayor obstáculo para alcanzar acuerdos sobre las necesidades que se presentan entre las familias, las miradas de los habitantes de los barrios que circundan a los bloques, son de desconfianza y, muchas veces, se torna violenta y de rechazo. Su condición de desplazados de algunas regiones conocidas en Colombia como *zonas rojas*, por transitar por ellas grupos insurgentes, paramilitares o narcotraficantes, hace que asocien a estas familias con los mismos delitos, lo cual torna un tanto difícil las relaciones de convivencia entre los habitantes de la comuna 10 y los de San Luis, que hace parte de ella.

Con la construcción de los bloques (edificios), se hizo más difícil la convivencia, se entremezclaban muchos tipos de personas; y, por ejemplo, los habitantes de otros barrios de la comuna 10, comentaban que allá viven los desplazados y que han venido a la ciudad a quitarles el trabajo. (Testimonio de Rosalba, 23 años, habitante de San Luis, 2020)

Otra persona habitante de la comuna 10, comenta: “Sí, siempre se escucha comentarios de discriminación hacia ellos, porque usted les nombra San Luis y de inmediato la gente dice que allá son ladrones, que es peligroso” (Testimonio, hombre de 38 años, habitante de la comuna 10, 2022).

Y una tercera persona, acerca de la situación, dice: “Pues los habitantes de los sectores aledaños comentan que después de que hicieron esas torres, ese sector se volvió muy malo, vulnerable, empezaron a ver más atracos, comenta la gente de nueva Aranda [barrio de la comuna 10]” (Testimonio, hombre de 35 años, habitante de Pasto, 2022).

Su condición de pobreza como consecuencia del despojo de sus tierras y bienes, y el lugar de donde provienen, imprime a estas familias un estigma que les acompaña en el barrio y en alto grado en la comuna y en la ciudad. De esta manera, la procedencia establece un estigma no sólo territorial sino, también, social y étnico. El estigma se ve amplificado tanto por su territorio de origen como también por el territorio que ahora ocupan en el barrio, sector pobre y marginal, no muy diferente a la población de donde provienen. Elvira, en su condición de desplazada y

afrodescendiente<sup>79</sup>, ha sentido estas situaciones en algunos supermercados pequeños de la ciudad: “Una vez fuimos al mercado con mi mamá y mandaron a un guardia a vigilarnos en el recorrido. En los supermercados más de una vez mandan a perseguirnos y al final nos requisan” (Testimonio de Elvira, 22 años, 2020).

En Colombia, las regiones, sobre todo rurales, en donde la violencia del Estado y de otros grupos ilegales ha sido sostenida, sus habitantes son marcados como igualmente violentos, y en su desplazamiento hacia los centros urbanos, cargan con este estigma en los nuevos territorios que lleguen a habitar. Regiones como los municipios de Leiva y el Remolino, ubicados al norte del departamento de Nariño y vecinos del departamento de Putumayo, la violencia desatada en ellos por parte de los grupos armados ilegales asociados al narcotráfico y fuerzas del Estado, ha conformado una cierta representación por parte de los habitantes de Pasto, quienes miran a estas poblaciones como compuestas por personas violentas, peligrosas, conflictivas y poco confiables. En ocasiones, se escucha frases como: “Son del Putumayo, son raspachines (recolectores de hoja de coca), hay que tener cuidado” (Testimonio, hombre de 44 años, habitante de la ciudad de Pasto, 2020), o “Son de Leiva, son guerrilleros” (Testimonio, mujer de 40 años, habitante de la ciudad de Pasto, 2020).

Igual sucede con el municipio de Tumaco, territorio ubicado en la costa del océano Pacífico, donde, en los actuales momentos, se presentan los mayores hechos de violencia en el país, por cuanto allí se encuentran las mayores áreas de cultivos ilícitos, minería, transporte de petróleo y selva maderera. Este es el territorio de donde proviene Elvira y, por lo relatado, se establecen muchos de los estigmas a que se ha hecho referencia, y que me consta por mi experiencia como docente en ese municipio<sup>80</sup>.

La diferencia entre las ciudades de Tumaco y Pasto es evidente geográficamente y étnicamente. La primera está ubicada en la costa pacífica, con población afrodescendiente

---

<sup>79</sup> La interseccionalidad hace referencia a las formas de discriminación y estigmatización de las mujeres por su género, su etnia y su condición social; es decir, una triple discriminación y estigmatización.

<sup>80</sup> En el segundo semestre de 2019, cuando impartí algunas cátedras con estudiantes del puerto de Tumaco, me permitieron entender la visión de la gente de la sierra, bajo un estigma arraigado frente a estas poblaciones de la costa nariñense, de acuerdo a aquello que está expuesto en este texto.

primordialmente, y la segunda en la sierra, en la zona andina, con población mestiza e indígena. En esta ocasión, se hará mención de algunos aspectos que permiten dilucidar el estigma que la región y su población han llevado históricamente, y que se traslada con sus habitantes a donde vayan.

En el trayecto de la entrada a la ciudad de Tumaco, frente a las casas, ruinosas y pobres, a un lado de la carretera se observa la tubería del oleoducto trasandino, que pasa por los solares y en otras casas por encima de sus techos. Éste conduce el petróleo extraído de los pozos de la región del Putumayo hacia el puerto de Tumaco, para ser embarcado al exterior. Es paradójico cómo frente a la pobreza de sus pobladores, pasa la riqueza de su territorio, sin que ellos puedan acceder a los beneficios que produce. El territorio es productor de palma de cera, de coco y cacao, de camarón y demás productos del mar, pero su producción, procesamiento y mercadeo está en manos de empresas de otros países. Tumaco es una región empobrecida por el extractivismo, es decir, explotación de sus recursos naturales sin que a cambio no se deje algo que beneficie al territorio y a su población, por el contrario, lo que se deja es pobreza, daños irreparables al medio ambiente y olvido por parte del Estado. Una parte de un artículo de la Universidad Nacional de Colombia (2020) sobre este territorio, titulado: *Tumaco necesita a Colombia*, dice:

El olvido histórico del Estado colombiano con esta región del Pacífico, se aprecia en cada esquina, al recorrer sus calles encharcadas, los deteriorados edificios del centro, donde palpita la ciudad en medio del ruido irritante de los pitos de las motos, o al contener la respiración cada vez que el mar golpea con fuerza las estacas de madera de esas casas que amenazan con desplomarse cuando entre gritos y carcajadas sale corriendo algún grupo de niños que juega a “la lleva”. (p. 8)

En los últimos años, el municipio de Tumaco y otros de la costa pacífica, han sido invadidos por cultivos de la planta de coca, su procesamiento para obtener cocaína y su distribución para el mundo, todo de manera aparentemente clandestina, pero en realidad, con la anuencia del Estado colombiano y quizá en complicidad con los llamados carteles del narcotráfico internacional y con las bandas criminales que los custodian y se disputan el territorio con otros carteles o paramilitares o guerrilla.

Unido lo anterior a la pobreza histórica de sus habitantes, igual que en las regiones

mencionadas antes, estas circunstancias han hecho que las poblaciones sean estigmatizadas en el interior del departamento de Nariño, en la ciudad de Pasto y en Colombia. Las personas habitantes de Tumaco, a menudo, son catalogadas como violentas, perezosas para el trabajo, bulliciosas e indisciplinadas y, en general, poco confiables. Inclusive, se plantean diferencias entre los habitantes de la costa y los de la ciudad de Pasto; de los de la costa se dice que son más relajados, espontáneos y hablan fuerte, en tanto los de Pasto son tímidos, melancólicos y un hablar suave: “En los bloques [edificios de vivienda San Luis], los de la costa ponen la música a todo volumen, escuchan salsa choque y reguetón, entonces ello causa algún conflicto con otros vecinos” (Testimonio de Rosalba, 23 años, habitante de San Luis, 2020).

A continuación se hace un relato en torno a los ritmos del trabajo en la costa pacífica y algunas de sus formas de comunicación que permiten explicar, de alguna manera, las actitudes y representaciones que de esta población han elaborado los habitantes del interior del departamento y, particularmente, los de Pasto.

Los ritmos de trabajo en la comunidad tumaqueña, comienzan a las cuatro de la madrugada o antes, cuando el mar está tranquilo y los peces se asoman algo más a la superficie por la oscuridad y se hace posible una mejor pesca, lo cual sería imposible a mediodía cuando la marea ya está en alza y el sol es más fuerte. Al amanecer los pescadores ya tienen su producción para llevarla a los mercados o venderla directamente a la población y también para el consumo de su hogar. Cerca de las nueve de la mañana, el pescador atiende a los clientes que compran su producto, repara sus herramientas de pesca y dedica otro tiempo a algunos oficios pendientes en su vivienda. En el resto del día combina algunas actividades con el esparcimiento y descanso en su hamaca<sup>81</sup>. Esto, en el interior del departamento y, en especial, para los habitantes de las ciudades andinas, por lo general de clima frío, se aprecia o es catalogado como vagancia o poco trabajo y, de ahí, la frase que a menudo se escucha de “negro vago, ocioso y bebedor” (Notas de campo, 2019).

Por otro lado, el habitante de la costa habla recio, su cuerpo es histriónico, expresivo y

---

<sup>81</sup> Al conversar con los pescadores de Tumaco sobre su trabajo, es inevitable no pensar en el libro “El viejo y el mar” de Ernest Hemingway, y su incesante lucha por conseguir su sustento mar adentro, donde muchos no sabrán de sus vicisitudes y aventuras.

comunicativo, no son vergonzosos (tímidos) como se dice en Pasto, son poseedores de lo que en la región se llama la educación propia, desde ahí defienden sus bailes, los cantos, las décimas y los rituales, los cuales son un sincretismo de lo africano con lo cristiano u otra tendencia religiosa, como *el chigualo*<sup>82</sup>. La muerte misma es un acto de fiesta y de cantos con todos los vecinos para despedir a sus seres queridos.

Todos estos ritmos y rituales resultan extraños para la sociedad pastusa, poseedora de unos ritmos más impuestos por las ideologías religiosas, políticas y los modelos económicos imperantes; además de actitudes no participativas, herencia de las formas de dominación colonial, como ya se ha comentado antes.

Todos estos conocimientos y costumbres que son llevados a la ciudad de Pasto por los lugareños de Tumaco, son mirados por los serranos<sup>83</sup>, como actitudes y comportamientos agresivos heredados de la violencia del territorio, el empobrecimiento y su descendencia étnica. Se está hablando aquí de un estigma que conjuga los tres aspectos: territorial, social y étnico.

Estas representaciones elaboradas alrededor del habitante de Tumaco por parte de la mayoría de pobladores de la zona andina, no solamente obedecen a las circunstancias actuales de violencia sino, también, a un desconocimiento de su cultura y al recelo de entablar un diálogo intercultural por parte del habitante de Pasto; este último, históricamente, se ha mostrado reticente a la otredad y a la alteridad. La poca formación y apropiación en cuanto al reconocimiento de la diversidad cultural y una negación de los procesos de interculturalidad, ha llevado a objetivar procesos de segregación frente a poblaciones diversas.

No obstante, el estigma social no solamente recae sobre los habitantes afrodescendientes, sino que también se hace evidente con los indígenas cercanos a la ciudad o de la región del Putumayo, donde se encuentra una población mayoritariamente indígena. Al igual que lo relatado anteriormente, se tiene, por parte de los mestizos de Pasto, una representación del indígena como una persona de poco aseo, no se baña y, en algunas ocasiones, de tener pactos con el diablo, por

---

<sup>82</sup> El chigualo es un ritual que realizan los pobladores de la costa pacífica cuando muere un niño o niña.

<sup>83</sup> Habitantes de la sierra o cordillera andina.

sus rituales *chamánicos* con diferentes plantas como el yagé o *ayawuasca*, que hacen parte de su cultura.

Aquí siento que nos discriminan, nosotros somos raíz caquetena [departamento del Caquetá], criados en el Putumayo, y al venir a la ciudad de Pasto, evidenciamos mucho que la cultura pastusa acá, siempre la gente es muy prevenida (...) A nosotros que somos de otras partes nos afecta mucho, porque uno evidencia que hay mucho egoísmo de la población de acá de Pasto. (Testimonio, mujer de 48 años, habitante de San Luis, 2021)

El desconocimiento y no entendimiento de la existencia de diferentes cosmovisiones, no ha permitido que el artículo 7° de la Constitución Política Nacional (1991), ya descrito antes, se haga efectivo en una práctica diaria de los pueblos en el encuentro entre diferentes. Sectores conservadores de la sociedad, se han encargado de no legitimarlo, los diálogos que se establecen se dan con suspicacia, jerárquicos y, en ocasiones, impositivos; no se establece realmente una comunicación intercultural. La religión católica ha contribuido en esto, en su intento por homogeneizar y mantener un pensamiento unilateral heredado de la época de dependencia colonial con España, en los habitantes de la ciudad de Pasto, y no solamente de esta ciudad sino, en general, de toda la sociedad colombiana.

Como se puede apreciar, la comuna 10 y el barrio San Luis, no son más que el correlato de una sociedad ideológica y políticamente intolerante con la diferencia de cualquier tipo. Una sociedad hegemónica que reconoce la pluralidad contenida en su Constitución Política, pero sin compromiso para promover un cambio hacia un pensamiento pluralista; se dice que existe, pero no hay un diálogo en lo político ni en lo social ni en lo territorial, es una sociedad que se encierra en sí misma y evita el enriquecimiento cultural como un proceso que sale a la luz en la relación con otros y otras.

La violencia en los territorios de Nariño y Colombia, unida a la discriminación étnica y social, refleja en la comuna 10 y, particularmente, en el barrio San Luis, la misma lucha por la sobrevivencia en un Estado no garantista, con una baja preocupación por conocer al otro en sus múltiples posibilidades; por el contrario, es intolerante con el pensamiento divergente. Es decir, se está ante una violencia estructural que se objetiva en los hechos de intimidación cotidianos del barrio y, por consiguiente, en procesos sostenidos de segregación socio-espacial.

La susodicha joven Elvira comenta que en el barrio San Luis, “es mejor no meterse mucho con la gente, que es mejor ir de la casa al estudio o al trabajo y encerrarse” (Testimonio, 2021). Para los jóvenes como ella, las interacciones en el barrio son débiles, su capital social<sup>84</sup> (Lechner, 1995; Vergara, 2021) lo construyen en su lugar de trabajo o en su centro de estudios, que de alguna manera les ayuda a sentirse menos vulnerados y, quizá, con menos angustias de su futuro.

Los altos índices de inseguridad y violencia que sufre en los actuales momentos el país, y de allí en todas sus demás escalas hasta llegar a la comuna y el barrio, indudablemente, generan desconfianza. La sociabilidad, el interés por aprender en la reunión con el otro, la instauración de espacios dialógicos y empáticos<sup>85</sup> (Sennett, 2012) para conocer a otras personas e intercambiar ideas, han disminuido por las múltiples ocupaciones de la gente para solventar sus necesidades en un estado de precariedad; esto torna intolerante a la gente y, por lo tanto, desconfiada: “Generalizadamente en el entorno en que se vive hay indiferencia, cada quien vive su vida (...) por el ambiente que se está viviendo” (Testimonio, mujer de 25 años, habitante de San Luis, 2021).

Estos modelos mentales que se cristalizan con el tiempo, se expresan en las actitudes, los valores, las formas de confianza, acciones colectivas y de resolución de problemas de interacción que las personas aprenden desde su infancia en los procesos personales, familiares, grupales y sociales, en una íntima conexión y retroalimentación con los entornos materiales e inmateriales en los que habitan. (Casas y Méndez, 2011, como se citó en Cultura Ciudadana, Medellín, 2013, p. 7)

Luego, en San Luis, sus pobladores son estigmatizados por sus vecinos de la comuna 10, y los de esta, a su vez, son estigmatizados por el resto de la ciudad; así, la comuna es catalogada por ser

---

<sup>84</sup> Si bien Lechner (1995, p. 129) entiende “el capital social como la concordancia de confianza social, normas de reciprocidad y compromiso cívico”, para Vergara (2021, sesión 6), el capital social no es tanto civismo sino, más bien, referido al tejido social. En esta medida, afirma que se trataría de esos aliados en los cuales se puede confiar, en apoyos fuera de casa, en las redes que se van acumulando y, en consecuencia, construyen mayores confianzas.

<sup>85</sup> Sennett (2012) posibilita un espacio de comunicación y reconocimiento del otro mediante la diada dialógica y empatía. La primera corresponde al saber escuchar, que, según Sennett (2012), “requiere prestar cuidadosa atención a lo que dicen los demás e interpretarlo antes de responder, aprender el sentido de los gestos y de los silencios tanto como el de los enunciados; la conversación que de ello resulta, será un intercambio más rico de naturaleza más cooperativa, más dialógica” (p. 30). En tanto la segunda “presta atención a la persona en su particularidad (...) es más exigente, al menos en la escucha, quien escucha tiene que salir fuera de sí mismo” (p. 40).

territorio que alberga sitios de expendio de drogas ilícitas y receptora de población desplazada y reinsertada de la guerra interna que sostiene el país, en donde los procesos de paz no resultan ser lucrativos para el poder.

La comuna 10 es bien “señalada”, porque por lo general y antes de que se construyeran los bloques, [San Luis] se la ha señalado por su drogadicción, por los robos, barrios como el Marquetalia donde llegaron personas que hacían parte del movimiento guerrillero M-19, que se desmovilizaron hace años. Con la creación de los bloques se hizo más fuerte, se combinaron muchos grupos de personas y se comenzó a decir: allá viven los desplazados (...) a muchas personas de aquí les afecta esto, sobre todo, cuando van a conseguir un trabajo, pues como vieniendo allá, como que los rechazan, existe mucha señalización por vivir aquí y porque es parte de la comuna 10. (Testimonio de Rosalba, 23 años, 2020)

Otra persona habitante del mismo barrio, en cuanto al transporte, comenta: “Los moto-taxistas, algunos te traen [al barrio], otros no, o te cobran muy caro, porque te dicen que es lejos o peligroso, lo mismo los taxistas” (Testimonio, hombre de 25 años, 2021). Incluso, los mismos familiares de quienes viven en el barrio o amigos no quieren visitarlos, al argüir como disculpa la inseguridad que se presenta. Para Vergara (2017, pp. 64-68), los sentimientos que genera la desigualdad y la marginación, se incrustan en la misma clase y en la intersubjetividad, manifestándose como sentimientos de vergüenza, indignidad o rechazo.

Nuestros familiares no saben venir [al barrio], están acostumbrados a vivir mejor. Les da temor venir por acá porque dicen que es un sitio peligroso. Tienen su moto y dicen que mejor es no arriesgarse y a uno le toca ir a visitarlos donde viven. (Testimonio, hombre de 27 años, habitante de San Luis, 2021).

La ciudad ha inscrito en la comuna 10 y, en particular, en el barrio San Luis, un proceso de diferenciación con representaciones de terror sobre el territorio y sus habitantes. El estigma recae sobre estas poblaciones vulnerables como marcas de clasificación y diferenciación en el territorio. Para Bourdieu (1979, como se citó en Giménez, 2018): “Toda clasificación es un ordenamiento, toda categorización es valoración y estigmatización generadora de signos de distinción o de marcas de infamia” (p. 435). Bajo estas categorizaciones, la ciudadanía ha construido un orden social específico y, por tanto, unas prácticas y representaciones frente a estas poblaciones y territorios, a quienes miran como la síntesis de la pobreza y la delincuencia que tiene la ciudad, tanto de parte de quienes alguna vez habitaron ese sector como de la ciudad misma. A este respecto, un habitante

dice:

Metieron a todas las comunas malas de Pasto, ahí no solo vive gente de Santa Matilde sino del Popular, San Albano, Marquetalia, mejor dicho, de lo peorcito. Antes uno vivía ahí, y sabía que el barrio peligroso era Santa Matilde y los del Calvario, nada más; ahora son todos los de Pasto juntados en una sola urbanización. Además, antes uno conocía a los ladrones, ellos lo conocían a uno y no le hacían daño; ahora hay mucha marginación, condiciones deplorables, aparte hay mucho venezolano, ahorita eso está plagado, no es que uno los discrimine, sino que uno se da cuenta que es gente que no trabaja, que le gusta el oficio (robo), allá en la urbanización esta juntado el hambre y la necesidad. Sé que es gente vulnerable de bajos recursos en su mayoría (...) siempre se escucha comentarios de discriminación hacia ellos, porque usted les nombra a San Luis, de inmediato la gente dice que allá son ladrones, que es peligroso. (Testimonio, hombre de 38 años, habitante de Pasto, 2022)

Una segunda persona comenta:

Es una urbanización de interés social. Sé que hay varios conflictos porque llegaron personas de diferentes barrios y de otras poblaciones (...) Personas vulnerables, de los barrios marginales de Pasto, por eso se generan los conflictos, peleas, disputas, porque usted sabe que hay peleas entre barrios y en esas torres han llegado a vivir de todos los barrios y ahí se encuentran. (Testimonio, hombre de 35 años, habitante de Pasto, 2022)

Una tercera persona argumenta:

Sí, siempre se escucha comentarios despectivos, porque se asume que las personas que viven ahí, no tienen una buena convivencia entre ellos ni con la demás sociedad. Además, uno sabe que por ahí quedan ollas de droga, que ahí se puede contactar a la gente que hace sus torcidos, sus vueltas raras. Pues vera, yo considero que no es discriminación, sino que es una realidad, ellos son así y es complicado tratar de cambiar eso (Testimonio, hombre de 55 años, habitante de Pasto, 2022)

Y una última persona dice:

La verdad, primero que todo hay muchos gamines, segundo hay mucha delincuencia, hay contaminación visual, auditiva (...) Pues mi percepción es que esa urbanización no me da un buen concepto, no me da confianza (...) Pues yo he escuchado, es que dicen que las personas que viven ahí se desempeñan en los robos, por eso hay mucho ladrón, demasiado vicioso. No sé si viven ahí o provienen de los barrios aledaños. (Testimonio, hombre de 35 años, habitante de Pasto, 2022)

Así mismo, a través de las redes sociales, se habla del barrio San Luis:

Hace poco circulaba en las redes un video de cómo atracaban a una muchacha en ese sector. Por *facebook* (...) por redes sociales se logra observar bastante y también los comentarios entre conocidos no son los mejores (...) Lo que pasa es que en el sector se escucha muchos casos de atraco, de violaciones, hurtos a residencias, de vehículos, entonces, eso hace que la percepción que se tenga del sector no sea la mejor. (Testimonio, hombre de 30 años, habitante de Pasto, 2022)

Otro comentario en redes sociales, fue: “Es gente de bajos recursos, se la asocia a ladrones, se observa que hay expendio de bazuco” (Testimonio, hombre de 40 años, habitante de Pasto, 2022).

De suerte que, en el mundo actual los problemas globales tienen marcada resonancia local mediante una espiral que se extiende sobre todas las escalas sociales y territoriales, presentándolos como problemas individuales o de pequeñas comunidades, lo cual justifica su segregación y marginamiento mediante la negación de la participación en la vida social, política, económica y cultural de sectores de población que solamente son víctimas de los diseños globales. No obstante, para el poder y para quienes lo ostentan, la procedencia establece ese estigma no solamente territorial sino, también, social y étnico, con lo cual se justifica su aislamiento y segregación socio-espacial.

Para finalizar esta parte, estos “desechos humanos” (Bauman, 2001, como se citó en Vergara, 2017, p. 59) son ubicados en las márgenes de la ciudad, “marginados sociales, excluidos de la vida y del trabajo” (Davis, 2006, p. 68), que viven de trabajos informales, viviendas en arrendamiento o arrimados en las periferias. Son personas que han empezado a copar el espacio público de las ciudades colombianas, con rechazo fuerte a las formas como el Estado y la sociedad, bajo las mismas estrategias coloniales y junto al modelo neoliberal, excluyen y precarizan por igual a los habitantes de las ciudades y de los campos. Precisamente, con la actual pandemia *covid-19*, se han puesto al descubierto las funestas políticas neoliberales, para mirar una realidad escondida por las elites: la miseria de las ciudades.

### 3.5 Reflexión final del capítulo

El propósito del capítulo consistió en exponer lo relacionado con el habitar urbano en el barrio San Luis, en esta ocasión a partir de las memorias familiares y los procesos de apropiación de los diferentes ámbitos, factores a través de los cuales también se puede apreciar que se vive y se estructura un habitar segregado y conflictivo.

En ese sentido, se retomaron y definieron conceptos como el de habitar y habitabilidad, territorialidad y memoria, apropiación y estigma territorial que permitieron una comprensión de las experiencias y vivencias relatadas por la población desplazada habitante del barrio San Luis, y con ello acercarse a una interpretación del habitar segregado desde una perspectiva sociocultural. Así, en un proceso dialéctico con base en dichos conceptos, se exteriorizan las formas cómo se habita en la ciudad por parte de estas poblaciones en condición de desplazamiento forzado. En el territorio específico del barrio en referencia, estos elementos consienten dar cuenta de un orden sociocultural en el que se articulan, por un lado, las visiones instrumentales del Estado sobre el territorio, y, por otro, las formas de apropiación que los habitantes despliegan.

Para la población desplazada, la violencia como un continuum entre sus lugares de origen y su arribo y permanencia en la ciudad, reduce progresivamente sus espacios vitales. Las experiencias y sus procesos de apropiación en este contexto, revelan una territorialidad configurada por un habitar segregado, objetivado en el nomadismo, la exclusión, la marginación, el miedo y el conflicto. No obstante, detrás de estas tensiones y del relato de la fatalidad por parte de los habitantes, está en ellos la formación de conciencia de su propia situación; la conflictividad, como se plantea en el capítulo, ha permitido identificar algunos liderazgos, especialmente en las mujeres, que se convocan y siempre atienden el llamado para el tratamiento de las problemáticas que atañen a toda la colectividad, como se podrá observar en el siguiente capítulo.

Por consiguiente, comprender el habitar desde esta dimensión sociocultural, viabiliza una mejor interpretación del territorio y de su contexto particular, en donde se ocultan realidades diversas. Para las políticas de la ciudad, la comprensión del habitar facilita una mejor intervención de sus acciones sobre el territorio, al tener un acercamiento con el entramado de relaciones

sociopolíticas, económicas, ambientales y culturales. Desconocer el habitar en su realidad, solamente ha permitido la construcción de políticas desde territorios ideales que encubren estas dimensiones, promueven la exclusión y la segregación socio-espacial, como en el caso particular del barrio estudiado.

