



Universidad  
del Cauca

## **AGRIETANDO LA URBE**

**Resistencias urbanas e interculturalidad en el Valle del Ortigal, Popayán, Cauca**

**Crysth Alison Montenegro Bernal**

**Director:**

**Dr. Diego Jaramillo Salgado**

**Programa de Maestría en Estudios Interculturales  
Departamento de Estudios Interculturales  
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales  
Universidad Del Cauca  
Popayán, 2020**

**Dedicatoria**

*A Nahuel,  
que de siembras, raíces y tierra negra,  
brotas como fruto en el árbol de la vida,  
resguardando en la semilla de tu edad temprana  
melodías, cánticos y magia sagrada,  
la fuerza creadora y urgente poesía,  
que atiza con su fuego la lucha de hoy y mañana.*

*A mi origen,  
a mis ancestros pintados de verde,  
de montañas, de sur y de frío.*

*Al amor eficaz,  
que asedia la insensatez de los días  
y alberga la esperanza de inexorables primaveras.*

*A los compas,  
que entrelazan utopías en sus venas.*

*A la resistencia,  
que se enraíza en la memoria  
y entre las grietas de la quimera,  
reverbera en sus manos la poética,  
de mundos nuevo en cosecha.*

## Agradecimientos

*A los habitantes del Valle del Ortigal por enseñarme tanto,  
por compartir sus vidas y resistencias.*

*A Diego Jaramillo por su tranquilidad y sabiduría,  
por sus oportunos comentarios, disponibilidad,  
humanidad y fraterno acompañamiento.*

*A todos los que compartieron enseñanzas, palabras y sentires,  
risas, llantos, mudanzas, andenes, bohemia y canciones,  
tiempos, palabras, angustias, trabajos, esperanzas y luchas.  
A quienes imprimieron poesía en estos viajes  
y encanto a estas desconocidas travesías,  
A ustedes congresistas populares.  
A ustedes pequeños maestros de la montaña.  
Y a todos los que engrosan las raíces  
de variopintas resistencias.*

## Tabla de contenido

<b>Introducción .....</b>	<b>5</b>
<b>Capítulo I. Tras las paredes blancas .....</b>	<b>12</b>
1.1. <i>Ciudad de errantes</i> .....	14
1.2. <i>Quimérica Argamasa</i> .....	17
1.3. <i>Ficciones modernas</i> .....	19
1.4. <i>Raigambre Colonial</i> .....	22
1.5. <i>Ciudad Miseria</i> .....	25
1.6. <i>Blancura y Ausencias</i> .....	30
1.7. <i>Murallas</i> .....	33
1.8. <i>Incendiar los corazones</i> .....	36
<b>Capítulo II. Tierra de Colores .....</b>	<b>38</b>
2.1. <i>Memorias del destierro</i> .....	41
2.2. <i>Tierra para desterrados</i> .....	49
2.3. <i>Enraizando en la periferia</i> .....	53
2.4. <i>Muros que definen, que separan, que se agrietan</i> .....	62
<b>Capítulo III. Con los pies en la periferia, con las manos en la resistencia.....</b>	<b>69</b>
3.1. <i>Reverberaciones de la memoria</i> .....	72
3.2. <i>Tejiendo proximidades</i> .....	79
3.3. <i>Transmutación y permanencia, saberes en cosecha</i> .....	88
3.4. <i>Arados y surcos ciudadanos</i> .....	95
3.5. <i>Hilvanando sueños, tejiendo primaveras</i> .....	99
3.6. <i>El germinar de la semilla</i> .....	104
3.7. <i>Poética de la siembra</i> .....	116
3.8. <i>De puños y letras violetas</i> .....	122
3.9. <i>Melodías cotidianas</i> .....	127
<b>Epílogo .....</b>	<b>134</b>
<b>Referencias Comunitarias .....</b>	<b>141</b>
<b>Referencias Bibliográficas.....</b>	<b>142</b>

## Introducción

*Creo que el mundo es bello,  
que la poesía es como el pan, de todos.  
Y que mis venas no terminan en mí  
sino en la sangre unánime de los que luchan por la vida,  
el amor, las cosas, el paisaje y el pan, la poesía de todos.*  
(Roque Dalton, Poema Como tú)

La poesía de la vida, forjó destinos insospechados en la mía. El paso por la universidad Tecnológica de Pereira, además de brindarme mi formación como Química Industrial, posibilitó el encuentro con seres maravillosos que me contagiaron de sueños colectivos de cambios y revolución. Subsecuentemente, me vi inmersa en mundos organizativos que fundamentaron mi forma de relacionamiento con el mundo a través de la resistencia. Sin importar el cauce que el destino deparase, seguí cultivando la vida con semillas y enseñanzas de inusitados maestros. En cada paraje, encontraba lugares, personas y colectivos, que me acogían calurosamente en medio de la frialdad que supondría la ciudad, y entre nuestras diferencias, emprendíamos variopintos proyectos de lucha y reinvención de la vida.

En ese vaivén juvenil, habitando la ciudad de Cali, decidí proseguir mis estudios y me encontré casualmente con el inaugural programa de la Maestría en Estudios Interculturales (MEI) de la Universidad del Cauca. A pesar de mi línea profesional, decidieron aceptar mi participación, posibilitando un cambio paradigmático en mi formación, pues en términos académicos fue posible transitar desde las Ciencias Naturales hacia las Ciencias Sociales y Humanas. Todo esto, ha viabilizado analizar y enriquecer, desde diversas perspectivas, los procesos de lucha y resistencia que he emprendido como mujer, como militante de los procesos organizativos de Congreso de los Pueblos y como docente de secundaria.

A mediados del 2016, la casualidad de estar estudiando en la MEI me llevó, en mi propio trasegar errante, a ‘trastearme’ a la ciudad blanca de Popayán. Además de la búsqueda del

necesario trabajo para saciar el hambre de pan, la mudanza a una nueva ciudad llevaba consigo las ansias de lucha. Conseguir trabajo fue relativamente fácil, pero transitar desde un proceso organizativo a otro fue dificultoso. A pesar de la calidez de la gente de los procesos urbanos del Congreso de los Pueblos en Popayán, fue difícil adaptarme a este nuevo escenario de lucha. Pues, contaba con restringidas horas en medio del trajín laboral, y, a la par, resultaba que el proceso payanés contaba con dinámicas, tiempos, y subjetividades propias, que resultaban ajenas y extrañas a aquello que venía trabajando en la ciudad de Cali.

No obstante, cada vez se fueron tramitando las dificultades y poco a poco fui participando de espacios formativos y deliberativos, que conllevaron a acercarme al proceso urbano de ‘Entre Calles’. Allí, en compañía de Zaida, Laura y el ‘Coste’, conocí por vez primera el Valle del Ortigal, como lugar donde venían haciendo trabajo territorial. Justo en ese momento (2016-2017), el barrio se veía inmerso en la coyuntura de la posible instalación de una PTAR (Planta de Tratamiento de Aguas Residuales) en inmediaciones de su territorio, por lo cual los procesos urbanos acompañaban de diversas formas la mencionada lucha contra la instalación de tal proyecto.

En esos momentos de álgido ajeteo periférico, me invitaron a reuniones, marchas y asambleas, y mientras mis compañeros naturalmente hacían sonoras sus palabras bajo la legitimidad que adquirirían sus voces tras años de cercanías y acompañamiento al barrio, yo, a un lado escuchaba atentamente y aprendía de la performativa resistencia de la periferia. Poco a poco, compartí espacios formativos y de movilización con referentes barriales del Valle del Ortigal, donde alcancé a conocer, entre la potencia, sabiduría y humildad de sus voces, pequeños resquicios de historia de un coloreado barrio tras las blancas paredes de Popayán.

Por su parte, la formación discursiva en la MEI ofreció tierra fértil para debates, análisis y cuestionamientos desde donde emergieron múltiples preguntas alrededor de las dinámicas de la

ciudad. Cada seminario enriquecía las perspectivas de investigación desde variedad de autores que se articulaban con formas subalternadas de ver y resolver el mundo. Cada encuentro se convertía en un lugar propicio para explorar teorías, unidades de análisis y aportes académicos situados en la frontera y al margen del canon hegemónico. La semilla de la interculturalidad florecía desde abajo como proyecto y posibilidad de lucha, desde epistemes, saberes, memorias y experiencias de pueblos subalternados que, entre los arsenales de dominación, manifiestan su resistencia como capacidad de creación y construcción de mundos ‘Otros’.

Inevitablemente, las reflexiones que in-surgían desde la MEI fueron acercándose a las luchas urbanas que se sucedían en Popayán, especialmente en el Valle del Ortigal como locus de resistencias. Aunque mi participación en los espacios de lucha del barrio no alcanzó gran trascendencia tras dos limitados años de permanencia en la ciudad, la grandiosidad e impronta de las historias y experiencias de sus protagonistas llevaron a ubicar el núcleo investigativo en esta periferia. Definitivamente, sentí la necesidad y la deuda, tras mi paso por Popayán, de aportar desde el ámbito académico a la recuperación, sistematización y análisis de estos importantes procesos de resistencia en su especificidad urbana, contribuyendo quizá a entender las dinámicas subalternas que van abriendo camino, y, a su paso, van agrietando la supuesta e inquebrantable inmutabilidad del orbe ciudadano.

Ahora bien, tal proceso requería resquebrajar los límites fijados por la ciencia hegemónica, haciendo indispensable descolonizar prácticas y herramientas investigativas, apoderarse de ellas y situar los conocimientos en las realidades concretas del barrio. En este sentido, se hacía imprescindible la potente presencia de protagónicas voces de estas periféricas resistencias. El diálogo, la ruptura, el cambio y la creación en el ejercicio de la escritura, no hubiese sido posible sin las valiosas enseñanzas de las y los habitantes del Valle del Ortigal, quienes a pesar de mi

incipiente acercamiento, abrieron amablemente las puertas de sus hogares y me regalaron un pedacito de sus vidas, historias, sentires, palabras y saberes.

Vale aclarar, entonces, que si bien el proceso investigativo se fundamenta en los elementos conceptuales y académicos emergentes del espacio formativo de la MEI, la mayor parte del trabajo se debe a la participación de la gente, a sus luchas y resistencias enraizadas en sus memorias y andares. Gracias a sus palabras humedecidas de la polifonía subalterna, se logran estructurar estas letras, que desde una perspectiva intercultural adquieren vital importancia; pues, a través de ellas, se pretende rescatar voces, memorias y rostros obliterados, como minga de pensamiento que va abriendo a su paso surcos y caminos, entre las grietas del quimérico orden colonial/moderno.

Así las cosas, la pregunta que guía los pasos de esta travesía, camina tras los rastros y existencia de prácticas interculturales en las experiencias de resistencias urbanas del Valle del Ortigal. Una pregunta que, entendiendo que el conocimiento no es neutro o imparcial, se encuentra inserto en las tramas del poder, adopta una metodología exploradora de la poderosa urgencia y presencia de voces subalternadas. Se reivindica, entonces, la riqueza y plenitud de saberes colectivos, dialogantes, diversos y conflictivos, reverdecidos entre la poética resistencia de la periférica pluriversidad. En fin, un proceso investigativo que trata de impregnar de suficiente sonoridad aquellos rastros que van ‘Agrietando la urbe’, que rompen y se enraízan entre las fisuras ciudadinas, para florecer la potencia creativa de ‘Otros’ mundos.

En consecuencia, el presente trabajo se nutre del diálogo de saberes, el pluralismo y la polifonía entre aportes académicos, poesía, militancias políticas y experiencias cotidianas. Las voces y palabras de los habitantes del barrio, van apareciendo y se entrelazan simétricamente con los aportes prestados por libros, artículos, noticias y teorías, que se complementan bajo el análisis

de mi propia vivencia de los procesos y como caminante momentánea de los márgenes de este coloreado valle.

Luego, tras un análisis exhaustivo del gran compendio de información, el trabajo de investigación se organizó en tres capítulos que van tras la búsqueda de rasgos, pistas y prácticas interculturales entre los procesos de resistencia del Valle del Ortigal. El introito a cada uno de los capítulos contempla una composición narrativa que desarrolla la historia protagonizada por una mujer sin nombre, precisamente, porque encarna los muchos nombres de hombres y mujeres que habitan el barrio. Mediante tal historia se pretende transportar al lector hacia las experiencias objetivas y subjetivas vividas por los habitantes del Valle del Ortigal, como un llamado a un despertar de los sentidos, entre memorias trenzadas en la periferia. Así, se presentan vicisitudes, luchas y experiencias portadoras de vida e inventiva, que entre la configuración de sus resistencias, se enfrentan a un sistema de violencia, guerra y muerte.

El Primer Capítulo, titulado “*Tras las paredes blancas*” ofrece un abordaje conceptual de las nociones que se construyen alrededor del concepto de ciudad, analizando la configuración de Popayán bajo cánones hegemónicos instaurados entre ficciones modernas, raigambres coloniales y ausencias. Sin embargo, desde este capítulo se van poniendo en evidencia las tensiones que genera aquel relato históricamente homogeneizado, ante la llegada de errantes que derrochan diversidad, heterogeneidad y resplandecen de colores entre una ciudad blanqueada. Se resalta entonces, la existencia de una ciudad ‘Otra’, una ciudad como campo de fugas y resistencias, desde donde emergen y proliferan poéticas capaces de agrietar la quimérica argamasa.

El Segundo Capítulo, toma el nombre de “*Tierra de colores*”, como metáfora ante la configuración variopinta, diferenciada y heteróclita de una Popayán coloreada, en profunda tensión con el imaginario de ciudad blanca, homogénea y colonial. De esta forma, la investigación aterriz

en el Valle del Ortigal como lugar común, en el que se conjugan memorias e historias de desterrados, que emprenden la poética de la resignificación de un territorio periférico. Y precisamente en estos procesos de enraizamiento, se entretienen inusitadas formas de relacionamientos y significaciones que entran en contradicción con los discursos públicos y hegemónicos, configurando sonoridades transgresoras que afloran desde grietas urbanas abonadas y ensanchadas de memorias y afectividades como agentes catalíticos de la Resistencia.

En el Tercer Capítulo, denominado “*Con los pies en la periferia, con las manos en la resistencia*”, se desarrolla el grueso analítico de la investigación, al desglosar y analizar desde la condición urbana, las resistencias nacientes en el Valle del Ortigal. Se encuentra, entonces, en la periferia un lugar epistémico de fértil potencia desde donde se enuncian posibilidades ‘Otras’. Así, a lo largo del capítulo, los procesos organizativos y gestas cotidianas emergen como resistencias portadoras de horizontes interculturales, sustentadas en saberes, memorias, sentires y proximidades, que combinan y recombinan historias, tradiciones, trayectorias y experiencias subjetivas.

Es de aclarar que el presente trabajo de investigación, tratando de abandonar ilusiones teóricas ennegrecidas por la objetividad, impotentes y mudas frente a la infamia, se convierte en un ejercicio que permite el florecimiento de pensamientos fronterizos nacientes desde el seno de múltiples procesos y experiencias enraizados en el Valle del Ortigal. Agradezco profundamente a la comunidad y espero dejar entre estas líneas un compendio de resistencias y potencias creativas, como legado de palabras compartidas y entrelazadas entre la juntanza de historias, memorias, pensamientos y conocimientos subalternos desarrollados en la urbe como lugar de enunciación.

Finalmente, el proceso investigativo ofrece una reciprocidad dialéctica al conjugar los diferentes procesos desarrollados entre la academia y la comunidad. Para el caso de la MEI, se

pretenden engrosar y enriquecer las discusiones académicas interculturales desde un ejercicio crítico y analítico en perspectiva urbana. Mientras que para la comunidad se viabilizan intercambios, diálogos, y aprendizajes mutuos, que pretenden robustecer procesos de resistencia como posibilidades del urgente agrietamiento del sistema hegemónico. Así las cosas, ambos flancos se conjugan desde la subalternidad, para ‘Agrietar la Urbe’, aportando a la construcción de caminos de emancipación desde un locus urbano.

## Capítulo I. Tras las paredes blancas

*RECORDAR:  
Del latín re-cordis,  
Volver a pasar por el corazón.  
(Galeano, 2015)<sup>1</sup>*

Nació rodeada del verdor de las montañas, del persistente aire puro, del canto de aves y del calor de una familia numerosa. Creció transitando de un lado a otro los surcos de caminos ancestrales, conectándose, sin saberlo, con un universo coloreado de arcoíris, ríos, árboles, y aromatizado de madrugadas, lluvias, frutos y atardeceres. Aprendió a ser y a estar en el campo, a manejar con destreza el azadón y a disfrutar del sudor de su frente, pues el trabajo venía acompañado de la satisfacción de ver florecer y responder la tierra con abundante cosecha. Dejó que le invadiesen sus instintos, la tierra le enseñó sus tiempos, sus resabios y encantos, aprendió a escucharla en cada uno de sus pasos, tal cual lo hicieron sus antepasados. Disfrutó la comida alrededor del fogón, el calor de su hogar le ofrecía serenidad y saciaba su hambre de vivir. Extendió sus brazos, tal como lo hacen los árboles. Hizo de sus vecinos sus hermanos, y echo raíces, haciendo suyos su comunidad y su territorio.

Un día, sin aviso, llegó estrepitosamente la violencia e inundó su tierra con un velo de oscuridad. Ella desconocía que la maldición que signa la historia colombiana recorre los campos y que su voracidad acabaría por alcanzarla y trastocar todo aquello que hasta ahora la definía. Sus manos se encontraban desnudando al café de los cerezos que lo cubrían, cuando súbitamente ensordecedoras explosiones irrumpieron la tranquilidad de aquella vasta extensión de tierra, anunciando un nefasto porvenir e infectando su corazón de zozobra, preocupación, miedo y

---

<sup>1</sup> En el epígrafe de El libro de los abrazos, Galeano incita a un ejercicio permanente de la memoria, ‘volver a pasar por el corazón’, porque somos un todo, seres sentipensantes que sienten y piensan a la vez, y así es como nos aproximamos a la realidad.

angustia. La guerra no tuvo compasión, y cada vez más reclamaba para sí las vidas de aquellos que fuesen algún día sus hermanos. La despojaron de todo, no bastaban palabras para describir el torrente de emociones que la embargaban, pero cada lágrima reflejaba desolación, orfandad, tristeza, rabia, desasosiego y terror.

Sin otra alternativa que la de abandonar la tierra que la vio nacer, crecer y echar raíces, sacó de sus entrañas la valentía necesaria para emprender un nuevo rumbo y destino, tratando de conservar lo poco que le quedaba, y, aunque se encontraba demasiado exhausta para vislumbrar aquello que le esperaba en breve, se adentró en un viaje lleno de incertidumbre hacia la ciudad. Viajó con poco, lo que el desespero le permitía, aferrándose a aquello que fuese un recuerdo de felicidad, llevó consigo lo que quedaba de su familia, un poco de tierra en los zapatos y en su corazón la memoria intacta.

Tras de sí, quedó el movimiento de siluetas ajenas y usurpadoras. Ahora su tierra se convertía en sinónimo de desolación, sin vida, tan fría y desértica que ni siquiera alcanzaría con decir, que la melancolía era su esencia. En medio de un aguacero que difuminaba el amanecer en la montaña y que volvía imprecisos los contornos del paisaje, se daba lugar la travesía por aquellos caminos ancestrales que fueron profanados por el terror. El tiempo transcurría lentamente, invadida por el miedo, y en el afán de la huida, en cada paso agigantado, quedaban sólo el recuerdo de imágenes fugaces de tiempos pasados. Las lágrimas derramadas se fundían con la lluvia para resguardarse y abonar la tierra.

Esta época representa para ella, el peor de los tiempos, la edad de la locura, la época de las tinieblas y un viaje hacia la desesperación. Se desplazó, la desplazaron hacia un paisaje desconocido que engendraría un porvenir igualmente desconocido, la obligaron a infiltrarse, a

diversificarse, a reconstruirse, a sembrarse en medio del asfalto. Es una heredera del campo, una errante en búsqueda de su enraizamiento en la ciudad.

### **1.1. Ciudad de errantes**

*La lenta romería se prolongó año tras año, hasta que se hizo larga como la vida misma. (...) nuevos desplazados por desahucios y matanzas; más sobrevivientes de pueblos y campos arrasados (...) diversas gentes correteadas a la fuerza y demás seres que sólo en la errancia encontraban razón y sustento.*  
(Restrepo, 2001, p.35)

Detrás del asfalto, de calles y avenidas, de circuitos, rutas, paredes inamovibles y rostros que deambulan en sus márgenes, la ciudad esconde miles de historias de errantes, de hijos del campo e hijos de la violencia, que arribaron titubeantes a la urbe, sin otra opción que la búsqueda de un mejor porvenir. Así, desempolvando memorias, preguntando a errantes sus experiencias tras el exilio de su paraíso, al verse empujados y obligados a sumergirse en redes urbanas, encontramos que, si bien sus primeras impresiones de la ciudad difieren unas de otras, a la mayoría le invadió la saturación de recurrentes imágenes de laberínticos caminos con destino a ningún lugar. Se sintieron extranjeros y advirtieron las miradas desconfiadas de los nativos, tuvieron que aventurarse a explorar aquel desolador paraje para batallar con rutas desconocidas: *“No fue fácil, llegar aquí, no saber con quién va a convivir...por donde uno miraba vecinos extraños, al otro lado extraños, salía y uno se sentía como tan extraño”* (Ordoñez, E.2019).