## **Capítulo 4**

### **Territorio, segregación y tiempo en San Luis**

El propósito del capítulo consiste en exponer y comprender los ritmos territoriales que los habitantes del barrio San Luis configuran en su territorio barrial y metropolitano, y cómo éstos son estructurantes de la segregación socio-espacial.

En esta parte del estudio, se asume el eje tiempo/territorio, bajo el cual se aborda el tiempo como temporalidad que permite observar en el territorio, “la coexistencia de diversos sentidos del tiempo, mejor dicho, vivencias del tiempo” (Licona et al. 2016, p. 14). Así, permite a la investigación configurar lo que se ha denominado los ritmos territoriales urbanos; éstos se constituyen en los intervalos de la vida social -lineales o circulares-, en donde se configuran la experiencia de los sujetos y sus identidades individuales y colectivas en el territorio del barrio.

De esta manera, los ritmos urbanos se objetivan en los sistemas de representación de las actividades humanas en el territorio, es decir, en los calendarios, los cuales, mediante periodicidades o temporalidades, son utilizados para fijar en la memoria los ciclos de la naturaleza y del cosmos, como también los de la vida social, la producción, las creencias o los del ejercicio del poder. Los ritmos territoriales urbanos son los ritmos del pasado que se resignifican en el presente para construir identidades, así como también, los conflictos que objetivan procesos de segregación socio-espacial en el territorio.

De acuerdo a lo anterior, en el capítulo, los ritmos urbanos se objetivan en los calendarios del poder, del trabajo y de la noche, para dar cuenta de la dinámica del barrio y de la comuna en el contexto metropolitano. Bajo esto, se configura un mundo categorial<sup>86</sup> que organiza el espacio social para originar, en la cotidianidad, procesos de discriminación, clasificación y, por

---

<sup>86</sup> Según Vergara (2021), las categorías se constituyen en una forma de relación por la cual las personas definen una situación. Estas categorías pueden ser positivas o negativas, y permiten regular los intercambios cotidianos. Lo categorial organiza el espacio social para producir discriminación, expulsiones y otros. De esta manera, no importa quién sea la persona, lo que la define es su pertenencia a la categoría. La categoría puede transitar por relaciones sedimentadas cuyo carácter se procesa en los intercambios, por ejemplo, violentos.

consiguiente, segregación en el territorio. Igualmente, se presentan los calendarios por separado; no obstante, en la realidad están interrelacionados, se sobreponen y se entrecruzan. Para abordarlos, se asumen los itinerarios como una posibilidad metodológica que permite comprender los ritmos del barrio y de la ciudad a través de los sujetos y su territorio, quienes lo nombran y lo relatan, para configurar una visión de su mundo.

Por lo tanto, es pertinente aludir a los lugares que articulan estos itinerarios y que, según Vergara (2001), se constituyen “en pequeños núcleos de redes topográficas y conceptuales que coexisten desarrollando narrativas e imágenes que las complementan u oponen, que ocupan una diferenciada conceptualización de la espacialidad y temporalidad” (p. 9) de la ciudad.

En las partes del capítulo denominadas el calendario de la economía y el calendario de la noche, se examinan algunas representaciones y prácticas de los habitantes con base en mapas mentales, que según Abilio Vergara (2002):

Ponen en orden y donan un esquema de inteligibilidad al espacio y establecen una articulación determinada (variable según la biografía de los habitantes) con la ciudad (...) Estos mapas construyen su sentido instrumental y expresivo mediante las nominaciones y relatos: a un lugar o referencia le corresponde un nombre; a un itinerario, el relato que lo articula; es decir, configura lugares y recorridos, referencias, itinerarios y trayectorias -en su sentido biográfico-. (p. 196)

De esta manera, en la primera parte se hace referencia al calendario del poder, en donde se expone cómo éste se expresa en estrategias al interior de la dinámica barrial y, también, desde el exterior. Los micro-poderes al interior son el reflejo del macro-poder exterior; éste último se impone hegemonícamente para generar los ritmos urbanos de la segregación. Precisamente, este tipo de poder genera en los territorios ritmos de poder micro destinados a organizar en el barrio liderazgos políticos y territoriales, los que se ponen en disputa, alrededor del mismo poder, para el monopolio de las economías legales o ilegales del barrio.

Luego, preguntarse sobre los trazos que dibuja el poder y que produce formas de segregación y auto-segregación al interior del barrio San Luis, pasa por aquellos acontecimientos y prácticas que imprimen una ritmicidad en el territorio, para configurar un habitar bajo procesos

de segregación. Las personas que llegan a habitar en el barrio intempestivamente, se encuentran con nuevos ritmos producto de la convivencia con la necesaria diversidad que se presenta entre congéneres, con instituciones y con espacios donde se instituyen poderes para la organización y, también, para la disputa y el conflicto.

Surgen, igualmente, aquellos poderes temporales que se asientan en el barrio e irrumpen en la cotidianidad de sus habitantes, para perfilar el espacio y producir un orden manejado bajo el miedo y la intimidación. Esto hace parte de las estrategias de sobrevivencia en las sociedades del rendimiento y del consumo –neoliberales-, donde los gobiernos no garantizan condiciones de empleo y de bienestar, por lo cual se reproducen estos discursos del éxito individual a cualquier precio, aunque impliquen la descalificación o la violencia contra el otro, y que pone de manifiesto diferentes formas de segregación socio-espacial.

En el apartado dedicado al calendario de la economía, la actividad laboral individual o de las familias, traza una fina línea entre el trabajo y la cotidianidad de los sujetos. Los procesos de producción y reproducción no son evidentes o, mejor, se fusionan para hacer del trabajo un espacio que copa las diferentes temporalidades de las personas. La ciudad, como contexto de sus experiencias laborales, imprime ritmos al trabajo, notorios en diferentes problemáticas urbanas y sociales, que para las familias de San Luis en particular, tienen su expresión en los ya mencionados procesos de segregación socio-espacial.

En la actualidad, bajo el contexto de pandemia debido a la presencia del virus *covid 19*, el calendario de la economía se ha alterado, para imprimir nuevos ritmos a la cotidianidad de las familias y, así mismo, ha develado la maquinaria implementada en los modelos económicos, cuya función es precarizar la vida de las poblaciones, tornándolas vulnerables en el contexto de la ciudad y, por lo tanto, en estado de segregación. Hoy, cuando el mundo laboral, en un alto porcentaje, se ha informalizado, para estas poblaciones la ciudad se establece como un contexto de rebusque, como lo afirma un habitante de San Luis, que les proporciona recursos para la sobrevivencia diaria. Junto al *covid-19*, el paro nacional suscitado en Colombia como protesta generalizada en respuesta a la imposición de una reforma tributaria en plena pandemia y sin recursos, impuso ritmos que están impactando la cotidianidad de los habitantes.

Por lo tanto, el calendario de la economía se configura en un mundo objetivo y subjetivo, que se instaura en torno a las creencias, a las ideologías, las espacialidades y las movibilidades que se activan en torno a éste, y que permiten dilucidar estados de segregación socio-espacial ya sea en forma directa por parte de la sociedad o mediante representaciones simbólicas.

Por su parte, en el apartado dedicado al calendario de la noche, se asume la nocturnidad (E. Licona, comunicación personal, 2020) como una apropiación del espacio/tiempo, en donde se exponen algunas representaciones de los ritmos del barrio que evidencian procesos de segregación y auto-segregación. Por ello, se habla de los ritmos de la nocturnidad, que ponen de presente la violencia estructural y simbólica que se manifiesta en formas de confinamiento, de inseguridad y prácticas conflictivas de relacionamiento entre los diferentes sujetos: las personas jóvenes, las desplazadas, reubicadas y arrendatarios, entre otros.

Entonces, la nocturnidad puede ser la aliada para las disputas territoriales o el confinamiento. Los lenguajes susurrados se extienden entre la calle y la casa; se instituyen poderes que se otorgan el derecho a decidir sobre el tránsito territorial a manera de autoridades fortuitas de la nocturnidad. Los cuerpos asumen diferentes ritmos sobre los espacios; quien llega, quien sale, quien permanece en ella produce su propia alquimia entre cuerpo y espacio, que permite habitar o prescribir la noche. Esta se llena de sigilo y de anonimato, en donde los ritmos se vuelven subterráneos y complicados. Sumado a esto, la ciudad nocturna también atenta contra estos habitantes, para provocar, una vez más, su discriminación.

Como ya se mencionó, los calendarios de que trata el capítulo, no actúan cada uno de manera aislada, sino que existe un entramado sin rupturas, como un rizoma, de manera que, en conjunto, actúan para lograr el efecto contrario en la sociedad, es decir, segmentarla, dividir en fracciones el tiempo y la vida social de acuerdo a intereses, por ahora, hegemónicos, de poder y de dominación, para dar como resultado las prácticas de segregación socio-espacial.

#### **4.1 Tiempo y ritmos del poder en el barrio San Luis: instituciones, sujetos y marcas**

El objetivo de esta parte, es mostrar cómo los ritmos del poder y sus estrategias irrumpen

en las dinámicas cotidianas del barrio San Luis, y cómo presentan la violencia estructural y simbólica en un habitar de permanentes rechazos, como el del barrio en mención. En otras palabras, los micro-poderes del barrio, son el reflejo del macro-poder exterior; éste último se impone hegemonícamente para generar los ritmos urbanos de la segregación, objetivados, precisamente, en la ritmicidad de sus espacios y acontecimientos cruzados por los conflictos y querellas al interior, y por las desigualdades sociales y materiales.

Por ello, se puede decir que los ritmos del poder se objetivan en dispositivos y acciones de los diferentes actores; éstos generan liderazgos políticos y territoriales en el barrio, que se disputan el poder y marcan los espacios para el monopolio de las economías legales e ilegales. Así pues, este apartado se estructura a partir del tiempo de llegada de las poblaciones a San Luis y de las problemáticas de su convivencia, el papel de los líderes, de las instituciones, así como también, las problemáticas de infraestructura que están afectando a las torres de viviendas y, por consiguiente, al estado de salud-bienestar de sus habitantes. Todo esto imprime una ritmicidad en la cotidianidad de las poblaciones que llegan del campo en condición de desplazamiento forzado por la violencia, y que aspiran a tener un espacio en la ciudad para rehacer sus vidas individuales y colectivas.

Las relaciones instauradas en el barrio, no obedecen únicamente a las políticas del Estado, sino que, como se aprecia en el capítulo dos, se hace necesario mirar en una escala espacial y temporal más amplia, que permita observar las situaciones del presente, es decir, las acciones como producto de una dinámica diacrónica y sincrónica en el territorio. Precisamente, las relaciones de dominación establecidas en las diferentes escalas del territorio de los nativos pastos, configuraron y configuran una serie de sujetos en proceso de precarización en cada una de las escalas territoriales: región, ciudad, comuna y barrio. Dicho en otros términos, el territorio que ocupa hoy San Luis, es un espacio en donde las acciones humanas han estado en una confrontación constante, se han acumulado en el pasado y en el presente para proyectarse hoy con unas dinámicas y actores sociales que connotan un territorio de exclusión y de control por parte de poderes imperantes. De acuerdo a Santos (1990): “El espacio es una forma durable que no se deshace paralelamente al cambio de los procesos; al contrario, algunos procesos se adaptan a las formas preexistentes, mientras que otros crean nuevas formas para insertarse en ellos” (p. 154).

Los ritmos del poder en el territorio donde se ubica San Luis, se han configurado históricamente a partir de las relaciones de dominación y exclusión presentes desde la colonia española, la república y la época contemporánea. El barrio correspondió a un territorio de resguardo indígena que, física y socioculturalmente, estuvo marginado del centro urbano por las políticas del momento y que, como todos los territorios indígenas de Colombia, pasaron de la propiedad comunal a ser parcelados para dar paso a las estancias y haciendas y, más tarde, a los barrios de la ciudad. Bajo este tratamiento económico, se dio el paso de un indígena empobrecido al de un indígena con su nueva condición de ciudadano de la república, en constante precarización (mirar capítulo 2).

Hoy, el barrio San Luis se configura como un habitar en proceso de segregación, en donde los poderes globales y locales concretizan condiciones de precarización. Sus habitantes, indígenas campesinos, se encuentran en las mismas condiciones de empobrecimiento que los indígenas de hace doscientos y más años, llegados a la ciudad por desplazamiento de sus territorios, en donde pasan de ser víctimas a ser re-victimizados.

Porque siempre a nosotros las víctimas nos consideran como personas desechables, piensan que somos unas personas malas y todo eso, pero en realidad no somos eso, a nosotros nos han violentado mucho, y aquí la gente está volviendo a ser re-victimizada, aquí en San Sebastián, en San Luis, en Nuevo Sindagua y en otros barrios. (Testimonio, mujer de 48 años, habitante de San Luis, 2021)

Otro caso es el del señor Jerónimo, un campesino indígena llegado a San Luis procedente del departamento de Putumayo -vecino del departamento de Nariño-, su capital, Mocoa, está a seis horas por carretera desde la ciudad de Pasto. Como muchos campesinos que escapan de la guerra en el campo y buscan refugio en la ciudad, su situación no cambia, ya que para ellos continúa la violencia, la inseguridad, la discriminación y marginamiento por condiciones étnicas, económicas, sociales o culturales. El mencionado señor, de alguna manera, se siente frustrado de haber llegado a la ciudad y tener como habitación un pequeño apartamento, en donde prefiere encerrarse y salir solamente para lo necesario, no confía en sus vecinos y prefiere sus recuerdos a su presente; siente que la ciudad no reemplaza a aquello que lo despojó la violencia. Hoy, la ciudad lo estigmatiza, lo tilda de desagradecido por ofrecerle tales condiciones en sus márgenes físicas y socioculturales.

A uno le dicen que le regalaron este apartamento y que es desagradecido, pero si uno tenía una finca grande, tenía mis vacas, caballos, mis cosas; esto no se compara con lo que yo tenía, así que no me vayan a decir que no me queje. (Testimonio, hombre de 50 años habitante de San Luis, 2021)

Esta condición de desplazamiento forzoso de las propiedades, ya sea por el despojo violento o por intereses empresariales de todo tipo, ha llegado a establecerse como algo connatural que sufren estas poblaciones. En este contexto, los pobladores que son expulsados de sus territorios, han desarrollado unas prácticas de movilidad que entran a condicionar sus relaciones en la sociabilidad y socialización; sus prácticas están atravesadas por lo furtivo, la sospecha, la desconfianza, la inseguridad, la movilidad sigilosa, prefieren el anonimato y lo efímero en sus acciones y creaciones, porque la vida les ha enseñado solamente lo momentáneo como realidad.

En efecto, la cotidianidad de estas personas ha sido constreñida intempestivamente; escapan del campo y llegan a habitar las periferias urbanas, en donde las relaciones interpersonales se vuelven dificultosas, y prefieren el confinamiento que asumir las nuevas formas de convivir con el otro extraño y diferente.

**4.1.1 El manual de convivencia, vivir entre diferentes.** Según Burbano y Páramo (2010), los manuales de convivencia se entienden “como iniciativas que propenden por lograr que las personas actúen sin temor a ser sancionadas y por el respeto y reconocimiento del “otro”, lo cual se debe reflejar en una armoniosa vida en sociedad” (p. 133). Sin embargo, a menudo estos documentos se construyen de manera instrumental, en el sentido de solamente promover la disciplina de las acciones y los cuerpos<sup>87</sup>, sin perseguir la generación de procesos comunitarios y un reconocimiento del otro. Por lo general, en su elaboración se parte de una realidad totalmente hecha y objetiva, sin nada que construir ni propender por una dialéctica de la vida para examinar fuerzas socioculturales, económicas y políticas para construir una realidad.

---

<sup>87</sup> El primer instrumento o manual con el que se educó a las personas en Colombia desde la primera infancia, fue el catecismo del arzobispo Zapata de Cárdenas, publicado en 1576, con el que se adoctrinó también a la población indígena (...) Siglos después, se acogió para el mismo fin, el manual de urbanidad de Carreño (1964), bajo el cual se marcaban diferencias de clase al enseñar solamente a las personas institucionalizadas (...) y no tanto pensados para el “otro” o en la convivencia (Burbano y Páramo, 2010, pp. 133-134).

Algo parecido sucede en San Luis, la convivencia no ha sido fácil y el solo hecho de llegar a vivir en una propiedad horizontal con otras personas diferentes, para estas poblaciones ha resultado conflictivo. El mencionado don Jerónimo, como otros habitantes del campo, llegó al barrio San Luis en 2015, a convivir en un contexto totalmente distinto a su territorio anterior; en éste, como afirma doña Isabel: “Ni siquiera un perro podemos tener (...) Nosotros que venimos en la cabeza con la vaca o la gallina y aquí ya no la podemos tener” (Testimonio, mujer de 53 años, habitante de San Luis, 2021) (véase figura 25).

### Figura 25

*Mural de los desplazados. En él se observa a una familia de campesinos desplazada, quienes llegan a la ciudad con todo su mundo rural. Este mural se plasmó en un edificio de San Luis por el colectivo Colorama, éste convocó a un laboratorio de creación colectiva con los habitantes del barrio. El taller se denominó: “Sanaciones, caminos de resistencia”.*



**Fuente:** Archivo fotográfico de la investigación.

Además, deben convivir con personas de otras regiones y con las de la ciudad, bajo unas normas de propiedad que no habían escuchado antes. En la ciudad, las relaciones de vecindad (Hannerz, 1986) se tornan débiles y anónimas, las interacciones se suscriben en el evitamiento (Goffman, 1974) y en la sospecha. Si bien son características de la ciudad, en San Luis este tipo de relaciones está mediado por una sedimentación de la violencia que se ha incorporado en los cuerpos de las personas, y que se potencializa en los entornos de intimidación de la ciudad y, particularmente, del barrio. Todo esto marca un nuevo ritmo para los habitantes que llegan a San Luis, en donde la cotidianidad anterior solamente es añoranza y recuerdo.

Ahora bien, la señora Teresa es una mujer de 37 años, que antes de la pandemia de *covid 19*, trabajó en un colegio de la ciudad como operaria de una máquina de fotocopiar documentos y

venta de las guías a los estudiantes; pero, ahora, trabaja en el barrio en un servicio de pagos. También ella es la administradora de una de las torres del barrio San Luis. Comenta que no hubo ninguna inauguración de las torres, los apartamentos les fueron entregados entre los años 2014 y 2015. Las personas a quienes les asignaron las viviendas, las ocuparon de inmediato, se acogió un manual de convivencia que entregó el Instituto de Vivienda de Pasto (Invipasto) y, según la mencionada señora, a quien llegaba le preguntaban si quería ser administrador: “A quien aceptaba le decían: tome este manual y usted verá como maneja y usted verá como organiza; algunos respondieron bien y otros no; entonces, la gente peor se volvió desconfiada” (Testimonio, mujer habitante de San Luis, 37 años, 2021).

Dicho de otra manera, el manual de convivencia del barrio no se organizó con base en un proceso de interacción y conocimiento de los integrantes de la futura comunidad, de participación y concertación, sino que, por el contrario, fue una imposición que los administradores recibieron por parte del gobierno municipal, para que ellos lo apliquen y lo hagan cumplir a su manera. Este hecho, ha generado que no todas las personas lo conozcan ni que haya un interés para implementar mecanismos para socializarlo; y, en consecuencia, las normas contenidas en él no se cumplen. A este respecto, la señora Teresa comenta: “Lo peores que la alcaldía no nos respalda como administradores (...) Los vecinos se escudan en su condición de desplazados o reubicados para no pagar nada; así es muy difícil administrar las torres” (Testimonio, mujer de 40 años, habitante de San Luis, 2021).

Otra administradora de una de las torres de vivienda del barrio, comenta acerca del manual de convivencia:

Ha existido conflicto por imponerlo, hay personas que no siguen las reglas; por ejemplo, no hacen aseo, nosotros pasamos el informe a la alcaldía, pero igual no hacen nada; cuándo llegan hacen una mediación a favor de quienes han incumplido, dicen, por ejemplo, dígame que le perdonen las multas; así nos hacen perder la credibilidad. Tenían plazos de pagar los cinco mil pesos colombianos<sup>88</sup> de administración y no pagan, se les hizo en un año sesenta mil, entonces van a la alcaldía y ellos les dicen que vayan donde la administradora para que ella les perdone. (Testimonio, mujer de 37 años, habitante de San Luis, 2021)

---

<sup>88</sup> Para el año 2021, el valor citado tendría un equivalente aproximado de 1.4 dólar americano.

Hoy, algunas torres tienen una cartilla sencilla como manual de convivencia, donde se percibe que las multas monetarias son el eje de su efectividad. Esta no es aceptada por todos los habitantes, y se han presentado algunas discusiones al respecto: “Aquí solamente se puede ver una cantidad de multas por todo lado, multas y multas y multas, pero no hay un manual donde se mire unos deberes y, ante todo, unos derechos” (Testimonio de mujer de 48 años, habitante de San Luis, 2021). En igual sentido, en uno de estos documentos de una de las torres, en una reunión a propósito de la pandemia de *covid-19*, se refrendó una nota manuscrita que dice: “Hay que recordar que el pueblo está en crisis económica y es inaudito hablar en este tiempo de multas” (Manual de convivencia torre 3, urbanización San Luis, 2021).

Esta situación en torno al cumplimiento del manual de convivencia, ha generado muchas discusiones en el barrio y ha puesto en evidencia la poca organización y participación de la gente, no solamente alrededor de él, sino para enfrentar otras problemáticas menores o, también, graves como las de infraestructura:

Aquí no hay tolerancia, los que arriendan son complicados, el aseo siempre nos toca a las mismas pendejas, entonces cada uno arregla su pedazo. Las del piso cero y piso uno, nunca suben, y a las de arriba nos toca todo pa' bajo. Eso ha sido un problema desde el principio, las paredes sucias, sería mejor pintarlas de negro. Así con todos los problemas que tenemos, así sean los pequeños, la comunidad no se pone de acuerdo, no les interesa, así se estén muriendo. (Testimonio, mujer de 58 años, habitante de San Luis, 2021)

Posiblemente, los aspectos que se comentan sean fidedignos, tanto los de la falta de compromiso por parte de los habitantes como los de los derechos que las personas tienen para la buena convivencia en el barrio; así mismo, sobre las multas, como la única estrategia que se ha establecido para llegar a una convivencia. En Colombia, en 2016, se elaboró el Código Nacional de Policía<sup>89</sup>, instituido como el manual de convivencia ciudadana, documento en el cual también se resaltan las multas por basuras, por consumo de licor en los parques y otras disposiciones. A pesar de las buenas intenciones, el Código solamente promueve una convivencia desde una visión

---

<sup>89</sup> Ley 1801 de 2016. Por la cual se expide el Código Nacional de Policía y Convivencia: “Artículo 1. Objeto. Las disposiciones previstas en este Código son de carácter preventivo y buscan establecer las condiciones para la convivencia en el territorio nacional al propiciar el cumplimiento de los deberes y obligaciones de las personas naturales y jurídicas, así como determinar el ejercicio del poder, la función y la actividad de policía, de conformidad con la Constitución Política y el ordenamiento jurídico vigente”.

punitiva y no desde la construcción de ciudadanía, la de educar para la convivencia:

Enunciar las reglas simplemente como un comando a seguir sin una consecuencia y ocasión que las defina claramente, las pone en riesgo de erosionarse y, en mayor grado, si no logran constituirse en prácticas culturales mantenidas por relaciones interdependientes entre los individuos que conforman la sociedad (Burbano y Páramo, 2010, p. 141)

En este sentido, el Estado asume el velar por la convivencia como vigilancia y castigo, tornándose penalizante, restrictivo y, por lo tanto, con efectos contrarios a su ideal. Este es el modelo de Estado que se gesta en los años noventa del siglo pasado, al que Wacquant (2004) llama un Estado penal, y que se constituye en el modelo que va a tener repercusión en la configuración de las ciudades de América Latina y en la profundización de procesos de segregación y fragmentación de las ciudades. Precisamente, es lo que acontece en los barrios populares, en donde los procesos de organización y participación no hacen parte del proyecto de ciudad, y solamente se impone una visión instrumental de ellos.

En consecuencia, el manual de convivencia se configura como un dispositivo más del poder y también del tiempo, que sirve para hacer ver y para hacer sentir los acontecimientos sociales, no en su relación con un estado de cosas, sino como una relación formal con la institucionalidad, no se aprecia el desorden social, sino incidentes domésticos, bajo los cuales todas las personas son deudoras en potencia. El poder, entonces, se objetiva en el manual de convivencia, produce ritmos vigilantes y castigadores al interior del barrio.

En cada piso se hace el aseo, pero una persona al menos hace el aseo de todas las gradas, si no sale y se dan cuenta, entonces se le pone una multa y se la coloca en un cartel público que hay en la torre y se la nombra en las reuniones. Los administradores van de apartamento en apartamento si se atrasa cuatro cuotas. (Testimonio, mujer de 42 años, habitante de San Luis, 2021)

El estado de vigilancia se ha instaurado, también, en las relaciones interpersonales de manera soterrada, que se activa y sirve de contenido a la amenaza, que es una forma de imponerse en el espacio social de San Luis. La convivencia en el barrio, asimismo, toma formas de amenaza: “Algunos liderazgos se han manejado siempre con esas amenazas” (Testimonio, mujer de 23 años, habitante de San Luis, 2021). Constituye, así, una estrategia de tiempo que tiene un trabajo

minucioso de indagación para poder ser ejecutada contra personas o grupos. Para ser utilizada efectivamente, pasa por las averiguaciones y vigilancia, para luego, según las circunstancias, la amenaza se active y funcione. De suerte que, bajo las categorías sociales con las que se nombran a los diferentes grupos poblacionales del barrio San Luis, pueden dar lugar a la amenaza; por ejemplo, ser un reinsertado (ex-guerrillero), puede estar bajo amenaza, o la persona misma, sujeto de esta denominación, puede utilizarla para ejercer amenazas.

La gente se dedica a consultar, a averiguar todo de uno, de donde viene, cuántos son, que familia, a que se dedica, para que cuando lo amenazan a uno sea muy creíble. A doña Clemencia la amenazaron y le decían, nosotros sabemos dónde están sus hijos, nosotros somos guerrilleros. (Testimonio, mujer de 34 años, habitante de San Luis, 2021)

Este tipo de convivencia impone su ritmicidad, la que se instaura en las relaciones públicas del barrio, objetivadas en prácticas cruzadas por la sospecha y el forcejeo de las relaciones. La diversidad de comunidades con sus diferentes modos de vida, además de haber sufrido el desplazamiento forzado, no ha colaborado para crear un sentido de apropiación de la vida pública en el barrio. Precisamente, las comunidades diversas que se asientan en San Luis, y, como ya se anotó, la dificultad para promover procesos organizativos y de participación que permitan la integración y conformación de tejido social, agudiza los conflictos individuales y colectivos, que se tornan cotidianos y sin tramitarse, por el bajo interés en la formación comunitaria, en la educación y una visión individualista producto de su propia experiencia personal con el desplazamiento y por ideologías políticas y creencias religiosas.