La extrañeza envuelve con un halo de misterio el presente, mientras el pasado se desvanece entre los sentidos, aparece la necesidad apremiante de engendrar futuro. Es así, como el tiempo se trastoca, otros ritmos invaden los pasos, ahora todo se deja tentar por la velocidad y el vértigo. La monotonía de los paisajes hacen que el tiempo se detenga y, sin embargo, se va en una carrera contrarreloj entre calles que al parecer no juntan sino que separan. Los sentidos se encuentran en constante disputa con la realidad, pues les tocó empezar a acostumbrarse a respirar un aire viciado,

a soportar exagerados niveles de ruido, a traspasar velozmente cuadrículadas calles, y a esperar no desfallecer ante la impresión de encierro, hacinamiento y ausencia.

El asfalto, las calles, el ruido, el aire, los rostros resultan ajenos. La realidad se presenta cercenada, en contraposición con la ciudad idealizada que se finge como una totalidad. Bien lo dice Octavio Paz (2010):

Si la sociedad se concibe como unidad indivisible, en su interior está escindida por un dualismo que acaso tiene su origen en el momento en que el hombre se desprende del mundo animal y, al servirse de sus manos, se inventa a sí mismo e inventa conciencia y moral. (p.218)

Así, la impotencia embarga los pies y las manos del errante ante un lugar fracturado y desconectado de la natura, la vida presenta un espectáculo anémico, inevitablemente confinada a pequeños circuitos de marginalidad que arrastran, como una sombra, una existencia controlada y sometida a la hipnosis y anestesia de lo intuitivo, para darle paso a lo mecanizado, aséptico y racional:

Lo que más nos afectó de llegar a la ciudad (...) uno está enseñado a trabajar la tierra, a no tener que estar comprando, un plátano, un banano, todo fue duro, la calidad de vida nos cambió, ahora todos teníamos que acomodarnos en una pieza... pasamos demasiadas cosas. (Silva, O. 2019)

Allí, en medio de una selva de cemento, es imprescindible sacar fuerza de las raíces para resistir. El conflicto también se ha apoderado de la urbe, la paranoia pulula entre sus gentes y anda en permanente centinela de lo extraño, lo foráneo, lo Otro. Los errantes empiezan a ser vistos como un enemigo potencial que, cual contagiosa enfermedad, hay que mantener alejados procurando salvaguardar la 'asepsia' del lugar. La desconfianza y la sospecha parecen administrar la vida y se convierten en un poderoso dispositivo de dominación que permite encerrar a la gente, domesticarla, vigilarla y propagar una insoportable soledad multitudinaria:

Y cuando uno ya viene acá a la ciudad... no pues... un cambio total, eso no hay con quien hablar, todo el mundo como aislado, le preguntan de dónde es... ¿usted es de Bolívar?...hummm... cocaleros. (Jiménez. M. 2019)

El desmembramiento de la sociedad parece acrecentarse a medida que la xenofobia va tomando por asalto la vida en la ciudad. Como resultado, los errantes, en su afán de supervivencia empiezan a mutar, a camuflarse, a esconder aquello que los definía antes. Algunos se ven forzados a desplazarse a la periferia, en lo céntrico no hay lugar para ellos, pues no encajan con el espectáculo monótono que se ofrece diariamente. La ciudad se convierte en una máquina panóptica cuyo fin es el adiestramiento y silenciamiento del cuerpo y mente de sus habitantes, sigilosamente va homogenizando, borrando particularidades, convirtiéndose en un espacio limitado que alberga sujetos disímiles hermanados bajo el espejismo del progreso y de nuevas posibilidades.

Antes, era muy bonito vivir (en el campo), pero (...) ahora a pesar de los momentos difíciles que nos tocó pasar para salir, abandonar todo, llegar acá sin nada, eso fue muy duro, pero acá las posibilidades son mejores, en el campo de pronto la economía sería más fácil, pero aquí hemos adquirido muchos conocimientos. (Solano, L. 2019)

La ciudad es entonces promesa, posibilidad e incertidumbre, bien lo expresa Rubén Darío (1914) en su Canto a la Argentina:

¡Éxodos! ¡Éxodos! Rebaños de hombres, rebaños de gentes que teméis los días huraños, que tenéis sed sin hallar fuentes, y hambre sin el pan deseado, y amáis la labor que germina. Los éxodos os han salvado: (...) He aquí la región del Dorado, he aquí el paraíso terrestre, he aquí la ventura esperada.

La ciudad se presenta como futuro, esperando ser escrita, descrita, practicada, nombrada, trazada y saturada por nuevos nombres, historias y experiencias. Las manos ávidas de los errantes nunca abandonan la esperanza de sembrar futuro y en espacios subterfugios empiezan a poblar la urbe de palabras, trazos, cuerpos, sentimientos, colores, significados y nos muestran su vocación labriega entre el caos y el ruido, entre los intrincados laberintos, entre la usual mezcla de hostilidad y desconfianza de sus habitantes, entre rostros duros, miradas severas y manos rotas.

Hay que internarse en la ciudad para encontrarla increíblemente diferente y delirante, desenmascarar sus promesas, rescatar memorias negadas, encontrar colores variopintos en pieles,

voces, expresiones y pensamientos. Es necesario perforar paredes y cemento para leer la ciudad, hay que saber usar un amplio arsenal sensorial para leer sus páginas más íntimas, reavivando recuerdos y sueños, descifrando misterios e interrogantes. La ciudad de errantes lanza silenciosos gritos que merecen ser escuchados.

## 1.2. *Quimérica Argamasa*

*Recorrieron por última vez los escombros de la ciudad ideal de filósofos y soñadores, y recorrieron por primera vez el extenuante laberinto de ciudad prosaica, despojada de sacralidad, el frío universo sin dioses de la ciudad moderna: muchedumbres y tranvías, incontables destinos desconocidos, simultáneos y paralelos, el espacio físico abigarrado de edificaciones y comercio*<sup>2</sup>  
(Ospina, 1994, pp.97-98)

La idea de ciudad suele erigirse en un sistema de dicotomías, que teatralizan el supuesto triunfo del orden urbano sobre extensos territorios salvajes. Tal como lo explica Serje (2011) se van construyendo universos simbólicos alrededor de las nociones de ‘bosque’ y de ‘ciudad’:

Los bosques se concibieron en la Antigüedad como fundamentalmente hostiles a la ciudad (...) El bosque se convierte en el umbral contra el cual se define el espacio cívico. De hecho, los bosques se consideraban lugares que no pertenecían a nadie. La ciudad (civitas) y el bosque (silva) aparecen rigurosamente opuestos el uno al otro. En adelante, el bosque se ve opuesto a la civilización, y más tarde a la razón: representa la oscuridad de lo ininteligible frente a la claridad de la ciencia y de la técnica, de la agricultura; la anarquía y el caos frente al orden de racionalidad; lo circular, femenino y dislocado frente a lo patriarcal, recto y ortogonal. (p.122)

El sistema de binarismos reduce la complejidad que encierran el campo y la ciudad, y ante la condición histórica de Colombia, el sistema de oposiciones se refuerza de tal forma que la ciudad se idealiza en una suerte de quimera al alcance de todos, como orden, oportunidad, progreso y salvación. Mientras que, de forma antagónica, el campo queda relegado a tierras de nadie, indómito e impenetrable, como consecuencia del conflicto que generó y sigue generando la violencia y el desplazamiento forzado de campesinos, afros e indígenas. Así las cosas, se cuentan por miles

---

<sup>2</sup> William Ospina en este fragmento se refiere al libro *Ulises* de James Joyce, donde se encuentra la experiencia vivida por Stephen Dedalus y Leopoldo Bloom un 16 de junio de 1904, al recorrer la ciudad de Dublín.

aquellos que se ven obligados a renunciar al campo, y ante el imaginario de tierra prometida, se aventuran a migrar y conquistar una selva de cemento.

No es una invención inocente la quimérica urbe, pues el crecimiento de la población urbana significa un idóneo caldo de cultivo para concentrar y moldear fuerzas productivas sobre las cuales ejercer poder, es una gran oportunidad para consolidar el proyecto homogeneizador del Estado-nación, creando ciudadanos entrampados en las ficciones del progreso. En palabras de Ospina (1994):

A medida que los amos se van unificando por todo el planeta, los súbditos van siendo unificados también, la diversidad se convierte en un estorbo y las ciudades se erigen en símbolos que ofrecen a las muchedumbres el señuelo de felicidad, del confort, de una vida próspera y segura. (p.102)

Los campos han quedado desamparados de hombres y mujeres que labren su destino, la violencia cegó la vida de algunos, a otros los convirtió en errantes y, otros tantos, seducidos por la incandescencia de la quimérica argamasa, abandonaron la tierra que curtió sus manos. Ospina (1994) se pregunta:

¿Quién quiere permanecer en la pobreza de las pequeñas parcelas, en sus noches oscuras y desamparadas donde el dolor es todopoderoso (...)? La ciudad es acción, velocidad, animación, compañía; la ciudad es alegre, moderna, llena de seducciones, de modas, de aventuras. En sus esquinas puede aguardar la riqueza, el amor, la sorpresa, la súbita posibilidad de una vida distinta. Es tan poderosa la ciudad, arroja sobre el mundo exterior con todos los mensajes de la técnica su mensaje tentador y ebrio de promesas, que hay que asombrarse más bien de que queden pobres en los campos y en los pueblos. (p.104)

Tal como a los insectos les atrae la luz, la quimérica ciudad nos encandila con sus novedades y su universo de sobreabundancias. ¡Cuidado!, una vez se cae en sus artimañas, se corre el riesgo de convertirse en parte de rebaños estandarizados que pierden parte de su humanidad. Las promesas de autonomía y libertad hacen parte del engaño, y están conectadas constitutivamente con los modos hegemónicos de subjetivación en la sociedad capitalista occidental. La ciudad tras la quimera, es otra realidad que se ha visto desprovista de los elementos

poéticos de su esencia, el encanto se ha evaporado, la frialdad y la monotonía se han adueñado de los paisajes desalmados que muestran su geométrica homogeneidad.

Como antítesis a los ideales prometidos, la quimera se encuentra diseminada paradójicamente por violencia generalizada, desventajas estructurales, individualidad y narcisismo. El asfalto se ha adueñado de las ciudades y ofrece un paisaje contradictorio que vacila entre promesas y frustraciones, un desierto laberintico confinado por la exacerbación paranoica del yo, haciendo que cada persona viva su propio exilio. Así, la ciudad va mucho más allá de sus promesas e ilusiones, y es necesario ir rescatando aquello que ha sido borrado por los relatos hegemónicos, desentramando aquello que la hace cruda y auténtica en su cotidianidad. En fin, merece ser descubierta en el esplendor de su desencanto.

### **1.3. Ficciones modernas**

*Las gentes cruzan el mundo en la actualidad  
Sin apenas recordar que poseen un cuerpo y en él la vida,  
y hay miedo, hay miedo en el mundo de las palabras que designan el cuerpo (...)  
Tienen existencia los trajes, color, forma, diseño, y profundo lugar en nuestros mitos,  
demasiado lugar, demasiados muebles y demasiadas habitaciones hay en el mundo,  
y mi cuerpo vive entre y bajo tantas cosas abatido, con un pensamiento fijo de esclavitud y de cadenas.  
(Neruda, Poema Ritual de mis piernas, 1973, p.101)*

Las ciudades son camaleónicos laberintos cuyo corazón es seducción y, su desenlace, desencantamiento; por ello la ciudad renace cada día, como la vida misma, y exige creatividad para engendrar nuevas ficciones, pues las promesas de libertad, igualdad y fraternidad se desvanecen entre la enmarañada red de experiencias de propios y ajenos. La descarnada poética del vaivén del orbe citadino nos satura de frustraciones, mientras que un profundo escepticismo se niega a admitir la falsedad de su quimera, haciéndonos cautivos de su sapiente ficción. Como afirma Albán (2005):

La modernidad ha sido una máquina de guerra y se constituye como una lógica cultural en la que el capitalismo globalizado representado por el mercado, impone toda su capacidad de seducción, atracción, deslumbramiento, expansión y sometimiento, como única condición de posibilidad de existencia en el mundo. (p.41)

Así, en palabras de Zubero (2008, p.25), las ciudades *“han sido el espacio privilegiado para el desarrollo de este paradójico proyecto fundante de la modernidad”*, pues se ofrecen como un mítico escenario de producción y progreso, entrañando campos de dominio y ambientes de simulación, diseñados para insertar y localizar a cierta parte de la población, de acuerdo a un esquema de contingencia de la vida.

Magistralmente, Charles Chaplin supo capturar la paradójica maquinaria en su obra ‘Tiempos Modernos’. En la obertura de la cinta, advertimos la analogía entre el tránsito presuroso de un rebaño de ovejas y la agitada travesía de los trabajadores, todos uniformes, homogéneos, desprovistos de sus subjetividades, convertidos en un engranaje más de la modernidad. La ciudad, también se presenta homogénea en cuanto promesa de igualdades, su mercado, sus plazas, calles y avenidas, sus escuelas, sus gentes, sus zonas de desarrollo y sus amplias zonas de abandono y miseria; sin importar sus marcadas diferenciaciones y particularismos, la hegemónica ficción tiende a anular su composición heterogénea y diversa.

La ciudad queda perfectamente definida por un relato que encarna las más agudas contradicciones y confrontaciones de la realidad, tal como lo escribe Ospina (1994):

Nos habían enseñado que cada ser humano era único y precioso ante los poderes de lo desconocido. Ahora solo quedó lo cuantificable y todos somos el mismo, insignificante ser hecho de materia mortal, que nada debe crear, que ninguna verdad singular debe encarnar, que solo debe producir y consumir de acuerdo a los inapelables de la industria y de sus serviles asistentes, la ciencia y la técnica. (p 110-111)

La modernidad resulta entonces una experiencia espacial y temporal, significa vivir en la paradoja y en la contradicción, donde ‘todo lo solido se desvanece en el aire’, donde sus ficciones se ven conjuradas y desbordadas por la entropía y el caos, acentuados por la lógica subyacente de marginalidad, abandono, olvido y miseria. Es una experiencia suicida y autodestructiva que refleja el egocentrismo humano frente a su entorno natural, Albán (2005, p.42) la describe como un fenómeno *“que se constituye como una de las paradojas más dramáticas y por consecuencia más*

*implacablemente negadora de la existencia humana*”. Así las cosas, la modernidad encierra multiplicidad de contrasentidos en permanente fluctuación y reacomodamiento, desencadenando entre la homogenización y la fragmentación, una vorágine de imperecedera disgregación.

La ciudad, en tanto, resulta ser proyecto y fracaso de la modernidad al mismo tiempo. Su singularidad se ve retratada en una canción de Los SuzioX (2014) denominada metafóricamente ‘La Perfección’, pues en ella la banda de punk antioqueña nos advierte la antítesis que supone: “*El mundo moderno y su perfección, Perfecta máquina de destrucción, (...) Manipulando, creando ilusiones, y borrando conciencias, Todo está tan bien controlado, Todo está tan bien legislado, Todo está tan bien etiquetado, Qué buena función (...) ¡La perfección!*”. Como lo sugiere la canción, la modernidad se ve blindada por una perfecta maquinaria de ficciones, ilusiones, legislaciones, etiquetas que sustentan su barbarie, una perfecta función que oculta su maquinaria de destrucción, una puesta en escena dominada por la racionalidad científica que niega la posibilidad de ver lógicas distintas. Una forma de racionalidad que según Quijano (1988, p.17), se impuso como “*una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia social, no de cualquier otra*”.

Sin embargo, la perfecta ficción moderna no es más que eso, una escenificación; pues en su diaria cotidianidad tras el telón, la ciudad ofrece multiplicidad de dinámicas que articulan emergentes memorias, sueños, identidades, discursos, prácticas y sujetos, que eminentemente se encuentran en tensión con el relato moderno y personifican retóricas ciudadanas que merecen ser escuchadas y analizadas, pues custodian diversidad de sentidos y representaciones heterogéneas, imperfectas, excluidas y silenciadas. La ciudad como ficción moderna requiere de una hermenéutica que interprete el esplendor de su desencanto que, desde una pluralidad conceptual y

categoría, nos permita transitarla y descubrirla imperfecta, con poéticas y disruptivas epistemes que transgreden ‘la perfección’, para conectar lo vivido con lo sentido.

#### **1.4. Raigambre Colonial**

*El colonialismo visible te mutila sin disimulo:  
te prohíbe decir, te prohíbe hacer, te prohíbe ser.  
El colonialismo invisible, en cambio, te convence de que la servidumbre es tu destino  
y la impotencia tu naturaleza: te convence de que no se puede decir,  
no se puede hacer, no se puede ser.  
(Galeano, 2015, p.145)*

La construcción de las ciudades en Latinoamérica comparte desde su origen una condición histórica de colonización-expropiación, pues surgen a partir de la invisibilización y distanciamiento entre lo urbano y lo rural, dando cuenta de la colonialidad como su matriz fundante. Para Quijano (2007), la colonialidad:

Es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista, el cual se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y que opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. (p.93)

De esta forma, el patrón de poder establece relaciones de explotación, dominación y conflicto que van travesadas por la idea de raza, es decir, son relaciones de poder naturalizadas a medida que los dominantes se autoproclaman superiores e inferiorizan a los dominados, con la perversa sutileza de convertir a los dominados en cómplices de su propia subyugación, pues les llevan a admitir como legítima la supuesta supremacía biológica de sus conquistadores.

Si bien el periodo colonial en las Américas terminó en el primer cuarto del siglo XIX, la colonialidad se extiende hasta nuestros días, convirtiendo sus tentáculos en elementos fundantes de la modernidad misma y cristalizándose como tal en el colonialismo, que según Serje (2011):

Es un conjunto de dispositivos sociales y culturales que legitima, da sentido y hace posible la subordinación y la explotación de las personas y los grupos y de sus formas de vida social, económica y política para poner en marcha los designios de una cultura y de su modo de producción, en este caso, de la cultura moderna. (p.26)

Así pues, mientras la colonialidad se concibe como un proceso complejo que estructura relaciones de poder y naturaliza todo tipo de jerarquías (desde epistémicas hasta raciales), el colonialismo es su materialización como práctica política, militar y administrativa que reproduce y legitima desigualdades entre sociedades, sujetos y conocimientos.

En este orden de ideas, podemos afirmar que la colonialidad es uno de los elementos constitutivos de las ciudades, pues éstas albergan artificiosos arsenales a partir de los cuales los poderes mantienen sus acciones de exterminio y contención, con entramados de poder que someten a pobladores urbanos (propios y errantes) ante la hegemonía del relato moderno, en sus formas de conocer, hacer, sentir y ser. Así, bajo el yugo de la colonialidad, la población es atrapada en la ficción de *“una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos”* (Quijano, 2000, p.219). Una racionalidad instrumental que tras su arquitectura esconde ilusiones y ficciones modernas, manifiestas en el triunfo de la ‘razón’ sobre inmensos y desconocidos territorios salvajes, imponiendo ciudades como paraísos que pese a sus adversidades están diseñadas para quedarse, extendiéndose y perfeccionándose como maquinarias absolutistas de la dupla inseparable colonialidad- modernidad.

Con su corazón colonial palpitante, las ciudades hacen circular un discurso que articula lenguajes propios, tanto físicos como simbólicos que diseminan ideas religiosas, militares, administrativas y comerciales. Sus calles se convierten en laberintos que llevan incrustados signos que identifican y marcan un respectivo orden, distribuciones jerárquicas, fronteras, minorías y hegemonías. La urbe se contrae en una pirámide, cuyo microcosmos ostenta una centralidad que a su vez configura una marginalidad amurallada tras símbolos que pretenden salvaguardar su embrión colonial como estructura del patrón de poder.

A pesar de su metafórico amurallamiento, entre aquel repetitivo paisaje urbano se testimonia el desencantamiento del quimérico mundo que contradictoriamente promete, pues habitualmente muestra una frágil realidad que revela, en palabras de Ospina (1994):

El extravió de la humanidad en un orbe de cosas sin sentido, de materia sin significado trascendental, la confusión de todos los valores y la pérdida de todos los propósitos. El universo desacralizado en el que vivimos hoy, (...) ese universo explorado por la ciencia, manipulado por la técnica, transformado por la industria, se va cambiando gradualmente en un reino de escombros (...) donde sobra toda poesía; un mundo vertiginoso y evanescente donde todo es desechable, incluido los seres humanos, donde los innumerables significados posibles de toda cosa se reducen a un único significado: su utilidad. (p.15)

Como consecuencia, la ciudad que antes fuese promesa se ha convertido en un lugar de angustia y soledad, pues mediante la exacerbación de su racionalidad instrumental ha ponderado lo trivial y utilitario, por encima de lo sublime y trascendente; y en el ejercicio de poder de su maquinaria disciplinadora, va descalificando, anulando, excluyendo y destruyendo el sustento de otro tipo de racionalidades emergentes, pues tal como señala Quijano (2000, p.209): *“como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento”*, evidenciando aquella trampa epistemológica mediante la cual la colonialidad del saber- conocer se impone en el mundo ofreciendo un relato clausurado y triunfalista de la modernidad.

Por ello, es menester liberar nuestra retina histórica de la prisión eurocentrada, reconocer nuestra propia experiencia histórica y desterrar de nuestros ojos al lente dominador, cuestionando decisivamente aquellos rasgos que definen tal perspectiva. Paso a paso debemos pugnar por apartarnos del dualismo radical que deja desprovisto al objeto del sujeto, y como consecuencia distanciarnos también de la autoproclamada ‘objetividad del conocimiento’, concebida como la anulación del sujeto que pretende mostrar una ‘prístina realidad’ desprovista de realidad. Precisamente, es necesario exhumar aquella raigambre colonial articulada a la totalidad del relato

trunfalista, que muestra la ciudad como homogénea, unilineal, unidireccional, monofónica y como ineludible quimera hacia el progreso.