El otro problema es que nos revolvieron a todos aquí, desplazados de la violencia, reinsertados, vulnerables, reubicados, hay una cantidad de gente con diferente clase de problemas, víctimas y victimarios. Por ejemplo, a los mismos de aquí de Marquetalia [barrio aledaño a San Luis] nos unieron con los que venimos de otros lados, yo en realidad a eso le veo problema. (Testimonio, mujer de 46 años, habitante de San Luis, 2021)

Respecto al mismo tema, es interesante la apreciación de una habitante, quien también hace diferenciación de sectores de población en su barrio: “Yo creo que la gente que se comporta mal es la gente vulnerable y la gente del SISBEN [Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales], porque la gente desplazada toda trabaja” (Testimonio, mujer de 59 años, habitante de San Luis, 2021). La conflictividad unida a la falta de recursos económicos, también se conforman como elementos de reproducción de jerarquías al interior del barrio San

Luis; esto implica, igualmente, que se presenten formas de exclusión entre sectores de habitantes y segregación al interior del barrio, lo cual aumenta su vulnerabilidad.

Si bien las personas desplazadas, en su mayoría rurales, en su territorio tuvieron mejores condiciones de existencia, al llegar a la ciudad sus vidas cambiaron y entraron en un proceso de empobrecimiento; no obstante, en el barrio continúan manteniendo un cierto estatus. En tanto, los reubicados son las personas de mayores carencias económicas que habitaban otros barrios populares de la ciudad, sus viviendas estaban en mal estado de infraestructura y servicios, además con problemas de movilidad (deficiencias de transportes). Estas poblaciones en condiciones precarias, fueron arrendatarias por muchos años en diferentes sitios de la ciudad.

Por su parte, los arrendatarios son personas que han llegado de la zona rural o de la misma ciudad, en condiciones de pobreza, para rentar un apartamento. Otras poblaciones que habitan en San Luis, son los reinsertados, quienes son personas que participaron de la guerra al hacer parte de grupos armados para promover alguna causa o interés político o económico o empresarial, dentro de la situación de violencia generalizada que existe en Colombia. Y, finalmente, en la base de este conglomerado, casi invisibilizadas, están las personas que en diferentes momentos han recibido denominaciones de acuerdo a su estar en el mundo: los desechables, que deambulan de un lugar a otro, o habitantes de calle o drogadictos. En particular, personas jóvenes o adultas que hacen parte de sectores marginales, que para Bauman (1999), se constituyen en una categoría de personas por fuera de la sociedad, por fuera de las clases sociales y sin oportunidades. Además, todos ellos (drogadictos, prostitutas, delincuentes, entre otros) “poseen un rasgo que comparten: los demás no encuentran razón para que existan; posiblemente, imaginen que estarían mejor si ellos no existen” (Bauman, 1999, p.104). Sobre ellos se comenta en el apartado 4.3.1.

Ahora, el grupo de los desplazados no es homogéneo, a su interior se presentan diferentes grados de pobreza, algunos de ellos han vuelto al campo a trabajar en los cultivos de la planta de coca, pero tienen su residencia en San Luis. Cuando vuelven al barrio, lo hacen con algún capital económico, éste les permite que sean distinguidos de otros desplazados que trabajan en la ciudad, como obreros, en la informalidad o en el servicio doméstico, con bajos salarios: “La gente viene desplazada, pero también se devuelve a sembrar coca a los campos, aquí vienen es como de

vacaciones. Eso da plata, pero no se debe hacer” (Testimonio, mujer de 59 años, habitante de San Luis, 2021).

En lo que se refiere a condiciones étnicas, la población del barrio San Luis está constituida por indígenas, afrodescendientes y mestizos. Este factor junto con las categorías socioculturales con que se ubican entre sí, se constituyen también en formas de ejercer la segregación y la auto-segregación al interior de su mismo territorio. Una habitante, que está desde la entrega de las primeras torres de apartamentos, comenta que cada población marca un tiempo en las formas de convivir, y que las condiciones se fueron deteriorando a medida que llegaban las diferentes poblaciones, ya mencionadas antes. Así mismo, dice que la gente desplazada es gente honrada, honesta, y a su llegada en el 2014, los problemas y peligros se presentaban no tanto en el barrio, sino cuando “se salía del barrio para conectarse con el resto de la ciudad”, en el entorno inmediato. Entonces, en el barrio se pasa por ciertos periodos, determinados por las poblaciones que llegan. En el primer año, afirma la habitante:

La gente dejaba la ropa secando afuera, era como estar en el campo, las puertas abiertas. Pero con la llegada de los reubicados, se fue acabando la tranquilidad (...) Los desplazados les echan la culpa total y después a los arrendatarios. Se pasó casi un año y medio sin ellos y se vivió en paz, porque primero se le entregó los apartamentos a la gente del conflicto armado y desplazados y luego a los demás; entonces, la gente dijo no; doña Amanda decía: “antes los niños salían al parque, uno los mandaba con libertad, ahora no, ya no salen, y después llegan los arrendatarios, entonces peor y peor (...) Ahora el riesgo ya está acá adentro”. (Testimonio, mujer de 43 años, habitante de San Luis, 2021)

Para seguir con el tema de la población, la llamada reubicada, como se aprecia en el apartado 4.3 (tiempos, ritmos y sujetos de la nocturnidad), es el sector que más se culpabiliza de infringir las normas y, por lo tanto, la convivencia, con todo tipo de hechos delictivos. Según algunas personas en condición de desplazamiento, la población reubicada y los arrendatarios son quienes promueven los mayores actos de violencia en el barrio.

Ahora bien, el barrio San Luis está conformado por una comunidad porosa (J. Donoso, comunicación personal, 1 de octubre, 2021), es decir, atomizada socialmente, incluso, al interior de las mismas familias. Es también una comunidad reciente, constituida por grupos llegados de diferentes puntos de la ciudad y del país, y, al parecer, la convivencia a su interior como en el

entorno, es difícil. Cada grupo construye sus propias representaciones sobre el territorio, con ello establecen diferencias por grupos en la apropiación del mismo, lo cual, a menudo, genera desavenencias. Luego, al ser la cultura un conjunto de representaciones sociales diferenciales, puede suceder que, precisamente, esta diferencia sirva para crear fronteras y desacuerdos entre diferentes grupos étnicos<sup>90</sup> o sociales o ligados a su lugar de origen, lo cual, según Bourdieu (1982): “Constituyen (...) luchas por las clasificaciones, luchas por el monopolio del poder, por hacer ver y hacer creer, dar a conocer y hacer que se reconozca, imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social” (p. 112). Esto no es lo deseable, pero es necesario que se considere para evitar una idealización de la vida colectiva, sin dificultades, sin contradicciones y sin lucha en su configuración.

La guerrilla y los paramilitares, ahora, dicen: yo soy guerrillero y mis hijos también. Amí me amenazaron unos paramilitares que asesinaron a mi hermana, y uno dice que sabe quién asesinó a mi hermana, póngale. Porque yo reclamo mis derechos, aquí en la torre me quieren sacar, dicen que van a recoger firmas. Mi pregunta es: ¿Quiénes les van a firmar?, ¿quién irá a perjurarse? (Testimonio, mujer de 55 años, habitante de San Luis, 2021)

Como se puede apreciar, en San Luis se presenta un tipo de relaciones sociales conflictivas y una fractura de los espacios comunitarios e identitario, debido, entre otros aspectos, a la diferencia cultural. Es evidente que el proyecto físico-espacial de San Luis, se ha forjado de espaldas a la diversidad de poblaciones que han llegado a habitarlo. La ausencia de un proyecto sociocultural y educativo que acompañen de manera sostenida y solidaria a la población, ha dado como resultado un territorio en conflicto, con resolución de problemas de forma violenta.

Los conflictos de la convivencia, precisamente, son el resultado de políticas de Estado que desconocen las dinámicas territoriales en donde surgen cotidianamente los conflictos de la convivencia. Ellas, al no construir un hábitat y no tener en cuenta la diversidad que presentan las poblaciones, contribuyen a generar un entorno de relaciones precarias para configurar ciudades

---

<sup>90</sup> En Colombia y, en general, en toda Latinoamérica, se consideran comunidades étnicas a aquellas que conservan ciertas particularidades relacionadas con su ancestralidad: “Son aquellas comunidades que comparten un origen, una historia, una lengua y unas características culturales y/o rasgos físicos comunes que han mantenido su identidad a lo largo de la historia como sujetos colectivos” (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2005).

con altos niveles de segregación, desigualdad, discriminación y pobreza de las poblaciones.

**4.1.2 Instituciones, líderes comunitarios y políticos en el barrio San Luis.** Los líderes y políticos representantes de la comunidad ante las instituciones, configuran un tiempo-territorio en el que exponen sus estrategias de poder, articuladas jerárquicamente en el espacio social de San Luis. Estrategias como el asistencialismo – ayudas mínimas a los pobres-, la espera, las ideologías de diferentes tendencias, la construcción del individualismo en el sujeto, entre otras, tienen una eficacia simbólica que permite el eterno retorno de los procesos de precarización en el barrio. La pobreza se convierte en aliada del éxito de estas estrategias, y, por lo tanto, las políticas de Estado y del sector privado, se orientan para mantenerla en tiempos y puntos estratégicos del territorio.

El barrio San Luis, como la ciudad, ha perdido la credibilidad en las instituciones, estas pasan por un proceso de deslegitimación por resultar ajenas a las poblaciones, su baja operatividad en los territorios y la corrupción a su interior. El clientelismo que se ha legitimado dentro del sistema político de Colombia, en la actualidad permite la única articulación entre las instituciones y las poblaciones. Es un sistema que permite ser eficaz para mantener la pobreza de los territorios y promover la corrupción como forma de posicionamiento y ascenso social en las escalas al nivel macro y micro sociales.

Así, para el barrio en mención, la alcaldía del municipio de Pasto, a través de una dependencia, lleva el control del proyecto de vivienda. Desde la entrega de los apartamentos, se supone que la alcaldía está pendiente de las problemáticas socio-económicas o de otra índole que se presenten en San Luis; sin embargo, las propuestas no han pasado de ser episódicas y de bajo impacto en la solución de los problemas por los que atraviesa el barrio. Las acciones que lleva esta institución al territorio, cambian la cotidianidad del barrio y, de manera especial, a las mujeres, quienes son las que asisten a los eventos o cursos que programa la alcaldía u otra organización relacionada. No obstante, estos no son continuos y no logran incidir sustancialmente en un cambio de las condiciones socioeconómicas de las poblaciones, a no ser por abrir un espacio para pasar un tiempo con otras vecinas y, de hecho, porque la institución no tiene otras intenciones más que cumplir con un plan burocrático institucional.

La alcaldía comenzó con un proyecto de la tienda comunitaria antes de la pandemia, pero

no volvió más (...) Nos ofrece cursos de capacitación en artesanías, bordado, arreglos navideños, eso era rapidito, y no daban un campo para desarrollar esas ventas, un espacio, no hay respaldo del gobierno (...) La alcaldía venía en grupos grandes, venían y nos reunían y nos decían que firmen y hasta allí llegaban (...) Venían otras organizaciones también, pero uno veía que era para cumplir sólo el proceso de ellos. (Testimonio, mujer de 59 años, habitante de San Luis, 2021).

Como organizaciones fundamentales de la sociedad y del Estado, las instituciones se constituyen en pilares de la existencia de la nación, introducen orden y racionalidad a la vida ciudadana; por esto, es imprescindible que ellas proyecten credibilidad, es decir, que sus funciones se orienten al bien común y no a intereses particulares. Sin embargo, históricamente, las mismas instituciones del Estado están atravesadas por los intereses particulares. Sus miembros actúan en función de las órdenes del político de turno y reproducen su discurso. Las organizaciones se legitiman como empresas o institutos; en ellos se da una asociación voluntaria, pero se debe acatar normas, lo que les proporciona autonomía. Estas normas aceptadas en bloque, les permiten independizarse del contexto estructurado comunicativamente del mundo de la vida (Habermas, 1981), de las organizaciones y de las decisiones de acción y de participación de las personas que son virtualmente conflictivas.

En igual sentido, en los periodos de elecciones de representantes a las corporaciones públicas, al barrio San Luis también llegan las campañas; los discursos de los líderes comunitarios se encubren bajo el discurso oficial, y ofrecen soluciones a todos los problemas de la comunidad, que obviamente no se cumplirán. A pesar de que un sentimiento de incredulidad se haya posesionado en mucha gente, el tiempo de la política modifica la cotidianidad de San Luis, y dispone a los cuerpos para ocupar una posición en la contienda política. Para este momento, las instituciones ya han desarrollado procesos para anular la subjetividad de los actores sociales.

Hay políticos que dan cosas a la gente y hay líderes que sólo buscan mercados, y el mercado dura un mes, ¿y el resto? Yo conscientemente entiendo que hay personas que no tienen, pero que reciban un mercado por un voto, no estoy de acuerdo y soy bien peleada con eso (...) Así yo participe en esas reuniones, es poquito lo que me quieren esos políticos, y yo le digo: a uno le ofrecen cosas, pero ahí me piden votos, yo nunca les voy a dar, por eso no me han dado nada. (Testimonio, mujer de 35 años, administradora de una de las torres de San Luis, 2021)

Entre los líderes comunitarios de San Luis, si bien hay quienes trabajan por el barrio y sus intenciones son loables, también muchos de ellos han incorporado las estrategias de hacer la política de los políticos de la ciudad, han sido formados en esa narrativa y se constituyen en los mensajeros del pensamiento de aquellos en los diferentes sectores de la ciudad. Al igual que en el nivel de la política nacional, a nivel micro del barrio, igualmente, se presentan actos de corrupción; al respecto, un habitante afirma:

Yo no tengo confianza en la política y en los líderes, ellos van arrastrando gente para su política y acá no hacen nada, ¿usted ha mirado algo nuevo aquí? Yo no he mirado nada de ellos, ahora en la pandemia, el señor líder en las torres de arriba, consiguió para la torre de él, unas cajas de mercados, las recibía y cada vez que iba a dar un mercadito, eso le sacaba un poco de fotos y las pasaba en redes y todo. Entonces, eso es corrupción, sólo darle a la torre de ellos y ¿todo lo que dio el gobierno? (...) Aquí tenemos también un mal concepto de ellos, porque la verdad no se miran frutos. Ellos, ahorita que comience la política, ahí si empiezan a reunir gente y ahí si le va la gente, va por el refrigerio, por un sándwich todo apachurrado o por 50 mil pesos. Cuando están en política, lo abrazan, lo besan, le dan la mano y luego mijito, una patada y chao pescao; esa es la realidad y la gente se deja llevar, porque es que van a dar esto o lo otro. La vez pasada decían que iban a dar 500 mil pesos, y resulta que el día que iban a entregar la plata salieron con otro cuento: que al líder lo habían visto abrazado con otro político, por eso no se daba la plata. (Testimonio, mujer de 50 años, habitante de San Luis, 2021)

Respecto a los intereses personales de los líderes, otro habitante comenta: “Ese señor que está demandado, él siempre ha querido ser el líder de la torre, porque hay entradas, entonces quieren quedarse con esas entradas, dicen que cinco mil pesos ya es bueno, puesto que son 44 apartamentos” (Testimonio, mujer de 43 años, habitante de San Luis, 2021). Dicho en otros términos, para constituir estos cuerpos dóciles (Foucault, 2002), el Estado colombiano, a través de sus institutos, ha diseñado políticas asistenciales, como Familias en acción, Apoyo al adulto mayor, Jóvenes en acción, entre otras, dirigidas a las poblaciones vulnerables, para articularlas al sistema clientelista del Estado. Éstas, igual funcionan con alta visibilidad en la época de elecciones, y sirven de plataforma para la consecución de los votos. Incluso, algunos integrantes de las familias comentan: “Si no votamos por el presidente, nos quitan las ayudas monetarias que tenemos” (Testimonio, mujer habitante de San Luis, 2021).

Igualmente, una adulta mayor comenta que ella no vive con los hijos, y que cada mes o dos

le llegan 180 mil pesos colombianos<sup>91</sup> del programa Adulto mayor: “En la esquina del barrio hay un súper-giros, y ahí se hace una cola larga para recibir el pago (...) En ese día que los recibo, hago mercado, se hace la remeza por cuartos” (Testimonio, mujer de 68 años habitante de San Luis, 2021). Sin embargo, el dinero no le alcanza para pagar los demás servicios, y la remeza se tiene solamente para algunos días, y otros que se quedan sin el alimento. Para ellos, la nutrición es su mayor preocupación ya que no salen de sus apartamentos a otros sitios del barrio o la ciudad. Antes de la pandemia, los visitaban algunas comunidades religiosas, pero después de esto, no volvieron.

En lo que respecta al programa de Jóvenes en acción, uno de los participantes expresa: “Cuando recibo el pago, este lo destinamos en mi casa, a comprar cosas para mi estudio, uniformes, cuadernos, para el diario, para el mercado. Cuando llega diciembre, lo destinamos todo para comprar ropa” (Testimonio, hombre de 18 años, habitante de San Luis, 2021).

De esta manera, con este tipo de políticas se garantiza tener una población cautiva, potenciales electores para mantener en el poder a quienes fungen como líderes políticos, representantes del pueblo en las instancias del Estado. No obstante, no toda la población está siempre dispuesta a entregar su voto como contraprestación por recibir los beneficios de estos programas. Estas políticas públicas no ayudan a superar la pobreza de manera comprometida, sino, más bien, a mantenerla, lo cual es conveniente para desplegar siempre un discurso reivindicativo e ideológico para detentar el tipo de poder que el capitalismo ejerce, es decir, jerarquizado, con sectores que lo merecen y otros que no.

Ciertamente, la segregación socio-espacial va acompañada de estrategias de poder y de tiempo que se asientan en una desigual distribución de la riqueza y en generación de asentamientos para la población, con deficientes servicios básicos o inexistentes. Surgen, así, unos tipos de relaciones sociales jerarquizadas, para ejercer una dominación sobre grupos poblacionales precarizados y marginados de las condiciones de bienestar y calidad de vida que debería garantizar el Estado; pero no lo hace, precisamente, para mantener el monopolio del poder. Para esto, se idean

---

<sup>91</sup> Para el 2021, el valor citado tenía un equivalente aproximado de 49 dólares americanos.

y se implementan estrategias y políticas, como el despolitizar<sup>92</sup> a los ciudadanos, o sea, suprimir en ellos el pensamiento comunitario, para que enfrenten los problemas de manera individual. Con esto, se promueve la política del asistencialismo para lograr una pobreza sostenible en el tiempo, de tal manera que no acabe con la población, pero que tampoco solucione de raíz su condición. El asistencialismo es una herramienta de dominación y, por tanto, un dispositivo de la biopolítica (Foucault, 2006), en el sentido de aprovechar las necesidades de la vida de las poblaciones, para alcanzar fines políticos.

Al continuar con el asunto de la construcción de subjetividades por parte del poder, la estrategia de *la espera* (Auyero, como se citó en Damin, 2014), como la disposición de los cuerpos atrapados en el tiempo de la incertidumbre, del volver a esperar siempre, se configura como otra eficaz forma de dominación; según el autor:

La espera es una estrategia sin un estratega, no es que haya alguien que, a propósito, intencionalmente, hace esperar a los subordinados o desposeídos, así funciona la dominación política (...) Especie de menú de formas que tiene el Estado de regular la pobreza, a los relegados, a los desposeídos. (p. 408)

Así es como funcionan los manejos y manipulación de las comunidades en los barrios:

Los líderes avisan que ya tienen la cita con el político en su cede del centro, que es necesario asistir para ser atendidos con las necesidades del barrio. Pero eso si es una esperadera, porque allí va mucha gente en la época de elecciones; pero pues nosotros no tenemos para el transporte, entonces que venga acá, en esa época visitan por todos los barrios. Los líderes los llevan (...) Para el SISBEN nos tocó hacer unas filas interminables en la alcaldía y sólo nos atendieron hasta las cuatro de la tarde, hemos llegado desde las ocho de la mañana. (Testimonio, mujer de 42 años, habitante de San Luis, 2021)

En época de campañas políticas, menciona un habitante de San Luis, que las gentes esperan al político para plantearle sus necesidades, en los barrios esperan por él o ella, o en sus oficinas o cuarteles políticos; donde, solamente cuando haya una cantidad de gente numerosa, aparece el jefe

---

<sup>92</sup> Despolitizar se puede comprender como una estrategia del neoliberalismo que, según el investigador Mauricio Bedoya (2019), conduce a la ruptura del nosotros. Afirma el autor, que la idea que funda la política, que es la de un nosotros, desaparece, porque somos un conglomerado de empresarios y, en este contexto, no hay un nosotros, no existen preocupaciones colectivas. “Fin del homo políticus y nacimiento del homo psicológicus, al acecho de su ser y de su bienestar” (Lipovestky, 1986, p. 50).

político, de lo contrario, es común que cancele su llegada; así, los habitantes esperarán otra ocasión para plantear sus necesidades. También esperan los recursos que no llegan, o llegan con condicionamiento, siempre en espera del líder mesiánico y sus promesas. Un líder del barrio, comenta al respecto:

En la pasada campaña política, la gente vino a este salón improvisado para solicitar soluciones a las muchas problemáticas del barrio y la comuna, pero el candidato nos quedó mal por sus múltiples compromisos; pero también la gente no asiste y después se queja. (Testimonio, hombre de 52 años, habitante de San Luis, 2021)

La espera, como otro dispositivo regulador de la pobreza en beneficio del poder político, se convierte, para el sistema clientelista colombiano y latinoamericano, en una forma que garantiza sostener las formas de dominación en el territorio. De esta manera, la formación de seres pasivos, estructurados bajo ideologías políticas y religiosas convenientes para tal fin, ha configurado una especie de habitus de la espera, y que en ciudades como Pasto, es fundamentado por la ideología conservadora y la religión católica, como ya se comentó en capítulos anteriores.

#### **4.1.3 “Es hora de abrir las ventanas para que salga la humedad o la muerte”**

Dos años después de haber llegado al barrio, para los habitantes de San Luis comenzó una época difícil que fue minando sus esperanzas de mejorar la situación en el barrio. Según una de las administradoras, para el 2016 las torres del barrio comenzaron a presentar problemas de humedad. Esta situación fue reportada a la alcaldía de Pasto, sin obtener respuesta. Entonces, un líder de otro barrio, ubicado al otro extremo de la ciudad y que tiene el mismo problema, llegó a San Luis para convocar a la comunidad a una reunión y discutir este problema con las autoridades municipales. El 19 de octubre se realizó un plantón frente a las instalaciones de la empresa que estuvo a cargo de la construcción de las torres, hubo participación pero fueron escasos los vecinos asistentes.

Este acontecimiento ha marcado un cambio en la cotidianidad de San Luis, en la medida en que, si bien es una comunidad dispersa, conflictiva y poco participativa, se comienza a notar más solidaridad para enfrentar la situación ante la empresa constructora; las fricciones entre

vecinos se atenúan frente a ese enemigo común.

Antes de la pandemia de *covid-19*, la administradora de una de las torres junto a otras personas de la comunidad, radicó una denuncia formal ante un juzgado, sobre el problema anotado, pero el caso no progresó y todo quedó quieto cuando comenzó la pandemia. Lo preocupante de esto, fue la respuesta de la constructora: “Deben abrir las ventanas para que se ventile el edificio” (Testimonio, mujer de 45 años, habitante de San Luis, 2021). Además, la empresa quiere hacer ver como responsables del problema a los habitantes, culpabilizándolos por un supuesto desaseo en el edificio. Una respuesta escueta e irresponsable, que pone en peligro la vida de los habitantes de los edificios, por la humedad:

Tenemos cinco clases de humedad, una por las terrazas que ni siquiera tienen repello, entonces son unas placas, y por ahí se baja el agua; le pusieron un techo encima pero no funcionó, es mala fabricación; la otra es por los bajantes; la otra es por las corbatas que las colocaron mal, tienen unas espumas y ahí se acumula el agua. Ahora, otra que es más grave, es por el nivel freático, que al principio iba por tres metros y ahora va ya en cuatro metros. Entonces el agua va subiendo, no tuvieron tanques de hidro-Flo, no pusieron filtros, lo hicieron a lo más que nunca. Ahora no hay canalización del agua de la carretera perimetral, un grifo baja de allá, de ahí mandaron un tubo que baja directo a las torres, entonces toda esa agua se baja para acá, eso produce que esto se mantenga húmedo, esto fue una tierra pantanosa.

La administradora de uno de los edificios, continúa su relato:

Estos edificios llevaban seis años, y ya en el 2016- 2017 empezaron a presentar problemas de humedad en los sótanos. En esto no nos han ayudado, ahorita estamos en una acción popular, estamos peleando, pero es difícil, primero la pandemia, luego el juzgado, luego el paro nacional, y ahí nos tienen. Esa acción fue instaurada en enero 19 de 2019, y apenas llevamos una audiencia. Y aquí ya ha habido muertos por humedades en una misma torre, y los demás que no se reportan, no sé porque acá no pasa nada; hay hongos, una niña y una ancianita que murieron por neumonía, porque aquí en los sótanos y en el primer piso, el agua sale por las paredes, además las placas tienen más cantidad de cemento que de gravilla o arena, y eso ha hecho que no chupen el agua, sino que la votan. Entonces, como le digo, hemos hecho un estudio con lo que podemos, porque no tenemos los recursos ni los medios. (Testimonio, administradora de 40 años, de una de las torres de San Luis, 2021).

Otro joven habitante, respecto al mismo problema, dijo: “La humedad en el primer piso es muy grave, el esposo de la señora Sofía se murió, ya hace como dos años, de pulmonía por la

humedad del apartamento” (Testimonio, joven de 22 años, habitante de San Luis, 2021). Y una tercera persona, con respecto a la indiferencia de los entes gubernamentales -administradores para el bienestar de los ciudadanos-, comentó:

Aquí, en pandemia la alcaldía ni se apareció, los líderes peor, no hacen nada, dicen que tienen un capitalito para arreglar lo de arriba, pero nada con ese problema de las humedades, y la constructora dice que es porque no abren las ventanas, que es a causa de no hacer aseo, etcétera. Entonces bajan las chorreras. Pero se tenía un presupuesto cierto, pero como todo se serruchan, cuánto se habrán robado ahí. (Testimonio, mujer de 44 años, habitante de San Luis, 2021)

Y una cuarta versión sobre los problemas de infraestructura, fue:

Yo soy una persona que con tanta cosa que he sufrido (...), en un secuestro, en una violación, el padre de mi hijo murió aquí, vino aquí los primeros años y se fue por la humedad y murió con neumonía, de aquí ya han muerto dos personas, y eso, ¿quién lo ha denunciado? Nadie, los administradores no han hecho nada (...) El esposo de doña Nelly se murió el año pasado por la humedad (...) El problema de humedades de los apartamentos de arriba también, y los del sótano, entonces [los funcionarios de la alcaldía] sólo era que firme aquí y haga listas, y que van a la constructora y nunca se hizo nada. (Testimonio, mujer de 46 años, habitante de San Luis, 2021)

Finalmente, ante la difícil situación y sin ninguna esperanza, las familias propietarias de los apartamentos del barrio San Luis, no quieren seguir viviendo allí, la mayoría quiere retornar al campo y otros esperan reubicarse en un lugar diferente de la ciudad.

Nosotros sí pensamos vender esto, esperamos a ver cómo nos solucionan. Un muchacho de la inmobiliaria dijo que, por ejemplo, ellos lo venden, dijo que son muy bonitos, pero el problema es el componente humano dijo, por no decir más feo, por la sociabilidad, que esto era zona roja (sonríe) (...) Ahorita va a llegar un código de vivienda aquí, pero yo creo que eso va a llegar tarde, porque en realidad la gente buena se está yendo (...) Justamente, hoy miré yéndose de esta torre al paisa, me dio mucha tristeza que se fuera, no sé si lo arrendó o no sé qué pasó, y mi pregunta es: ¿ahora quién va a llegar ahí? (Testimonio, mujer de 39 años, habitante de San Luis, 2021)

Ante la diversidad de problemáticas que se exponen y que marcan los ritmos del poder en el barrio San Luis, las personas desplazadas sedimentan continuamente un pasado y un presente en conflicto con el mundo, ante lo cual, la desconfianza se apropia de su historia, y donde la

indiferencia del Estado fortalece las violencias en los territorios.

Pues yo he vivido tantos conflictos de grupos armados; he tenido que vivir nuevamente las cosas aquí. Lo que se evidencia aquí y lo más difícil de manejar, ha sido que la gente es desunida; nosotros tenemos que unirnos, pero eso es imposible aquí. Como podemos ver, todo esto parece que se va a venir abajo, hay un abandono, nadie hace caso, ¿por qué? Porque la alcaldía no nos ha dado un reglamento ni el Estado ha sacado una ley para nosotros acá, que sea dura. (Testimonio, hombre habitante de San Luis, 2021)

El ritmo del poder se plantea para generar una visión de los problemas estructurales de la sociedad como problemas individuales, que se van internalizando en los sujetos y se tratan de solucionar de manera particular, para que el Estado no asuma esas responsabilidades como debería. Una vez más se ponen de manifiesto las diversas formas de segregación socio-espacial que sufren los habitantes del barrio San Luis, que no es más que un reflejo de lo que se da en las ciudades latinoamericanas.

Hoy, los habitantes de San Luis, aglomerados en edificaciones verticales, configuran nuevas experiencias del tiempo frente a sus otros cercanos, quienes, procedentes de diversas condiciones sociales y étnicas, a menudo imprimen unos ritmos barriales manifiestos en acuerdos y desacuerdos que implica la vida pública y, particularmente, frente a sus problemáticas de infraestructura y convivencia por las que atraviesan. Pero también, se ponen de manifiesto los hilos del poder hegemónico que soterradamente configuran territorios marginales y segregados como una condición natural de la vida social, particularmente, en los espacios urbanos.

Esta condición del poder ha impreso una ritmicidad en la cotidianidad de los habitantes de San Luis en sus entornos barriales y metropolitanos, como se observa también en los calendarios del trabajo y de la noche que a continuación se presentan.

#### **4.2 Calendario del trabajo en San Luis: pandemia, rebusque, itinerarios y redes**

El propósito de este apartado, es exponer los ritmos del trabajo de los habitantes del barrio San Luis, tanto en el sector mismo como en la ciudad (véase figura 26), que permiten igualmente dilucidar formas sociales y simbólicas de segregación socio-espacial con respecto a estas

poblaciones, por las formas injustas bajo las cuales el sistema económico las incluye. En este sentido, se hace alusión a los itinerarios y redes de los trabajadores, que establecen unos ritmos, en este momento configurados por el tiempo de la pandemia *covid-19*, en donde se explicitan, en mayor medida, las estrategias y resultados del modelo neoliberal que, como un tiempo lineal, se devela en las condiciones de precarización de la ciudad y del barrio popular.

**Figura 26**

*Ubicación del barrio San Luis en la malla urbana de la ciudad de Pasto, en la periferia, parte nororiental*



**Fuente:** Adaptado de *Google earth*, 2021.

Para Gravano (2013, p. 88), la economía informal, las estrategias de supervivencia<sup>93</sup>, las redes de solidaridad, entre otras, ponen de manifiesto la forma de inserción de estas poblaciones en el sistema neoliberal que, como ya se ha dicho, promueve la precarización de las poblaciones subalternas.

<sup>93</sup> Según Argüello (1981, como se citó en Gravano, 2013, p. 87), entendemos por estrategias a los mecanismos y comportamientos implementados por las familias en torno a la reproducción de la vida y de la fuerza de trabajo, entre las que se incluyen las redes de parentesco y vecinales.

Así, el trabajo en el barrio San Luis, impone recorridos que expresan una ubicación en el espacio/tiempo social donde se habita, se configuran a través de diferentes relaciones sociales que dan cuenta de la forma de consumir en la ciudad y que, cuando la nombran y la relatan, conforman sintagmas que manifiestan las disputas y conflictos a través de su mundo laboral. Para las familias, el trabajo hace parte de sus tiempos y espacios cotidianos, desde la escala espacial de la casa hasta la de la ciudad. De esta manera, el tiempo espacio laboral se encuentra ligado al consumo, al ocio, a la construcción identitaria y a los procesos de significación (Friedman y Naville, 1992 y Thomson, 1979, como se citó en Cadena, 2020, p. 1278).

Si bien el trabajo, para los habitantes del barrio San Luis, está centrado en suplir las necesidades básicas por su condición de empobrecimiento, ello no significa que lo laboral esté fuera de un contexto cultural; por el contrario, está profundamente asentado en procesos de simbolización (Cadena Pedraza, 2020). Precisamente, en el barrio mencionado, en torno al trabajo se construyen sentidos que configuran el tiempo territorio sociocultural, y que para el estudio se hace desde ese punto de vista, para comprender los procesos de segregación socio-espacial a los que están sometidas las poblaciones.

**4.2.1 Trabajo, trabajadores y pandemia en el barrio San Luis.** La época de pandemia *covid-19*, por la que atraviesa en la actualidad el mundo, ha implicado nuevos ritmos en la cotidianidad de las ciudades y, en particular, del barrio popular. Ha puesto de presente, con mayor fuerza, las estrategias y resultados del modelo económico neoliberal, el tiempo lineal que marca este modelo y que, históricamente, se ha manifestado en las medidas del Estado<sup>94</sup>, se objetiva en el barrio con mayor precarización y marginación socio-laboral. Para las familias con mínimos capitales, la pandemia ha significado reinventar otros recorridos por la ciudad y por el barrio, en una disputa por los espacios y los recursos.

Para ilustrar esta situación, se expone el caso de Alberto, un joven habitante del barrio San

---

<sup>94</sup> En Colombia, a finales del siglo XX, el modelo neoliberal profundizó la crisis laboral. Para los trabajadores se dio una nueva condición de contratación que no garantizaba la permanencia en los trabajos y menos las condiciones de prestaciones sociales y seguridad. Muchos fueron indemnizados de sus trabajos y orientados hacía la informalidad, la nueva condición laboral que impulsaron las reformas en este campo.

Luis, proveniente del sector denominado La Hormiga, en el departamento de Putumayo, limítrofe con el departamento de Nariño. Aprendió, desde temprana edad, el oficio de albañilería y construcción, trabajo que en la actualidad ha dejado para dedicarse al oficio de la marquetería por cuenta propia. Es casado y tiene un hijo entrado en la adolescencia; debido a la pandemia de *covid-19*, su familia se ha visto obligada a aumentar sus ingresos para poder solventar la situación: “Actualmente nos estamos defendiendo en el negocio familiar” (Testimonio, Alberto de 39 años, habitante de San Luis, 2021). El hijo colabora con el padre en su trabajo, pero además de esto, han adquirido un carro de comidas rápidas para aumentar sus ingresos. Este negocio funciona en el propio barrio en horas de la tarde, administrado por su esposa y su suegra: “Yo les colaboro con la traída de la papa [afirma que este es el trabajo difícil] y ellas se encargan de la preparación y de la venta de los productos”(Testimonio, Alberto de 39 años, habitante de San Luis, 2021).

Para el entrevistado y para las demás familias que han llegado de diferentes partes del sector rural del departamento de Nariño y de otros lugares de Colombia, la ciudad se presenta como un espacio de refugio y de un volver a empezar. Su único capital es su fuerza de trabajo y algunos conocimientos de oficios que les permite sobrevivir y escapar de la guerra que los desplazó del campo. Sin embargo, la ciudad no responde a sus expectativas y, por el contrario, enfrentan otra guerra menos perceptible, pero más eficaz simbólicamente.

La violencia política y económica que vive Colombia, y que en el campo se expresa en procesos de expulsión y muerte, en la ciudad, las familias de San Luis enfrentan una guerra urbana objetivada en la segregación, que es otro tipo de guerra, en donde ellas asumen estas nuevas condiciones de pobreza, de estigma y de discriminación y que, además, se manifiesta en una violencia cotidiana sostenida en la que viven los barrios populares.

Para estas familias, la acumulación del capital económico constituye su principal objetivo para continuar subsistiendo y defendiéndose, como ellos lo expresan. La pandemia ha acentuado la fluctuación o la intermitencia de los trabajos de estas familias, bien sea como propietarios de un pequeño negocio o como empleados temporales. Lo cierto es que para solventar estas situaciones en esta época, el endeudamiento es una posibilidad de subsistir. Para las señoras, sus pequeños negocios han sido afectados con las cuarentenas y después de ellas con el paro nacional del año

2021, precisamente, para protestar contra una reforma tributaria lesiva para las mayorías populares.

La verdad, desde que llegó la pandemia, está muy difícil la situación, ha habido meses buenos y meses malos. En realidad, lo que a mí me ha ayudado son los préstamos para surtir mi tienda, y todo eso son préstamos, ya sea con el banco Contactor o Mundo mujer, y los préstamos son los que me han solventado las necesidades. Si nos damos cuenta, después de la pandemia todo quedó caro, el pollo, los huevos, carísimo, y después del paro nacional subió aún más. En realidad, a pesar de que se peleó mucho porque no se suba la reforma, yo diría que se subió y con intereses. (Testimonio, mujer de 47 años, habitante de San Luis, 2021)

Antes de que se presentara la pandemia, en la ciudad de Pasto la temporada de fiestas de fin de año y de carnaval representaban una reactivación de la economía de los trabajadores informales y de los barrios populares, las ventas subían y las señoras se apoyaban para mantener el ritmo de los negocios en esos días; no obstante, la mayoría de ellas tuvieron que cambiar de trabajo, por cuanto con el aislamiento social debido a la pandemia, estas fiestas y los carnavales se suspendieron.

Antes, por ejemplo, cuando había carnavales, yo vendía, aprovechaba con la vecina, yo pertenecía a un grupo de género de la alcaldía, nos ayudaban para que vendiéramos. Como yo me dedicaba a la gastronomía, entonces me iba bien, pero hace dos años que ya no se ha podido trabajar en nada de eso. (Testimonio, mujer de 47 años, habitante de San Luis, 2021)

Igual, para doña Leticia, una mujer afrodescendiente que tiene un pequeño restaurante de comida de mar, la semana santa siempre fue un periodo de buena oportunidad, ya que, por creencias religiosas, se suspende el consumo de carnes de res, cerdo y pollo, entre otras; las ventas mejoran, pero también sube el trajín del trabajo. Esta época compensa, de alguna manera, los meses en que el negocio sigue un ritmo normal y quizá de bajas ventas.

Pues hay meses iguales: enero, febrero y marzo, ya cambia un poco en semana santa, ahí las ventas se empiezan a mover más, se trabaja el mismo horario, solo que llega mucha más gente, en semana santa como que sale más gente, entonces es más concurrido el negocio. En los festivos, por lo general, cierro porque poco se vende; me dedico a hacer oficio en la casa. En diciembre 25 y enero 1, también toca cerrar porque las calles están barridas (no hay gente), y en enero los primeros días es bueno por los carnavales. (Testimonio, Leticia de 46 años, habitante de San Luis, 2021)

No obstante, para la señora Leticia, como para otras familias del barrio, los pequeños negocios no están en su mejor momento; según ellas, por el costo de los productos, que subieron con la pandemia y, sobre todo, dice ella “con el paro nacional”, se mantienen, no volvieron a bajar. La hija de la mencionada señora, comenta que en el próximo mes de diciembre cerrará el negocio y también abandonará el barrio San Luis.

Por su parte, los trabajadores que se emplean en empresas de la construcción como obreros, deben asumir periodos fluctuantes, principalmente en los últimos meses del año, cuando sus contratos son cancelados; la razón de esto, según un entrevistado, es para evitar el pago de primas de fin de año y otras prestaciones:

Pues en construcción hay tiempito que escasea el trabajo como todo y hay tiempito que hay. Desde octubre las empresas empiezan a despedir a la gente para no pagar las prestaciones de diciembre, esas son las fechas más críticas para el trabajo de uno, octubre, noviembre, diciembre. Uno va a buscar trabajo y le dicen no ya no, en el momento estamos suspendiendo, siempre le dicen véngase para febrero, allí ya vemos que hacemos. (Testimonio, hombre de 55 años, habitante de San Luis, 2021)

Por lo tanto, para estas familias de San Luis, en su lucha por la subsistencia, el ritmo impuesto por la pandemia ha mostrado y acentuado su estado de vulnerabilidad y precarización, lo mismo que su condición de desplazados del campo y de otros sectores de la ciudad, es decir, la situación actual continúa presentándose como factor de discriminación; verbigracia, un padre de familia de 55 años, comenta que conseguir trabajo no fue fácil, ya que la discriminación no es tanto por vivir en las torres, sino, principalmente, por su condición de desplazado:

No, en realidad fue por ser desplazado, fuimos a buscar un trabajo cuando estábamos en el albergue, allí vivimos siete meses; fuimos porque nos mandaron de la pastoral social y fuimos como 10 o 15 personas al sitio de trabajo, y allí nos dijeron que no podían dar a ninguno porque nosotros éramos desplazados y que no nos querían porque de pronto iba la guerrilla. (Testimonio, hombre de 55 años, habitante de San Luis, 2021)

Ante estas situaciones, los habitantes del barrio San Luis, recorren la ciudad en espera de encontrar trabajo “para sacar el diario” (Testimonio, hombre de 21 años, habitante de San Luis, 2021). De esta manera, emerge de forma más explícita y general aquello que ellos han denominado el rebusque, que es la única manera que tiene la mayoría de estos habitantes para acceder a algunos

recursos económicos. El rebusque como una forma de trabajo no definido ni medible en tiempo ni en valor, algo difuso, solamente para moverse en la ciudad y no dejarse morir: “Yo defino mi trabajo como el rebusque”, dice un habitante. “Es un rebusque diario”, dice otro. “De lo que se trata es del rebusque”, dice un tercero. “Hay que rebuscársela”. “Los lugares donde sí se mueve la economía, es en el Potrerillo [plaza de mercado], también le llaman el rebusque cuando uno se va a trabajar allá, porque hay que rebuscársela” (Testimonios de habitantes de 21, 30 y 34 años respectivamente, de San Luis, 2021).

El rebusque para estas familias, connota movimientos en diferentes direcciones en el espacio urbano, es el azar de las relaciones laborales, donde es posible encontrar algo para hacer y que por ello sean remunerados, así sea bajo condiciones indignas y de explotación. El rebusque se ha constituido en la estrategia a través de la cual estas poblaciones orientan sus acciones y sus relacionamientos entre empleadores y trabajadores de manera informal y transitoria, donde no media una relación contractual. También tiene implícita una temporalidad inmediata, el día a día, que en algunos casos permite un cierto ahorro como capital económico.

No obstante, en Colombia, el Estado tiene una mirada indiferente ante el rebusque, es decir, ante esta actividad deja hacer y deja pasar, consiente de su inoperancia para dar solución al desempleo, inclusive, junto con las economías nacionales, ha orientado las políticas laborales para ocultar esta debilidad al igual que en otros países de América Latina. Sumado a esto, el contexto de violencia que se presenta desde hace más de cien años (aparte de la violencia colonial y la del periodo de independencia), ha implicado para las poblaciones vulnerables, como es el caso de las del barrio en estudio, un permanente desplazamiento de sus lugares de origen y resolver sus problemáticas individuales y colectivas sin contar con la institucionalidad.

Entonces, el rebusque se constituye en una estrategia incorporada y consistente de hacer lo que se presente por la sobrevivencia, así, en ocasiones, conlleve la violencia o la corrupción, entre otras problemáticas derivadas. El rebusque diario es una afirmación que no solamente remite a una búsqueda o a un volver permanente sobre esas búsquedas, sino que, asimismo, oculto en ello se connota la incertidumbre que la ciudad y la economía imponen sobre la mayoría de habitantes, y que el neoliberalismo ha denominado flexibilización.

Así entonces, un trabajo puede durar unas horas, un día o una semana. En las poblaciones, esta situación ha configurado un tipo de ritmo que se afina en un presente, donde se desarrolla toda su existencia; es un continuo retorno para resolver sus necesidades; si acaso existe el mañana, éste también es inmediato, está en el presente y se orienta a la satisfacción de las necesidades que ha dejado el inmediato pasado: deudas, obras pendientes, recuerdos del día, los impedimentos o posibilidades que entrega la ciudad para desarrollar su actividad laboral: “Siempre he vivido con préstamos, siempre he vivido endeudado. Pues yo desde que me accidenté hace tres años, estoy sin trabajo (...) ahora me encuentro de brazos cruzados” (Testimonio, hombre de 47 años, habitante de San Luis, 2021).

A partir de lo anterior, el rebusque no solamente se constituye en una categoría económica, con la cual el capitalismo incluye a estas poblaciones de manera desigual, sino que, también, expresa un tiempo socioeconómico, en donde se establecen relaciones sociales con los ofertantes de la fuerza de trabajo. Además, esta categoría remite igualmente a un estado de segregación de estas poblaciones, es decir, que esta implica el rebusque, y éste involucra una relación económica desigual en un tiempo socioeconómico específico, en el cual la inseguridad, las relaciones de explotación, lo provisional, la sociabilidad y la movilidad intensa hacen parte de este tiempo del rebusque:

En el momento estoy trabajando en el potrerillo [plaza de mercado] como coterero, de lo que se trata es del rebusque, toca de ver quién le ofrece que le baje unos bultos 60 o 70 bultos y acomodarlos. Para hacer ese trabajo por lo general me levanto a las tres de la mañana, para estar allá a las cuatro en punto (...) Hay que rebuscársela, la verdad hay gente, señores en locales que a uno ya lo tienen en cuenta y le dan trabajo para que saque cosas, bultos para que los mueva, para que a la hora de salir deje tapando todo (...) En cuanto a este trabajo, los lunes, los miércoles y los sábados se mueve más que los demás días, por lo general estos días son días de mercado y la gente sale bastante a comprar las cosas.

El joven entrevistado, continúa el relato sobre su rebusque:

Pues la verdad en la plaza de mercado (...) allá lo que se ve es inseguridad, hay mucho “chirrete”, mucho gamín (...) hace como cinco días mataron un muchacho sólo por una caja de aguacates que vale como \$ 40.000<sup>95</sup> pesos colombianos, la gente del mercado no hizo

---

<sup>95</sup> Para 2021, la cifra citada tiene un valor aproximado de 11 dólares americanos.

nada solo observar, no se vio lo que es el compañerismo, sólo al momento de que capturaron al asesino le hicieron un torniquete y eso hasta mal hecho, no fueron capaces de llamar la ambulancia ni nada. (Testimonio, hombre de 21 años, habitante de San Luis, 2021)

Todas estas situaciones generan una incertidumbre constante para el desarrollo de la existencia, y que, en ocasiones, las poblaciones asumen como una condición natural y necesaria de la vida que les ha tocado. Como lo expresa Vergara (2019), la influencia de la religión en el contexto con ideologías fatalistas, promueve la idea de la existencia natural de *poblaciones desfavorecidas* y acentúa los sentimientos de culpabilidad: es la voluntad de Dios, así lo ha decidido, si Dios nos provee son frases recurrentes que muestran un pensamiento sobre la realidad adversa e injusta, pero aun así, se mantienen actitudes de conformismo, se espera que algún día cambie la situación o se espera recompensas más allá del mundo material, como es el pensamiento judeocristiano y, más aún, que el mal está en aquellos que piensan diferente. La orientación de las acciones se da bajo estas ideologías, que unidas a la ideología del capitalismo, conforman sentimientos contradictorios de culpa, frustraciones y deseos que devienen en formas de actuar individuales y egocéntricas.

**4.2.2 Itinerarios del trabajo en el barrio San Luis.** Los trabajadores del barrio San Luis, en su mayoría, se desempeñan en trabajos llamados informales; algunos padres de familia se dedican a labores de reparación o construcción de edificaciones por temporadas, ventas en el mercado municipal o en ventas ambulantes, como cotereros, es decir, cargadores de bultos y mercancías en el mercado. En tanto que las madres de familia se dedican a las ventas de comida rápida, servicio doméstico en otras casas, cocineras en restaurantes, ventas por catálogo, pequeñas tiendas comercializadoras en el barrio o venta de ropa en los pueblos aledaños. La mayoría de estos trabajos, se generó durante la pandemia de *covid-19*, y contribuyeron a las economías que, de hecho, ya eran precarias, como más adelante se expone.

Así pues, emergen nuevos ritmos laborales para las familias en el barrio, que implican modificar los tiempos individuales de los miembros y sincronizarlos en favor del grupo, como ya se observó con el caso de la familia de Alberto; así mismo, movilizarse por la ciudad en búsqueda de clientes, con los avatares que trae la ciudad.

El recorrido de uno como no es un trabajo fijo, un día está por acá, otro día está por otro

lado; como yo tengo mis herramientas, entonces soy totalmente independiente en el momento. De aquí me dicen a tal parte, entonces para allá cojo. Por ejemplo, ahorita termino aquí y me voy para Tamasagra [barrio de Pasto], mañana me toca por acá atrás. Entonces, todos los días es diferente. (Testimonio, habitante de 47 años, San Luis, 2021)

El trabajo tanto para hombres como para mujeres en el barrio San Luis, se extiende en todas las dimensiones de la ciudad; en ella resuelven el sustento diario de sus familias. Su actividad laboral se encuentra ligada a todos los espacios y a los acontecimientos que en ella suceden, o sea, estos espacios implican tanto las posibilidades como también las limitaciones en su desempeño laboral. Desde los problemas de transporte, de infraestructura, de inseguridad en sus sitios de trabajo urbano y los conflictos en el barrio y familiares hacen parte de su dinámica laboral. Los itinerarios del trabajo se configuran alrededor de las diferentes problemáticas, situaciones y eventos de sus territorios.

En cuanto al inicio de la jornada de trabajo, esta puede comenzar a diferentes horas, según sea la del padre o de la madre. Para estas últimas, la jornada comienza alrededor de las cuatro de la mañana, con las labores de la casa y el alistamiento de los hijos pequeños para que asistan a la escuela. A diferencia de algunos padres, para quienes la jornada comienza alrededor de las 7 de la mañana, cuando alistan las herramientas necesarias para su trabajo y salir de la casa hacia algún punto de la ciudad. Hasta esa hora, las mujeres ya han realizado las labores de la casa y enviado a sus hijos a la escuela, trabajo que no se visibiliza y se considera como “si fuera un recurso natural” (Bennholdt-Thomsen, como se citó en Gravano, 2013, p. 87).

El camino hacia los lugares de trabajo comienza con la toma del transporte. El barrio San Luis no cuenta con una línea de autobuses, y para tomar uno es necesario trasladarse caminando hasta el barrio La Floresta, que es el más próximo; además, en ocasiones deben tomar dos rutas. Igual recorrido deben hacer para el regreso a su lugar de vivienda, tornándose más dificultoso cuando al anochecer escasean los autobuses y algunos transportes cobran una tarifa más alta, arguyendo razones como que el barrio está lejos y es peligroso. Si bien es cierto la inseguridad se presenta en el barrio San Luis, se puede suponer que el estigma de parte de los conductores, es usado como una retórica para cobrar un valor agregado a su labor.

Yo soy independiente, trabajo con catálogos y tanto en la mañana como en la tarde permanezco en el centro [de la ciudad], porque tengo mi clientela allá; visito barrios, me

muevo mucho. Voy a la alcaldía (...) Yo diría que la movilidad de aquí es costosa, normalmente una moto de aquí vale 2.000 pesos (colombianos), pero depende a donde sea vale \$3.000 pesos (colombianos) ellos aprovechan las situaciones y sacan hasta 4.000 pesos (colombianos). Los taxis es muy raro que cobren \$5.000 o \$5.500 (pesos colombianos) [tarifa autorizada], por lo general cobran 7.000 pesos (colombianos)<sup>96</sup> porque dicen que estamos lejos. (Testimonio, mujer de 38 años, habitante de San Luis, 2021).

La mayor distancia a la que se alude, realmente es producto del estigma social, de una debilidad en los servicios de transporte y de la infraestructura en vías que no permite el acceso normal hasta el barrio; al respecto, comenta un habitante: “La presentación de la maqueta de San Luis y San Sebastián que se presentó en Bogotá, estaba con todas las vías pavimentadas, sin embargo, la realidad es otra” (Testimonio, mujer de 43 años, habitante de San Luis, 2021). De acuerdo al testimonio, el presupuesto acordado para la construcción del barrio San Luis, no fue ejecutado como se debía, lo cual indica que hubo un desvío de esos dineros, como es lo usual en las obras del gobierno, cruzadas por la corrupción y el clientelismo.