No obstante, a pesar de las profundas raíces coloniales, las ciudades ofrecen múltiples posibilidades de percepción, memoria e identidad. En tiempos de crisis de la ficción moderna, la urbe merece cantar “*A Desarraigar a desarraigar, la colonialidad, que la ciudad es nuestra, tuya y de aquel, de Pedro, María, de Juan y José*”, haciendo alusión y modificando la emblemática canción de Daniel Viglietti (1968)<sup>3</sup>. Se hace entonces necesario, escuchar la polifonía de discursos y retóricas que emergen de las entrañas de ‘Pedro, María, Juan y José’, de la gente que habita la ciudad y que brinda diversidad de experiencias dignas de describir, analizar, sentir y compartir, sin erigirse en ningún tipo de paradigmas de superioridad. Un desarraigo colonial que permita que la riqueza, el saber, la fuerza y la tradición NO se conviertan en instrumentos para excluir o acallar a otros; rescatando aquello que parecía ya perentorio, el ayer, muertos, mitos, historias y experiencias, dando sonoridad a aquellos tenues y minimizados saberes siempre silenciados y excluidos.

### ***1.5. Ciudad Miseria***

*Escucha todo lo que tengo por decir,  
No es broma, lo que nos obligan a vivir,  
Pelea, el dominio siempre estuvo aquí,  
En esta ciudad miseria, Luchas por sobrevivir.*  
(E.P.K., 2015)

Popayán es una ciudad emblemática en la actualidad y en la historia colombiana, su pasado colonial de riqueza y opulencia no se ha visto opacado por su relevante papel como gran centro esclavista y latifundista, sino por el contrario se ha visto redimido como símbolo de evocación y

---

<sup>3</sup> Originalmente la canción en su letra dice “¡A desalambrar, a desalambrar! que la tierra es nuestra, tuya y de aquel, de Pedro, María, de Juan y José.”

contemplación de tiempos pasados. Historiadores como German Colmenares (1979) se detuvieron en el estudio de Popayán como una sociedad esclavista, permitiendo recordar y reconocer que en la época esclavista y colonial la riqueza de la ciudad provenía en lo esencial del trabajo esclavo, trabajo que procuraba la más envilecedora de las instituciones que hasta ese momento hubiese edificado la universal historia de la infamia. Es decir, sin eufemismos que la riqueza de Popayán la engendró el sufrimiento y la avasallante miseria de un importante y dominado grupo de seres humanos, que aún en la sociedad del presente se ve discriminado de múltiples formas y sometido a la marginalidad social y cultural en manos de una elite dominante.

*Con todo y lo anterior, Popayán ha sido paradójicamente tierra fértil para el enraizamiento de propios y errantes, a pesar de resultar un paisaje agreste, desconocido, contradictorio y problemático, la quimérica argamasa se encarga de seducirlos y las ficciones modernas se encargan de entramparlos. A nivel nacional e internacional Popayán ha difundido una marca de ‘ciudad blanca’ y ‘ciudad colonial’, calificativos que además de atraer turistas simbolizan un anillo protector de poder, una burocracia que no ha muerto, distribuciones jerárquicas y elitismos que manejan y esconden una dialéctica de amos y esclavos, privilegiando a una estricta y escasa minoría, que se ha visto alienada bajo fetichismos aristocratizantes, desarrollados y enquistados en un ethos cultural payanés que normaliza despreciar e inferiorizar al ‘otro’, al indio, al negro, al plebeyo, al errante.*

Seguramente las aristocracias payanesas lamentan nostálgicamente el ‘deterioro’ de su ciudad al ver y sentir la caótica mezcla de zonas que han ido disipando sus límites y modificando sus contornos ciudadanos, poniendo en evidencia el antagonismo y adyacencia de sus ‘conjuntos cerrados’ con barrios obreros o asentamientos de invasión, de sus ‘centros comerciales’ con los coloridos mercados informales que se instalan y arremolinan en parques, puentes y esquinas, de

su ‘alta cultura’ con la fusión de cultura popular que se superpone y multiplica ante la diversidad de enraizados en el asfalto. Como consecuencia, en esta metrópoli andina se han modelado básicamente dos fisonomías de ciudad, la ‘blanca’ que desde la época colonialista ha manejado siempre todos los hilos del poder, asentada y emblematizada por el intocable centro histórico; y la ciudad ‘coloreada’, mayoritaria, mestiza, que se entromete por todos los poros de la urbe de forma anónima, dispersa, flexible y rizomática.

*Aquella Popayán ‘blanca’ encarna una profunda raigambre colonial, como fenómeno vigente en los nombres de sus calles y barrios, relacionados con nombres de conventos, iglesias, próceres o personajes eminentes, como un sistema abstracto destinado a ubicar un lugar céntrico y preciso dentro de la ciudad. Así, el centro histórico sigue conservando sus nomenclaturas con nombres de referencias históricas, como museos de españoles e iglesias en todo el centro, negando, en cierta forma la existencia de su periferia, que es mayoritaria, manifestando una visible dominación que configura la ciudad en su matriz colonial.*

Aunado a lo anterior, el sistema de oposiciones se ve reforzado analizando a Popayán bajo el lente de ‘ciudad letrada’ de Ángel Rama (1984), pues la ciudad cumple con símbolos que imperan en la cotidianidad de sus calles blancas y sus periferias coloreadas, haciendo a las elites poseedoras y dueñas de la escritura en una sociedad ‘analfabeta’, construyendo un sistema independiente, abstracto y racionalizado que articula automáticamente componentes y elementos que ordenan el mundo físico, normativizan la vida de la comunidad y se oponen al particularismo de cualquier invención sensible. La ciudad letrada cumple un papel dominante en el diseño de esta maquinaria gigante que es la colonialidad, pues se puede analizar que no solo la escritura, sino también la lectura, quedo reservada para las élites, en oposición a las periferias, pues su centro colonial siempre los ha querido tener sometidos como requerimiento para su permanecía en la

ciudad prometida, exigiendo homogeneidad, desarraigándolos de otras realidades, de otras existencias, sin quedar lugar para otras significaciones de la interpretación de la vida.

De igual forma, el centro ostenta de forma esplendorosa y opulenta un rostro colonial producto del trabajo esclavo, la poderosa Iglesia Católica como gran beneficiaria del vergonzante momento histórico, lo ha convertido en el ornamento de su ciudad blanca, con sus numerosos y hermosos templos y claustros, donde la impactante y majestuosa solemnidad de sus rituales religiosos acabaron por ser el símbolo emblemático de la ciudad. Cada año en las calles del centro histórico, es puesta en escena la Semana Santa, como ritual urbano de gran significado, pues tras su recorrido se actualizan el sentido de pertenencia y el arraigo de sus habitantes, afirmando los valores vigentes de una tradición cultural hispánica que no ha muerto, como lo expresa Jaramillo (2018, p.142) “*La Semana Santa no es más que el culmen de una teatralidad, o si se quiere de un carnaval, que atravesó la historia para detenerse en sus prácticas culturales como signo inequívoco de que el ayer sigue presente*”. Un ayer que privilegia la construcción de un territorio jerárquico y estratificado haciendo uso de la valoración moral de su ritualidad religiosa, dotando a Popayán de un dispositivo de control social efectivo a la hora de pensar e imaginar un ser urbano letrado.

La desbordante opulencia, riqueza y despilfarro en manos de una reducida minoría de la ‘ciudad blanca’ ha engendrado un rostro de ‘ciudad miseria’, como ciudad apartada y expoliada de la supuesta unidad simbólica que configura a Popayán. Sin embargo, no se puede olvidar la injerencia que tuvo en ésta dinámica el terremoto ocurrido el 31 de marzo de 1983 en la ciudad. Tal desastre natural marcó una ruptura entre las dinámicas poblacionales urbanas, catalizando la formación de aquella ‘ciudad miseria’ al presentarse un fuerte proceso de migración rural-urbana

e interurbana, acompañado de una evidente situación de hacinamiento y subarriendo que propició la invasión de terrenos aledaños periféricos, especialmente en la zona occidental (Funcop, 2000).

Es decir, que tal fenómeno natural redimensionó y reconfiguró significativamente la espacialidad de Popayán, generando nuevas dinámicas sociales que cimentaron la fisonomía dual de la ciudad, que según Macuacé y Cortes (2009) surge como consecuencia de:

Un urbanismo de inequidad y generador de conflictos: por un lado la ciudad que crece con los parámetros socialmente aceptados de calidad de vida, y por otro, la ciudad apartada y expoliada de las dinámicas urbanas que se reproduce a sí misma con el referente histórico de la segregación. (p. 4)

Así, aquella ‘ciudad miseria’ segregada, silenciada, invisibilizada y condenada a reproducir la maquinaria de destrucción moderna, se contrapone a la ciudad quimérica prometida, pues las experiencias vitales de propios y errantes encuentran la crudeza implacable de la urbe. Neruda nos ofrece un atisbo de lo que supone transitar la ‘ciudad miseria’ cuando escribe en *El regreso* (1944, p.309): “Entonces fui por calles y curules y dije cuanto vi, mostré las manos que tocaron los terrones ahítos de dolor, las viviendas de la desamparada pobreza, el miserable pan y la soledad de la luna olvidada”; lo cual no se aleja de las percepciones que superficialmente tendríamos al transitar los márgenes de una Popayán olvidada que refleja violencia, inseguridad, inequidad, pobreza y una profunda desigualdad.

No obstante, la ‘ciudad miseria’ se reinventa en las experiencias vitales como espacios de conquista y reconquista, cuando en la letra de EPK (2015) se dice ‘*En esta ciudad miseria, Luchas por sobrevivir*’, se va rescatando una fisonomía de una ‘ciudad coloreada’ como posibilidad otra, colores que *encierran historias* y memorias que merecen ser escuchadas, conocidas, contrastadas y analizadas, tanto desde aquellos discursos oficiales ampliamente difundidos, como desde aquellos discursos marginados, transgresores y silenciados. Es entonces necesario plantearse a la ciudad ‘coloreada’ como enigma, como pregunta que permita pensar y reflexionar sobre aquellos

elementos y fenómenos subalternos que se encuentran en pugna con el relato hegemónico payanés y descubrir una ciudad viviente oculta tras las paredes blancas.

### **1.6. Blancura y Ausencias**

*“La ciudad blanca de Colombia todavía tiene casas construidas en otros siglos, y tras sus paredes hay espantos, espíritus, espectros, criaturas sobrenaturales y guacas. Mucha gente ha encontrado tesoros en patios y paredes, y la leyenda cuenta que todavía hay cientos de tesoros por descubrir en esta ciudad de Dios donde la gente siente la magia y el encanto de caminar por sus calles de faroles y paredes blancas”*  
(Valencia, 2014, p.75)

Popayán trata de cristalizarse en una vitrina que exhibe una ritualidad simbólica religiosa, un acervo patrimonial céntrico y una condición colonial, que clausuran su identidad cultural a aquel legado de bienes materiales y simbólicos de valoración histórica como ciudad hispana saturada de múltiples referencias al pasado y atrapada en el simbolismo blanco y colonial. Su torre del reloj pendiendo de una pared blanca, en el cual curiosamente nunca se mueven las manecillas, representa la muerte de otras posibilidades temporales, manifestando una ciudad atrapada en el tiempo, una ballena blanca llena de fantasmas coloniales.

Es menester entonces, detenerse en el tema del color blanco, pues parece ser la manifestación del pensamiento colonial enquistado en ciertos sectores de la población. Tal como lo escribe García (2017, p.85) el color blanco constituye *“una marca simbólica que sirve de principal referente identitario de Popayán, al punto de convertirse en el signo esencial de la imagen con la cual la ciudad afirma sus creencias y prácticas espirituales”*. Es decir, la ciudad orbita sobre una narrativa esculpida sobre el color blanco como cristalizador de fenómenos culturales hegemónicos, pues *“lo blanco no es un color sino una moral”* (García, 2017, p.86). Una moral resultante del simbolismo religioso exaltador de valores de virtud y pureza que pretenden embestir un pecado encarnado en lo coloreado y diferente.

Del blanqueado centro histórico emanan los principales relatos culturales que han adquirido significado y arraigo en los habitantes a lo largo del tiempo, como es el caso particular de una ritualidad religiosa que encuentra en la blancura una metafórica concreción de un complejo entramado de dominación. En sus numerosas iglesias y en la suntuosa semana santa, encontramos la represión de una religión viva, que se vende cada año para atraer a turistas, pintando de blanco cualquier manifestación contestataria, cualquier grafiti o pintura, cualquier expresión popular de protesta, para aparentar en su pulcritud un orden que seguirá por los siglos de los siglos.

En palabras de García (2017, p 95) el blanqueamiento de la ciudad integra “*un procedimiento estético de higiene urbana, que busca purgar de males, culpas y pecado a la ciudad*” cuyo efecto es el de abolir la diferencia cultural de Popayán. Mostrando una metáfora de asepsia social donde al limpiar “*las fachadas (...) de voces, lenguajes, escrituras y memorias, todo aquello disonante del canon religioso*”, se simboliza la obliteración de ‘la mancha’ de diversidades sociales a criterio de un imaginario moral colonial y hegemónico, prefiriéndose “*la monocromía y univocalidad de lo homogéneo y simétrico (...) para generar así una aparente idea de igualdad, armonía y paz, encarnado en el mito de Popayán como arcadia colonial o ciudad de Dios*” (García, 2017, p.95).

En la ilusión cromática de ‘lo blanco’ podemos situar esa hegemónica vocación colonial de poder, un color que proporciona a Popayán “*la totalidad única de una sola imagen, exclusiva, pura y esencial, al patrón religioso del imaginario tradicional, con lo cual la ciudad se autodefine a sí misma y proyecta la solidez de su estética hacia las fronteras presuntamente sin aura histórica.*” (García, 2017, p.93). Una marca identitaria que privilegia la ubicación espacial del centro histórico, frente a periferias innominadas y excluidas del relato oficial, lo que ha llevado a preguntar a García (2017) si esa imposición de lo blanco no se trata también de:

Un dispositivo de discriminación racial, dado el legado esclavista de la élite colonial, cuyos prejuicios étnicos saben florecer en el discurso político y en las actuales prácticas culturales del poder, cuyo fervor delirante por los abolengos y blasones hidalgos es una de las formas de ostentar distinción y superioridad social. (p.96)

En consonancia con lo anterior, el imaginario colonial hispano payanés se erige en la univocidad de una historia, presente hoy “*a través de la cultura heráldica de escudos, lozas y placas que reproducen el imaginario hegemónico de la arcadia colonial y republicana con sus signos, marcas y tatuajes*” (García, 2017, p.91), como emblema de poderíos que fijan muros y fronteras espaciales. Una ciudad escindida y jerarquizada entre lo céntrico sobre lo periférico, lo blanco sobre lo coloreado, una ciudad llena de Ausencias, tras la teatralización ostentosa del pensamiento binario de Occidente creador de periferias envueltas en el olvido.

Ausencias marcadas por diferentes niveles de racismo, exclusión, marginación y discriminación que, bajo el dominio simbólico de un rostro blanqueado, han relegado el uso del cromatismo a inferiorizadas clases sociales, existiendo según Saldarriaga (1985):

Un contraste tan marcado entre el empleo del color por parte de los grupos populares y el temor a su uso en otros grupos sociales: el color se convirtió en el signo inequívoco de lo popular y, por ende, de lo vulgar; para los remilgados estamentos de la pequeña burguesía urbana y de la distante aristocracia los colorines eran claros indicadores de orígenes dudosos, de modales cuestionables. (p.13)

Popayán resulta ser una ciudad que limita espacios y paisajes en función del ‘color’ de pieles, mentes y fachadas, desembocando en comunidades aisladas y segregadas entre sí, por un lado la ciudad blanca exaltada y por otro lado una ciudad coloreada e invisibilizada.

Ahora bien entendiendo las Ausencias que han generado el relato homogéneo y colonial payanés, es necesario volver la mirada hacia las periferias para reconocer en las propiedades cromáticas de sus territorios olvidados, colores que albergan gramáticas construidas desde afuera y diferenciadas del discurso colonial. Poéticas urbanas que estructuran posibilidades otras de vivir, poéticas que se leen con los pies caminando en las periferias, y con las manos tejiendo

cotidianidades que albergan la diversidad del conocimiento del mundo. Una ciudad que escribe su propia historia, una ciudad poblada de gritos y colores, una ciudad poblada de voces que arañan las piedras y dejan sus marcas entre muros blanqueados. Al fin y al cabo, así pretendan mostrar paisajes de una ciudad deificada en el éxtasis de la Ausencia, en su sangre brotan coloreadas presencias de sus caminantes y en sus venas abiertas está el fuego que incendia las grietas del olvido.

### **1.7. Murallas**

*Sin consideración, sin lástima, sin pena  
Me encerraron en altas y sórdidas murallas (...)  
Nunca escuche a los albañiles, nunca un ruido...  
Imperceptiblemente me encerraron fuera del mundo.  
(Kavafis, 2007, p.27)*

La simetría urbana del centro histórico de Popayán obedece a un trazado geométrico “clásico” conformado por una retícula ortogonal de calles orientadas hacia los cuatro puntos cardinales (Téllez, 1998, p.40). Una calculada disposición espacial blindada por el color blanco, que sin duda acentúa una fuerte jerarquización y estratificación simbólica. Una ciudad resguardada por lo ‘blanco’ como dispositivo de dominación y que bajo la categorización de lo ‘colonial’ demarca un contorno monumental que separa el centro histórico de sectores periféricos. En palabras de García (2017, p.102) se configura una “Popayán bifronte” de “rostro jánico” que separa dos realidades que se suceden simultáneamente, pero que se desconocen al tener sus miradas bajo perspectivas contrarias. Por un lado un único paisaje casi que desprovisto de gentes, aurático, blanco y colonial; y por otro, múltiples paisajes cotidianos habitados por “*el conglomerado social de voces, escrituras y memorias*” ubicados en “*el bullicioso suceder vital de unas periferias diversas en lenguajes y símbolos*” (García, 2017, p.102).

Como se había mencionado anteriormente, Popayán bajo el estatuto colonial ha desarrollado comunidades aisladas y separadas por murallas que limitan su diálogo y encuentro,

segregando paisajes y territorios que no se acomodan a la uniformidad, para dar paso a una ciudad ausente e invisible. Muros y murallas forjados en el resplandor blanco de sus paredes, que imponen formas exclusivas y particulares de ver el mundo desde la unívoca perspectiva colonial, como dispositivo que fundamenta sentidos y significados dominantes que apuestan por encerrar el afuera.

La disposición de uniformar la ciudad según Téllez (1996, p.93) se adopta *“mediante el uso exclusivo de cal blanca como acabado final, e imitando el curioso sistema reglamentario de Bogotá, el verde oscuro en puertas y ventanas y el negro brillante en rejas y herrajes”*. Sin embargo, tal disposición en gran medida tiene un origen de clase social al imitar ciudades coloniales de la costa caribe donde *“la gente presumiblemente descendiente de españoles, así como la elite económica, tomó los vestidos blancos como símbolo de aristocracia, dejando el uso libre del color para las clases sociales ‘inferiores’”*( Téllez, 1996, p.94). Una simbología trasladada a Popayán para fortalecer y engrosar murallas edificadas con fuertes cimientos coloniales.

Murallas que desde la blanca centralidad ha configurado ‘Otra’ ciudad bajo imaginarios de inferioridad, simplismos conceptuales e ilusorios delirios de dominación, que han calado en el imaginario de sus gentes. Lo anterior enmarca un fenómeno desconcertante detrás de la “ciudad blanca”; pues, a pesar de las tensiones propias de la imposición hegemónica, en cierta medida la población subalternada ha aceptado e internalizado imaginarios de su dominación para dar paso a una ciudad orgullosamente celosa y defensora de un pasado viciado, pero enaltecido tras la retórica difundida y legitimada por la historia oficial. Es decir, murallas que se erigen también dentro de las mismas personas y se referencian como un núcleo axiológico que alimenta y fortalece el

imaginario blanco y colonial tras un orgulloso sentido de identidad y pertenencia a la blancura que los domina.

Es entonces como la blancura que habitamos se replica en las latitudes borrosas de la periferia, en aquellas condiciones de vida que se rebuscan el bocado de hoy y mañana, en los despreocupados habitantes fugaces del transporte público, en los empleados públicos atareados tras una ventanilla, en las doñas echadas pa' delante que nos proveen el pan de cada día, en los estudiantes, en los vecinos, en los Otros. Una Popayán que se sucede sin detenerse en la percepción y sensación de una ciudad imaginada e inventada en buena parte por la nostalgia, y que constantemente se reafirma y profundiza en aquellos habitantes que padecen un lugar que *“tiene el poder de generar cambios de percepción corporal, de afectar los sentidos, la mente y el espíritu”* logrando un *“efecto sedante de vivir en una ciudad tediosa y precaria”* (García, 2017, p.79).

En ciertos momentos pareciese que el imaginario blanco y colonial otorgara cierta quietud e inmutabilidad a la ciudad, sin embargo las murallas erigidas para fortalecer la persistencia y pervivencia de la hegemonía, parecen desatar una marea de incertidumbre y perplejidad en pobladores que evidentemente ‘sienten’ las fracturas de sus realidades. Así, la ciudad en su doble rostro: colonial y popular, blanco y coloreado, se convierte en un espacio de disputa hegemónica y contra hegemónica, circulando gran cantidad de experiencias desde las mismas amuralladas periferias que optan por generar transformaciones territoriales en aquel espacio concentrado que los ha encerrado en el afuera. Son territorios limítrofes y márgenes donde pulula la vida, y aunque parezca que se suceden experiencias ausentes y borrosas ante sus propios ojos distraídos, se pueden encontrar ejercicios de resistencia que desde la cotidianidad de la dominación ofrecen utopías y luchas que agrietan murallas.

### ***1.8. Incendiar los corazones***

*Seguramente el universo que afloraba en nuestros labios,  
no correspondía al universo que ceñía nuestros cuerpos.*  
(Ospina, 1994, p.119)

Popayán se entreteje entre creencias míticas de una única imagen de ciudad hidalga, exaltada, culta, una ciudad madre y fecunda que manifiesta una relación edípica de historiadores que la falsificaron, una ciudad que irradia apariencias con significados e imaginarios que es necesario y hace falta esclarecer. En palabras de Ospina (1994, p130-131) hoy existe “*una necesidad imperiosa de adquirir o recuperar la conciencia de que el mundo es más vasto y más rico de lo que nos quiere hacer pensar la comparsa uniformadora del capital*”. Por ello es necesario rescatar figuras y hechos, personajes y protagonistas que florecen desde vivencias subalternadas. Es indispensable volver la mirada hacia las periferias y retornar su atención ante aquel ser embarrado de tierra, distante de aquel imaginario moderno, seres que van hilando sus vidas entre la quimérica argamasa, que la resignifican y abrazan sus suelos para sembrar pasados, presentes y futuros.

Hace falta recordar que en esta ciudad viven miles de errantes, que arrastran consigo diversidad de experiencias y saberes que resultan una verdadera fuente de riquezas: creatividad, afectividades y semillas de vida que se diseminan entre la urbe, y nos invitan a repensar los términos de la resistencia. Pues, si bien Popayán se conoce como una “Ciudad colonial” que representa el sueño de un orden manifestado por el color blanco, dentro de ella siempre ha existido una ciudad Otra, más agresiva y sobreviviente, que intenta transgredir esas paredes blancas, mezclándose con esos bosques y montañas que siguen siendo sinónimos de salvajismo y hábitat primitivo para el pensamiento colonial.

Entonces, más allá de las paredes blancas se manifiestan colores de resistencia entre esas *fisuras* que parecen aflorar imperceptiblemente desde las murallas, pero que dan abertura a su

diferenciación dentro de un orden de poderío blanco colonial. Colores que pueden ser portadores de “*Epistemologías del Sur*”, que en palabras de Santos (2011) resultan del:

Reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado. (p.16)

Cabe preguntarse si en esas coloreadas propuestas y experiencias podemos encontrar signos vivos de interculturalidad, preguntarnos por aquellas resistencias urbanas que transgreden fronteras e imaginarios coloniales, para potenciar un diálogo de saberes que surgen desde Sentipensares enraizados en las periferias. Potenciar vías de reflexión y comprensión con pretensiones de agrietamientos, de cambios y transformación, pues “*Solo, desde esta pluralidad de historias, nace la posibilidad de una utopía.*” (Santos, 2011, p.20). Descubrir una ciudad vibrante capaz de ofrecer múltiples experiencias que desbordan y trasgreden los cánones instaurados, que derrochan diversidad, heterogeneidad, una ciudad que resplandece de colores, una ciudad como campo de fugas y resistencias, una ciudad agrietada de la que emergen y proliferan devenires imperceptibles. Resistencias como poéticas urbanas capaces de derribar murallas, de colorear paredes bancas, de crear realidades ante las ficciones modernas, de desarraigar fuertes raíces coloniales, poéticas errantes capaces de Incendiar corazones y agrietar la quimérica argamasa.

## Capítulo II. Tierra de Colores

*Después de mucho, después de varias leguas,  
confuso de dominios, incierto de territorios,  
acompañado de pobres esperanzas  
y compañías infieles y desconfiados sueños,  
amo lo tenaz que aún sobrevive en mis ojos.  
(Neruda, Poema Sonata y Destrucciones, 1973, p.91)*

Los mil colores verdes se fueron transformando en grises y gradualmente fue apareciendo en el horizonte la quimérica ciudad de Popayán mientras el día agonizaba entre sus calles, el transporte que mostraba siluetas imprecisas fue aminorando su marcha y súbitamente anunció la llegada a su destino. El descenso a la nueva tierra estuvo custodiado por un sol que bañaba momentáneamente las calles de dorados y naranjas variopintos, le recorrió un aire viciado, una fusión de olores que no supo adivinar, de repente pensó que seguramente era el olor a ciudad.

Los últimos rastros de luz arañaban los tejados y sus resquicios se infiltraban en su retina, dorados y naranjas desaparecieron para tornarse grises nuevamente y convertir calles en laberintos nocturnos. Ahora trataba de descubrir el inédito asfalto con sus pies y con ineludible vocación caminaba a tientas sobre la monotonía del color de la ciudad, buscando un rinconcito donde resguardar la ausencia, la tristeza, el silencio, y aquello para lo cual aún no encontraba un nombre. El trayecto le pareció eterno, sus pasos parecían deshacer lo andado en aquel enmarañado camino y por momentos le invadía la desesperanza. Apresuró sus pasos al encontrar su destino transitorio en el improvisado hogar de un errante más, que hermanado bajo la tragedia de los hijos del campo, les tendió su mano mientras se ‘amoldaban’ al cambio. Un intercambio de historias remojado en aguapanela, se convirtió en un ritual de purificación que aunado al acrecentado cansancio le permitió por aquella noche dormir profundamente.

El nuevo día la encandilaba con una gran cantidad de concreto circundante, el aire resultaba hiriente y la sangre parecía quemar sus venas cada vez que brotaban recuerdos de su presuroso equipaje. No concedió ni un minuto de tregua a la búsqueda de porvenir en la ajena geografía, y

de tumbo en tumbo fue escudriñando nuevas formas de sustento para que su existencia y la de los suyos pudiesen abrazar el futuro. Cada día enarbolaba su valentía, volvía a la carga, y se amoldaba a los ritmos de la urbe junto a miles más, errantes con historias, memorias y presentes que irrumpían el concreto de forma masiva, tumultuosa, disgregada y anónima.

No fue fácil enraizar en una ciudad de opulenta ficción, un suelo restringido al florecimiento de unas cuantas familias y apellidos, cuyo subsuelo anónimo esconde cimientos de lágrimas y sangre. Retornar al campo no era una opción por temor a repetir la tragedia, así que hubo que acoplarse al exilio y buscar tierra fértil para echar semilla. La vocación labriega de unos tantos y la necesidad apremiante de un techo, los hace esculpir de la nada, improvisadas casas en tierras olvidadas, periféricas, quizá ajenas. Las artesanas manos actuaron en una melodiosa sincronización bajo la angustiada preocupación del desalojo, mientras poco a poco los improvisados materiales de madera, zinc y plástico iban cobrando vida, impregnando el espacio de esperanza colectiva, de empezar de nuevo.

Los errantes no tienen patria, les arrebataron su tierra, se la mutilaron y enfrentan con impotencia la escasa capacidad de apoyo de un gobierno de turno, que los llama ‘invasores’ por ser creadores en medio de la carencia. No entienden que cuando los desposeídos tratan de apoderarse de cuatro metros cuadrados de espacio para vivir lo hacen por necesidad, no obstante son estigmatizados y condenados implacablemente como usurpadores o ‘ilegales’. Parece contradictorio que hace poco la hayan despojado de todo y eso pareció importar muy poco, porque su tierra era de ‘nadie’, del campo, de afuera; pero ahora que estaba en juego la tierra de ‘alguien’ por el simple hecho de pertenecer a la ciudad, sí importaba y era imperiosa la solución de la emergente problemática.

Así, en medio de carencias y contradicciones fue construyendo su vida en la ciudad miseria, tener a los suyos consigo aminoraba sus penurias y aquel anónimo pedazo de tierra fue transformándose en su territorio, donde se proyectaba la vida como escenario de lucha. Pausadamente se lograban victorias, energía, acueducto, seguridad, reconocimiento, papeleo, no se sublimaba nada, pero tampoco se adulteraban alegrías y tristezas. Los rituales fueron tomando forma, lugares comunes para unos y otros, nuevas hermandades, vecinos, símbolos. Sin embargo, no todo fue alegría pues la violencia persistía una y otra vez bajo nuevas, renovadas y camaleónicas formas que aparecían en el desencantado mundo de hormigón, y la ciudad miseria se jactaba orgullosa de su nombre, extendiendo sigilosamente sus garras sobre el errante invasor.

Transcurrieron siete años, y se vio haciendo parte del tumultuoso bloque de trabajadores informales que salen día a día a ‘ganarse la vida’, paulatinamente fue acallando sus instintos ante el apego supersticioso a la rutina y acoplándose a la sucesión ininterrumpida de descoloridos universos degradados. De cuando en vez, se deshacía de su inercia para recordar aquella contorsión de árboles travesados por fragancias exquisitas que el campo y la tierra expelían, reviviendo ayeres llenos de pequeñísimos detalles que evocaban felicidad y que su memoria a pesar del tiempo nunca había querido olvidar.

Ciertamente, parecía haberse habituado a su nueva forma de vida, e iba atesorando renovados recuerdos de aquello que le brindaba felicidad, sucesos cotidianos: pequeñas victorias, nuevos aprendizajes y retos que la hacían reinventarse. A pesar de ello, nunca perdió de vista la incertidumbre que encarnaba esta nueva forma de vida y así se lo recordaban esporádicas amenazas de desalojo. Así que sin perder esperanzas y haciendo honor al dicho popular de ‘la peor vuelta es la que no se hace’, ella asumió la empresa de buscar y exigir soluciones en aquel gobierno que antes la ignoró. Hubo que diligenciar formatos, hacer papeleos, sortear todo tipo de burocracia

para que la reconocieran como víctima, para después tras formatos, papeleos, burocracia, posicionarse en un listado que parecía poco creíble que llegase a otorgar algún tipo de beneficio.

Llámenlo justicia divina, azar, destino. Aquel jubiloso momento en que fue notificada de la aparición de su nombre sobre un restringido listado, de golpe emergieron ilusiones que reverdecían sus esperanzas más profundas. Su corazón palpitaba al compás de intensas vibraciones de alegría al saberse próximamente dueña de una casa propia en medio del asfalto, un lugar para resguardarse con los suyos, un lugar para enraizar de nuevo. Así el nombre de ‘Valle del Ortigal’ se convirtió en promesa, y de ahí en adelante formatos, papeleos, llamadas, trámites, filas, trasnochadas, se hicieron frente con una restaurada voluntad y determinación.

El exordio de su nueva providencia fue casi un ritual, compartió la angustia de asistir al primer ‘sorteo’ junto a otras 465 familias. Entre rezos y plegarias iba una a una recibiendo la noticia del lugar que el ‘destino’ les deparaba para engendrar futuro. De pronto escuchó su nombre, el azar había hecho su parte y ahora mientras lágrimas de júbilo embargaban sus ojos, paginas desconocidas se abrían en el libro de su vida prestas a poblarse de nuevas historias.

### **2.1. Memorias del destierro**

*Mirar lo que uno no miraría, escuchar lo que no oíría, estar atento a lo banal, lo ordinario, a lo infraordinario. Negar la jerarquía ideal que va desde lo crucial hasta lo anecdótico, porque no existe lo anecdótico, sino culturas dominantes que nos exilian de nosotros mismos y de los otros, una pérdida de sentido que no es tan solo una siesta de la conciencia, sino un declive de la existencia*  
(Virilio, 1988, p.40)

Según las estadísticas del Registro único de Víctimas en Colombia entre los años 1985 y 2019, siete millones 513 mil personas han sido desplazadas a causa del conflicto armado, configurando millones de errantes que pueblan geografías desconocidas, que van zurciendo experiencias de a puño de allá y de acá con historias, memorias, peripecias y vericuetos. Errantes que paradójicamente han sido confinados a una especie de encierro, un ‘insilio’ como condición

semejante al cautiverio dentro de un mismo país desconocido, forzados a extraviar su camino y obligados a encontrarlo nuevamente entre menguados tiempos.

Por su parte Popayán, como ciudad quimera ha contemplado el éxodo de millares de errantes que arriban a ella prefiriendo su incertidumbre, a la inquebrantable violencia que asecha los campos. Cada uno de ellos lleva consigo en su equipaje memorias que merecen ser escuchadas, para entender la compleja condición del errante, condenado al no lugar, al desarraigo, al dolor de su tierra ausente y de su confinación a una urbe plagada de espejos y espejismos modernos. En consecuencia, leer la ciudad implica leer la memoria de los olvidados, aquella dramática tensión de quienes marchan a tientas entre tierras agotadas de argamasa, instalándose en la perplejidad que suscita un mundo ajeno que paradójicamente, entre vicisitudes y escollos, el errante hace suyo y ayuda a edificar.

En este sentido, Popayán y sus tierras se colorean de memorias, experiencias vividas, multiplicidad de producciones simbólico-emocionales que contrastan la versión totalizadora y homogeneizadora de ciudad blanca, donde los colores de los diversos mundos se constituyen como parte y resultado de ayeres que se trenzan con la temporalidad urbana, transitando entre lo discontinuo y heterogéneo para edificar presentes y porvenires. Tal como lo expresa Quijano (2014):

Son los grupos humanos portadores de las culturas, quienes tienen derecho no sólo de portar una cultura, sino de elaborarla y reelaborarla, con la autonomía necesaria para organizar en cultura su cambiante existencia social y psicológica, y por lo tanto para escoger en el fondo universal de elementos culturales lo que resulte mejor para el desarrollo y el cambio de la calidad de la vida humana. (p.688)

Entonces, rastrear la memoria posibilita descubrir lo íntimo de la transterración, donde además de realizar un ejercicio catártico y expurgativo que transita entre crónicas, dramas y testimonios particulares del exilio, se convierte en un recurso necesario para analizar y entender el anverso y reverso de la ciudad como edificación colectiva. Así, errantes que llevan consigo

‘enmalezadas’ voces, pueden narrarlas a los antes desentendidos interlocutores, para romper la indiferencia y permitir generar movimientos telúricos que puedan desestabilizar el aparentemente inmutable orbe ciudadano. Como lo expresa Quijano (2014):

Si debe abrirse el camino a una democratización de las relaciones culturales entre los grupos de una sociedad, no sólo será necesario que cambien el orden social y el orden de la cultura, sino que todo ello ocurra de un modo en que se ensanche permanentemente la autonomía de los hombres no sólo para participar como “clientela”, como “público” de una cierta cultura, ni tan siquiera sólo para juzgar, usar o rechazarla libremente, sino ante todo para producir y difundir cultura, para poner en cuestión de modo permanente los contenidos concretos tanto como la estructura matriz de su conciencia, y quizás, aprender a dar curso a lo que esta cultura condena a permanecer en la penumbra o la oscuridad del subconsciente y del inconsciente. (p.690)

En este orden de ideas, retomar, combinar y resemantizar memorias de los condenados a la penumbra, significa promover encuentros y desencuentros entre experiencias vitales diferenciadas, encontrando en la violencia resultante de nuestra condición histórica una oportunidad de creación, de cambio, de metamorfosis; como cuando en la *Multitud Errante* de Laura Restrepo (2001, p.133), su protagonista ‘Ojos de Agua’ inquiere *“Por qué será que Occidente carga negativamente esa expresión, como si implicara la desintegración o la locura, cuando estar fuera de sí es lo que permite estar en el otro, entrar en los demás, ser los demás”*.

De esta forma, los errantes al estar ‘fuera de sí’, en lugares ajenos, se convierten en un prisma que refracta luces blancas en diferenciados espectros, colores como oportunidades de ser con el otro, en el otro y desde el otro. Así, desde las memorias del destierro, sus palabras liberan un valor significativo y rescatan el lenguaje como un símbolo que adquiere validez en función de experiencias vividas, que convergen para enriquecer la interpretación de la realidad. La palabra como lugar común expurga, conjura, estremece, afirma, cuestiona, recuerda, denuncia, reinventa en una ciudad que niega y oblitera con su vértigo y velocidad, reclama su espacio entre imágenes de ruido y vacío, para lanzar gritos desde el lado de los vencidos.

Las siguientes líneas, se dedican a comprender el proceso histórico del destierro a través de memorias y testimonios, que seguramente entre palabras tejidas a mano lograrán capturar la magia y el encanto de experiencias que bullen e invocan la errancia como símbolo de confluencia. De esta forma, se pretende dar apertura a la lectura de una ciudad subterránea y silenciada, urdiendo entre huellas perceptibles e imperceptibles de una identidad diferenciada que traza coloreados márgenes en una ciudad de paredes blancas.

### *La Berraquera*

*Rosario*, vívidamente hilando sus memorias al calor de un ‘cafecito’, cuenta que migró desde Bolívar, Cauca y que allá trabajaba con mercancías, ropas, cobijas, cosméticos viajando de vereda en vereda. Se desplazó por dos razones, la primera porque la guerrilla empezó a asediarlos a causa de que uno de sus hijos estaba pagando servicio militar, y la segunda, por la intensificación de la violencia en su región. Alguna vez, recuerda que, al terminar su jornada de trabajo, a bordo de una chiva, la tragedia fue moldeándose en el camino, paradas obligadas y retenciones arbitrarias, nervios que se acrecentaban ante los imperativos del ‘*Señora, bájese o la bajamos*’ y ‘*Necesitamos esta chiva y punto*’, aunados a la impotencia de saber que la guerrilla iba en dirección a Bolívar y que *¡Iban a destruir el pueblo!* Así, entre el pánico y ‘*el corazoncito que estaba que palpitaba*’ pensaba en sus hijos y a pesar de un amenazante ‘*los que se quieran morir, se pueden ir*’, esperó el primer descuido para escapar y desandar ‘deshechos’ recorridos en su niñez. ‘*Ya había andado todo eso, buscando moras, buscando leña, paseando o yendo pal cerro*’, sin embargo esta vez las apresuradas zancadas iban acompañadas por balas, y cuando por fin llegó al pueblo a encontrarse con los suyos, juró que era la última vez que deberían aguantar aquellos atemorizantes estallidos. Profiere un *¡Berracos Nosotros!* y suspira. Berraquera que acompañó su desplazamiento por allá en el año 2000 para junto a sus hijos llegar a Popayán transitoriamente ‘a

*donde una hermana, en Vereda de Torres*’, para después irse a arrendar a Cajete y finalmente en el 2006 enfrentar la tramitología y empezar de nuevo al recibir las llaves de su casa en el Valle del Ortigal (Bolaños, R. 2019).

### ***Entrecruzando caminos***

El carácter alucinante y demente que caracteriza nuestra historia, permanentemente moviliza, entrecruza y yuxtapone devenires subrepticios, que confluyen en un realismo mágico que gravita entre lo insólito y lo mundano. Por un lado, ***Dago*** (González, D. 2019) anduvo como ‘*judío errante*’ en su infancia por culpa de violencia intrafamiliar. Huyendo junto a su madre de un padre violento que los encontraba una y otra vez, para hacerlos comenzar una vez más el círculo vicioso que por fin parecía terminar a sus 13 años, cuando se radicó en Granadas, Meta. Allí, hizo su vida, estudió, se enamoró, vivió alegrías y tristezas, prosperó con sus negocios, hasta que otro tipo de violencia le alcanzó cuando ‘*los paracos empezaron a joder la vida*’. Todo empeoró cuando el ejército le mató un cuñado de forma ‘*irregular*’, y, por ello, su hermana que era docente en un colegio rural donde había influencia guerrillera, fue tildada de ‘paraca’. No suficiente con ello, en el pueblo donde había influencia de paracos la tildaron de ‘guerrillera’ por trabajar en zona roja y le tocó salir corriendo de ambos lugares. Después de eso, no pudo quedarse mucho tiempo en el pueblo, tras amenazas y ver el quebranto en la salud de su madre a causa de la preocupación, decidió vender todo e irse de allí. Dejando todo atrás, llegó a Ibagué sin conocer nada ni nadie, ‘*buscando un lugar donde meter la cabeza*’ y tuvo la oportunidad de declararse como víctima. Trabajo en múltiples oficios, ente ellos una empresa de antena satelital que lo puso a recorrer toda Colombia: ‘Amazonas, Arauca, Casanare, Meta, Cundinamarca, Boyacá, Cauca’ y en ese andar y venir, conoció a ***Sonia*** (Gómez, S. 2019) en Bolívar, Cauca, con quien entabló una relación y emprendió nuevas historias.

Ella por su parte, proveniente de Balboa, Cauca, se convirtió en una errante huyendo del fuego cruzado del que la población civil era víctima recurrentemente. Trabajaba en la parroquia y rememora que en aquellos tiempos *‘se contaban semanalmente en el pueblo hasta 10 muertos’*, y así se le quedaron grabadas incontables masacres, atentados, balaceras, amenazas. Recapitula entre sombrías imágenes haber presenciado al lado de la parroquia la explosión de un cilindro bomba que, aunque su destino era la estación de policía, no alcanzó a llegar y cayó sobre la inerme población. La situación crecientemente se volvía más tensa, *‘uno salía y se encontraba mucho conocido, uno sabía que era del pueblo, pero ya no se sabía si era paraco, miliciano, guerrillo, informante (...) el pueblo se volvió invivible, uno se volvía un antisocial, le daba miedo hasta hablar, si hablaba malo, si no también’*. Así las cosas, se fue para Bolívar, para inesperadamente entrecruzar su camino con el de Dago, y aunque la idea era irse a vivir para allá, transitaron momentáneamente por Ibagué, Bolívar y Popayán para, al fin, después de una larga espera, trasladar sus sueños a la capital caucana al saberse dueños de una casa en el Valle del Ortigal.