Como ya se mencionó anteriormente, la corrupción y el clientelismo son también formas de segregar, que infortunadamente han entrado a hacer parte del entramado político del país. En el proyecto urbanístico del barrio en comento, se ha comprobado que los materiales utilizados fueron de baja calidad y las áreas comunes y entornos no se entregaron a satisfacción; o sea, no se han terminado. En esta parte, es conveniente aclarar que la vivienda no solamente es la casa puertas adentro, sino que también es un hábitat constituido por su entorno y contorno (Isaza, 1999). En igual sentido, Borja (2003) comenta que no basta solamente con las viviendas, sino que es necesario integrarlas a la ciudad, monumentalizarlas. En el proyecto urbanístico del barrio San Luis, este concepto no se tuvo en cuenta; ciertamente, a la corrupción no le interesa y las decisiones del clientelismo político pesaron más que las decisiones técnicas y de acertado urbanismo, manifestándose, una vez más, el problema de la segregación socio-espacial.

Para continuar con los itinerarios del trabajo, los recorridos de los habitantes del barrio San Luis, son exclusivamente hacia los lugares de trabajo y hacia aquellos almacenes o bodegas donde se aprovisionan de insumos necesarios para su labor; el centro de la ciudad es el lugar donde se encuentran estos sitios, y éste conecta directamente con el barrio (véase figura 27), igual como se

---

<sup>96</sup> Para el 2021, la cifra citada tenía un valor aproximado de 2 dólares americanos.

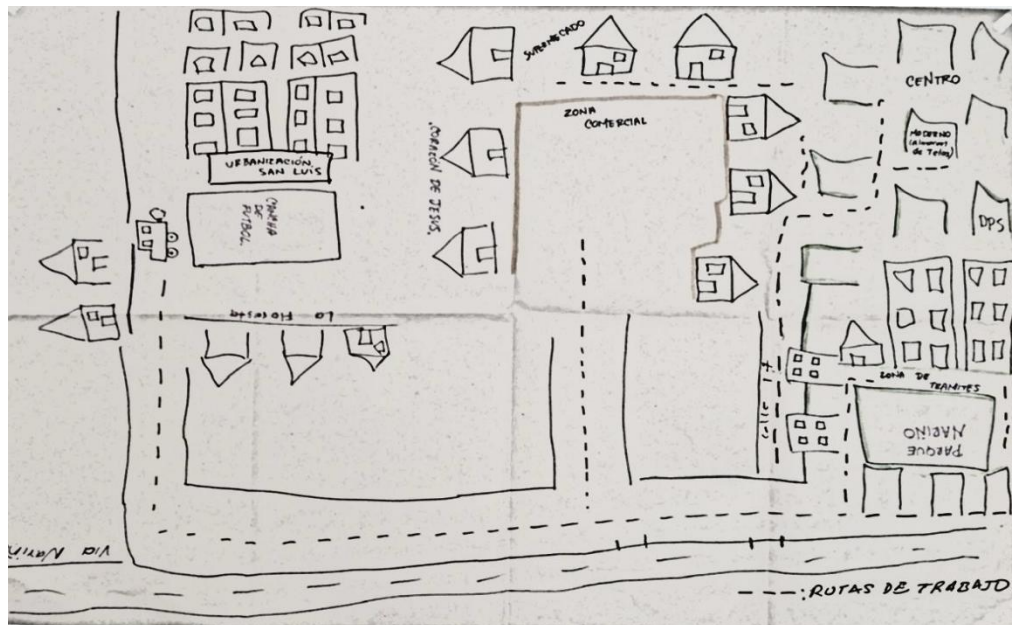
excluyen también hacen parte de la cotidianidad laboral.

Puesto que la ciudad es narrada exclusivamente desde estos espacios, sus referencias a ella se centran, por lo general, en eventos que suceden en un pasado inmediato. Recuerdan los hechos de la ciudad o los acontecimientos desde su misma cotidianidad, solamente desde lo particular y sucedidos alrededor de su trabajo. Para una habitante de nombre Lucia, por ejemplo, ella conoce el centro de la ciudad en la medida en que es el espacio donde quedan las oficinas y centros comerciales donde tiene sus clientes; durante la pandemia *covid-19*, tuvo que reducir su espacio de trabajo al barrio, donde ha ubicado un estante para ofertar sus productos:

Por el centro, cerca del Sebastián [centro comercial] hay unos almacenes de celulares que tengo clientes allí, voy a un almacén que se llama Laos, también voy a algunos barrios porque tengo amigos, voy a empeñar; a la alcaldía del centro también voy. Ahora tengo un buen punto de venta [en el mismo barrio], aquí vienen de las diferentes torres a visitarme, por eso tuve la necesidad de colocar esa vitrina que ustedes ven ahí, ellas vienen y se antojan, ellos ya saben que vendo por catálogos. (Testimonio, mujer de 40 años, habitante de San Luis, 2021)

### Figura 27

*Rutas de trabajo que parten del barrio San Luis hacia el centro de la ciudad.*



**Fuente:** Archivo de la investigación. Dibujo de un habitante de San Luis, 2021.

Un joven de 20 años, de nombre Javier, que trabaja en la plaza de mercado como coterero, narra la ciudad desde los acontecimientos que suceden a diario en su sitio de trabajo y con su propia jerga. Por los acontecimientos que sucedieron en la ciudad de Pasto con ocasión del paro nacional contra la reforma tributaria en 2021, jocosamente comienza a hablar del nuevo nombre con que se conoce a la plaza de Nariño, debido al derribamiento de la estatua central del prócer de la independencia colombiana que da nombre al departamento –Antonio Nariño-, por parte de un grupo de manifestantes; el entrevistado afirma que ya no es la plaza de Nariño, sino la plaza del *desgualangado*<sup>97</sup>.

Para los habitantes de San Luis, sus rutas laborales no les permiten una apropiación de la ciudad y, más bien, se constituyen en rutas más de asimilación de los ambientes conflictivos de la ciudad por donde transitan. Para el mencionado joven, su ruta desde el barrio hasta el lugar de trabajo, lo hace al transitar por espacios que presentan el bullicio del nutrido comercio y acontecimientos diarios de robos y violencia, como lo es la plaza de mercado local. Entonces para él, el mapa de ciudad está configurado por la inseguridad y los peligros por donde transita y, en particular, del mercado municipal, sitio de su trabajo. “Lugares peligrosos, la comuna 10, el parque San Albano, la vuelta negra, todo esto es comuna 10, acá quedan todos esos barrios, pero en el mercado también es peligroso” (Testimonio, joven de 18 años, habitante de San Luis, 2021).

El mundo laboral de estas personas, se desenvuelve junto a los ritmos de la ciudad que imponen las situaciones relatadas de violencia que se vive en la región; sea como espectadores o participes en los hechos, de todas maneras su trabajo se ve afectado, como en el caso del esposo de una habitante de nombre Esperanza:

Él consiguió trabajo en las camionetas de Costrascol, él es conductor, y también tuvo problemas porque se le subieron unas mujeres que habían sido guerrilleras; cuando se hizo una requisita se las bajaron acá y las mataron y a él le exigían que porque no las había cuidado si él las traía. Ah ya, había dos grupos [en la camioneta], entonces eso era complicado, así que le exigieron que las traiga y le pagaron como expreso [exclusivo y con

---

<sup>97</sup> Palabra que hace parte de un vocabulario regional, derivada de la lengua quichua o quechua, dominante en la región de los indígenas pastos y quillacingas del sur de Colombia, y que es equivalente a *derrumbado*, *desordenado* o *mal vestido*.

mayor valor], afortunadamente traía otros pasajeros y ellos sirvieron de testigos, sino también lo hubieran matado. (Testimonio, mujer de 50 años, habitante de San Luis, 2021)

La ciudad de Pasto, como la mayoría de ciudades colombianas, atraviesa por momentos de inseguridad cada vez más graves, sin que el gobierno intervenga con políticas reales y efectivas frente a esta problemática. Cuando se plantean las políticas de seguridad ciudadana, se contempla únicamente una visión punitiva del delito y no una desde la resocialización, educación y mejora de condiciones de vida para los habitantes. Esta situación, a menudo cambia los ritmos en el barrio e impacta directamente sobre su territorio y sus actividades. Otra habitante del barrio expresa a este respecto: “Robarle a uno de Maridiaz [barrio estrato 4] un celular, no es lo mismo que al de San Luis [barrio estrato 1]” (Testimonio, mujer de 39 años, habitante de San Luis, 2021).

Como se puede observar, la ciudad, desde hace algunos años y en la actualidad de pandemia, cruza por un deterioro de las relaciones sociales y con la institucionalidad e irrespeto por los derechos humanos. En forma particular, debido a la segmentación del espacio, estas problemáticas se presentan en diferentes grados, según el lugar donde acontecen, el barrio y el estrato. En el barrio San Luis, por la caracterización que ya se ha venido delineando, la inseguridad cambia los ritmos individuales y colectivos, por cuanto los habitantes, en su estancia, en su movilidad y en la percepción del mundo, sienten confusión, dificultad de ordenamientos, es decir, una especie de caos en sus vidas, de tal manera que las acciones delictivas, por mínimas que sean, son irruptores del orden y afectan directamente al trabajador en su labor, en su economía y en la sociabilidad, como actividades de la vida que necesitan ritmos relativamente uniformes para que sean productivos (véase figura 28).

Para ilustrar el caso, según los mismos habitantes, es mejor llegar temprano al barrio; así, el territorio se reduce en tiempo y espacio; por otro lado, el apartamento guarda la seguridad hasta cierto punto y hora; como se comentó antes, éste último también genera inseguridad en la medida en que los edificios han entrado en un estado de deterioro físico generalizado por la inoperancia técnica en su construcción.

De esta manera, el nicho ecológico como espacio relacional (Maturana, 2017), en donde nos construimos, entra en franca crisis y, más aún, en época de pandemia *covid-19*, cuando la inseguridad y conflictos individuales y colectivos han aumentado. La ciudad, en este contexto, ha



la Colina, por ejemplo, es un barrio de gente más pudiente como se dice, el Nuevo Sol si es de gente humilde que se la rebusca igual que uno'' (Testimonio, hombre de 48 años, habitante de San Luis, 2021). Estas redes se pueden ampliar por diferentes razones, bien sea por las habilidades que se ha conseguido mediante el oficio o por competencias comunicativas; así, estos vínculos que se establecen pueden ser provisionales o, en ocasiones, pueden permitir ampliar la red de sus clientes.

Por otro lado, las redes de amigos e, incluso, las redes virtuales juegan un papel fundamental en las actividades laborales. El capital social generado por estas relaciones y vínculos, es una oportunidad para conseguir sus trabajos y, por lo tanto, los recursos económicos (véase figura 29). Éstas, por lo general, las establecen dentro de su mismo círculo social o fuera del barrio o, también, en el lugar de su anterior vivienda en la ciudad.

Por lo general, me he encontrado buenas personas, no lo discriminan por lo que uno está haciendo ni nada. Por ejemplo, ahora me encontré con un señor que me dijo que se me notaba la intención de querer trabajar, y por eso me estaba ofreciendo un trabajo por allá por la iglesia de Santiago, me dijo que lo pensara y le comentara qué decisión había tomado. (Testimonio, hombre de 21 años, habitante de San Luis, 2021)

Si bien la capacidad de actuar del individuo depende de los capitales con que cuente, como ya se dijo, en el barrio San Luis, en su proceso de acumulación de capitales, como en el caso del capital social, para algunas personas no ha sido fácil, ha jugado en su contra el estigma del desplazamiento o su procedencia de regiones marcadas por la violencia. Ello ha impedido el relacionamiento laboral, sobre todo, en aquellos trabajos dedicados al servicio doméstico u otros que se desarrollan en espacios privados o familiares: "Yo he trabajado aquí en Pasto y en algunos lados me ha ido muy mal, y se ve mucha discriminación cuando saben de donde uno viene; ahora no he trabajado de empleada, ahorita estoy trabajando como independiente" (Testimonio, mujer de 45 años, habitante de San Luis, 2021).

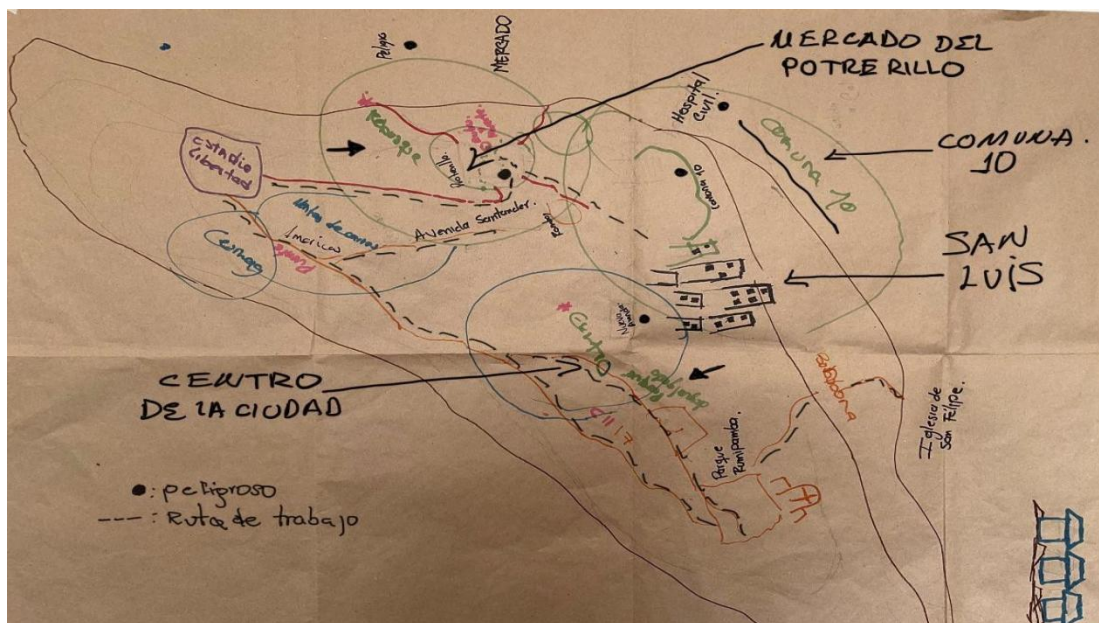
La categoría de desplazado, en la mayoría de casos, define la situación entre la ciudad y estos habitantes, de forma discriminatoria. Según Michel (como se citó en Vergara, 2021), aquí se trata de relaciones categoriales que no tienen que ver con la persona o con su nombre, sino con la categoría social con la que estas personas habitan la ciudad. Además, las categorías sociales no solamente definen la situación de forma discriminatoria sino, incluso, de forma proteccionista,

como también es el caso de algunos de los habitantes de San Luis, que prefieren no mencionar su procedencia o su condición de desplazados, para acceder al mundo laboral.

En consecuencia, en el campo laboral, la condición de provenir de sectores con el estigma de la violencia y llegar a la ciudad en condiciones de desplazamiento, media en la cotidianidad como marca y factor de marginamiento, lo cual hace difícil o impide acceder a lo laboral. Esto se nota con más énfasis en trabajos en espacios familiares o privados más que en trabajos que se hacen por obra, como es el caso de algunos trabajos de los hombres. Para algunos ha sido relativamente fácil construir su capital social, claro está, como lo afirma un habitante de San Luis: “Fuera de las torres” (Testimonio, hombre de 40 años, habitante de San Luis, 2021).

**Figura 29**

*Diversas rutas por la ciudad en el “rebusque”, el centro de la ciudad, el mercado, la comuna 10*



**Fuente:** Archivo de la investigación. Dibujo de habitante del barrio San Luis, 2021.

### 4.3 Tiempos, ritmos y sujetos de la nocturnidad

La nocturnidad se constituye en una apropiación del espacio-tiempo de la noche, que permite observar algunas representaciones de los ritmos del barrio que evidencian procesos de segregación y auto-segregación. Se establece como aliada de las diferentes actividades e

interacciones que instituyen poderes temporales con los que, algunas personas, se otorgan derechos para decidir sobre el tránsito territorial a manera de autoridades de la nocturnidad: quién llega, quién sale, quién permanece, y con la producción de discursos propios y significaciones, permiten habitar o prescribir la noche.

Para Licona, (2021) la nocturnidad:

[Es la] constitución de un tiempo social específico que, a través de la apropiación del espacio (prácticas sonoras, eróticas, glotonas, miedo, vigilancia, etcétera), posibilita estructurar entre los noctámbulos y/o noctívagos urbanos, universos nocturnos de sociabilidad (...) La nocturnidad está compuesta por universos nocturnos que remiten a biografías, comportamientos de clase o de grupo, rituales, lenguajes, aromas, música, entre otras formas de uso del cuerpo. Implica procesos culturales que se expanden en lugares y temporalidades que, al observarlos, permiten descifrar la nocturnidad urbana. (p.4)

Así mismo, la noche da paso a otras actividades de los habitantes, las que permiten solazarse del trabajo diario o continuar con él; igualmente cruzados por los miedos explícitos e implícitos que se constituyen como formas de segregación y dominación de las poblaciones. Por lo tanto, en este aparte se tratan los ritmos de la nocturnidad, los que ponen de presente la violencia estructural y simbólica que se manifiesta en formas de confinamiento o encierro territorial, de inseguridad y prácticas conflictivas de relacionamiento entre los diferentes sujetos de la nocturnidad: los jóvenes *buenos*, de cualidades positivas, que trabajan en la noche, y los *malos*, que presentan dificultades; los unos y los otros socialmente bajo la categoría de desplazados, reubicados, arrendatarios y otros. Esto constituye el ritmo de la nocturnidad.

Estos ritmos de la nocturnidad fragmentan los territorios y marcan la cotidianidad del habitar bajo lo delincuencial, uno de los rasgos que se utilizan usualmente para definirlo, para identificar a sus habitantes y sus acciones, lo diferencia y lo estigmatiza por parte de los barrios aledaños, marca espacios para transitarlos o evitarlos, sobre todo, con relación a los jóvenes, quienes, en mayor medida, habitan los lugares de la nocturnidad en sus diferentes tiempos.

Para quienes perciben y escuchan los diferentes ritmos de la nocturnidad desde sus habitaciones o apartamentos, recludos para evitar los miedos que les produce, estos ritmos son unos, y otros son para quienes los viven en su transitar en la noche, con afán hacia o desde sus

trabajos en las cercanías de la comuna o en otro sector de la ciudad, y otros son los de aquellas personas que pausan sus pasos y cuerpos con sigilo para buscar sobrevivir a costa de agredir a otros semejantes: “Las personas que llegan de trabajar, llegan a las nueve, pero a las cinco ya empiezan a salir los que roban, máximo a las seis de la tarde” (Testimonio, hombre de 30 años, habitante de San Luis, 2021).

Luego de la labor del día, en la nocturnidad las familias se refugian en sus apartamentos de habitación con la mayor seguridad posible y, en ocasiones, salen para asuntos urgentes, estado que las ubica en una posición de auto-segregación, solamente se habita para lo necesario. Según el testimonio de una habitante, entre las 6:30 y 7 de la noche, prefiere hacer sus últimas vueltas y aprovisionarse de los alimentos para el desayuno del día siguiente: “Comprar una o dos cucharadas de sal o azúcar o una taza de arroz o café y el pan” (Testimonio, mujer de 39 años, habitante de San Luis, 2021). Para muchas personas, éstas son algunas de sus últimas actividades al empezar la noche, además advierten a sus hijas que ya no pueden salir a la calle. Los miedos recorren la noche y prefieren no ser víctimas de los robos y otras agresiones que se presentan en el barrio.

Según lo dicho, la gente del sector de referencia, no solamente se encuentra en un encierro territorial por las actitudes respecto a ella por parte del resto de los habitantes del entorno y de la ciudad, sino también, en las noches deben aislarse como medida de protección de posibles agresiones de sus vecinos de barrio; de esta manera, las actividades que desarrollan son al extremo funcionales, se repiten igual cada noche, en especial para las personas desplazadas llegadas de la zona rural, para quienes resulta dificultosa la adaptación a todas estas circunstancias.

Es poco lo que se dinamiza en la noche y las pocas cosas que se hacen son repetitivas, no tienen algo que en tal día se haga algo distinto, siempre es lo mismo, la gente dice, yo salgo de aquí porque se presenta un matrimonio, a una visita especial, pero si no, son las mismas cosas por las que las personas salen, no es como las otras personas que dicen voy a ir al parque y me voy a comer un chorizo o vamos a tal concierto o al campeonato en otro lado. Entonces la gente vive su noche en sus hogares, las personas desplazadas no han tenido muchos robos, pero siempre están con ese miedo a que las roben. (Testimonio, mujer de 41 años, habitante de San Luis, 2021)

Los padres de familia, a diferencia de los hijos, temen retornar en horas de la noche al barrio, encuentran que en él todo se ha detenido, apenas alcanzan a llegar del trabajo, cuando la

nocturnidad ya está a plenitud, el bus urbano deja de funcionar cerca de las 6:30 de la tarde, entre las 8 y 9 p.m, los negocios del barrio cierran y la droguería hace lo mismo a las diez de la noche, los domicilios que se reparten desde el centro de la ciudad no van a los barrios periféricos, los taxis y transporte colectivo no prestan el servicio por temor a ser atracados: “En una carrera al barrio Nuevo horizonte por donde quedan las torres de San Luis, estaban atracando a un taxista, lo tenían encuellado, lo estaban raqueteando, sacándole el pasa-cintas y quitándole la plata; yo intervine, pero me golpearon el carro” (Testimonio, hombre de 45 años, habitante de San Luis, 2021).

Aparte de la inestabilidad económica, si se tratara de hacer algo para mejorar la seguridad del barrio, tampoco se ha corregido la iluminación para la nocturnidad: “Hay luz amarilla, estuvieron dañadas hace tres días, todo ese pasillo estaba oscuro, entonces trataban de llegar antes de las ocho de la noche, porque no se veía nada y se encontraba con algún muchacho medio raro” (Testimonio, mujer de 21 años, habitante de San Luis, 2021). En ese mismo sentido, la arquitectura no acompaña a la seguridad, sobre todo, en las noches. En la primera vez que se visitó el barrio, un informante dijo que tratara de salir pronto a la calle principal, ya que por los angostos caminos que se entreveran con los edificios, se puede correr peligro: “Ayer un hombre corría por estos lugres con un machete detrás de otra persona” (Testimonio, mujer de 21 años, habitante de San Luis, 2021).

El barrio San Luis fue producto de la política de vivienda de interés social del Estado colombiano, para alojar a poblaciones en condición de desplazamiento por la violencia en los campos, las cuales no tuvieron ninguna injerencia en su planeación y construcción. El diseño obedece más a los economicismos de las decisiones políticas que a una propuesta urbana democrática y en condiciones de habitabilidad. Pero, si bien este diseño físico-espacial sirve para encubrir las situaciones de violencia en el barrio, no determina toda la cultura del habitar, constituye un elemento más de todo ese proceso de apropiación o de domesticación (Guiglia, 2012) del espacio, donde se encuentra un tipo de habitar con el conflicto como uno de sus elementos estructuradores.

En efecto, San Luis es un escenario donde las familias habitan con la inseguridad, el miedo y el olvido cotidiano, factores comunes en el barrio popular latinoamericano, portador de pobreza y de condiciones discriminatorias. Las familias que habitan este barrio, en particular la población

desplazada, han sedimentado en sus cuerpos la violencia socioeconómica y simbólica expresadas en unas formas de relacionamiento conflictivo, promovidas por la indiferencia histórica de quienes dominan el territorio con instrumentos como el miedo, un miedo, según Bauman (2007), “reciclado social y culturalmente”<sup>98</sup>.

Ellos se aíslan, en su gran mayoría no se han involucrado con la dinámica de la ciudad, entonces están en la ciudad, pero no hacen parte de la ciudad, la inseguridad es algo que más destacan, ellos ya han vivido hechos traumáticos de violencia y no quieren ponerse otra vez en riesgo, o quieren evitarlos a toda costa; entonces, no salen a unas horas determinadas y más aún en la noche, esto hace que eviten todo contacto o toda interacción. Yo aquí no tengo amigos, si tengo una o dos personas conocidas es mucho, a todo mundo saludo, pero no tengo amigos. Yo solamente hablo con una persona en la torre desde que me pasé. (Testimonio, estudiante de 22 años, 2021)

La paradoja de estar y no estar en la ciudad, de no hacer parte de ella, pone de presente una de las formas más explícitas de segregación. Remite, no solamente a la invisibilización de estas poblaciones, sino a que ellas estructuralmente no hagan parte ni tengan el derecho a la ciudad, su situación de confinamiento, inseguridad y conflicto a nadie interesa.

En un habitar conflictivo, por lo general, las personas jóvenes se convierten en actores principales del transcurrir cotidiano y, para el caso que se comenta, también en los ritmos de la nocturnidad sucede igual, se reproduce una ciudad simbólica y físicamente marginal, que se evidencia en sus itinerarios por la nocturnidad, como se muestra a continuación.

**4.3.1 Itinerarios juveniles de la nocturnidad.** Según las estadísticas, la población de jóvenes<sup>99</sup> constituye el sector mayoritario del municipio de Pasto, por esto, sus comportamientos y actitudes tienen incidencia en la vida local. El acceso a la educación y a las oportunidades laborales, en el momento, son limitadas para ellos y ellas e, igualmente, los espacios de

---

<sup>98</sup> Para Bauman (2021), este miedo reciclado social y culturalmente es aquel “que orienta su conducta (tras haber reformado su percepción del mundo y las expectativas que guían su elección de comportamientos) tanto si hay una amenaza inmediatamente presente como si no. Podemos considerar ese miedo secundario como el sedimento de una experiencia pasada de confrontación directa con la amenaza: un sedimento que sobrevive a aquel encuentro y que se convierte en un factor importante de conformación de la conducta humana aun cuando ya no exista amenaza directa alguna para la vida o la integridad de la persona” (p. 11).

<sup>99</sup> Los niños, niñas, adolescentes y jóvenes entre 0 y 29 años, suman 168.028 personas, es decir, representan el 43% del total de la población en el municipio de Pasto (Alcaldía de Pasto, 2019, p. 4).

participación y promoción de sus potencialidades son escasos; por esto, se nota en ellos una pérdida de la certeza de un futuro promisorio. Hasta mediados del siglo XX, el tiempo presente no tiene para ellos y ellas una significación en función de lo esperado en el futuro; los acontecimientos, el develarse las reales intenciones de las ideologías y una ética y una moral social reprochables, ha generado en los jóvenes un desencanto y una modificación del sentido del tiempo.