### ***El trabajo y la palabra***

De la grandiosa región del macizo colombiano, por los lados de Valencia, San Sebastián, Cauca surge la historia de **Marcos** (Jiménez, M. 2019). Desde muy joven asumió papeles de liderazgo en su comunidad, ya sea perteneciendo a juntas, trabajando en el CIMA y formándose constantemente, apenas si transitaba por su octavo de bachillerato cuando se vio involucrado en el *‘cuento comunitario’*. A medida que transcurría el tiempo se vio más comprometido con su formación, realizando proyectos con la comunidad, formó parte del comité de cultura y encontró en el teatro una herramienta eficaz para vincularse con la gente. Iban y venían reuniones, capacitaciones, trabajos, proyectos que recuerda como *‘experiencias muy bonitas’*, como aquel proyecto de recuperación de semillas andinas o el de quinua. Sin embargo, llegó un momento en

que todo comenzó a complicarse cuando a líderes y participantes de reuniones empezaron a tildar de *'informantes'* y si bien en un principio no se dejó amedrentar, aduciendo que *'sangre hay, hay que colocarla'*, después que *'comenzó a vivir en carne propia la realidad del conflicto'* le tocó moverse a Popayán por la crítica situación de esos momentos. Al llegar a la ciudad se encontró con situaciones difíciles, pasando por la estigmatización y la xenofobia a la hora de encontrar trabajo, pero su experiencia organizativa le enseñó que las cosas se ganaban *'a pulso y trabajando'* y así logró *'demostrar el sentido de pertenencia por el trabajo y la palabra'*, y haciéndoles entender *'que verdaderamente la gente de allá es leal'*. Empezó siendo jardinero, pero viendo la situación de sus papás, recurrió a otros errantes que ya llevaban tiempo en la ciudad y que le ayudaron a encontrar trabajo en *'vigilancia comunitaria'* porque en esa época ni libreta militar tenía. Llegó a Popayán hace 11 años y comenzó habitando los lugares más económicos en el margen de la ciudad: la María Oriente, el Suizo, Los Lagos, Las Férias, pero nunca llegó a imaginar que iba a tener una casa propia, pues vivía en *'el propósito de subsistir'* y rebuscando posibilidades. Después de años de espera, ya resignado a no recibir nada entre una exorbitante lista de espera, la luz en el camino se le antojaba ensancharse para brindarle a él y a sus padres una casa en el Valle del Ortigal, que aunque ni siquiera sabía dónde quedaba, se vislumbraba como un lugar para empezar de nuevo con un techo propio.

### *Armando el despelote*

Se cuentan por miles aquellos que instalaron sus vidas en la ciudad después de ver fracturada su realidad. Entre esos miles, surge la voz de don **Alfredo** (Durán, A. 2019) para compartir la experiencia de alguien que encarna el sentido de la palabra errante en todo su esplendor y que entreteje sus historias con memoria prodigiosa. Su primer desplazamiento fue junto a su madre por allá en el año 52 huyendo de los chulavitas, desde Ataco (Tolima) confinados

en canecas de un camión lograron llegar a la capital. Una vez allí, su madre se dedicó a variados oficios para su sustento y de sus hermanos; entre ellos, el de remalladora de medias, vendedora de arepas y profesora. Transitaron entre el barrio Santa Bárbara y el icónico Policarpa Salavarrieta, hasta que a mediados del 60 se fue de casa en búsqueda de empleo. Con ingenio encontró un trabajo como fotógrafo en el barrio Eduardo Santos, se asoció en ASONALPECO, porque a él le ha gustado estar *‘armando el despelote, siempre peleando’*. Anduvo como vendedor por Neiva, después por los llanos, allí pensaba echar raíces, fundar familia y se dedicó al negocio de las funerarias, convirtiéndose en un sustento próspero para él y los suyos, hasta que en Puerto López y San Martín se formaron escuelas de paramilitares que le obligaron a abandonar todo nuevamente.

Entre su destino de comenzar de cero innumerables veces, se fue para Pasto, Nariño, donde, entre risas, dice que llegó con tres cosas: *‘hambre, mugre y pecueca’*, llegando a *‘dormir encima de cartones en una pieza de tierra’*. Sin embargo, en su espíritu de lucha se puso como meta montar una funeraria y, aunque ni su esposa le creía, después de vender prensa y ahorro tras ahorro, logró su cometido. Después traslado su empresa hasta San Pablo, Nariño, donde pasado algún tiempo de tranquilidad nuevamente el fantasma del paramilitarismo lo obligó a desplazarse. Hace 12 años que llegó a Popayán, *‘en las tablas nuevamente’* y se instaló en el barrio 31 de Marzo. Finalmente en el 2014 después de su errancia reiterada, recibió la casa en el Valle del Ortigal, pero su vocación de caminante lo hace seguir yendo de aquí para allá. No se arrepiente de nada, y concluye con conmovedora convicción:

Si yo tuviera la oportunidad de volver a nacer, yo quisiera ser como Alfredo Durán, porque no soy un tipo que le anda debiendo a nadie nada, que a base de los golpes que recibí en la vida aprendí que la familia es lo importante, que la comunidad donde uno vive es la familia que uno tiene que hacer crecer, que uno tiene que defender la comunidad, porque en este país estamos completamente jodidos, me gustaría vivir en un país como en el que estoy viviendo, y poder pelear toda la vida y seguir peleando hasta que lo podamos cambiar. (Durán, A 2019)

### *Recordar es vivir*

Las palabras de cada uno de estos silenciosos protagonistas logra ubicarnos en distintas cronologías que se intersectan en la experiencia del desarraigo y en el Valle del Ortigal como lugar común de su destino. Cada experiencia personal adquiere sentido a medida que va desenterrando el pasado, para rescatar y destacar aquello que acompaña la vida en el presente y su proyección y construcción factible del mañana en la ciudad. ‘Recordar es vivir’ indica el dicho popular y según Aceves (2006, p.16) *“las historias de vida son fuentes vivas de la memoria”*, para encontrar en ésta práctica historiográfica diversidad y riqueza de subjetividades y potencialidades listas a poblar la urbe. Sin embargo, son toda una serie de memorias históricas y sensibilidades diversas, que aunque dispuestas a habitar la ciudad, suelen verse clausuradas entre números y estadísticas como generadores de ausencias, tal como expresa Serje (2011, p 37-38), mediante un proceso *“por medio del cual la continuidad histórico-geográfica de una serie de grupos y paisajes sociales se ve ‘borrada’ para inscribirlos dentro de la estética y la ideología del progreso y el desarrollo”*.

En este orden de ideas, resulta imperativo e ineludible el detenernos a escuchar atenta y críticamente la memoria para contrastarla y yuxtaponerla con aquellos relatos ‘objetivos’ y hegemónicos que describen, categorizan y diagnostican, usualmente desencadenando una relación mítica con el otro para reproducir y esconder al mismo tiempo diferentes procesos de exclusión. Se trata entonces de un ejercicio como cruce de caminos, donde la errancia significa una encrucijada en la que lo personal se encuentra con lo colectivo a través de la memoria, para entender una ciudad en la cual no sólo las similitudes son las que nos hermanan, sino también aquellas separaciones y disyunciones las que nos conforman.

### *2.2. Tierra para desterrados*

*Y aquí no era la piedra convertida en milagro,  
ni la luz procreadora, ni el beneficio azul de la pintura,  
ni todas las voces del río los que me dieron la ciudadanía*

*de la vieja ciudad de piedra y plata,  
sino un obrero, un hombre, como todos los hombres*  
(Neruda, 1973, Poema La Ciudad, p.332)

Poco a poco fueron llegando los desterrados con maletas cargadas de sueños y memorias, encontrando un asfalto propio y extraño a la vez para edificar sus esperanzas. Al principio resultaba ser un paraje desolado, un sembradío de casas que resultaba ser un universo monótono de hormigón con ciertas pinceladas de naturaleza aún no dominada. Atrás quedaban los viejos senderos del campo, que seguramente se encontraban ya abrigados por el monte y formando parte de un triste paisaje de caseríos abandonados. Sin embargo ahí estaban ellos, dispuestos a enraizarse y crear nuevas significaciones en este paraje de tierra para desterrados.

En un principio algunos ni siquiera sabían la ubicación de las tierras destinadas a convertirse en su hogar, tampoco importaba mucho porque ya las sabían propias. Y mientras la conjunción de las palabras Valle del Ortigal se iba haciendo sonoro en sus construcciones futuras, aún no dimensionaban muy bien las implicaciones de su posicionamiento geográfico. Les hablaban repetidamente que tal urbanización se ubicaba “*al suroccidente de la ciudad de Popayán, sobre la variante Pasto-Cali*”, que había surgido “*como un proyecto de Vivienda de Interés Prioritario (VIP) (...) a partir del Subsidio de Vivienda Familiar en Especie (SVFE)*”, y que en total el proyecto estaba “*compuesto por 800 apartamentos y 815 casas, lo que sumaba un total de 1615 hogares.*” (Acosta, H.; Montoya, J.; Gallego, C.; Garcés, M.; 2017. p.13).

Tales edificaciones se configuraron como lugar común para desterrados, pues del total de 1615 viviendas, 1179 fueron destinadas para víctimas del desplazamiento provenientes de diferentes municipios, “*como parte del proceso de reparación al cual tienen derecho, conforme a la ley 1448 del 2011*” (Acosta et al, 2017, p.13), mientras el resto de viviendas (436) se destinaron a familias en situación de pobreza extrema y afectadas por desastres naturales. Sin embargo, este proyecto urbanístico resultaba ser un aliciente para un reducido 10% del total de desplazados

ubicados en Popayán (11.135) y un 3,4% de los desplazados del Cauca (34.219) (Acosta et al, 2017, p.13).

Así, tal proceso de adjudicación de viviendas marcó un hito en la vida de estas familias, aliviando cargas derivadas de un sistema caracterizado por violencia estructural. Aquellas normativas destinadas a la asistencia, atención y reparación que en un principio se vieron envueltas de interminables papeleos y burocracias, por fin veían un desenlace colmado de consuelos y alegrías. La entrega de las casas obedeció a un proceso lleno de avatares, Rosario recuerda que le tocó amanecerse junto a su hija en la calle, esperando largas filas que albergaban tal cantidad de gente, que formaban un tumultuoso cordón humano que cruzaba más allá de dos cuadras. Ahí contradictoriamente, les tocó dormir en la calle para alcanzar el sueño de saberse dueños de un techo (Bolaños, R. 2019).

Adicional a la expectativa que generaban las largas filas e interminables papeleos, el recibimiento de un hogar se envolvió de cierto misticismo al verse supeditado a un sorteo que garantizaba la ‘transparencia’ del proceso. El inverosímil ritual se vio adornado de miles de suplicas y rezos de quienes elevaban oraciones para invocar un destino. La entrega de casas y apartamentos se vio organizada por una política diferencial que medianamente se adecuaba a ciertas realidades y proyecciones, puesto que tuvo en cuenta ciertas características poblacionales para tal sorteo. Alfredo precisa que tal orden fue el de “*discapacitados y adultos de tercera edad primero*”, para después dar paso al resto de la gente (Durán, A. 2019).

Luzmila rememora el sorteo como algo “*tan bonito*”, pues albergaba la ilusión de tener su casa:

Yo me recuerdo tanto, que eran las doce de la noche y había una tómbola grande donde habían casas y apartamentos, a uno le hacían cerrar los ojos y sacar un papelito. Antes de coger el papelito me hice en una esquinita y lloré, yo decía quiero que sea mi casa, no quiero que sea un apartamento, porque yo veía la posibilidad que en una casa yo podía tener mi negocio, mientras que en un apartamento no lo iba poder tener. Entonces yo ya venía con esa visión de tener mi negocio. Los

rezos y lágrimas al parecer fueron efectivos y me otorgaron una casa, así que eso fue una bendición bien grande. (Solano. L. 2019).

Sin duda la solución de carencia de vivienda es imprescindible dentro de procesos de reparación, pero en sí la ‘tierra para desterrados’ no ofrece garantía del goce efectivo de derechos en la urbe. Es necesario entender que la composición hegemónica del diseño de edificaciones en lugar de anular distancias y diferencias en la recreación de modos de vida, las multiplica y desterritorializa, pues acude a planificar estratégicamente territorios urbanos bajo modelos arquitectónicos que responden a intencionalidades funcionales y acordes a un régimen de encierro general. En este caso un encierro en la periferia que facilita vigilar espacios lo suficientemente reducidos como para tener a una población con ciertas características bajo control.

En este sentido, el ordenamiento urbano pretende, con el diseño del Valle del Ortigal, confinar en la periferia a los desterrados con una intencionalidad hegemónica, instigándoles a suplantar y desarrollar una identidad ciudadina ajena. Contradictoriamente, el desterrado se ve atrapado entre un patrón epistemológico que lo señala y estigmatiza como ‘desplazado’, pero que al mismo tiempo le exige encauzarse en una racionalidad instrumental, tecnocrática y funcional respecto a intereses de las clases dominantes. Así, los desterrados se ven forzados a reacomodarse en territorios insólitos que no se diseñan pensándolos, sino instrumentalizándolos dentro de una lógica urbana excluyente, orientada a garantizar logística, mano de obra barata, y confinación de la miseria.

Tal confinación es evidente en el Valle del Ortigal, puesto que se cuenta con restringidas áreas construidas de 44,75 m<sup>2</sup> y 45,15 m<sup>2</sup> en el caso de los 800 apartamentos, distribuidos y apilados en edificaciones de 5 pisos; y áreas de 42m<sup>2</sup> en el caso de las 845 casas con que cuenta el proyecto. Seguramente la letra de ‘Al Machete’ de EPK (2014) se inspiró en esta realidad para expresar en su lírica *“centros comerciales de 2000 metros cuadrados, casas de 40 para 2000*

*desplazados*”, mostrando una de las contradicciones del capital y de la puesta en escena de su funcionalidad en espacios y territorios urbanos. No obstante, mientras en los centros comerciales se apilan frías mercancías, en las periferias se acogen personas que abrigan las gélidas construcciones con coloreadas memorias y subjetividades.

Entonces, el Valle del Ortigal se estructura como una pequeña ciudadela periférica coloreada por desterrados, donde aquellos campesinos, indígenas, mestizos, hombres, mujeres y niños ofrecen como torbellinos diversidad de intercambios culturales. Y si bien el destierro acarrea situaciones devastadoras para quienes lo padecen, marcadas por el dolor y la incertidumbre; también potencia nuevas configuraciones y posibilidades de otorgar nuevas significaciones al espacio. Así, a medida que se van poblando aquellas frías edificaciones, surgen nuevas formas de vivir, trabajar, relacionarse y convivir, y entre la extrañeza inicial de un lugar con un tejido social inexistente, se ponen en fluctuación costumbres, saberes, memorias, otredades e identidades dispuestas a significar la vida y a construir territorio.

Y es ahí donde el poema *La Ciudad* de Neruda (1973, p.332) toma sentido, pues no son las piedras convertidas en milagrosas hileras de edificaciones las que procrean la urbe, ni los cableados eléctricos, ni la uniforme pintura, sino hombres y mujeres que pueblan con sus voces los enjambres de hormigón. En la periferia palpita el corazón de una urbe coloreada por miles de historias y memorias que subvierten la cartografía urbana hegemónica. En ésta tierra para desterrados la riqueza habita en lo variopinto de sus gentes.

### ***2.3. Enraizando en la periferia***

*Cada promesa es una amenaza; cada pérdida, un encuentro.  
De los miedos nacen los corajes; y de las dudas, las certezas.  
Los sueños anuncian otra realidad posible y los delirios otra razón.*  
(Galeano, 2015; p.111)

El singular proceso de ‘echar raíces’ en esta tierra para desterrados generó inicialmente dificultades significativas, pues a pesar de saberse dueños de tal espacio, resultaba ser un lugar extraño donde sus nombres y oficios no tenían resonancia, enmarcándose como seres desarraigados que necesitaban apresuradamente volver a enraizarse. Tal desarraigo lo define Loudor (2016) como:

La experiencia interna de un individuo, una familia, una comunidad e incluso un pueblo que fue forzado a dejar su territorio por una causa generalmente involuntaria o al que le arrebataron su territorio y se encontró de un día para otro en un espacio ajeno y lleno de ajenidades en términos de cultura, formas de vida, etc. (p.47)

En este sentido, el desarraigo dificulta nuevos enraizamientos, puesto que ha desarticulado toda una serie de singularidades y pluralidades, que exponen al sujeto ante diversidad de situaciones nuevas y poco asimilables, viéndose forzados apresuradamente a otorgar nuevos significados a edificaciones que deparan lo incierto. Fueron en total 1615 familias abocadas a poblar el Valle del Ortigal, familias que debieron reestructurar y movilizar su cotidianidad, para sobrevivir y crear nuevos vínculos, lo cual implica según Martínez, F. (2009, p.33) *“el replanteamiento de la relación entre el sujeto y el territorio, obligando al sujeto a reconstruir esta relación, incluso en otro territorio, a partir de sus recuerdos, sus añoranzas y su naturaleza temporal.”*.

El movilizarse y empezar de nuevo en el Valle del Ortigal personifica un proceso complejo, pues enraizarse implica resignificar el espacio que se está habitando y convertirlo en una oportunidad que permita al sujeto:

Reiniciar su vida, a través de situaciones a las cuales les va dando significado y se van volviendo parte importante para él, es iniciar un nuevo camino que les permite una reconstrucción de diferentes esferas de su vida y reestablecer posiblemente sus sueños. (Acosta et al, 2017, p.36)

Es decir, se necesita un proceso de resignificación de sí mismos como posibilidad de *“reconstruir un mínimo de condiciones vivenciales y de recuperación de un proyecto de vida y*

*una concepción de futuro*” (Martínez, F. 2009, p.78). Ahora si bien, el Valle del Ortigal se pensó desde formas institucionales que replican patrones de dominación destinadas a anular la preservación de ritualidades, valores propios y reciprocidad, respondiendo a las continuas exigencias del patrón global de la colonialidad; parece ser que los procesos de resignificación no se supeditan a la intervención estatal o institucional, sino que responden a:

La capacidad de los sobrevivientes para recomponer de alguna manera su existencia, sus prácticas cotidianas y el contexto de sus relaciones con los otros próximos y con la sociedad en general, en otras palabras, su identidad, ante la imposibilidad de volver a las condiciones del pasado. (Martínez, F. 2009, p.78)

Así las cosas, enraizarse requiere de procesos autónomos de marcación, demarcación, instauración, protección y defensa del territorio, un proceso poético cuyas narrativas están a cargo de sujetos con diversas miradas como *“abecedarios vivientes que echan raíces, suben, florecen, estallan, vuelan, se disipan, caen”* (Paz, O. 1989; p.319). Entonces, es necesario entender tales procesos de resignificación y enraizamiento, pues suponen el resquebrajamiento de discursos generalizadores y encubridores de posibilidades otras, exhortando a recuperar voces antes vilipendiadas por el hecho de ubicarse en la periferia y en la subalternidad, pero que pueden albergar otro tipo de conocimientos que contribuyan a edificar renovados imaginarios urbanos y horizontes de utopía para la emancipación social.

Recapitular sobre el proceso inicial de poblamiento del barrio, es encontrarse con situaciones complejas vivenciadas por cada una de las familias en aspectos logísticos, sociales, culturales, políticos y económicos. Al recordar su llegada al Valle del Ortigal, Marcos la compara con enfrentarse a una *“nueva civilización”* porque fue tropezarse con realidades diametralmente diferentes de las de su tierra natal, pues allá *“todo el mundo se conocía y lo reconocían como el hijo de tal o cual persona”*, pero al llegar al barrio las cosas cambiaron totalmente pues *“aquí no se sabía quién era o de dónde venía”* (Jiménez, M. 2019).

Además de la desconfianza inicial, el Valle del Ortigal carecía de muchos servicios básicos que impedían un sano disfrute de casas y apartamentos. Elizabeth pronuncia tal carencia como un error, pues según ella *“el gobierno dijo tengan su vivienda, como quien dice soltar un poco de ganado en un potrero, y mientras haya hierba bien, pero de ahí para allá uno empieza a desesperarse pues no hay que hacer”*, y enfatiza en la falta de previsión en términos de bienestar por parte del gobierno, pues *“antes de entregar los proyectos hubieran tenido en cuenta lo que es el colegio, el puesto de salud, empleo más que todo, porque aquí hay muchas mamitas que somos cabeza de familia”* (Ordoñez, E. 2019).

Dago por ejemplo, dice vivir agradecido por su casa pero plantea la problemática inicial de llegar a *“una ciudad que no genera empleo”*, es decir que aquellos que llegaron a habitar el barrio, llegaron *“a vivir de casa”* porque no había mucho que hacer (González, D. 2019). Más, de las dificultades es de donde surgen las oportunidades y emerge la creatividad popular, y poco a poco la gente va abriendo puertas. El barrio a pesar de las restricciones impuestas por el gobierno, empieza a recrear coloridos mercados improvisados, *“las arepas, las fritangas, los minutos, las tiendas y revuelterías”*, que menguan el afán presuroso de manos ávidas de trabajo (Ordoñez, E. 2019).

Adicionalmente, los primeros pobladores recuerdan como en un principio *“no había transporte y había que caminar hasta la avenida, hasta la panadería Maxipan (...) tocaba salir a eso de las 4 de la mañana para ver ahí quien lo recogía en esa vía o esperar a que pasara el colectivo para poder salir a trabajar”*. También recuerdan que mientras transcurrían los primeros días, se sentía mucha soledad por la cantidad de casas deshabitadas debido a que aún *“no habían entregado a la mayoría”*. Sin embargo, poco a poco *“fueron llegando y empezó a surgir la*

*organización del barrio*”, pues a medida que todos iban llegando, fueron viendo la necesidad de tener “*que conocernos y luchar por este barrio, pues ya esto es de nosotros*” (Jiménez, M. 2019).

Con su expresión firme y con una seguridad construida desde la capacidad de sobreponerse a experiencias limítrofes con la guerra, Marcos cuenta el proceso de enraizamiento, como aquel proceso de reconstrucción de pensamiento colectivo y de unión de la comunidad para la resolución de problemas tangibles, pues desde el inicio “*se empezaron a presentar cosas e inconvenientes, venían de otros barrios a hacer cosas acá y se preguntaban ¿cómo así?, si nosotros somos de este barrio y no nos damos cuenta que está pasando, pues organicémonos*”. Así es como empiezan a surgir “*grupos de convivencia, de seguridad*” bajo la premisa de “*entre nosotros nos tenemos que cuidar*” como una política de autocuidado, pues permitía romper el cerco del encierro para controlar desde dentro lo que pasaba en el barrio (Jiménez, M. 2019).

Surgen entonces esquemas un tanto improvisados de vigilancia “*sobre todo en los límites con las torres donde es lo más angosto de la entrada, vigilando carros que entraban para asegurar que si usted se va a trabajar, no le vayan a hacer un ‘trasteo’ de su casa*”; esquemas que se presentan como una oportunidad para reconocerse. Se empezaron a realizar reuniones y en ellas resolvieron conocerse y aprovechar para “*echarle gafa a los líderes de cuadra*”, para encomendarles conocer y atraer al resto de familias, para que poco a poco se abrieran diversas posibilidades para la solidaridad y la convivencia. Así, resolvieron autónomamente enumerar las cuadras “*porque antes uno no sabía ubicarse, ya que habían numeraciones similares*” (Jiménez, M. 2019).

En sus relatos los habitantes manifiestan indicios de diferentes formas de resignificación del territorio, evidenciando poco a poco su sentido de pertenencia hacia un pedazo de tierra que empezaban a sentir propia. Aunque “*era como incomodo los primeros días, por la tierra, sin*

*organizar, estando todo tiradito*”, entendieron que las cosas por cambiar *“ya nos toca es a nosotros”*. Y, si bien el gobierno ya había cumplido con darles la casa o el apartamento, a ellos les *“quedaba lo más duro”*, pues les correspondía reconstruir sus vidas en una tierra nueva para todos, y para ello hicieron uso de algo invaluable que cargaban en sus trasteos: su cultura corporativa y comunitaria, su incomparable experiencia de lucha y auto-organización en medio de la violencia (Jiménez, M. 2019).

Luzmila por su parte recuerda que le entregaron su casa en Junio, después de que se había realizado el sorteo en Noviembre, y mientras tanto albergaba tal esperanza, que al siguiente día en que le entregaron las llaves sin importarle nada, fue a dormir solo con un colchón sobre el piso *“porque la ilusión era estar dentro de la casa”*, y si bien al principio las situaciones eran complicadas, también:

Las cosas dependían de uno, pues si usted tiene el don de hablar con otras personas, tiene buena convivencia desde el comienzo, desde donde usted viene, igualmente lo iba a tener acá, uno acá empezó asistiendo a mingas, a reuniones y uno colaborando allí, la misma gente lo va teniendo en cuenta. (Solano, L. 2019).

Fueron en total 1615 familias que enfrentaron diferentes situaciones que iban apareciendo en su habitar el Valle del Ortigal, recreando formas de organización que reproducían las enseñanzas de su trasegar errante y que adaptaban prácticas políticas y mecanismos organizativos previos. Por ejemplo, se dieron a la tarea de reconocer su territorio en temas hidráulicos, para darse cuenta *“que están rodeados de dos ríos, el río Cauca abajo y la quebrada Pubús”*, evidenciando *“una contaminación brava, habían hasta colchones y mucha basura”*, así que decidieron hacerle mantenimiento y hablaron *“con instancias municipales, comprometiendo a la CRC, ServiAseo y a todos las entidades, entendiendo que ellos hacían su parte y nosotros también”* (Jiménez, M. 2019).

Otra de las realidades vividas en el barrio, es que hay muchos niños, *“haga un censo y verá que en una cuadra son unos treinta que salen y juegan, así que había que garantizar que el transporte fuera lento, que no hubiese consumo”*, de tal forma que las comunidades trabajaron en torno a estas necesidades *“de la mano con la policía y la alcaldía”* para asegurar un territorio en que la niñez y la juventud también pudiesen disfrutar de sus espacios. Cada vez más se iban sumando manos al proceso de construir territorio, al sentir pertenencia por el lugar donde vivían pensando que *“si somos del barrio, hay que hacer cosas que sean productivas”*, valorando su casa, su frente, su cuadra, su barrio y entendiendo que *“uno no solo es una casa, sino que defiende algo más”* (Jiménez, M. 2019).

Por otro lado, en los relatos se vislumbran signos de una resignificación personal a medida que en sus biografías incorporan nuevos aprendizajes y opciones y retoman procesos que habían quedado pendientes tras el flagelo del desplazamiento:

A pesar de los momentos difíciles, acá las posibilidades son mejores que en el campo. Si uno se pone a analizar la vida de antes y la vida actual, pues ahora uno adquiere muchos conocimientos, porque en mi caso me ha gustado capacitarme y eso me ha servido mucho. He hecho cursos en manipulación de alimentos, mercadeo y ventas, emprendimiento, como manejar tu negocio, aseo hospitalario. (Solano, L. 2019).

Así, muchos de los pobladores encontraron en este lugar nuevas posibilidades para continuar con procesos de formación interrumpidos, potenciación de liderazgos, procesos de construcción familiar, que surgen como escenarios de negociación que posibilitan incorporar aprendizajes y significados bajo los que se configuran otras condiciones para la vida en la urbe.

No obstante, si bien son diversos los procesos de apropiación y arraigo, que permiten por ejemplo a don Alfredo asegurar que *“El Valle del Ortigal es el mejor vivero”* (Durán, A. 2019), no hay que olvidar las dificultades que se han presentado en tal proceso. Pues, en ciertos casos, establecer calidad de vida y dignidad en la existencia, significaba cierta relación con la tierra, y tanto casas como apartamentos ofrecen reducidos espacios para el desarrollo de familias

numerosas. “Ese tema si es duro oiga, gente que se ha dedicado toda la vida a trabajar el campo y venir a encerrarse aquí, terminan desesperándose” (Jiménez, M. 2019). Se ponen en juego entonces, prácticas de relación con lo propio y lo sagrado, subjetividades que son compelidas a abandonarse bajo una represión simbólica y material, de forma que son llevadas a admitir o a simular frente a los dominadores, la condición deshonrosa de ciertos imaginarios que restringen y distorsionan universos y posibilidades de existencia.

Es necesario retomar y entender que el mundo del Valle del Ortigal está impregnado de divergencia y pluralismo como amalgama heteróclita donde lo desigual y diferente converge en un proceso histórico. Sin embargo, cabe recalcar que el sistema moderno dominante según Quijano (2014) tiende a:

La difusión de modelos de vida y de patrones de consumo especialmente (...), desde el punto de vista de la urbanización de la cultura, esto es, de la expansión y modificación de las formas urbanas de cultura en la sociedad, de la alteración de las relaciones culturales urbano-rurales, y de la difusión de elementos culturales de procedencia urbana. (p.120)

Es decir, en éste contexto periférico la realidad está en constante pugna y problematización, donde los sujetos son artífices de una fluctuación constante entre márgenes diferentes.

A propósito de las tensiones antes mencionadas, el indagar sobre procesos periféricos de arraigo posibilita el descubrimiento de racionalidades ‘Otras’ desarrolladas en contextos *prestados*, como lo diría Freire (2013), pues no hay que olvidar, que estos cuerpos errantes al enfrentarse a tal contexto tendrán:

Tendencia a vivir, desde el primer momento, una sensación ambigua de libertad, por haber escapado de algo que lo amenazaba, y, a la vez, una sensación de haber sufrido un corte dramático en su historia. Convivir con esta ambigüedad es un aprendizaje difícil que el exiliado no puede eludir. (...) Si aprende a vivir esa tensión sin negar su contexto original (...) sin repudiar el prestado, su tiempo de espera en el exilio, su tiempo de espera en acción, se convierte en un tiempo de esperanzas. (p.37)

Un tiempo de esperanzas que implica un proceso de resignificación donde el sujeto va empleando un arsenal propio para escribir su nueva historia, frente al contexto de origen y al contexto prestado. Y es aquí donde la interculturalidad emerge como antítesis a la falacia del armónico acrisolamiento de diversidades culturales, pues surge de las contradicciones de sujetos errantes históricamente marginalizados que construyen el patrimonio urbano de la *Otredad*, que también resignifican y construyen socialmente los lugares comunes que habitan. Diversos enraizamientos que ofrecen patrimonios culturales que emanan una riqueza poética de lo común y lo diferente.

Rescatando palabras de Walsh (2016, p 3-4), la interculturalidad en su sentido crítico “*no apunta el problema de diversidad étnica, sino el problema de la diferencia colonial*”, pues “*‘Desde abajo’ la interculturalidad y la decolonialidad caminan juntas.*”, convirtiéndose en “*verbalidades*”, a medida en que luchan y actúan en contra de “*patrones de poder que pretenden negar, controlar y/o dominar el ser, estar, saber, pensar, sentir y vivir*”, y cuya intencionalidad es transformativa y “*se dirige (...) hacia la afirmación de lo propio, la afirmación de lo que ha sido oprimido y negado*”.

Es por ello que se vuelve importante volver la mirada sobre aquello que in-surge en la periferia de las ciudades, pues:

El proyecto intercultural como alianza entre saberes y puntos de vista subalternizados tiene como principal tarea inscribir en la historia nacional y universal lo que en la Historia, con mayúscula, ha sido borrado. Para ello, es fundamental el carácter radical de la diferencia, la complicidad entre identidades congeladas por una política globalizada afín al capitalismo, por un lado y, por el otro, el universalismo inherente al Estado moderno, que impide que las tramas históricas particulares urdan creativamente el tiempo heterogéneo del planeta y, en especial, del país. (Segato, 2007, p.21)

Aquí los desterrados parecieran refundirse en sus orígenes para enraizar la memoria de sus resistencias acumuladas. La poética de la resignificación del territorio urbano viene desde abajo y entreteje posibilidades ‘otras’ de conocer, relacionarse y aprender del mundo y de la ciudad. Se

trata de experiencias que constituyen un compendio de significaciones sociales que entran en contradicción con los discursos públicos y hegemónicos, para reescribir una historia que lleva enmalezadas tierras, culturas y saberes. Voces caminantes, voces errantes, voces que surcan la tierra, voces con altura de monte, con aromas y heridas de vida van haciendo sendero después de echar vuelo entre vientos mensajeros y van derribando ficticios muros para diseminar semillas y enraizar de nuevo.

#### **2.4. Muros que definen, que separan, que se agrietan**

*Un sistema de distinciones visibles e invisibles, siendo que las invisibles fundamentan las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos distintos: el universo de 'este lado de la línea' y el universo 'del otro lado de la línea'. La división es tal que 'el otro lado de la línea' desaparece en cuanto a realidad, volviéndose invisible, y es incluso producido como inexistente. Inexistencia significa no existir bajo cualquier forma de ser relevante o comprensible.*

(Santos, 2014, p.21-22)

Enraizarse en otro lugar es una tarea compleja e implica nuevas construcciones y significaciones en un territorio desconocido y, al mismo tiempo, necesita la articulación de mundos que históricamente subyacen en subjetividades casi opuestas. Tal proceso de enraizamiento en el Valle del Ortigal ha sido dificultoso, sin embargo desde la diferencia se ha logrado conocer al 'otro' junto a sus singularidades, sus símbolos, su cultura, sus particularidades al reconocer como lugar común su trasegar histórico por el destierro. Molano en su obra *Desterrados* (2013, p.67) escribe que “*cuando uno sufre de verdad, busca a otros que sufren para llevar en andas el dolor entre todos*”, así que después de la extrañeza inicial esas periféricas edificaciones han posibilitado el reconocimiento de una mismidad del dolor entre diferentes, para construir y pensar la vida en la ciudad.

Ahora bien, cabe preguntarse por aquellas formas de relacionamiento que surgen desde el barrio hacia el resto de la ciudad, pues es muy complejo enfrentar aquellos relatos salpicados por

huellas de la violencia, ante la presurosa marcha citadina que pugna por la exacerbación de la individualidad y el desconocimiento del Otro. Aquellos que no han vivido el conflicto, no alcanzan a dimensionar el impacto que éste tiene en la vida de sus silenciados interlocutores, y es común que no entiendan sus lágrimas e historias con heridas abiertas, para ocultarlas tras estereotipos y dinámicas que desencadenan procesos de exclusión. Una construcción de legitimación pretenciosamente dogmática respecto a la existencia de conglomerados heterogéneos como identidades homogéneas, teatralizando el sentido unívoco de la conceptualización científica occidental para justificar procesos de dominación.

Así las cosas, el Valle del Ortigal se erige bajo un imaginario de marginalidad frente al resto de la ciudad, y su ubicación en la periferia no es más que una metáfora de los muros que fracturan su relación con la centralidad urbana. ‘Muros’ que se erigen para separar y confinar valencias heterogéneas y coloreadas que representan una antítesis del referente blanco, homogéneo y hegemónico de la matriz colonial payanesa. Es entonces como se le otorga un indiscutible significado cultural al opulento centro histórico, en contraste con periferias innominadas, excluidas e incomprensibles, reproduciendo una *diglosia urbana*, que en palabras de García (2017, p.87) representa una “*condición de la ciudad que impone al habitante la dicotomía moral de tener consigo un centro positivo versus unas periferias de valencias negativas*”.

Vemos entonces como en Popayán, se ha implantado un aura de sacralidad que emana de “*una identidad urbana esencial y pura de origen hispano religioso, que constituye la marca colonial de rostro único, memoria exclusiva, lengua castiza, escritura histórica de asepsias y voz univalente*”, en contraste con una periferia desacralizada “*de cuyos acentos y ritmos es acallada la diferencia y la diversidad sociales que la pueblan de voces y hablas callejeras.*” (García, 2017, p.86). Es decir, que las experiencias y construcciones realizadas por los desterrados como actores

sociales externos, sufren de estigmatización y carecen de legitimación social al considerarse dentro de una mirada prejuiciada tendiente al estereotipo social, e impuesta por el estatuto cultural colonial.

Pareciese que el atributo simbólico del color blanco se convierte en un agente de asepsia urbana, cuyo efecto sacro, más allá de dotar de misticismo el emblemático centro histórico, también envuelve imaginarios de saneamiento y control moral. En los relatos de los pobladores del Valle del Ortigal es usual encontrar su descontento por estereotipos dispersos en el imaginario de una ciudad que los aglutina y marginaliza, para ocultar la heterogeneidad constitutiva de sus historias. Por ejemplo, cuando Marcos pronuncia que *“es muy duro llegar a una ciudad y que de una vez lo señalen y hasta tildados de subversivos, hasta pánico da hablarlo”* (Jiménez, M. 2019). Un pánico que emerge desde ambos lados de los muros, para corroborar aquella *diglosia social* a la que hace alusión García (2017, p.87).

Son Muros que se erigen bajo efectos de jerarquización y estratificación espacial para exacerbar diferentes problemáticas de discriminación que, tras una tradición hispana y colonial, resultan clausuradas e innominadas como experiencias subalternas. El posicionamiento espacial del Valle del Ortigal no es inocente, pues es resultante de un ejercicio cartográfico signado por la creación de fronteras simbólicas que poseen *“el efecto imaginario de fundar regiones morales en torno al territorio (...), y cuyos signos hablan de una ciudad buena, la ungida de blanco, diferenciada de una mala, la sin color que tiene todos los tonos de la diferencia cultural.”* (García, 2017, p.97).

Cuando Dago afirma que en Popayán *“la mayoría gente piensa que porque aquí somos desplazados, entonces somos mala gente”* (González, D. 2019), denuncia esa ciudad investida bajo dicotomías totalizadoras de lo bueno y lo malo, lo blanco y lo coloreado, lo puro e impuro.

Dicotomías generadoras de variados niveles de exclusión, discriminación, marginación y jerarquización espacial de valencias divergentes de la centralidad hegemónica. Un sistema de binarismos “*cuya habla central reproduce la voz monocorde de un discurso exclusivo y excluyente de la diversidad social y la diferencia cultural actuales*” (García, 2017, p.100).

No obstante, a pesar de los monocromáticos dispositivos de dominación payaneses, desde la periferia surgen voces que contrastan realidades y agrietan los inamovibles muros coloniales.

Don Alfredo, por ejemplo reconoce que el problema del Valle del Ortigal es que:

Para donde usted vaya, para el norte, al centro, todo eso, la imagen es que les da miedo llegar al barrio (...), se dice que este es un barrio peligroso, y resulta que eso es lo que no es este barrio, que a pesar de ser el más poblado, esto es casi un pueblo, tiene casi 7000 habitantes, y sin embargo aquí no pasa nada malo. (Durán, A. 2019)

Es decir, don Alfredo plantea el problema del desconocimiento del Otro como atizador de imaginarios perniciosos que vociferan aforismos que no son acordes con la realidad de su territorio.

García (2017, p.103) expresa que aquella mismidad identitaria anquilosada en la metáfora de blancura y de permanencia en el pasado colonial, es uno de los grandes muros que han impedido “*abrir la mirada urbana hacia el reconocimiento y representación de la diferencia, de la otredad cultural*”. Muros que parecen inquebrantables e inmutables al enaltecer una ciudad “*cuya lengua habla sólo del pasado a los vivos con la fuerza expresiva de la ausencia que le otorga la estética colonial*” (García, 2017, p.103). Pese a lo anterior, desde la periferia surgen agrietamientos que cuestionan la univocidad de la ‘*ciudad blanca*’, y se contraponen a ese único legado patrimonial que se erige como un “*sistema guerra-muerte que pretende moldear y permear todos los modos y las posibilidades de vivir, estar, ser, saber, sentir, pensar y actuar*” (Walsh, 2016, p.7).

Por su parte, los habitantes del Valle del Ortigal nos muestran sus propios imaginarios, que paradójicamente resultan ser opuestos a los difundidos por la centralidad colonial. Rosario por

ejemplo al reflexionar sobre la ubicación de su barrio, señala que si bien está “*Aislado de la ciudad*” resulta ser un espacio:

Muy bonito e interesante porque pienso yo, que en la ciudad uno está peor, en cambio acá es una bendición este barrio, hay mucho espacio libre para los niños, en cambio en la ciudad no, es como esa peñuquera, tienes que tener a tu hijo encerradito ahí por el peligro, los carros, la contaminación. (Bolaños, R. 2019)

Es de resaltar que en el discurso de Rosario se identifican esos muros hegemónicos que separan la realidad del Valle del Ortigal del resto de ‘*la ciudad*’, quedando en evidencia que el barrio no se reconoce dentro del imaginario hegemónico, homogéneo y colonial del cual se jacta Popayán.

Son realidades que sobrepasan y contrastan los imaginarios divulgados, que desde la periferia se encuentran en pugna constante por su redefinición al configurarse por protagonistas diversos y heterogéneos. Marcos recuerda como en “*cuestión de seguridad pesaban que con la gente de acá no se podía tratar, al tildar la comunidad de conflictiva, pero se dieron cuenta que tenemos derecho a la dignidad, a que nos respeten*”, pues en reiteradas ocasiones los discriminan por el hecho de ser desplazados, y en su sentir dice que “*eso es feo, a veces se les va la mano*”. Sin embargo, a medida que va pasando el tiempo “*se les ha demostrado lo contrario, (...) por ahí se va quitando la imagen negativa. Eso hace que nutra el sentido de pertenencia y organización*” (Jiménez, M. 2019). En este sentido, a medida que se van derribando muros hegemónicos que fomentan la exclusión, la gente echa raíces más profundas.

Sin duda los muros más difíciles de derribar se han erigido en el cimiento de la monocultura hegemónica, causante de una ceguera que nos ha privado de entender el florecimiento de una Popayán viva y coloreada. Ceguera que no ha dejado pensarse esos patrimonios periféricos vivientes del que nos habla, por ejemplo, don Alfredo cuando nos explica que en su barrio “*su organización comunitaria hace que al ver cosas extrañas, traten de arreglarlo de forma*

*comunitaria*”. Un sentido de pertenencia colectivo que surge después de un doloroso trasegar histórico y que, sin esa perspectiva no se lograría entender esos imaginarios y percepciones que surgen de la vivencia cotidiana, que les lleva a pensar que el Valle del Ortigal “*es el mejor barrio que tiene Popayán, no nos digamos mentiras, el más organizado y mejor barrio*” (Durán, A. 2019).

Así que más allá de la recalcitrante homogeneidad, lo interesante es encontrar en las periferias lugares comunes como tierra fértil para semillas, que aunque diferentes entre sí, de a poco van profundizando sus raíces a medida que resignifican su condición heterogénea e histórica. De la vivencia cotidiana se rescatan la relación directa entre los sujetos y su territorio, como cuando Marcos dice:

Ahora ya todo el mundo quiere ser líder aquí. Y eso es bueno. Eso alimenta mucho la ideología, la toma de decisiones, ya por ahí se va dando una imagen de lo que es el barrio. Ojalá todo el mundo hable, algo bueno tiene por decir, a eso hay que trabajarle y por eso se han dado muchas cosas y se ha traído desarrollo a este barrio. Y lo otro, los estigmatizadores por acá ni se asoman, pero se vive rico. Ha venido gente de Cali que también han sido beneficiados con las casas del gobierno y dicen: esas bicicletas ahí tiradas, las puertas abiertas de las casas, ventanas abiertas, equipo prendido, y comparan, y dicen ‘ustedes están viviendo en la gloria’, es muy bueno el barrio y él aclara ‘la gente’, aquí la gente es la buena. (Jiménez, M. 2019).