Precisamente, quienes habitan la noche con más intensidad en el barrio San Luis, son los jóvenes, algunos dedican la noche a trabajar para sustentar sus estudios y necesidades familiares, otros salen en la noche para la sociabilidad, conversar con amistades, recrearse y cambiar la rutina del trabajo del día o del estudio. Igualmente hay otros jóvenes que, como los anteriores, están en las márgenes simbólicas y físicas de la ciudad, en un mundo de la adicción a drogas, que hacen de las calles y las esquinas sus lugares de existencia y de reconocimiento social.

Todos estos muchachos, alguna vez, se conocieron cuando llegaron al barrio, compartieron juegos en su etapa infantil, pero hoy las oportunidades son mínimas para la gran mayoría de ellos, sobre quienes solamente recae un estigma territorial (Wacquant et al. 2014), tornándolos diferentes y extraños en la ciudad y entre ellos mismo. El estigma territorial, según los autores, “suscita gran cantidad de emociones negativas y reacciones severas correctivas (...), lo que da paso al crecimiento y glorificación de la faceta penal del Estado, como una forma de castigar este tipo de marginación urbana” (pp. 229-230). En consecuencia, el Estado tiene, en este caso, un papel clasificatorio de las diferencias y de las desigualdades sobre el espacio.

Quizá para los jóvenes que han tenido la oportunidad de acceder a la universidad pública de la ciudad, se observa que tienen cierta mirada inquietante y crítica sobre su barrio, diferente a la de otras personas jóvenes que se ha entrevistado para este estudio, quienes continúan en la reproducción de las mismas lógicas del barrio y de sus familias. Para este grupo de habitantes, la nocturnidad no es más que la configuración de una ciudad de las márgenes que apenas se puede ver en el día; jóvenes que hacen de la noche su forma y estilo de vida, entre el olvido y los miedos.

**Los muchachos “malos” de aquí y los de allá.** En la antesala de la noche, algunos de los habitantes jóvenes del barrio San Luis, salen con sigilo entre los bloques de apartamentos, para

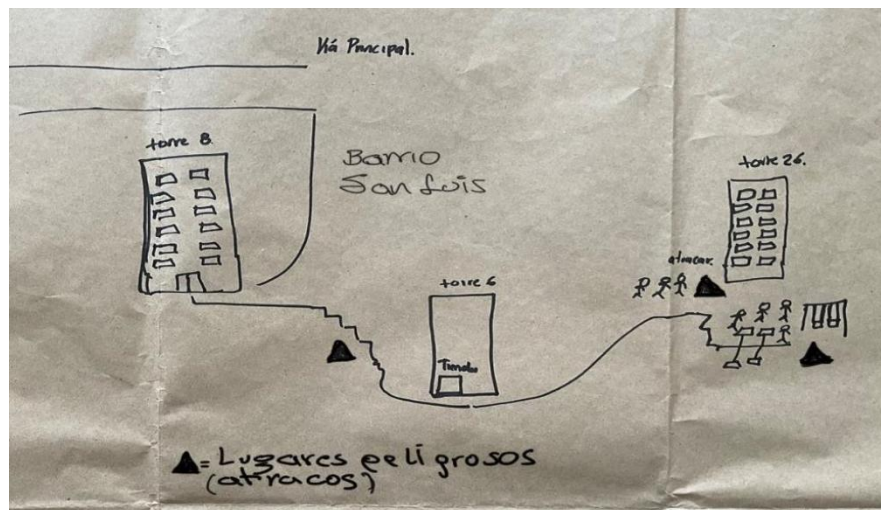
tomarse el control del territorio; sus edades están entre 14 y 20 años; en las esquinas entablan diálogos y, por lo general, consumen bebidas alcohólicas y sustancias psicoactivas (véase figura 30). Son conocidos del barrio, no obstante, afirma un joven: “Aunque me conocen, pero cuando están bazuqueados ya no lo conocen a uno” (Testimonio, hombre de 20 años, habitante de San Luis, 2021).

La nocturnidad, entonces, agudiza el evitamiento, los sonidos son más que las palabras y las miradas, la nocturnidad trae su apropiado “paisaje sonoro” (Fortuna, 2009, p. 45), que dispone a los cuerpos para estar en alerta y movilizarse atentos en este espacio tiempo. Así, se da paso a las estrategias y lenguajes que connotan las prácticas delincuenciales y de defensa, el sigilo y anonimato de quienes se ven obligados a apropiarse de los bienes del otro para sobrevivir.

En una torre que está cerca de la mía, comenzaban a chiflar y luego de un rato, comenzaban las personas a gritar que las han robado. Cuando miran a una persona sola por ahí, ellos están asomados por los edificios de los apartamentos, ellos se comienzan a llamar y en un ratico se encuentran y en un ratico lo atracan y desaparecen. De la torre morada salen unos dos o tres y luego se entran o se van en otras direcciones. (Testimonio, mujer de 23 años, habitante de San Luis, 2021)

Otra persona joven comenta:

Cuando venimos de donde mi abuela, de San Sebastián, a eso de las ocho de la noche, claro no es todo el tiempo porque da miedo, están por ahí, aunque los conocemos, cuando están bazuqueados ya no conocen (...) Los jóvenes más que todo lideran la noche, muchachos que meten vicio (...) En el barrio San Luis se hacen en algunas esquinas con la intención de atracar a la gente. La noche es peligrosa, en mi barrio no salgo mucho a convivir, y en cuanto a lo demás, subo y ya, camino y llego a mi casa y ya. (Testimonio, mujer de 18 años, habitante de San Luis, 2021)

**Figura 30***Tránsitos nocturnos entre las torres de San Luis y lugares intimidatorios*

**Fuente:** Archivo de la investigación. Dibujo de habitante del barrio San Luis, 2021.

Las esquinas de las torres o las calles cercanas a ellas se tornan el territorio de búsqueda de identidad y expresión de estos jóvenes, que han sido desarraigados de las normas y de toda la institucionalidad que debería cobijarlos. Por lo tanto, hacen de la calle y de las esquinas los lugares donde construyen su tempo-territorialidad. La nocturnidad, entonces, se convierte en un presente continuo que se reproduce en estos encuentros de manera intensa y efímera.

Para otros habitantes, la noche se ve subvertida por las acciones de estos muchachos que, si bien se han realizado labores para detener su actuar, éstas solamente se afinan en respuestas reactivas de la comunidad y de la policía; esta última en algunas noches se hace presente con sus mecanismos de represión. No son realmente frentes de seguridad -como se ha promovido por parte de las autoridades, a grupos de vecinos para velar por la seguridad de la comunidad-, sino, más bien, algunos intentos de la comunidad por reprimir y desplazar a los muchachos de las esquinas en las noches, con cualquier método.

Teníamos un frente de seguridad, salíamos a rondar las torres, pero nos corrieron y sinceramente no volvimos a salir, porque nos corren con machetes y nosotros salimos con palos de escoba. Entonces, solamente se ha llevado control con la reja de la entrada de

los edificios. Por ejemplo, si se deja la reja abierta se multa o tienen que pagar lo que se hayan robado, a pesar que no hacen mucho caso a ello. (Testimonio, de mujer líder de 40 años, habitante de San Luis, 2021)

En cuanto a la vigilancia policial, otro habitante comenta:

No hay un CAI [Centro de atención inmediata de la policía] y el CAI móvil, los policías nunca se bajan a dar vueltas, metidos ahí dentro, creo que por eso se vuelve un poquito más peligroso (...) Antes venía más la policía, ahora menos, antes de la pandemia decían que no tenían para la gasolina y otras cosas así. (Testimonio, hombre de 17 años, habitante de San Luis, 2021)

Sin embargo, otros habitantes miran desde otra perspectiva las acciones de sus jóvenes:

Estos muchachos malos, como dicen algunas amas de casa, no son tan malos comparados con los de barrios vecinos, son muchachos malos, hacen maldades, pero son tranquilos (...) El problema es que los de Sindagua [barrio aledaño a San Luis] se vienen para acá. En sí, el barrio no es peligroso, sino el barrio aledaño, los que atacan a las personas de acá (...) Los de acá si meten vicio, pero son tranquilos, pero se juntan con otros barrios y ahí se juntan a robar o hacer daños (...) y se paran en las esquinas a consumir drogas. (Testimonio, mujer de 47 años, habitante de San Luis, 2021)

Si bien se puede pensar que estos jóvenes, con sus acciones, confinan a otros habitantes en sus casas y acentúan los conflictos del barrio, ellos también habitan simbólicamente y sufren la nocturnidad por las condiciones desfavorables creadas por la sociedad, que los ha aislado y obligado a asumir acciones delincuenciales y al consumo de drogas. Se constituyen, así, en sujetos en condición de “expulsión social”<sup>100</sup> (Duschatzky y Corea, 2005, p. 18), que para el modelo económico globalizador, es necesario que existan estas poblaciones en condición de invisibilidad; ellos, como los demás empobrecidos de la ciudad, tácitamente colaboran en el mantenimiento de un orden social por acción y reacción. Por sus acciones existen en el barrio, pero no en la sociedad que los discrimina y los estigmatiza. Solamente los visibiliza para validar las políticas punitivas contra los territorios empobrecidos y marginales, y con la negación de otros espacios de

---

<sup>100</sup> “La expulsión social más que denominar un estado cristalizado por fuera, nombra un modo de constitución de lo social (...) La expulsión social produce un *desexistente*, un ‘desaparecido’ de los escenarios públicos y del intercambio. El expulsado perdió visibilidad, nombre, palabra, es un ‘nuda vida’, porque se trata de sujetos que han perdido su visibilidad en la vida pública, porque han entrado en el universo de la indiferencia, porque transitan en una sociedad que parece no esperar nada de ellos” (Duschatzky y Corea, 2005, p. 18).

sociabilidad y construcción de identidades colectivas. Como ya se mencionó anteriormente, son parte de sectores marginales, que no hacen parte de la sociedad, la cual prefiere su alejamiento.

Al respecto de lo anterior, en la actual situación de inseguridad por la que atraviesa la ciudad colombiana y, en particular, Pasto, a menudo se escuchan frases punitivas contra esta población: “ojalá los cojan y los maten; no vale que los metan a la cárcel, es mejor matarlos para acabar con la inseguridad definitivamente” (Testimonio, ciudadano de Pasto, 2021).

Los jóvenes de San Luis, que hace un par de años fueron niños desplazados que llegaron con su familia o parte de ella a la ciudad, y de otros que ya la habitaban, su proceso de expulsión social se balancea entre los ritmos de la pobreza y la marginación, condiciones, que para algunas personas, como se ha observado, los sume en el sin retorno y la indiferencia social, y para otras, como las que a continuación se muestra, la pobreza los sume en la incertidumbre de seguir con la búsqueda de una oportunidad en la nocturnidad urbana en que habitan y evitan.

**Los jóvenes “buenos”.** Un joven de 18 años, de nombre Aníbal, trabaja durante la noche en una taberna del centro de la ciudad. Al atardecer sale de su casa, pasa por los parqueaderos que quedan contiguos a los edificios de San Luis y por la cancha deportiva. En estos lugares, tanto a la salida como a la llegada, prefiere alargar el paso, como él dice, y algunas veces corre. Cuando sale de su casa, en estos lugares se desarrollan actividades deportivas, los campeonatos de microfútbol, se vende alimentos, actividades que van hasta cerca de las diez de la noche; no obstante, prefiere pasar aprisa y saludar de paso, porque los atracadores también se encubren en estas actividades.

Su trabajo está en las tabernas que quedan alrededor de un parque en el centro de la ciudad; para llegar allí cuenta con dos rutas que indistintamente las toma, pero prefiere por donde sea menos peligroso:

Paso por la cancha de San Luis y saludo a mis parceros deportistas y alcohólicos a la vez (...) Al pasar corro un poco porque si no me roban (...) Paso por la Floresta, luego por el Corazón de Jesús y caemos a los Dos puentes, que es un lugar vacío y peligroso, luego ya se llega a la 24, la policía, el comando y llegamos al centro. Pero también hay otro, donde hay una cuesta larga, donde luego está el ojo de agua, Santa Matilde, es la vía que viene del Cora [Corazón de Jesús] a la Floresta, esta vía cae al Colegio pedagógico. Esta es la vía

que por lo general recorro. (Testimonio, joven de 22 años, habitante de San Luis, 2021)

Una amiga de Aníbal, presente en la conversación, lo interpela y le comenta que en la nocturnidad, por ese lado (el ojo de agua) no me iría: atraco fijo, expresa, “yo me iría por la principal. El Corazón de Jesús es una calle larga y súper comercial, pero a las diez se cierra todo y lo que queda son solamente las licorerías” (Testimonio, mujer de 23 años, habitante de San Luis, 2021).

Para las mujeres, el barrio y la ciudad en general, se perciben con bastante inseguridad, la movilidad se hace más difícil que para los hombres. Para ellas, la nocturnidad se restringe al máximo en estos barrios, como afirma una habitante: “No me preocupa que me roben, porque no llevo ningún valor [pero que si teme que la agredan]. A las mujeres nos la montan fijo, a los hombres no” (Testimonio, mujer de 22 años, habitante de San Luis, 2021).

Yo por estos barrios casi no subo, subo porque tengo algunos amigos y voy es en el día, en la noche casi no voy, a menos que ellos me vayan a dejar y a traer. Si eres conocida posiblemente no te hagan nada, de lo contrario sí te atracan o te hacen algo. (Testimonio, mujer de 22 de años, habitante de San Luis, 2021)

Al continuar con la ruta de Aníbal, ya en el centro de la ciudad, en plena nocturnidad, comenta que hay también sitios inseguros, como el sector de Comfamiliar, cerca de su trabajo, que es oscuro, casi sin luz en uno de sus lados, o el centro donde está la plaza de Nariño. La amiga de Aníbal, afirma: “En el parque Infantil se aglomera mucha gente, es una centralidad de la diversión en la noche, ahí están los bares y discotecas, es un punto de encuentro” (Testimonio, mujer de 23 años, habitante de San Luis, 2021). De acuerdo a esto, la diversión ha territorializado a sus usuarios nocturnos, marca sus espacios. Según otro joven, la diversión en la noche se establece de acuerdo a la condición económica y social:

Primero era en el parque Infantil, las discotecas, pero luego se fue desplazando para la avenida de los Estudiantes, donde no va todo el mundo porque es costoso, claro que, si puede ir gente a aparentar, luego se ha ido más abajo (al norte) hacia el hotel Morasurco. (Testimonio, hombre de 22 años, habitante comuna 10, 2021)

Cuando termina la jornada, Aníbal toma cualquier camino para subir a su barrio, que depende, como él dice, con los tragos que tenga encima. Así como Aníbal, otros jóvenes hacen el

mismo trayecto con algunas diferencias, pero siempre evadiendo los peligros que se presentan en la cercanía de la comuna, del barrio donde habitan y, en general, de la ciudad nocturna.

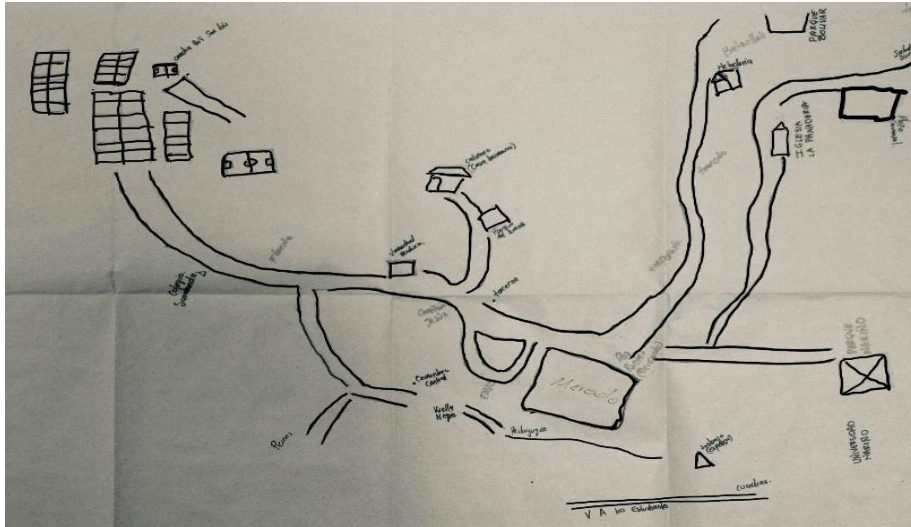
Para otro joven, de nombre Javier, que trabaja en otro sitio de diversión nocturno, donde, él afirma, asiste bastante comunidad de LGTBI (lesbianas, gay, travestis y bisexuales), la ciudad se presenta peligrosa en la noche, hay mucho borracho y los conflictos se ven por doquier. Javier a su salida del bar, a eso de la una o dos de la madrugada, para llegar a las torres del barrio San Luis, prefiere dar la vuelta por el barrio Bello horizonte, donde hay vigilantes; pero cuando decide dar la vuelta por Marquetalia o la llamada vuelta negra, mira cosas raras, “mucha gente fumando vicios, habitantes de calle acostados, otros caminan en la oscuridad” (Testimonio, hombre de 23 años, habitante de San Luis, 2021).

Un tercer joven del barrio, de nombre Esteban, comenta que después de tomar algunos vinos en el centro de la ciudad, regresa a San Luis, donde está su casa, y prefiere evitar algunos puntos peligrosos en su ruta de regreso, como el río Pasto, que para él es la zona más peligrosa, u otros sitios como la cancha del Corazón de Jesús, por donde pasa y que, en ocasiones, se complica.

Por el hospital civil hay una mano de ladrones, igual por el parqueadero. Si voy por allí hay muchachos que no dejan pasar, yo los saludo, eran pelados, hace siete años jugábamos. Si voy con otras personas no podríamos, nos robarían (...) Aquí en la comuna diez y en San Luis en el día es peligroso y en la noche mucho más. Evito caminar por la ruta de la vuelta negra o por los lados de la cárcel o por el camino del Club de Leones, también la subida de la iglesia. (Testimonio, joven de 24 años, habitante de San Luis, 2021)

**Figura 31**

*Rutas de movilidad de los jóvenes en la nocturnidad, se dibuja al barrio San Luis (edificios en la parte izquierda superior) de donde se movilizan hacia el centro de la ciudad, destacando calles como la vuelta negra, el mercado, sitios de trabajo y diversión, espacios deportivos y educativos del barrio y de la ciudad.*



**Fuente:** Archivo de la investigación. Dibujo de habitantes del barrio San Luis

Pero al llegar a San Luis, los conflictos no solamente se dan en el espacio público sino, también, en las mismas casas, donde a su interior se presentan riñas familiares, a tal punto que los habitantes tienen que alertar a la policía, pero esta nunca llega. Afirma un habitante, que durante la pandemia se realizaban muchas fiestas que no dejaban dormir, las que ocasionaban muchos conflictos.

Las peleas no sólo son en la calle, se escuchan peleas toda la noche, alarmas casi todas las noches. Son peleas familiares y también de borrachos. En las fiestas que hay acá, toman y se empiezan a desconocer y se agarran, entre viciosos se agarran (...) Aquí a dos cuadras, se presentan riñas, se amenazan con cuchillo, a eso de las 11 y 30. (Testimonio, hombre de 25 años, habitante de San Luis, 2021)

Los ritmos de la nocturnidad no hacen más que poner de presente la crisis de la ciudad actual, como un muro simbólico más, de los tantos que se han levantado en ella para fragmentarla, precisamente, por los mismos temores e inseguridades generalizados. La ciudad de América Latina se ha tornado altamente insegura, es una ciudad de tiempos y espacios fraccionados en donde

priman la sospecha y la desconfianza frente al otro, se reducen a la mínima expresión las posibilidades de ciudadanía, ya no existe un ciudadano, sino un consumidor.

La inseguridad, los temores, la desconfianza, la sospecha como atributos de la ciudad actual, se proyectan hasta en los más recónditos espacios, como sucede con el barrio en estudio y cada una de sus viviendas, donde mora una familia desplazada; en otra, una reubicada; en otra, una reinsertada, una arrendataria, todas tratando de impulsar una identidad autárquica y no territorial y colectiva, por abandono y falta de orientación por parte del Estado, con inversión no solamente en infraestructura, sino también con educación y proyectos sociales.

Finalmente, los ritmos de la nocturnidad remiten a la pregunta: ¿Qué es la ciudad para estos jóvenes que la habitan y la evitan?, ¿cuál es la imagen de la ciudad para habitarla con temores?, ¿qué hace que la caminen de prisa para evitarla?, ¿qué es esa ciudad, de la que no hacen parte?, las personas que se confinan y quienes salen a enfrentar sus temores e inseguridades ¿qué idea de ciudad tienen?

**4.3.2 Desplazados y reubicados.** En el barrio San Luis, la nocturnidad también sirve como subterfugio para exponer y clasificar a las poblaciones que allí habitan y que, unas más que otras, promueven el conflicto en la nocturnidad, según los mismos habitantes. Para Elvira, una habitante del barrio, el problema de la inseguridad en el día y en la noche, se debe principalmente a los reubicados, que como ya se mencionó en el apartado 4.1, es el nombre que se da a la gente que llegó al barrio proveniente de diferentes sectores de la ciudad, principalmente de los barrios populares, estigmatizados como peligrosos, es el caso de Marquetalia, Popular, Ojo de agua (contiguo a San Luis), entre otros. Estas poblaciones también fueron cobijadas por la política de vivienda gratuita. Igualmente estigmatizada por los otros grupos de población, como el de las personas desplazadas, quienes también llegaron a morar a San Luis como desplazados por la violencia desde las zonas rurales del departamento y del resto de Colombia. Entonces, según la mencionada habitante, la población reubicada junto con la de los arrendatarios que, según afirma Elvira, son la mitad del bloque donde vive, estas poblaciones son acusadas continuamente de fomentar la violencia y el conflicto durante el espacio de la nocturnidad:

La tranquilidad de la noche o la poca bulla, era porque no se había pasado mucha gente; luego llegaron los reubicados, con ellos empezaron los hoyos en el cuarto piso, son desadaptados, habitantes de calle, uno se da cuenta que son reubicados del Marquetalia, Popular u Ojo de agua; pero también los arrendatarios. Ese cambio de personas hace difícil la convivencia y la administración. (Testimonio, mujer de 45 años, habitante de San Luis, 2021)

El confinamiento debido a la pandemia por *covid-19*, provocó cambios en los ritmos del barrio, como ya se ha mencionado, la nocturnidad no fue la excepción. Algunos habitantes aumentaron su diversión en las noches al interior de sus apartamentos; esta situación afectó a los habitantes y fue motivo de conflicto por la bulla y el sonido estridente de los equipos en la noche. Sumado a ello, las riñas aumentaron en frecuencia; bajo la influencia del licor y aparición de armas, terminaba la noche envuelta en fuertes disputas. De estas acciones y de otras, se culpabilizaba a los reubicados y arrendatarios, y más si éstos provenían de la costa pacífica, a los afrodescendientes se les asigna una culpabilidad adicional, por sus arraigadas costumbres de fiesta con canto y baile.

Según algunos habitantes, desde que se permitió vender o arrendar los apartamentos, las nocturnidades no son tranquilas, “como en un comienzo cuando llegamos, y peor hoy con la pandemia” (Testimonio, mujer de 46 años, habitante de San Luis, 2021).

Ahora que dieron vía libre para que los dueños de los apartamentos hagan lo que quieran en los apartamentos, los vecinos hacen fiestas y viera, ponen esos equipos muy altos, retumba todo, uno va y dice algo y la gente se pone bravísima (...) Aquí en el apartamento de arriba, vive una abuelita; antes de la pandemia pedía caridad, ahora se queda en el apartamento, tiene unos hijos, cada ocho días ellos toman [licor], y eso bailan encima de mi apartamento. (Testimonio, mujer de 39 años, habitante de San Luis, 2021)

Otra persona habitante del barrio, hace una apreciación sobre la confluencia de conflictos:

Los arrendatarios no se pasaron en la misma época, fue mucho después; entonces, ¿qué visión tienen ellos del barrio? Qué tanto pueden reconocer ese conflicto o lo ven natural, porque de donde vienen es lo mismo, pero entonces esas condiciones se juntaron, antes estaban dispersas, pero ahora aquí se juntaron todos y el conflicto es peor, son demasiadas personas en un espacio tan limitado, eso hace que unas cosas se empeoren, aquí es imposible, se escucha todo lo del apartamento de al lado, lo de la torre vecina, es difícil, y en la noche es peor. (Testimonio, mujer de 30 años, habitante de San Luis, 2021)

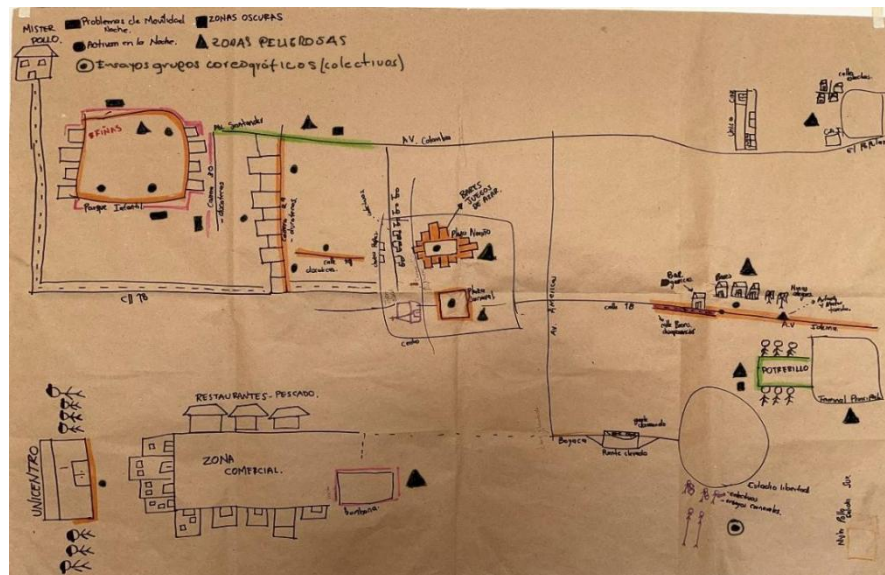
En este espacio de la nocturnidad, las poblaciones también asumen ciertas jerarquías y, así, pueden llegar a estigmatizar a los otros cercanos. Los sectores de población, cada uno con sus

particularidades, han conformado una comunidad heterogénea cuyas diferencias no se tramitan, pretenden construir identidad bajo límites y fronteras, entre grupos de pobladores llegan a consensos con dificultad y, en ocasiones, se complica la convivencia tanto como la cimentación de un tejido social que permita el establecimiento de parámetros de acción para la resolución de conflictos y construcción de una identidad colectiva.