Queda en evidencia entonces el acontecer cotidiano de paisajes habitados por “*el conglomerado social de voces, escrituras y memorias*” (García, 2017, p.102). Una población mayoritaria que pinta de colores las periferias en contraste con los blancos contornos monumentales del centro colonial, gente que edifica, que cuenta, que puebla paisajes bucólicos de postal para proveerles vida, ritmo y color. Sujetos que a pesar de haber visto sus estilos de vida notablemente fracturados, han logrado resignificar territorios en la urbe, como posibilidad de construcción de redes mediante el reconocimiento del otro, a través del respeto y diálogo con sus tradiciones y narraciones para articularlas en formas de pensar y actuar en el mundo ciudadano. Redes inmateriales construidas desde el convivir, habitar, intercambiar, desde lo cotidiano y la

cercanía de unos y otros, mostrando que la ciudad es posibilidad de construir territorios de proximidad.

### Capítulo III. Con los pies en la periferia, con las manos en la resistencia

*Somos iguales ante los iguales, en un mundo de pares y sin otros  
una linda locura de los cuerdos, y cierta estratagema de justicia  
(...) en un comienzo fuimos solo islas, ahora somos urgentes archipiélagos  
(Benedetti, Poema Teoría y práctica En: Quimbayo, 2015, p. 121)*

El camino desde la perezosa blancura hasta la coloreada y pequeña vastedad de un lugar destinado a llamar ‘su terruño’ la hacían víctima del recuerdo. Detuvo sus cavilaciones al escuchar la voz del conductor que le anunciaba que la ruta llegaba a su fin. La parada la dejó lejos, tuvo que recorrer una tierra húmeda que enardecía sus pies tras cada paso, mientras su futuro se enarbolaba entre un universo aún desconocido. El recorrido fue extraño, el tiempo se dilataba entre la búsqueda de una dirección casi que inexistente, entre muros y esquinas inhabitadas; pero se alivianaba entre el resplandor de una ciudad periférica dispuesta a albergar sus sueños. ¡Por fin! Se encontró frente a una puerta. Temblorosa sacó ansiosa del fondo de su maletín una llave huérfana dispuesta a permitir cruzar tan anhelado portal. Cruje la cerradura y una fisura de luz ilumina tímidamente el interior, prepara sus ojos para la penumbra y recorre decidida las hermosas ondulaciones de ladrillos que sostienen un techo. Descubre cada resquicio, cada grieta, cada sinuosidad y ávidamente su imaginación empieza a poblar la casa de objetos, recuerdos, raíces y ausencias.

La afanosa fertilidad de sus manos la hace emprender rápidamente la travesía de las caracolas, llevando su casa a cuestras desde un rinconcito anónimo de la ciudad hacia el Valle del Ortigal. El sol temprano de los trabajadores le hace encontrar la casa brillante, y las pinceladas verdes del paisaje le otorgan a la mañana un vaporcito frío que choca con sus frentes sudorosas, alivianando el agitado trasteo de añosos muebles. Poco a poco, todo va encontrando un lugarcito donde asirse; poco a poco la casa se puebla de una familia erigida entre la adversidad del destierro

y del abandono; poco a poco el aliento colectivo va empañando las ventanas después de un día exhausto que culmina con profundos sueños.

Su semilla trasplantada desde agrestes suelos se encontró de repente sembrada entre restringidas eras de cemento que le exigían responder al desafío de su contorno. Llegaban uno tras otro los días poblándose de selvas, palabras, montañas, historias, vecinos. Cada día iba reclamando el resurgir de la edad salvaje de sus manos, para emerger con renovada euforia a pincelar de encanto su futuro. Mientras más transcurría el tiempo, ella iba encontrando el barrio lleno de vida, transformado por el juego de los niños; pero también lo iba encontrando inundado de carencias, roto de promesas incumplidas. Ella y otros miles de seres confinados en la periferia, no necesitan conocerse para entender que llevan pareja la historia del olvido, y aunque momentáneamente las ficciones modernas pareciesen encandilarles, su pasado les marca profundamente y reclama la solemnidad de la resistencia.

Desde su ventana advertía cada día rodantes espectros desconocidos confundirse entre la repetitiva arquitectura circundante. Al principio el miedo le embargaba tras cortinas que se encontraban celosamente clausuradas, pero la cotidianidad le fue exigiendo traspasar los cercos de hormigón y buscar pretextos para cruzar barreras. Sus realidades se fueron aperturando para alimentar cierto sentido colectivo, encontrando en los “Otros” las disimiles composiciones de manos desnudas hermanadas por la impersonal indiferencia con que la ciudad les acogía. La reverberación de ayer, presentes y futuros se acrisolaban entre sus voces, haciendo imperativa la acción y la palabra, dejando entrever que la voluptuosidad de sus dificultades no les paralizaba, sino que por el contrario, es lo que les echaba a andar.

Las condiciones iniciales del barrio fueron determinantes para el reconocimiento y afirmación del otro: el transporte inconstante, la inseguridad, la lejanía, los servicios, la falta de

empleo, la desorganización, las calles... eran sentires colectivos que hacían necesaria la congregación entre distintos. Así, fue surgiendo la necesidad de explorar, juntar, exigir, defender y transformar la fuerza populosa inmersa en experiencias previas de trasegar errante. Espontáneamente van surgiendo encuentros, reuniones, mingas, comités y asambleas, abriendo espacio a voces que manifiestan comunes y repetitivos padecimientos; pero, al mismo tiempo, exponen con renovado entusiasmo variedad de alternativas y soluciones. El tiempo les sigue enseñando en su gesta cotidiana contra el olvido, y a medida que hacen uso de sus múltiples recursos, se abastecen de experiencias enriquecedoras tanto, si logran o no, dar solución a su confinado descontento.

En el barrio se fueron sucediendo diferentes reuniones. Quedarse al margen no era una opción. Asistía a las que podía permitirse en su afán de remediar su sentir de insatisfacción. Su propia historia transmutada en versos desnudos, encontró eco en otros tantos errantes que sentían la fatiga de la ciudad. En cada encuentro fue descubriendo fervorosas manos unguadas de la fertilidad de la tierra, para quienes las huellas del desencanto no podían ocultarse tras periféricas eras de cemento. De cuando en vez, en la juntanza con esos mismos diferentes, se dio a la tarea de explorar las adyacentes inmediaciones del barrio aún pobladas de monte. Se dejó invadir por una latente vocación labriega y sin dejar pasar por alto sus raíces, decidió presenciar el resurgir de sus instintos. La tarea de domesticar aquella tierra se volvió un anhelo, requiriendo adentrarse en ella para recrear entre ese abandonado mundo enverdecido, la siembra de su potencia inventiva, creativa y ancestral. Tras cada golpe de machete su vida, manos e historia se pincelaban de verde y resignificaba su habitar la ciudad.

Lentamente los primigenios instintos germinaban entre uniformes cavernas de argamasa, dando paso a virtuosas manos decididas a sembrar huracanados destinos. Los frutos de estos

sueños de trópico se fueron esparciendo en el barrio, y numerosas gestas cotidianas tomaban por asalto aquel complejo mundo lleno de contradicciones. Problemas nunca faltaron y algunas veces se acrecentaban en demasía, sin embargo, encontraban verso a verso aquella poética desgarradora que les hermanaba y les empujaba a continuar. Así, el barrio fue poblándose de entrecruzamientos que daban origen a preguntas y respuestas sediciosas, en medio de una ciudad que con su monstruosa blancura e indiferencia alimentaba las entrañas de su resistencia. La desbordante esperanza se acunaba en manos perfumadas de selvas, ríos, saberes, recuerdos e historias, dispuestas a dejar florecer su digna rabia entre el eco de aleteos de resistencias periféricas.

### **3.1. Reverberaciones de la memoria**

*De repente sentí una influencia extraña y arrebatadora que me invadía.  
Era una fragancia montañosa, un olor a pradera,  
a vegetaciones que habían crecido con mi infancia  
y que yo había olvidado en el fragor de mi vida ciudadana.  
(Neruda, 1974, p.64)*

La memoria surge como una condición poética en el habitar la ciudad. Para quienes la monstruosa historia colombiana obligó a abandonar sus espacios vitales y desplazarse a la urbe, las huellas del pasado germinan entre el asfalto intersecando relatos de exilio, destierro y desarraigo, con caminos, sueños y esperanzas. El advenimiento de la memoria resulta siendo una ineludible táctica de supervivencia entre el torrentoso mundo de hormigón, pues los desterrados salvaguardan sus vidas haciendo uso de un arsenal de vivencias, palabras, momentos y experiencias que aminoran sus angustias y son precursoras de la inventiva necesaria para franquear las renovadas adversidades.

La singularidad del Valle del Ortigal radica en la diversidad de sujetos e historias que se vieron obligados a poblar sus espacios. Cada silueta impregna de aromas múltiples e inunda con su algarabía silenciosa el suceder cotidiano de sus calles. Cada silueta se encuentra rebosante de una memoria henchida, dolorosa y simiente del porvenir, pues como lo expresa Romero (1986,

p.323) “*Los inmigrantes internos traían vivo el recuerdo de su lugar de origen*”. Desde esta perspectiva, el Valle del Ortigal se presenta como espacio de expresión, inscripción y reinención del trasegar histórico de sus habitantes, que florece entre sentidos y significados para moldear su trama urbana, arquitectura, calles, ritmos y hábitos. Es decir, la construcción y apropiación del barrio responde a la corporeidad de la memoria, entre sujetos que influyen de manera decisiva en la configuración, función e identidad del mismo.

Ahora bien, la producción del espacio no solo obedece a la estructuración cotidiana forjada por sus protagonistas, sino que también se ve determinada por hegemonías que predestinan la organización, categorización y funcionamiento de las periferias. Vale señalar entonces, que históricamente las hegemonías circunscritas en las políticas públicas urbanas han dispuesto una estructura que refuerza dispositivos de discriminación hacia ciertos sectores poblacionales, limitando el acceso y uso del espacio urbano. En el caso de Popayán, tal efecto de estructuración urbana se vio exacerbada después del terremoto de 1983, pues la redistribución de la población en la ciudad fraguó un potente proceso de segregación, que expulsó y desplazó a habitantes de sectores populares hacia las periferias, salvaguardando celosamente el centro colonial y aquello que se esconde detrás de él.

La Pestilencia (1997) en su canción *Desplazados nos recuerda que “Las ciudades sin remedios, aniquilan sueños con bombas y truenos”*, y en Popayán tales bombas y truenos se cristalizan en dispositivos homogeneizadores que privilegian la blanqueada y colonial cuadrícula del centro histórico. Si bien, pareciese que tales dispositivos fácilmente aniquilasen memorias, presentes y porvenires; desde las periferias emergen profusamente huellas del pasado, para camuflarse, reinventarse y construir sentido entre las coloreadas márgenes. Definitivamente, son

pujas y disputas portadoras del sentir de personas que habitan las periferias, quienes engullen y fagocitan elementos de la urbe para formar parte de versos y metáforas con que se escribe la ciudad.

Bien lo expresa Quijano (2014):

Lo que la cultura de los dominantes deshonra, impide u oculta, sobre todo en las culturas de origen colonial, encerradas en el laberinto de una indecisa identidad, casi siempre es aquello que los dominados hablan, sueñan o aman; sus modos de relación con las formas, con el color, con el sonido; con su cuerpo y con el mundo; todo aquello que hacen u omiten para satisfacerse o realizarse sin el permiso o el recurso a los dominantes; sus maneras de liberarse de los patrones de olvido o de memoria que se les impone como cerrojo en la jaula de la dominación. (p. 740)

Así que detenernos en el caso del Valle del Ortigal, requiere entender la edificación del barrio en relación con sujetos que se entrecruzan con su trasegar errante, y que de cierta forma divergen de la relación moderna con el tiempo y el espacio, puesto que según Quijano (2014) cada sujeto se ha formado:

Como parte y resultado de una historia de conflictos, de un patrón de memoria asociado a esa historia y que es percibido como una identidad, y que produce una voluntad y una decisión de trenzar las heterogéneas y discontinuas experiencias particulares en una articulación subjetiva colectiva, que se constituye en un elemento de las relaciones reales materiales. (p.314)

En otras palabras, el acercarse a la ciudad debe trascender la mera contemplación virtuosa del paisaje homogeneizado, para experimentar la erupción súbita e inquietante que ofrece aquel nutrido ciclo vital periférico. Es necesario descifrar aquel entramado histórico marginalizado, que ha sido ocultado tras estereotipos que, según Hall (2010, p.429), determinan relaciones de poder, al reducirlo "*a unos pocos rasgos esenciales y fijos*". Encontrar en sus memorias un dossier que rompa los rasgos estéticos inamovibles que han logrado mantener la relación de subalternidad que los encadena. Es por ello que Quijano (2014), nos recuerda que:

En América Latina, la lucha contra la dominación de clase, contra la discriminación de color, contra la dominación cultural pasa también por el camino de devolver la honra a todo lo que esa cultura de la dominación deshonra; de otorgar libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos que ser. (p.74)

Así las cosas, el arraigo del sujeto a sus memorias describe la vitalidad de sus resistencias, pues bosqueja la redefinición de su historia sin dejar de lado las huellas de su pasado y origen. Octavio Paz (2004), se refiere a este atributo cuando escribe; “*ser uno mismo es, siempre, llegar a ser ese otro que somos y que llevamos escondido en nuestro interior, más que nada como promesa o posibilidad de ser*” (p.188). Entonces, si bien, la quimérica argamasa y sus ficciones modernas imponen la imitación, la simulación y la afrenta a la memoria, los desterrados llevan consigo latente y poderosa, una historia que aunque marginalizada, se encarga de delinear y cimentar su posibilidad de ser en el espacio.

De este modo, las resistencias que se trenzan en el Valle del Ortigal, radican en la pugna entre mundos coexistentes que se yuxtaponen y en cierta medida parecen irreconciliables, teniendo en cuenta que el mundo colonial payanés tiende a sobreponerse sobre los demás mundos con sus hegemónicos tiempos y ritmos urbanos. Jaramillo (2018, p.31) plantea que “*la resistencia se produce cuando un poder dominante, o cualquier poder, busca someter o arrastrar procesos culturales, económicos, sociales, ambientales o políticos*”. Y, en este sentido, la misma configuración hegemónica payanesa acentúa las resistencias que brotan de sus periferias, pues al sustentar su poder bajo un único relato de raigambre colonial, desencadena fenómenos como la sobreposición de pobrezas, fragmentación, segregación y violencia social, que reclaman el despliegue de fuerzas de cambio.

En efecto, las múltiples dimensiones que conforman estas fuerzas de cambio, hace necesario entender la resistencia “*no únicamente como una forma contestataria al ejercicio de la dominación, sino también como una forma afirmativa de construcción de procesos culturales, económicos, políticos y sociales propios*” (Jaramillo, 2018, p.80). Es decir, que el caminar de la memoria en los procesos de resistencia demanda de un acto dialógico, que supone un ejercicio en

doble vía, para construir, interpretar y resolver el mundo. Por lo tanto, las reverberaciones de la memoria no se limitan a un carácter rememorativo o a un memorismo vano del pasado, sino más bien, parece ser que extienden sus raíces en tierra ajena para transmutar su sabiduría en el humus que abona la templanza de sus resistencias.

De ahí, que la memoria cobre especial importancia cuando se busca explicar los procesos de resistencia que surgen en el Valle del Ortigal, puesto que las raíces de disimiles historias que se entrecruzan en el barrio no suponen una identidad fija, sino que plantean la construcción de un territorio más complejo, heterogéneo y dinámico de lo que se supone. La presencia de la memoria, no significa entonces, el estancamiento de sujetos en el pasado o la imposibilidad del diálogo con la urbe. Sino más bien encarna la re-invenición de la vida, instaurando nuevas territorialidades en base a la configuración de la memoria, y a su diálogo y receptividad frente a nuevas formas, lenguajes, ritmos y conocimientos, que no suplantán lo previo, sino que lo enriquecen y potencian significativamente.

Borges (2012) plantea magistralmente esta vital sinergia entre el cambio y la permanencia, cuando su poema Heráclito concluye de la siguiente manera: *“De una materia deleznable fui hecho, de misterioso tiempo. Acaso el manantial está en mí. Acaso de mi sombra surgen, fatales e ilusorios, los días”* (p.158). Precisamente aquellos errantes teñidos de ríos, montes y tiempos violentos, cargan dentro de sus memorias el locus de sus resistencias, albergando posibilidades ‘Otras’ capaces de enfrentar el poder colonial y homogeneizador de la ciudad miseria. Así, a raíz de que el Valle del Ortigal se convirtió en el receptáculo de miles de errantes, a medida que las tensiones afloran entre los mundos en disputa, las resistencias como manantiales de reinvenición de la vida, surgen con más vitalidad a medida que la memoria se enraíza más y más en la fecundidad de los días.

Retomando nuevamente a Jaramillo (2018, p.31), la resistencia en su juego de fuerzas apela “*a la construcción de futuro desde un presente que revitaliza el pasado*”, y aquel pasado, in-surge en el territorio y subyace en la memoria de los desterrados que moldean la ciudad con sus prácticas, recorridos, ritmos, percepciones, usos y apropiaciones. Recurrentemente en las conversaciones sostenidas con los habitantes del Valle del Ortigal se hace alusión al pasado, y cómo no hacerlo, si fue aquello que los estructuró y los llevó al lugar en que actualmente se enuncia su vida. Sin embargo, es de destacar también, que en las rememoraciones no solo se hace referencia a aspectos negativos, sino también resaltan experiencias vivificantes que se materializan en la constitución de sus presentes.

Por ejemplo, los liderazgos incipientes se trasladan, se reinventan y se fortalecen en la ciudad. En el caso de Elizabeth, cuando dice que “*les tocó aprender a los trancazos*” (Ordoñez, E. 2019), se refiere a todo el sinuoso camino que la forjó como líder comunitaria después de su desplazamiento, después de su caminar errante por Nariño y el Cauca, después de las múltiples vicisitudes que le enseñaron a luchar y defender sus derechos, a reclamar y a no quedarse callada. De igual forma, sucede con otros tantos, quienes cuentan con un acumulado de experiencias organizativas que logran transponer en el barrio, y que sirven de combustible para las resistencias que in-surgen en el territorio.

Por otro lado, Don Alfredo encarna la trasmutación de la resistencia. Coloquialmente dice que “*La cabeza no se hizo para montar piojo*”. En su historia de vida ha pertenecido a múltiples organizaciones, en su juventud a ASONALPECO (Sindicato) y a la JUCO (Juventud Comunista), luego a la UP (Unión Patriótica) y hace algunos años es miembro fundador de COODENAR (Cooperativa multiactiva de desplazados Nuevo Amanecer). Expresa vehemente: “*nada me va a detener en mi afán de liderazgo, de cambio, de revolución*”, concluye además: “*el día en que no*

*pueda hacer nada, es el día en que me vaya a morir, porque toda la vida me dedique fue a pelear, esa es la política mía*". Sin duda, don Alfredo se ha forjado en medio de sus historias, se reinventa cada día, y a pesar de sus años, nunca se queda quieto, anda de un lado para otro en reuniones, facilitando capacitaciones, haciendo escuelas, trabajando con las uñas. Sonriente saca y muestra un manojito de USB, como quien muestra un tesoro, dice que en ellas guarda información valiosa; pero muestra también la metáfora que lo encarna a él mismo como biblioteca andante. Un señor que en su octava década da cuenta de que todo es posible, de que la historia es la que nos conforma y que definitivamente la cabeza está hecha para montar sueños, esperanzas y revoluciones (Durán, A. 2019).

Cada errante arrastra consigo sus historias, no para repetirla como trágica letanía, sino como "*memoria viva*" (Galeano, 2015, p.110), que surge cada día de la hermosa contradicción de nacer muriendo y crear rompiendo. La memoria es la sangre que nutre los días, y en los errantes caminantes las memorias bullen y surcan en movimiento perpetuo el transcurrir de la ciudad. Fragmentos de múltiples universos fluyen en las calles, en trazos finos y gruesos las memorias van travesando su fertilidad en el texto urbano, y en las resistencias, encuentran la semilla facultativa para reverdecer su territorio. La cadencia de los desterrados, encuentra en la memoria el abono adecuado para hacer germinar posibilidades 'Otras'. Una memoria proactiva, propositiva y creadora, que simboliza la manifestación de una exuberante y agonística diversidad, entre el desencantado mundo de hormigón y su clausurada historia colonial.

Una memoria que puede resultar convirtiéndose en la tinta con que se tracen las grietas de una ciudad homogeneizada, que desde las márgenes se reinventa en clave intercultural. Tal y como lo plantean Albán y Rosero (2016, p.34), es ineludible pensarse la interculturalidad sin resaltar el papel primordial que juega la memoria: "*La interculturalidad como proyecto político deberá*

*enfrentar la desmemoria construida como estrategia que ha posicionado el olvido de los procesos históricos de poblaciones excluidas para mantener las estructuras de poder*". En consecuencia, las resistencias inscritas en la interculturalidad como proyecto político, ético y epistémico de la sociedad, deben pugnar por reverberaciones de una memoria que confronta la oscuridad del relato hegemónico como política que ejerce dominación, y que en los bordes coloreados de la blanqueada Popayán sea fundante de ejercicios de liberación.