Los barrios son comunidades que con el transcurrir del tiempo y el accionar social conforman un territorio cultural, precisamente, para la convivencia en la diferencia de ideas (véase figura 32); aunque hoy el Estado clasifica y confina a los habitantes según su poder de consumo, y los barrios han pasado a ser los lugares de la segregación socio-espacial con límites y fronteras que, en ocasiones, los mismos pobladores generan como una auto-segregación producida por la inseguridad de las ciudades, producto de la inequidad en el gobierno de éstas, lo cual produce violencias, miedos y poderes. Esto no solamente en los barrios populares, sino también, en los de las élites con las unidades residenciales encerradas con muros físicos, para llegar a un confinamiento total ante la amenaza de un enemigo externo, que es la gran masa del pueblo, situación que habla de un problema no particular, sino estructural de la sociedad y de su organización social, política y económica.

**Figura 32**

*Ciudad nocturna, zona centro y sur, lugares que se activan y problemas de movilidad en la noche*



**Fuente:** Archivo de la investigación. Dibujo de conductor de taxi, habitante de San Luis, 2021.

Luego, la nocturnidad instauro unos ritmos urbanos en San Luis y en la ciudad, bajo los cuales emergen representaciones, momentos, sujetos y territorios que transcurren con celeridad, la ciudad pasa velozmente para estas poblaciones que están en ella, pero no hacen parte de su integridad, o sea, segrega a los grupos de poblaciones, a unos de una manera y a otros de otra. Estos ritmos de la nocturnidad ponen en evidencia los mundos sociales de una ciudad particular y en la que unos sujetos se solazan con la noche y otros se enfrentan con los conflictos y miedos, con los cuales configuran una nocturnidad que apenas deja percibir la ciudad futura. Precisamente, la nocturnidad vivida por los diferentes sujetos de San Luis, pone de presente las diferentes formas de exclusión y segregación socio-espacial que la ciudad de Pasto imprime en su territorio y en su población.

#### **4.4 Reflexión final del capítulo**

De acuerdo al propósito del capítulo, cual fue comprender los ritmos territoriales en el barrio San Luis y cómo ellos son estructurantes del habitar en procesos de segregación socio-espacial en su condición de sector ubicado en las periferias de la ciudad, se indagó sobre los “diferentes sentidos del tiempo (...) vivencias del tiempo” (Licona et al. 2016, p. 14) en las entrañas del barrio, para dilucidar, a través de dichos ritmos urbanos, las dinámicas de su mundo de la vida, sus búsquedas de sentido y significación para su existencia en un mundo trasplantado, sus luchas por la sobrevivencia, su necesidad de convivencia pacífica para por fin entrar en un estado de existencia humana para el bien común, la productividad y la significancia identitaria dentro de la sociedad. No obstante, todos estos anhelos están atravesados por la violencia estructural y simbólica promovidas desde el Estado y objetivadas en las prácticas de segregación socio-espacial, que trastoca las formas de convivencia, los trabajos, la movilidad en el barrio y en la ciudad, y las mismas formas de existencia.

Así entonces, se pone de presente que estos ritmos, todos tienen una conexión con el sometimiento y el monopolio del poder, que configura un habitar estructurado con base en el conflicto que deviene en violencia, en inseguridad, en las disputas y la desconfianza en el pasado inmediato, en el presente y en el futuro. En virtud de ello, dispositivos de poder y de tiempo

emergen en el territorio para promover nuevas prácticas y normas en el habitar urbano, con poblaciones de costumbres y estilos de vida diferentes, que en su encuentro en lugares comunes - el barrio y el espacio metropolitano-, pueden entrar en conflicto. Aquí, el Estado, rodeado de sus instituciones, promueve soterradamente ideologías segregacionistas a través del establecimiento de hilos y redes que aprovechan las necesidades y pobreza de la gente, para imprimirle un sentido a esa condición, en la cual el tiempo se organiza minuciosamente y se naturaliza para facilitar el surgimiento de poderes en todos los niveles.

Es así como acontecimientos mundiales y nacionales, como la pandemia por *covid-19* y el paro nacional sucedido a finales de 2020 y comienzos del 2021 en Colombia, configuran la emergencia de un tiempo que devela el mal gobierno de las ciudades y su pobreza, en particular, del barrio popular, bajo el modelo socioeconómico y político vigentes. Este tiempo sanitario y socioeconómico reconfigura las estrategias individuales y de las familias de San Luis para subsistir en la ciudad, de hecho, ya empobrecidas. Las cuarentenas no hacen más que exacerbar estas situaciones en donde el confinamiento no solamente se reduce a la vivienda, sino a todo el espacio público del barrio y de la ciudad, para profundizar las desigualdades, la explotación y la inseguridad para estas poblaciones.

En este contexto, los ritmos urbanos ponen de presente una ciudad ajena a sus habitantes, en donde su existencia marginal, solamente se reduce al ámbito de la sobrevivencia, a la defensa de su vida. En cada espacio, en cada lugar del barrio y de la ciudad emergen los ritmos del pasar y no del estar. De esta manera, la ciudad se reduce en tiempo y espacio, y se imprime en los cuerpos velocidades en donde no se camina, más bien se presenta como huida, siempre para evitar al otro. En este sentido, la ciudad es un espacio/tiempo comprimido y excluyente, es fugitiva de los deseos y aspiraciones de sus habitantes que la transitan sin permanecer y que están en ella sin estar. Las propuestas de un urbanismo funcional, planifican una ciudad más para el intercambio de las mercancías del capitalismo que para la construcción de ciudadanía y calidad de vida para sus habitantes.

Para los jóvenes, hombres y mujeres, adultos y adultos mayores, los ritmos urbanos reflejan una ciudad excluyente y antidemocrática. En este espacio se está en la ciudad, pero no se hace

parte integral de ella. Una verdad histórica para ciudades como Pasto, que desde su fundación se configuró de espaldas a sus habitantes, incluso, su diseño no fue un proceso de participación democrática, sino que, por el contrario, se impuso desde los procesos de colonización, con la anulación de toda intervención de la cultura regional.

En América Latina, la ciudad, en especial de herencia colonial, históricamente se ha configurado como ajena a sus habitantes, y hoy continúa en igual sentido con los modelos de ciudad moderna. Las ciudades pequeñas e intermedias acogen mecánicamente estos modelos, sin reflexión alguna las orientan hacia unos espacios dispersos, discontinuos y segregados. La ciudad de Pasto reproduce esos modelos de ciudad que, según Carrión (2007), son producto de un urbanismo instrumental, pierden “las posibilidades de construcción y cohesión social, se reduce la participación, se restringe la ciudadanía y se ausenta el estímulo a las prácticas de tolerancia” (p. 89).

Si bien la ciudad contemporánea está concebida para evitarse, para vivir en el anonimato por su acelerado crecimiento y heterogeneidad, la diferencia con el barrio San Luis y la ciudad de Pasto, es que estas características son aplicadas más bien para evidenciar las formas de exclusión, clasificación y marginación socioeconómica, cultural y étnica de las poblaciones marginales.

Por lo tanto, los ritmos urbanos, anclados en el poder, se plantean para generar entre la población, una visión de los problemas estructurales de la sociedad como problemas individuales, que se internalizan en los sujetos y se tratan de solucionar de manera particular, para liberar al Estado de sus responsabilidades. Dicho en otros términos, en las sociedades del rendimiento y el consumo –neoliberales-, donde los gobiernos no garantizan condiciones de empleo y bienestar, los discursos son reproducidos por los individuos en sus prácticas y estrategias de sobrevivencia, aunque impliquen la descalificación del otro o la violencia. Esto no hace más que poner de manifiesto las diversas formas de segregación socio-espacial que sufren los habitantes de las ciudades latinoamericanas.

En consecuencia, esto debe llevar a una reflexión sobre el papel de los gobiernos locales, quienes, ante la ausencia de un proyecto sociocultural de ciudad, se empeñan en el embellecimiento de las ciudades sin actores; a este respecto, se trae la reflexión de Echavarría (2000):

Hay que evitar la ciudad museo, encantada en la contemplación de sí misma. El contenido debe primar sobre el contenedor, este queda hueco y sin sentido cuando no alberga nada. La ciudad es un escenario que necesita acción. De nada sirve la perfección de los decorados si los actores han decidido ir a representar a otra parte. (p. 77)

Entonces, es vital reconstruir el sentido de comunidad en las nuevas formas de habitar y de gobernar. En el panorama de la globalización, la comunidad es una posibilidad para visibilizar los territorios; con la comunidad no se trata de recobrar solidaridades sino, más bien, de forjar la reconstrucción social y material de barrios y ciudades.

Luego, el espacio barrial se debe constituir en el escenario vital de los encuentros sociales y de conformación de capital social. Estos espacios de interacciones cercanas y comunales, deben fortalecer su dinámica sociocultural que le es propia, y la fundación de un escenario de encuentro en el que es posible la construcción de un “nosotros cívico”<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> “La conformación de un nosotros cívico basado más en un encuentro en el que prima el respeto y la confianza mutua, que en un nosotros comunitario, entendido este sentido comunitario como la reafirmación de una identidad (colectiva) particular en la que no hay espacio para el otro” (Salcedo, como se citó en Segovia, 2007, p. 24).

## Conclusiones

La pregunta planteada para la investigación: ¿De qué manera los elementos simbólicos y materiales constitutivos de los ritmos urbanos, el habitar urbano y las estrategias de poder en el territorio son estructurantes de la segregación socio-espacial de las familias en condición de desplazamiento en el barrio San Luis de la comuna 10 de la ciudad de San Juan de Pasto, Colombia?, permitió, en su desarrollo, la comprensión del objeto de estudio, manifiesto en procesos de diferenciación, exclusión y marginación, material y simbólica, de la población rural desplazada por la violencia que llegó a habitar en el barrio San Luis como beneficiaria de los programas de vivienda social del gobierno colombiano.

Para la comprensión de esta situación, se articularon elementos teóricos, empíricos y metodológicos que permitieron, bajo una mirada antropológica, dilucidar las formas de segregación socio-espacial a las que han sido sometidas estas poblaciones.

Así mismo, se dilucidaron los procesos de segregación socio-espacial que caracterizan a la ciudad actual y, particularmente, a las poblaciones de los barrios populares que se ubican en las periferias urbanas, como lo es el caso del barrio San Luis.

El modelo de análisis, bajo una perspectiva socio-espacial y etnográfica, permitió, de manera sistémica y relacional, acercarse a la comprensión del objeto de estudio en el contexto del barrio San Luis de la ciudad de San Juan de Pasto. Bajo este modelo, se estructuraron rutas de investigación a partir de los conceptos centrales de la investigación: territorio, tiempo y segregación. Con estos conceptos, en interacción unos con otros, se configuraron tres rutas de investigación: territorio/segregación; segregación/tiempo y tiempo/territorio. Cada una de ellas colaboró en la formulación de puntos de vista desde los cuales fue posible observar la segregación socio-espacial, entendida no solo como un problema de separación física de las poblaciones en el territorio, sino como un proceso social y simbólico que es necesario apreciar en diferentes escalas tempo-territoriales.

En este sentido, la ruta territorio/ segregación contribuyó en la conformación de una mirada epistemológica del territorio, en donde éste se concibe como producto de estrategias de poder que

se configuran en sus diferentes escalas tempo/territoriales, y que permitieron dilucidar las formas de segregación socio-espacial como un continuum en el territorio habitado por los indígenas pastos.

Desde una perspectiva etnográfica, bajo la ruta segregación/tiempo se dilucidaron las formas de apropiación del territorio y, de esta manera, la configuración de un habitar en proceso de segregación socio-espacial en el barrio San Luis.

La ruta tiempo/territorio aportó en la configuración de los ritmos territoriales urbanos en el barrio y en la ciudad, objetivados en los calendarios del poder, del trabajo y de la noche, con los que igualmente se dio cuenta de un proceso de segregación en el contexto metropolitano y barrial donde se producen formas de relacionamiento conflictivas, inseguridad, violencia e informalidad, entre otras.

De esta manera, las rutas aportaron en la indagación en torno a las estrategias de poder, el habitar urbano y los ritmos urbanos como estructurantes de la segregación socio-espacial.

Así mismo, el modelo de análisis permitió una reflexión desde los contextos para problematizar la realidad. Aquí no se trató de aplicar una teoría particular, sino de generar una base sólida a través de la construcción de las rutas conceptuales que posibilitaron exponer unos campos del saber y, desde ellos, asumir puntos de vista para el abordaje de la investigación en los espacios urbanos en procesos de segregación socio-espacial. Metodológicamente, el modelo es posible aplicarlo en los territorios urbanos en sus diferentes escalas tempo/territoriales, y, en particular, en territorios barriales en proceso de segregación socio-espacial, ya que permite una dialéctica de reflexión entre lo micro y lo macro para dar cuenta de estructuras de dominación que se objetivan en los relacionamientos cotidianos de los sujetos sociales en el barrio y en la ciudad.

Dentro de un proceso diacrónico y sincrónico de la segregación socio-espacial, como uno de los hallazgos de la investigación, las diferentes capas con que el tiempo ha conformado el territorio, dan cuenta de los conflictos que lo configuran, dinámica que no escapa a las dimensiones del poder, al entender que, históricamente, se habla de un tiempo hegemónico y, por lo tanto, de una categoría que clasifica y controla socialmente. De acuerdo a esto, se puede concluir que la segregación socio-espacial articula una mirada espacio-temporal que se objetiva en estrategias de poder sobre el territorio en sus diferentes escalas (región, ciudad, comuna, barrio). Así pues, en la región de los pastos, la segregación se ejerció a través de dispositivos espaciales en el tiempo (la

villa, el resguardo, municipio colonial, comuna, barrio popular ) y, también, en la producción de categorías socioculturales (indio, indio concierto, indígena campesino, ciudadano, desplazado, reinsertado, desechable, entre otras), que funcionaron y continúan en su función como espacios y nominaciones de subalternidad, invisibilización, diferenciación y exclusión respectivamente, y que explican, de manera diacrónica y sincrónica, los procesos de segregación socio-espacial en el territorio de los pastos y en sus diferentes escalas metropolitanas en la actualidad.

Por otro lado, se concluye que la territorialidad del desplazamiento forzado configura una cadena de experiencias de las poblaciones itinerantes de la guerra, que tiene como común denominador el confinamiento y una progresiva reducción de sus espacios vitales, materiales y simbólicos, lo cual contribuye en la estructuración de un habitar segregado. Desde el momento de su expulsión de los territorios, el confinamiento en lugares reducidos para su defensa y sobrevivencia, ha sido una constante. En la ciudad, esta condición continúa objetivándose en la estrechez de sus apartamentos o lugares improvisados para vivir, en la inseguridad y disputas constantes en los espacios comunes y en los ritmos fragmentados en el espacio público, entre otros. Todos estos factores son evidencias del estado de precariedad bajo el cual se ven obligadas a vivir estas poblaciones, y la dificultad para rehacer su vida individual y comunitaria. Por lo tanto, el nomadismo, la marginación -espacial, socioeconómicas y simbólica-, el miedo y la inseguridad del territorio conforman un conjunto de factores con los que se configura una territorialidad urbana estructurada con base en el conflicto y la violencia.

Los procesos de asentamiento en la ciudad de la población desplazada, se configuran en un arraigo obligado y en transitoriedad. Si bien la vivienda gratuita es parte de la solución y los sujetos sienten que algo les pertenece después de perder todo en sus pueblos de origen, paradójicamente, se presenta la situación de que muchos habitantes del barrio San Luis, quieren abandonarlo. El barrio tiene dificultades de movilidad, de infraestructura y el espacio público está atravesado por la inseguridad y la violencia; estos elementos hacen que la casa no funcione como lugar de protección y de refugio. En este sentido, a diferencia del apego, como una relación afectiva con el territorio, el arraigo tiene aquí un carácter de obligatoriedad, ya que la gente está impedida de salir por circunstancias tales como capitales económicos y simbólicos precarios (grado de escolaridad bajo, formación para el trabajo en las urbes deficiente, no permite incursionar en otros sectores de la ciudad laboral, imposibilidad para acceder a créditos con instituciones financieras). En

consecuencia, no se habita el territorio sino, más bien, se reside temporalmente en él, se es un transeúnte o habitante en transitoriedad.

Otro aporte significativo dentro de la investigación, lo constituye el estigma territorial, como una categoría emosignificativa que revela las formas de segregación socio-espacial tanto endógenas como exógenas, que marcan el territorio y a los sujetos de forma integral, establecen una relación en donde no importa la otra persona en su identidad y aspiraciones, sino que, de hecho, se crea algo así como un enemigo interno, como personas que pertenecen al mundo delincencial de desplazados empobrecidos e irascibles, de desechables, de indios y negros, categorías históricamente construidas, y que refuerzan la configuración de un habitar segregado en el territorio del barrio y de la ciudad.

Por otro lado, los ritmos territoriales objetivados en los calendarios del barrio -del poder, de la economía y de la noche-, configuran una ciudad excluyente para estas poblaciones, quienes sobreviven en la provisionalidad e incertidumbre. Así, los liderazgos territoriales legales e ilegales, el rebusque, el endeudamiento y la disputa son las formas con las que estas poblaciones se relacionan con la ciudad y el barrio. Sus itinerarios hacia los lugares de trabajo están atravesados por el peligro y la inseguridad. De suerte que se configura una ciudad de ritmos fragmentados, en donde se habita y se deshabet por parte de sujetos en tensión para sus recorridos metropolitanos. En particular, para las personas jóvenes de San Luis, la ciudad laboral y lúdica marca unos itinerarios que configuran un territorio segregado y en conflicto. Aquí, los ritmos urbanos exponen una ciudad en crisis, donde no se habita sino que solamente se consume entre miedos y sospechas.

A través de acercamientos diacrónicos y sincrónicos, se observa que la segregación socio-espacial se configura bajo poderes y micro-poderes que dan cuenta de un habitar y unos ritmos urbanos estructurados por el conflicto, la diferenciación y la exclusión material y simbólica en el territorio barrial y metropolitano, para las poblaciones que llegan a la ciudad en condición de desplazamiento forzado por la violencia histórica que vive Colombia.

En otro sentido, es importante destacar las vertientes que abre la investigación, y que no se pudieron acoger en este estudio, algunas se mencionaron, y que resultaría interesante retomar en posteriores investigaciones, como puede ser la violencia intrafamiliar y de género que se presentan al interior de los espacios íntimos de las familias y que dan cuenta de otras formas de segregación en el barrio.

El aporte de la antropología y, en particular, de su método etnográfico, constituyó, más que un método de investigación, una forma de relacionamiento con el otro y una manera de reflexionar conjuntamente sobre sus realidades, en este caso, de las poblaciones urbanas que llegan a la ciudad en condición de desplazamiento y que son obligadas a ubicarse en las márgenes materiales y simbólicas de ella. Por lo tanto, la etnografía, a diferencia de otras posiciones metodológicas, ha posibilitado construir -de forma dialéctica entre las situaciones y las estructuras sociales, entre la teoría y lo empírico, entre las diferentes voces y los sujetos que se interpelan-, una comprensión de las realidades en el contexto del barrio y de la ciudad, con las que se perciben procesos de segregación socio-espacial. Por consiguiente, solamente en la interacción con los sujetos del barrio y de la ciudad, se comprenden algunos sentidos y significados que ellos atribuyen a su experiencia de llegar y vivir en la ciudad periférica siempre en condición de desplazados.

Finalmente, el estudio es pertinente para el momento actual del mundo globalizado, por cuanto en él se ha agudizado el problema de las personas en situación de movilidad forzada por diferentes causas, ya sean políticas dentro de las luchas y guerras por el poder, económicas por la falta de oportunidades para la existencia y lo inequitativo de los estados para la distribución de las riquezas, socioculturales por segregación por la pertenencia étnica, la discriminación racial, la imposición de verdades ideológicas y la intolerancia frente a la diversidad cultural, e, igualmente, por la agudización de la crisis climática actual. Todo este problema se ha extendido, no solamente en los países llamados subdesarrollados de Latinoamérica y África, sino en todas las ciudades de frontera y a lo largo de las costas por donde la gente en condición de desplazamiento, migrantes, desarraigados y desterritorializados se moviliza en búsqueda de un espacio o para ingresar a países que puedan brindarles mejores oportunidades. Estas poblaciones conforman diásporas que se mueven en la incertidumbre por cuanto ninguno de los países ha propuesto políticas concretas frente al problema, solamente las punitivas o la conformación de albergues temporales o concentración en viviendas, sin ninguna garantía para la inserción productiva y educativa de los migrantes. Entonces, mediante el caso que se analizó en la investigación, se espera que sirva de base para una mejor comprensión del problema global actual y, por supuesto, con acciones propositivas.

## Bibliografía

- Acebo Del, E. (1996). *Sociología del arraigo. Una lectura crítica de la teoría de la ciudad*. Editorial Claridad.
- Alcaldía de Medellín. (2013). *Indicadores de cultura ciudadana en Medellín*. Alcaldía del Municipio de Medellín, Colombia y Corpovisionarios.
- Alcaldía del Municipio de Pasto. (2015). Plan de Ordenamiento Territorial 2015-2027. <https://www.pasto.gov.co/index.php/component/phocadownload/category/396-pot-2015-2027>
- Alcaldía del Municipio de Pasto. (2001). *Plan de Desarrollo Municipal, Pasto: espacio de vida, cultura y respeto 2001-2003*. Alcaldía de Pasto.
- Arcos, J.A.; Arcos, C. y Villamarín, F. (2017). *Diagnóstico y formulación de la política pública de cultura ciudadana para el municipio de Pasto*. Secretaría de Cultura, Alcaldía del municipio de Pasto.
- Ariel G. (2016). *Antropología de lo urbano*. LOM Ediciones, Colegio de Antropólogos de Chile. <https://urbanitasite.files.wordpress.com/2020/04/gravano-antropologicc81a-de-lo-urbano.pdf>
- Artunduaga, L. (1997). La etnoeducación: una dimensión de trabajo para la educación en comunidades indígenas de Colombia. *Revista Iberoamericana de Educación*, 13, 35-45. <https://rieoei.org/historico/oeivirt/rie13a02.pdf>
- Asamblea Nacional Constituyente. (1991). *Constitución Política de la República de Colombia*. Legis.
- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica.
- Barbero, J.M. (2001). Dinámicas urbanas. *Agenda Cultural de la Universidad de Antioquia*, 72, 15-18.
- Baudrillard, J. (2007). *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI Editores.
- Bauman, Z. (1999). *Tiempo y clase en la globalización. Consecuencias humanas*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (1999). *Trabajo consumismo y nuevos pobres*. Ed. Gedisa.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

- Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido La sociedad contemporánea y sus temores*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Bauman, Z. (29 de septiembre de 2021). El negocio del miedo. *Bloghemia*.  
<https://www.bloghemia.com/2021/09/el-negocio-del-miedo-por-zygmunt-bauman.html>
- Bedoya Hernández, M. (23 de febrero de 2019). *Condición precaria y repolitización de la vida en el neoliberalismo*. [Discurso principal]. Cátedra Luis Antonio Restrepo Arango. Biblioteca Pública Piloto, Medellín, Colombia.
- Benavides, J.; Botina, C.; Jojoa, J.; López, C.; Rosero, K. y Villacorte, D. (2012). *Barrio el Tejar*. Institución Educativa Ciudad de Pasto. Ciencias Sociales.  
<https://es.calameo.com/read/00184757312ba700dbd97>
- Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En P. Souto (Coord.), *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía* (pp. 11-82). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Borja, J. (2003). *La ciudad conquistada*. Alianza Editorial, S.A.
- Borja, J. (2003). La ciudad es el espacio público. En P. Ramírez (coord.), *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía* (pp. 59-87). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Botina, I. y Córdoba, M. (2019). *El sentido de la vida cotidiana de mujeres sobrevivientes en escenarios de conflicto armado y postconflicto. Urbanización San Sebastián, comuna 10, municipio de Pasto 2017-2019*. [Trabajo de grado]. Universidad de Nariño.
- Bourdieu, P. (1982). *Qué significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Los usos sociales de la ciencia*. Nueva Visión.
- Bourdieu, P. (2001). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclee de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2007). *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica.

- Bourdieu, P. (2018). Social space and the genesis of appropriated physical space. *International Journal of Urban & Regional Research*, 42(1), 106–114. <https://doi-org.proxydgb.buap.mx/10.1111/1468-2427.12534>
- Bourgois, P.; Montero, F.; Hart, L. y Karandinos, G. (abril-junio, 2013). Habitus furibundo en el gueto estadounidense. *Espacio abierto. Cuadernos Venezolanos de Sociología*, 22(2), 201-220.
- Burbano, A. y Figueroa, C. (2020). *Habitar y habitabilidad en contextos metropolitanos*. Facultad de filosofía y letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Burbano, M. y Páramo, P. (2010). Los manuales de convivencia: intencionalidad y mecanismos que establecen para regular el comportamiento de los ciudadanos en escenarios colectivos.. En P. Paramo y M. E. García (Eds.), *La dimensión social del espacio público. Aportes para la calidad de vida urbana* (pp. 131 – 144). Editorial Universidad Pedagógica Nacional. <https://unilibros.co/gpd-la-dimension-social-del-espacio-publico-aportes-para-la-calidad-de-vida-urbana.html>
- Cadelo Buitrago, A. (2004). Hábito e ideología criolla en el semanario del Nuevo Reino de Granada. En S. Castro Gómez (Ed.), *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia* (pp. 5-52). Biblioteca de América, Instituto internacional de literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh.
- Cadena Pedraza, Y. (2020). La dimensión simbólica del trabajo no asalariado: género y espacios del trabajo en la ciudad de México. En H. Palermo y M. Capogrossi (Coords.), *Tratado latinoamericano de antropología del trabajo* (1ª ed., pp.1277-1307). CLACSO, CEIL, CONICET, Centro de Investigaciones sobre Sociedad y Cultura (CIECS). <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1gm012v>
- Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros*. Editorial Gedisa.
- Capel, H. (febrero, 2016). Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Biblio 3W Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 21(1149), 1-38. <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1149.pdf>
- Capron, G. y González, S. (junio, 2006). Las escalas de la segregación y de la fragmentación urbana. *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, 49, 65-75.
- Carbonell, E. (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Departamento de Antropología cultural e historia de América y África, Universidad de Barcelona.
- Carman, M.; Vieira N. y Segura, R. (Coords.). (2013). *Segregación y diferencia en la ciudad*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda de Ecuador.

- Carrión, F. (2007). Espacio público: punto de partida para la alteridad. En O. Segovia (Ed.), *Espacios públicos y construcción social, hacia un ejercicio de ciudadanía* (pp. 79-97). Ediciones SUR.  
[https://www.elagora.org.ar/site/documentos/Espacios\\_publicos\\_y\\_construccion\\_social.pdf](https://www.elagora.org.ar/site/documentos/Espacios_publicos_y_construccion_social.pdf)
- Carrión, F. (2014). *La ciudad y su gobierno en América Latina*. Instituto de Iberoamérica. Universidad de Salamanca. [https://works.bepress.com/fernando\\_carrion/642/](https://works.bepress.com/fernando_carrion/642/)
- Carrión, F. y Núñez Vega, J. (diciembre, 2006). La inseguridad en la ciudad: hacia una comprensión de la producción social del miedo. *Revista Eure*, 32(97), 7-16.
- Castell, M. (1974). *La cuestión urbana*. Siglo XXI Editores, S.A.
- Cerón, A (1988). *Costumbrismo nariñense*. Imprenta Nacional.
- Certau De, M. (2000). *La invención de lo cotidiano: artes de hacer* (vol. 1; trad. A. Pescador). Universidad Iberoamericana, ITESO, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Chamorro, D.; Villarreal, C. y Bolaños, A. (2005). *Pasto en la travesía de los siglos. Historia, región y localidad*. FINCIC, Alcaldía del municipio de Pasto.
- Ciudades en transición. (s.f.). Rumbo a la transición ecológica. *Socioeco.org*.  
[https://socioeco.org/bdf\\_dossier-11\\_es.html](https://socioeco.org/bdf_dossier-11_es.html)
- Cobo, C. (1997). Proyecto Quitsa-to [CD]. Quito Ecuador.
- Código Nacional de Policía y Convivencia [CNPC]. Ley 1801 de 2016. 29 de julio de 2016 (Colombia).
- Consultoría para los Derechos Humanos y el desplazamiento (CODHES). (abril, 2001). ¿Hasta cuándo? *CODHES INFORMA, Boletín N° 35*. [https://issuu.com/codhes/docs/boletin\\_35](https://issuu.com/codhes/docs/boletin_35)
- Córdoba Cely, D.; Murillo, P. y Timarán, A. (2012). Discos giratorios protopastos: una arqueología visual". IUCESMAG.
- Creswell, J. y Poth, Ch. (2013). Five qualitative approaches of inquiry. En Ch. Poth (Ed.) *Qualitative inquiry & Research Design. Choosing among five approaches* (4ª ed., pp. 65-110). SAGE Publications.
- Damin, N. (diciembre, 2014). El Estado, la espera y la dominación política en los sectores populares: entrevista al sociólogo Javier Auyero. *Salud Colectiva*, 10(3), 407-415.
- Davis, M. (2006). *El predominio de áreas urbanas hiperdegradadas ¿Una humanidad excedente? Planeta de ciudades miseria*. Akal.

- Decreto 1333 de 1986 [con fuerza de ley]. Por el cual se expide el Código de Régimen Municipal. 25 de abril de 1986.  
<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=1234>
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En G. Canguilhem (Ed.), *Michel Foucault, filósofo* (Trad. A.L. Bixio; pp. 155-163). Editorial Gedisa. <http://es.scribd.com/doc/101466/que-es-un-dispositivo>
- Delgado, O. (1993). El concepto de lugar en geografía. *Cuadernos de Geografía*, 4(1-2), 47-57.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2005). *Ficha de caracterización territorial*. DANE.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2018). *Ficha de caracterización territorial*. DANE.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2022). *Nueva medición de informalidad laboral*. DANE. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/mercado-laboral/empleo-y-desempleo>
- Departamento Nacional de Planeación de Colombia. (2011). *Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014 Prosperidad para todos*.  
[http://www.oas.org/es/sla/dlc/mesicic/docs/mesicic4\\_col\\_plan2010.pdf](http://www.oas.org/es/sla/dlc/mesicic/docs/mesicic4_col_plan2010.pdf)
- Donoso, J. (1 de octubre de 2021). *Seguridad y construcción comunitaria en Acapulco de Juárez. Metodología de la investigación en contextos de violencia* [Discurso principal]. Conferencia en Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de Baja California, California.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial SCHAPIRE SRL.
- Duschatzky, S. y Corea, C. (2005). *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Paidós.
- Duschatzky, S. y Corea, C. (2005). *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Paidós.
- Echavarría, J. (2000). La fragmentación de la metrópolis. En J. Molano Bedoya (Ed.), *Palimpsesto de memorias: el re-encantamiento con el centro* (pp. 25-32). Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia.
- Eco, U. (2005). *La estructura ausente*. Ediciones de bolsillo.

- Elorza, A. (mayo, 2019). Segregación residencial y estigmatización territorial. Representaciones y prácticas de los habitantes de territorios segregados. *EURE*, 45(135), 91-110.
- Fals Borda, O. (1988). *La insurgencia de las provincias. Hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia*. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, Siglo XXI Editores.
- Flick, U. (2015). Muestreo, selección y acceso. En Autor (Ed.), *El diseño de investigación cualitativa* (Trad. T. del Amo y C. Blanco, pp. 47-59). Morata.
- Fortuna, C. (2009). La ciudad de los sonidos. Una heurística de la sensibilidad de los paisajes urbanos contemporáneos. *Cuadernos de Antropología Social*, 30, 39-58.
- Foucault, M. (1992). *La vida de los hombres infames: ensayos sobre desviación y dominación*. La Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Colegio de Francia, 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica.
- Fowler, W. y Zavaleta, E. (2013). El pensamiento de Pierre Bourdieu: apuntes para una mirada arqueológica. *Revista de Museología Kóot*, 4, 117-135.  
<file:///C:/Users/ASUS/Downloads/2253-Texto%20del%20art%C3%ADculo-7727-1-10-20151207.pdf>
- Fundación Morada al Sur. (2018). *Memoria de la comuna 10 en San Juan de Pasto, Colombia*. Autoedición.
- Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa S.A.
- Gil Hernández, F. (2008). Estado y procesos políticos: Sexualidad e interseccionalidad. Recuperado de <http://www.sxpolitics.org/ptbr/wp-content/uploads/2009/10/estado-y-procesos-politicos-sexualidad-e-interseccionalidad-franklin-gil.pdf>
- Giménez, G. (septiembre, 1989). Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 3(7), 119-130.
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas. Época II*, 5(9), 25-59.
- Giménez, G. (2006). *Teoría y análisis de la cultura*. (Vol. 1). CONACULTA e Instituto Coahuilense de Cultura.  
[http://www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/resenas/teoria\\_y\\_analisis\\_de\\_la\\_cultura.pdf](http://www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/resenas/teoria_y_analisis_de_la_cultura.pdf)
- Giménez, G. (2017). *El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales* (1ª ed.).

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Giménez, G. (2018). Representaciones sociales, habitus y esquemas cognitivos. Un ensayo de homologación. En R. Castro y H. Suárez (coords.), *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana: el uso de campo y habitus en la investigación* (pp. 373-405). Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- Goff Le, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós.
- Goffman, E. (1974). *Les rites d'interaction*. Editorial de Minuit.
- Gomezjurado, A. (1999). Precisiones sobre algunos términos y conceptos empleados en la época de la conquista. En Academia Nariñense de Historia (Ed.), *Manual de Historia de Pasto* (Tomo III, pp. 17-40). Alcaldía del municipio de Pasto.
- Gomezjurado Garzón, A. J. (2017). *El barniz de Pasto, testimonio del mestizaje cultural en el suroccidente colombiano 1542-1777*. Fundación Mundo Espiral.
- González, O. (julio- septiembre, 1998). La cuestión urbana: algunas perspectivas críticas. *Revista de estudios políticos, Nueva Época*, 101, 303- 333.
- González, F. y Gregory, M. (29 de octubre de 1992). Crónicas del nuevo mundo. La iglesia en el siglo XVI (fascículo 20). *El Colombiano*.
- Gravano, A. (2013). *Antropología de lo urbano*. UNICEN.
- Guerrero Vinueza, G. (2003). Entrevista sobre la ciudad de Pasto. En D. Molina, A. Pabón, C. Arcos, D. Viveros (Coords.), *Una ciudad para la memoria* (pp. 82-97). Oficina municipal de Cultura, Alcaldía de Pasto.
- Guerrero Vinueza, G. (2010). Liberalismo y eurocentrismo. En Academia Nariñense de Historia (Ed.), *Manual de historia de Pasto* (Tomo 11; pp. 44-62). Alcaldía del municipio de Pasto.
- Guiglia, Á. (2012). *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*. Antropos.
- Gutiérrez, A. (2003). La construcción social de la pobreza. Un análisis desde las categorías de Pierre Bourdieu. *Anduli, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 2, 29-44.
- Gutiérrez, J. (2007). *Los indios de Pasto contra la república (1809-1824). Las rebeliones antirrepublicanas de los indios de Pasto durante la guerra de independencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Habermas, J. (1981). *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista* (Tomo II; Trad. M. Jiménez). SuhrkampVerlag.

- Haesbaert, R. (septiembre, 2012). *Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad*. Seminario permanente Cultura y representaciones sociales [Sesión de conferencia] Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Hannerz, U. (1986). *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, D. (1997). *Urbanismo y desigualdad social*. Siglo XXI Editores.  
<https://colectivociajpp.files.wordpress.com/2012/08/harvey-david-urbanismo-y-desigualdad-social.pdf>
- Hubert, H. y Mauss, M. (1946). *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Lautaro.
- Ibáñez, D. (1996). *Sociología del arraigo. Una lectura crítica de la teoría de la ciudad*. Editorial Claridad.
- Iparraguirre, G. y Ardenghi S. (2011). Tiempo y temporalidad desde la antropología y la física. *Revista de Antropología Experimental*, 11(18), 251-260.
- Isaza, G. (1999). *Ciudad y crisis. ¿Hacia un nuevo paradigma?* Editorial Tercer Mundo S.A.
- Jaramillo, S. (2009). *Hacia una teoría de la renta del suelo urbano* (2ª ed.). CEDE, Ediciones Uniandes.
- Jean- François, J. (junio, 2013). ¿Hilo de Ariadna o tela de Penélope? Una reflexión crítica sobre la política de vivienda urbana para la población en situación de desplazamiento en Colombia. *Cuadernos de vivienda y Urbanismo*, 1(1), 64-95  
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cvyu/article/view/5483>
- Jelin, E. y Langland, V. (2003). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Siglo XXI Editores.
- Kingman, E. (2006). *La ciudad y los otros: Quito, 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Universidad Rovira i Virgili.
- Laccarreu, M. (11 de febrero de 2020). *Metodología para el estudio antropológico del habitar* [Discurso principal]. Seminario de investigación. Facultad de filosofía y letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Leach, E. (1961). Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo. En E. Leach (Ed.), *Replanteamiento de la antropología* (pp. 192-211).  
<https://es.scribd.com/document/378735892/Dos-Ensayos-Sobre-La-Representacion-Simbolica-Del-Tiempo>
- Lechner, N. (1995). *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. Fondo de Cultura Económica.

Lefebvre, H. (1968). *El derecho a la ciudad*. Ediciones Península.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Editorial Capitán Swing Libros, Colección entre líneas.

Ley 11 de 1986. Por la cual se dicta el estatuto básico de la administración municipal y se ordena la participación de la comunidad en el manejo de los asuntos locales. 16 de enero de 1986. D.O. No. 37310.

[https://www.redjurista.com/Documents/ley\\_11\\_de\\_1986\\_congreso\\_de\\_la\\_republica.aspx#/](https://www.redjurista.com/Documents/ley_11_de_1986_congreso_de_la_republica.aspx#/)

Ley 1448 de 2011. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. 10 de junio de 2011. <https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/ley-1448-de-2011.pdf>

Ley 387 de 1997. Por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la atención, protección, consolidación y esta estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la República de Colombia. 18 de julio de 1997. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=340>

Ley 388 de 1997. Por la cual se modifica la Ley 9 de 1989, y la Ley 2 de 1991 y se dictan otras disposiciones. 18 de julio de 1997.

<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=339>

Ley 9 de 1989. Por la cual se dictan normas sobre planes de desarrollo municipal, compraventa y expropiación de bienes y se dictan otras disposiciones. 11 de enero de 1989.

<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=1175>

Licona Valencia, E. (Coord.). (2007). *El zócalo de la ciudad de Puebla. Actores y apropiación social del espacio*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma Metropolitana.

Licona, E.; Torres, L. y Urizar, L. (2016). Hacia una visión compleja del territorio: la territorialidad. En V. Cabrera y E. Licona (Coords.), *Para pensar el territorio. Elementos epistémicos y teóricos* (pp. 51-76). Editorial Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Licona Valencia, E. (2021). La nocturnidad, universos sociales: Estudio introductorio. En E. Licona Valencia y M. Figueroa Castelán (Coords.), *La nocturnidad: espacios y prácticas sociales* (pp. 4- 19). Editorial Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Lindón, A. (2006). Territorialidad y género: una aproximación desde la subjetividad espacial. En P. Ramírez Kuri y M. A. Aguilar Díaz (Coords.), *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio urbano metropolitano*, (pp. 13-33). Antrophos,

UAM.

Lins Ribeiro, G. (2003). *Postimperialismo*. GEDISA.

Lipovestky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Editorial Anagrama.

Los funcionarios de la administración conocen la problemática. (10 de septiembre, 2019). En tiempo de invierno la calle se convierte en camino de herradura. *Diario del Sur*.

Mafla Bilbao, A. (2003). Acerca del habla nariñense. En Academia Nariñense de Historia (Ed.), *Manual de Historia de Pasto* (Tomo VI, pp. 304-328). Alcaldía del municipio de Pasto.

Mamián, D. (2010). *Rastros y rostros del poder en la provincia de Pasto, primera mitad del siglo XIX "Leales a sí mismo"*. Programa de Doctorado en Historia, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador.

Martínez, E. (5-10 de mayo de 2014). *Configuración urbana, habitar y apropiación del espacio* [Sesión de conferencia]. XIII Coloquio de Geocrítica. El control del espacio y los espacios de control, Barcelona.

Maturana, H. (18 de septiembre, 2017). *Origen de la vida en la tierra* [Discurso principal]. Charlas del Futuro, Congreso Futuro, Vive Chile, Santiago de Chile.  
[https://www.youtube.com/watch?v=P29\\_moC9nqw](https://www.youtube.com/watch?v=P29_moC9nqw)

Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología* (Trad. T. Rubio). Editorial Tecnos S.A.

Max-Neef, M. (1998). *Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Icaria Editorial, S.A.

Mayorga, J. (2019). Una revisión de la investigación sobre segregación urbana en Colombia en el siglo XX: una lectura crítica desde la geografía. *Revista Ciudades, Estados y Política*, 6(2), 37-57. <https://doi.org/10.15446/cep.v6n2.83993>

Medina, R. (2011). *Imaginario discursivo en la inmigración latinoamericana de Catalunya: propuesta para la gestión de la diversidad* [Tesis de doctorado no publicada]. Universitat Pompeu Fabra, Departament de Traducció i Ciències del Llenguatge, Catalunya.

Mellado, R. (2015). La política de vivienda en las administraciones del Partido Acción Nacional: 2000-2012. En A. Zicardi y A. Gonzales (Coords.), *Habitabilidad y política de vivienda en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Monnet, J. (2013). *El territorio reticular*. RETEC, Doctorado de Estudios Territoriales de la Universidad de Caldas.

- Mora, F. (2019). *San Juan de Pasto, crecimiento y evolución urbana 1537-1999*. Editorial Udenar.
- Moreno, S. (julio-diciembre, 2008). La habitabilidad urbana como condición de calidad de vida. *Palapa*, 3(2), 47-54.
- Nates Cruz, B. (enero-junio, 2011). Soportes teóricos y etnográficos sobre el concepto de territorio. *Co-herencia*, 8(14), 209-229.
- Nates Cruz, B. (2013). *Enfoques y métodos en estudios territoriales*. RETEC, Doctorado de Estudios Territoriales de la Universidad de Caldas.
- Ospina, W. (1997). *¿Dónde está la franja amarilla?* Random House.  
[https://www.academia.edu/27665539/Donde\\_esta\\_la\\_franja\\_amarilla\\_William\\_Ospina\\_2](https://www.academia.edu/27665539/Donde_esta_la_franja_amarilla_William_Ospina_2)
- Oviedo, R. (2005). *Relaciones y visitas de tasación en las tierras altas del departamento de Nariño, durante el siglo XVI. Visitas del bachiller Tomás López y del licenciado García de Valverde*. Alcaldía del municipio de Pasto.
- Oviedo, R. (2014). *Sociedad, espacio y territorio. Proceso de ocupación del territorio en el departamento de Nariño, siglos XVI- XX*. Editorial Universidad de Nariño.
- Oviedo, E.; Rodríguez, A. y Rodríguez, P. (mayo, 2008). Cohesión social: miedos y políticas de ciudad. *URVIO Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, 4, 111-120.
- Pardo Abril, N. y Ruíz Celis, J. (2018). Pobreza y bienestar en Colombia: prácticas mediáticas y políticas discursivas. En S. Álvarez y N. Naharro (Eds.), *Pobreza en la prensa hegemónica de Colombia, Argentina y Brasil: modos de legitimación de la desigualdad* (pp. 101-130). Cátedra Latinoamericana de Ciencias Sociales (CLACSO).  
[www.jstor.org/stable/j.ctvnp0jj8.6](http://www.jstor.org/stable/j.ctvnp0jj8.6)
- Paz, F. (1895). *La ciudad de Rutila*. Imprenta de Gómez Hermanos.
- Peroguche, J. (2015). *Voltear la tierra para despertar la vida: el resurgimiento de los pueblos del valle de Atríz en el municipio de Pasto*. Facultad de Ciencias Humanas, Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Portal, M. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México*. CNCA, Universidad Autónoma Metropolitana. unidad Iztapalapa.
- Quintero, R. (2020). Discurso y praxis política en Colombia: construcción hegemónica del miedo. *Blog de Antropología simbólica y literaria*.  
<https://etnografica.wordpress.com/2020/04/25/discurso-y-praxis-politica-en-colombia->

construccion-hegemonica-del-miedo/

Raffestin, C. (2011). *Por una geografía del poder*. Colegio de Michoacán.

Reygadas, L. (2004). Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional. *Política y Cultura*, 22, 7-25

Ruíz, G. (11 de marzo de 2020). *Memorias cercanas; memoria lejana: de los relatos sobre la experiencia local de la violencia a la configuración de una narrativa conmemorativa* [Discurso principal]. Aula abierta Alejandro Alberto Restrepo. Justicia transicional, paz, perdón, memoria, tierra. Biblioteca Pública Piloto de Medellín, Colombia.

Sánchez, S. (1990). La comunicación interpersonal en las organizaciones. En C. Fernández Collado (Coord.), *La comunicación en las organizaciones* (pp.47-67). McGraw-Hill.

Santos, M. (1990). *Por una nueva geografía*. Espasa Calpa.

Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo, razón y emoción*. Ariel Geografía S.A.

Sassen, S. (marzo, 1998). Ciudades en la economía global. Enfoques teóricos y metodológicos. *Revista EURE*, 24(71), 5 – 25.

Segovia, O. (2007). Espacios públicos urbanos y construcción social: una relación de correspondencia. En Autor (Ed.), *Espacios públicos y construcción social, hacia un ejercicio de ciudadanía* (pp. 15-28). Ediciones Sur.

Sennett, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* (Trad. C. Vidal). Alianza Editorial.

Sennett, R. (2012). El marco mental de la cooperación. En Autor (Ed.), *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación* (pp.15-53). Anagrama. <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2015/08/SENNETT-R.-Juntos.pdf>

Sennett, R. (2019). *Construir y habitar: ética para la ciudad*. Editorial Anagrama.

Silva, A. (1989). *Lectura de imágenes: de la imagen a la imaginación social* [Sesión de conferencia]. Imágenes visuales en la investigación social, Simposio llevado a cabo en el V Congreso Nacional de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Simmel, G. (2013). *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Sequitur.  
[https://www.academia.edu/45290221/Georg\\_Simmel\\_El\\_conflicto\\_en\\_Sociolog%C3%ADa\\_del\\_antagonismo](https://www.academia.edu/45290221/Georg_Simmel_El_conflicto_en_Sociolog%C3%ADa_del_antagonismo)

Sistema Integrado de Gestión para la Reintegración (SIGER). (2016). *Agencia colombiana para la reintegración de personas y grupos alzados en armas (ACR)*.

[https://www.reincorporacion.gov.co/es/agencia/Documentos%20de%20Gestin%20Docu mental/Rese%C3%B1a\\_Historica\\_ACR.pdf](https://www.reincorporacion.gov.co/es/agencia/Documentos%20de%20Gestin%20Docu mental/Rese%C3%B1a_Historica_ACR.pdf)

Se volvió insoportable vivir en San Luis. (19 de agosto, 2016). Que la alcaldía cumpla. Mejorar la convivencia, la seguridad y la pavimentación de las vías. *Diario del Sur*.  
<https://diariodelsur.com.co/noticias/local/se-volvio-insoportable-vivir-en-san-luis-230855>

Socioeco.org. Resource website of social and solidarity economy. (s/f). Ciudades en transición. Rumbo a la transición ecológica [Mensaje en un blog].  
[http://www.socioeco.org/bdf\\_dossier-11\\_es.html](http://www.socioeco.org/bdf_dossier-11_es.html)

Soja, E. (2014). *En busca de la justicia espacial*. Tirant Humanidades.

Universidad Nacional de Colombia. (2020). Tumaco necesita a Colombia. *UN Periódico*.  
<http://unperiodico.unal.edu.co/especialtumaco/>

Urbanización San Luis. (2021). *Manual de convivencia torre 3*. Manuscrito inédito.

Uribe, C. (enero-junio, 2008). Estratificación social en Bogotá: de la política pública a la dinámica de la segregación social. *Universitas Humanística*, 65, 139-171.

Uribe, M. (1992). De la ética de los tiempos modernos o del retorno a las virtudes públicas. *Estudios políticos*, 2, 7-25. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5263814>

Valencia, M. (2020). *Desechables, ñeros e indigentes: subjetividades vinculadas a las calles en Colombia. Condiciones para el surgimiento del enunciado “persona en situación de calle”* [Tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].  
<https://repositorioinstitucional.buap.mx/handle/20.500.12371/11797>

Vargas, G. (mayo, 2007). Tiempo y poder: la antropología del tiempo. *Revista Nueva Antropología*, 20(67), 41-64.

Vega, L. (2006). La forma-estado en Colombia: fragmentación territorial y biopolítica molecular. *Papel Político*, 11(1), 95-136.  
[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0122-44092006000100005&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-44092006000100005&lng=en&tlng=es).

Vela Angulo, E. (2003). Entrevista sobre la ciudad de Pasto. En D. Molina, A. Pabón, C. Arcos, D. Viveros (Coords.), *Una ciudad para la memoria* (pp. 98-111). Oficina Municipal de Cultura, Alcaldía de Pasto.

Vélez, L. (2012). Política y legislación de tierras en Colombia en el siglo XIX y XX. *Documentos de trabajo Economía y finanzas*, 12(29), 1-27.  
<https://repository.eafit.edu.co/handle/10784/976>

Vergara, A. (2001). Introducción. El Lugar antropológico. En M. Aguilar, A. Sevilla y A. Vergara

- (Eds.), *La ciudad desde sus lugares, trece ventanas etnográficas para una metrópoli*. Universidad Autónoma Metropolitana, Colcultura, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Vergara, A. (2002). *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano: Québec, la capitale*. [Tesis doctoral en antropología]. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
- Vergara, A. (2013). Contextos. El lugar pertenece a un territorio y articula redes. En Autor (Ed.), *Etnografía de los lugares: una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad* (pp.153-180). INAH, Ediciones Navarra.
- Vergara, A. (2013). El lugar antropológico. En Autor (Ed.), *Etnografía de los lugares: una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad* (pp.19-40). INAH, Ediciones Navarra.
- Vergara, A. (2017). *Estudios sobre el territorio: métodos y teorías*. Editorial PRES.
- Vergara, A. (2017). *Estudios sobre el territorio: métodos y teoría. Conflictos, actores, emosignificaciones, estéticas y simbolismos* (1ª ed.). Producciones Estratégicas, UNSCH.
- Vergara, A. (2017). Imaginarios del otro, expulsión segregativa y conflictividad en las metrópolis. En Autor (Ed.), *Estudios sobre el territorio: métodos y teoría. Conflictos, actores, emosignificaciones, estéticas y simbolismos*. UNSCH.
- Vergara, A. (2018). *Palimpsestos. Aspectos teóricos, territorio, patrimonio, cuerpo y humor*. Ediciones Navarra.
- Vergara, A. (2019) *Emosignificaciones. Antropología de los sentidos de las emociones*. Producciones estratégicas (PRES).
- Vergara, A. (2021). Clases de antropología urbana [Audio, sesión 6]. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Vergara, A. (2021). Clases de Antropología urbana. [Audio, sesión 3]. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, DF.
- Vergara, C. (2021). *Clase de Antropología urbana*. Manuscrito inédito.
- Villarreal, C. (2002). *Territorialidad, administración y poder en el suroccidente colombiano: caso Pasto*. Ediciones Fundación para la Investigación Científica y el Desarrollo Cultural de Nariño (FINCIC).
- Wacquant, L. (2004). *Las cárceles de la miseria*. (1ª ed. 2ª reimp. Trad. H. Pons). Manantial.
- Wacquant, L.; Slater T. y Borges, V. (noviembre, 2014). Estigmatización territorial en acción.

*Revista INVI*, 29(82), 219- 240.

<https://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/62651>

Weber, M. (1994). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Wirth, L. (1988). El urbanismo como modo de vida. En M. Bassols (comp.), *Antología de sociología urbana* (pp. 162-182). Universidad Nacional Autónoma de México.

Zicardi, A. y Gonzales, A. (2015). *Habitabilidad y política de vivienda en México*. Coordinación de Humanidades, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad, Facultad de Arquitectura, Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México.