En definitiva, los muros erigidos por la ignominia se van agrietando por memorias y resistencias que florecen entre las fisuras de la periférica ciudad, como renacientes esperanzas entre el desencantado mundo argamasado. Las memorias con sus pasos a ras de suelo, de forma táctil y cinética, van juntando telúricos hormigueos que a su paso ensanchan grietas, tejen lugares y reverdecen la hechura del espacio. Las resistencias van rompiendo con miedos y complejos que inferiorizan al errante caminante, otorgándole a la memoria, el sabio bastón de mando que busca superar la situación alienante y servil a la que les subyuga la raigambre colonial.

### **3.2. Tejiendo proximidades**

*Nunca somos a solas sino vértigo y vacío, (...)  
soy otro cuando soy, los actos míos son más míos si son también de todos,  
para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros,  
los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia,  
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros.  
(Octavio Paz, Poema Piedra de sol, 1990, p.252)*

El proceso de echar raíces en el Valle del Ortigal fue, en gran medida, dificultoso. En el apartado 2.3 del segundo capítulo, denominado '*Enraizando en la periferia*', se analiza el proceso de arraigo que se presentó entre los errantes -como sujeto-, en el barrio -como territorio-. En estas líneas, de forma complementaria, se pretende profundizar la forma en que los sujetos traspasan los cercos de hormigón, para encontrarse con disímiles 'Otros', hermanos por la impersonal indiferencia con que se les aísla en la periferia. Es decir, analiza la construcción de tejido social

como forma de Resistencia, teniendo en cuenta que a los desterrados se les confina en la periferia con intencionalidades hegemónicas que les insta a desarrollar una lógica individualista, seduciéndoles con quiméricas promesas que constitutivamente resquebrajan y rompen todo sentido de colectividad.

En primer lugar, debemos recordar que, la constitución de Popayán como arcadía colonial ha generado el antagonismo entre un mundo hegemónico y ‘Otros’ mundos, manifestando una sociedad escindida. Según Romero (1986, p. 333-334), la sociedad normalizada –en este caso la Popayán colonial- visualiza al conjunto que se filtra por sus grietas como “*un grupo uniforme*”, constituyendo a sus ojos “*otra sociedad*” cuya existencia se conoce a oídas, pero cuya presencia se rehúye inexorablemente. Tal escisión de la sociedad se cristaliza en el Valle del Ortigal, puesto que, bajo criterios de uniformidad de unos y ‘Otros’, los desterrados se ven confinados en la periferia, manifestando un despliegue de fuerzas contingentes hegemónicas tendientes a segregar aquello que diverge del relato colonial.

Popayán se inmoviliza y solidifica en su pretensión de dominación, control y asepsia. El innegable resguardo de su centralizada imagen aurática, resulta ser una metáfora espacial de la exclusión de sus periferias innominadas, que a su paso establece una compleja interacción entre el espacio y sus gentes. Según Harvey (1977), se crea un marco causal donde:

Es posible considerar la forma espacial de una ciudad como un determinante básico de la conducta humana. Este determinismo ambiental y espacial es una hipótesis de trabajo de aquellos planificadores urbanos que tratan de promover un nuevo orden social a través de la manipulación del ambiente espacial de la ciudad. (p. 39).

Así las cosas, en la planificación del espacio visual payanés, la blancura y la cuadrícula colonial crean un campo de referencia moral, en el que operan signos de represión caracterizados por la negación de lo ‘Otro’. Justamente los desterrados, diferenciados de la referencia normalizada, de forma fría e impersonal son arrojados al vacío periférico, borrándoles

paulatinamente sus singularidades y encapsulándolos como grupos uniformes. No obstante, la planificación urbana les predetermina espacialmente de forma ingenua, pues según Harvey (1977, p.40) no solamente *“unos cuantos proyectos de nuevas edificaciones”*, pueden resultar siendo *“consideradas suficientes para remediar complejos problemas sociales.”*

Ahora bien, la ciudad no se cristaliza en el diseño hegemónico de calles, edificios o arquitectura tendiente a la disyunción de sus gentes y exacerbación de su individualidad; sino también, y sobre todo, en la juntanza de un caudal de personas que procrean el espacio, otorgándole identidad, memoria y significación. En este sentido, el Valle del Ortigal se trenza como un espacio mutable, poroso y difícil de clausurar, pues, a pesar de las sutilezas que existen tras su predeterminada segregación espacial, sus habitantes in-surgen desde la periferia para poner en tensión al quimérico relato hegemónico.

La resistencia resultante de tales tensiones, en palabras de Serje (2011, p.314) *“se ha convertido en uno de los signos esenciales y emblemáticos de la alteridad”*, puesto que aparece como un rasgo adscrito a la otredad ubicada en lugares específicos del orden espacial. Es decir que *“se produce como una realidad de Frontera, como una realidad marginal y salvaje: al otro lado del espejo”*. De esta manera, surgen *“expresiones de reacción, agresión, digresión, confrontación, negación, o incluso de silencio y ocultamiento de los grupos que se rehúsan a verse deshumanizados, a ser docilizados y avasallados, mostrándolos como tierras de nadie: como zonas de desorden e ilegalidad.”*, tal como ocurre con el Valle del Ortigal. Así, la resistencia termina incorporándose *“en los modos de ser característicos de las realidades periféricas y se convierte en su principio de inteligibilidad más importante.”*

En consecuencia, las resistencias emergentes que se contraponen al poder hegemónico, transmutan en prácticas cotidianas y formas de relacionamiento que proliferan como respuesta a

la segregación, confinamiento y separación que el terreno les impone. El desterrado traza sus recorridos e imprime en el barrio sus resistencias mediante astucias furtivas, cuyo objetivo, en palabras de De Certeau (1984) *“no es explicar cómo la violencia del orden transmuta en una tecnología disciplinaria, sino más bien iluminar las formas clandestinas adoptadas por la creatividad dispersa, táctica y transitoria de los grupos o individuos ya capturados en las redes disciplinarias.”*

Así, de forma subrepticia y clandestina, la memoria surge entre la avasallante argamasa, y en su condición de migrantes, los desterrados entrelazan sus resistencias con sus raíces. Y, muy a pesar de la hegemonía disgregadora, los desterrados rescatan, de sus experiencias previas, la necesidad de relacionamientos de proximidad con los ‘Otros’, siendo precursores de los hilos con que se trenzan los tejidos de una inmensa y colorida colcha de retazos. En otras palabras, los desterrados a la ciudad, *“la nombran, se la apropian, la transforman, la segmentan, (...) la construyen simbólicamente para exorcizar el peligro, reducir la incertidumbre y dotar de sentido al conjunto de sus prácticas”* (Reguillo, 1996, p. 471).

Como consecuencia, desde el mismo momento en que se puebla el homogeneizado sembradío de casas en el Valle del Ortigal, la resistencia germina entre la urgencia y emergencia de relacionamiento con el territorio, y con los disimiles extraños congregados, por el azar, en un mismo lugar. Si bien, en un principio el proceso de arraigo fue íntimo, clausurado entre cuatro paredes y resguardado tras cortinas celosamente cerradas, poco a poco, hubo que traspasar los cercos de hormigón para aperturarse hacia otras realidades. Es un entrar en el ‘afuera’, una trasgresión del encierro, que según Zubero (2008) permite:

Buscar las semejanzas allí donde otros pretenden levantar muros de separación; señalar las diferencias allí donde otros pretenden definir unidades supuestamente naturales. Sabernos (...) más iguales a los diferentes de lo que en principio pensamos, y más diferentes a los supuestos iguales de lo que imaginamos. (p.21)

Por consiguiente, en medio del periférico encuentro entre extraños constitutivamente diferentes, señalados y localizados por la totalidad citadina como iguales, surgen resistencias. Entre la segregación, el confinamiento y la exclusión de la centralidad, pareciese que no quedara más remedio, que la desconfianza entre diferentes señalados como mismos. Sin embargo, el proceso de resistencia en el barrio establece una dialéctica del reconocimiento, es decir, el saberse diferentes e iguales al mismo tiempo. Es un proceso de desgarramiento del orden hegemónico, que los encapsula como iguales bajo preceptos ajenos a ellos mismos, para transitar hacia reconocimientos propios que hermanen sus historias, palabras y sentires. En fin, se propicien sensaciones de colectividad y proximidad que resquebrajen los muros que obliteran el encuentro y diálogo de aquellos que transitan los márgenes amurallados de la periferia

En el caso del Valle del Ortigal, las condiciones iniciales fueron determinantes para el reconocimiento y afirmación del otro, pues las carencias iniciales se convirtieron en sentires colectivos que hacían necesaria la congregación entre distintos. Así, la vivencia de comunes y repetitivos padecimientos, se convirtió en el catalizador del encuentro entre sujetos diferentes, quienes con renovado entusiasmo proponían variedad de alternativas para dar solución a sus problemáticas y reivindicaciones. De esta forma, espontáneamente fueron surgiendo encuentros, reuniones, mingas, comités y asambleas, abriendo espacio a proximidades que superaran el estado de atomización y paralización inicial.

Elizabeth señala que entre los motivos para reconocerse en sus vecinos, fue encontrar en ellos seres *“del campo”*, quienes inicialmente tendían a *“ser sumisos”* respondiendo a la individuación y al desencuentro de la soledad urbana. No obstante, en la incipiente proximidad con los otros se *“les incentiva el hablar”* y el *“No quedarse callados”*, devolviéndoles un rol activo en su territorio (Ordoñez, E. 2019). Lo anterior, teniendo en cuenta que a los sectores que

reciben este tipo de viviendas de inversión social, se les arrebató su protagonismo del proceso de poblamiento al considerados como simples ‘beneficiarios’. Es decir, se desarrolla una visión paternalista que se replica en las gentes, inmovilizándoles y dificultando, aún más, el desarrollo del tejido social; puesto que pareciese ser prescindible, al delegar la solución de problemáticas a entes externos y ajenos a los mismos habitantes.

Ahora bien, de tal magnitud era la inoperancia de los entes externos para satisfacer las sentidas necesidades de esta población, que la juntanza fue imprescindible. En las conversaciones con los habitantes fue recurrente encontrar que las privaciones del barrio se consolidaban en falta de empleo, transporte deficiente, jóvenes sin alternativas, falta de organización del barrio, lejanía de centros médicos, educativos y de mercado. Así, que tales carencias se convirtieron en condiciones objetivas y subjetivas que permitieron dar el salto hacia la constitución de proximidades, que pudiesen enfrentar la excluyente inequidad y violenta colonialidad con que fueron arrojados a la periferia.

Elizabeth, por ejemplo, recuerda como habitar el barrio le “*cambió mucho la vida*”, puesto que potenció su liderazgo y la catapultó hacia la lucha permanente por la mejoría de su espacio vital como edil de la comuna nueve. Hizo parte de las primeras organizaciones, que ante las variadas insuficiencias formularon alternativas como la de “*conformar mercados campesinos*” o realizar “*un cine en tu barrio*”, como actividades autogestionadas que mostraban la urgente búsqueda de reestructuración del tejido social. Así mismo, la gestión de opciones para “*generar empleo, solicitar el megacolegio, el CAI móvil, facilitar jornadas de salud*”, en un barrio para cuya dimensión poblacional, no se tuvo en cuenta en su diseño el adecuado acceso a servicios básicos que paliaran la desigualdad social preexistente, sino que por el contrario la acrecentaron (Ordoñez, E. 2019).

Lo anterior, evidencia la ineficacia de políticas que diseñan e implementan una noción de desarrollo que piensa a los desterrados como ‘objetos’ desde una perspectiva asentada en la idea del déficit. Aquel paternalismo, tendiente a descomprimir y alivianar la presión social, pocas veces responde verdaderamente a las necesidades de los grupos sociales ubicados en un determinado territorio. De allí, que los habitantes señalen que constantemente desde *“la alcaldía traen programas sin tener en cuenta la gente”* y que en general *“se pierden por falta de información”*. Es notorio entonces, que los entes externos implementan estrategias sin tener en cuenta las personas a las que se dirigen, a veces viciados por la usual *“politiquería que busca votos por ciertos candidatos”*, desencadenando mentalidades subordinadas y dependientes (Ordoñez, E. 2019).

Las asignaciones ‘llave en mano’ de viviendas de interés social suelen habilitar prácticas inmovilizadoras, promoviendo divisiones físicas y simbólicas entre sus habitantes, desplegando el uso de “Armas silenciosas” para el sometimiento de grandes masas a la hegemonía reinante. Los Suziox (2008) en la letra de una de sus canciones retratan la perversidad de tal dominación: *“Armas silenciosas para controlar el poder, Manteniéndote ocupado, confundido y desinformado, Guerras tranquilas que nadie puede ver o entender, Viviendo de lo precario; y agradecido”*. Mostrando que la misma expoliación hacia la periferia de los desterrados, esconde silenciosos arsenales, que les segmentan, inmovilizan y paralizan, haciéndoles normalizar la precariedad, además, perversamente exigiéndoles gratitud y conformismo con aquello que les asigna la providencia y beneficencia del estado paternal.

De ahí, la importancia de entender la trascendencia que tiene la reconstrucción de proximidades en un barrio diseñado para obliterarlas. Cada acción cotidiana resultante de procesos de encuentro, unidad y coordinación, procrean escenarios de resistencia que movilizan

transformaciones de dimensiones materiales y culturales. La proximidad resulta siendo la manifestación viva de sentidos subterráneos que orientan la acción colectiva. Las juntanzas que se fueron sucediendo en el barrio fueron imprescindibles para solucionar sus más sentidas problemáticas. Luzmila por ejemplo recuerda que estos primigenios encuentros se dieron cuando la gente entendió que *“las cosas dependían de uno”*, y así, poco a poco empezaron *“asistiendo a mingas, a reuniones”*, para después emprender reconocimientos de unos y otros, pues *“uno colaborando allí, la misma gente lo va teniendo en cuenta”* (Solano, L. 2019).

La reconexión con los otros, es de gran importancia, no solo para emprender luchas necesarias, sino también para reinventarnos como seres humanos que fundamenten sus relaciones sociales desde la solidaridad, en lugar del egoísmo, la envidia y la competencia fundantes del agitado mundo ciudadano. Es necesario entonces, rescatar experiencias que desde la misma cotidianidad demuestren el resquebrajamiento de la individuación impuesto por la ciudad. Por ejemplo cuando Luzmila expresa:

El choque con la ciudad es muy duro, porque en sí, uno llega del campo y no conoce a nadie, para usted sus vecinos, aquí en este momento, serían su familia, pero cuando llegamos aquí usted no sabía quién era su vecino, de donde era. Había gente que ni el saludo, pero gracias a Dios hemos aprendido a tener una convivencia y somos buenos vecinos, cocinamos en el patio, nos llevamos del uno al otro, así es muy bonito. Aquí vivimos bien. (Solano, L. 2019)

Luego, si bien las sempiternas dificultades que rodean el habitar del Valle del Ortigal azuzan la juntanza de pluralidad de sujetos, no hay que perder de vista el panorama completo del barrio. Cada encuentro resultante de pequeñas victorias, es el motor que les empuja a mantener la *“mentalidad de seguir trabajando”* (Durán, A. 2019), pues durante los cortos seis años en que lleva habitado el barrio, aún quedan muchas luchas que afrontar. Cada experiencia –positiva o negativa- debe seguir acumulándose en un reservorio de aprendizajes que engrosen los anaqueles de la resistencia.

Aún quedan luchas de largo aliento para romper los vicios heredados por el divisorio paternalismo. Aún queda seguir tejiendo proximidades entre sectores seducidos por los ritmos de la quimérica argamasa, que caen en el entrapamiento de la individuación. Resta superar estados de “*división y egoísmo*” en el barrio, que han desembocado la presencia de tres juntas de acción comunal y veinte administraciones en un mismo territorio, a quienes sin duda les hace falta establecer puentes de diálogo que potencien transformaciones articuladas y estructurales, en lugar de sectorizadas y momentáneas (Ordoñez, E. 2019).

Sin embargo, no hay que olvidar que la configuración de proximidades insertas en la trama barrial, transita por diferentes etapas, desde sus orígenes, hasta sus estados de ascenso, apogeo, crisis y reconfiguración. Es decir, que lejos de toda pretensión de linealidad de su desarrollo, hay que reconocer momentos en que se ve configurada por tendencias paternalistas o sectorizadas; y otras en la que se desarrolla en clave de articulación entre sentires y demandas más generales, capaces de interpelar valores éticos y estéticos que los posicionan en la subalternidad. En este sentido, vale ubicar y rescatar estas últimas como puntos de sutura entre la construcción de proximidades en notación intercultural, entendiendo que:

La interculturalidad debe ser entendida y asumida como una construcción sociohistórica que debe enfrentar el monoculturalismo, la racialización, la discriminación y la marginalización de comunidades y grupos humanos ubicados como “otredad” de la sociedad blanco-mestiza, y que los presentan por fuera de su entorno en esa separación radical de la modernidad entre naturaleza y cultura.” (Albán y Rosero, 2016, p.33)

Luego, los relacionamientos de tipo intercultural, toman sentido a medida que los tejidos de proximidad se constituyen dentro de un ejercicio colectivo de desalienación, donde se conjuguen ejercicios mutuos de honestidad y reconocimiento. Una apertura dialéctica entre muchos ‘Otros’ que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre sus perspectivas de resistencia, tejiendo proximidades que fecunden de pensamientos y propuestas, aquellas grietas que se quieren ensanchar, para dejar florecer ‘Otros’ mundos. Relacionamientos nacidos desde otras visiones de

mundo que no pretenden ser respuestas omnipotentes, sino experiencias locales que abonen el acervo de la retaguardia, que día a día se enfrenta a los desafíos de esta sociedad excluyente y desigual que borra y aplana nuestras diferencias.

*“Una mano más una mano, no son dos manos, son manos unidas”*, escribía Gonzalo Arango (1974, p.259) en un poema, recordándonos la emergencia de tejer hilos que nos hermanen, como fuerza unificadora que nos lleve a encontrar *“que el mundo no esté en pocas manos sino en todas las manos”*. Aquellas manos que subterráneamente construyen el mundo urbano desde sus márgenes, claudicando del desencanto que suscita la separación e individuación. Variopintas manos que resultan siendo el motor de la cotidianidad, tras la parafernalia de la teatralizada blancura. Manos soberanas que materializan el tejido consciente y activo de la vida misma, como ejercicio consensuado y directo de poder. Manos dotadas de un arsenal disímil y contradictorio entre miles de identidades congregadas. Manos unidas, cuya embrionaria y compleja proximidad germina en un barrio populoso, encaminadas a la construcción de una ruta común que les permita enfrentarse al cacofónico y ensordecedor compás moderno. Manos que orquestan una sinfonía periférica, cuya melodía resuena y retumba por la juntanza entre muchos ‘Otros’, agrietando y ensanchando las fisuras del blanco mundo construido por *‘pocas manos’*.

### **3.3. Transmutación y permanencia, saberes en cosecha**

*Lo sabemos. Aquí nadie camina con los ojos vendados,  
Aquí nadie está ciego. Aquí todos tenemos el oído atento al propio corazón.  
Suya es la voz que nos dirige, es suya la consigna que escuchamos.*

*Félix Pita Rodríguez*

(Poema Porque amamos la vida, En Quimbayo, 2015, p. 78)

La fisonomía del Valle del Ortigal se colorea de memorias y raíces trasplantadas desde múltiples orígenes geográficos. Se colorea de pasados que se intersecan con presentes, para resistir el abandono y olvido del margen en que se les confina. Subterráneamente enfrentan la hostilidad con que les acoge la antagónica ciudad, desafiando pretensiones de domesticación de diferencias

y entretejiendo proximidades allí donde proliferan disgregaciones. Es un territorio en disputa permanente, pues mientras unos tratan de reverdecer sus viajeras semillas nativas, la ciudad con su efecto insecticida trata de impedir la germinación y proliferación de lo ‘Otro’.

Vale recordar que la adaptación y arraigo al territorio del barrio, articuló realidades dificultosas y contradictorias. En medio de la difusión y fragmentación inicial, los errantes establecidos por fin en tierra firme, se veían conminados a la adopción del hegemónico estereotipo de vida payanés. Entendiendo que en aquella quimérica sociedad normalizada, encontraban lo que podría describirse como “*un estilo de vida de marcada coherencia (...) heredado y tradicional, y (...) sustentado por la experiencia cotidiana de algunas normas inamovibles y de ciertos cambios, lentos y bien asimilados, que le otorgaban flexibilidad y vigor al mismo tiempo.*” (Romero, 1986, p.364).

Es decir, que con la construcción de tales viviendas, aquella visión normalizada y hegemónica del mundo, si bien pretendía tener la suficiente flexibilidad para reconocerles su existencia, escondía una vigorosa intencionalidad de domesticación y neutralización de formas de vida diferentes a la dominante. Así, obedeciendo a las ficciones modernas de la ciudad blanqueada: “*Muchos empezaron a imitar los modos de comportamiento de la sociedad normalizada*” (Romero, 1986, p.366). Podría decirse que sin alternativa, pues los discursos del colonialismo que circulan en la cuadrícula central les entrapa, deslegitimándoles e invalidando el andamiaje de sus propias vidas.

Son discursos tan bien establecidos que, según Césaire (2006, p.20), lleva a hombres y mujeres a creerse “*desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría.*”, pues sabiamente “*se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo*”. De esta forma,

arrojadas desde la subalternidad hasta la inexistencia, aquellas mayorías minorizadas en su afán de afirmación, adoptan medidas camaleónicas que pretenden resolver la coerción de la sociedad normalizada.

En palabras de Freire (2013), son mecanismos en que:

La sombra del colonizador, en el fondo, se transforma en una presencia física. Ahí es donde está la gran fuerza de la ideología colonizadora o de cualquier ideología. Dotada de poder de opacar las conciencias, no es una simple idea: es la concreción. Entonces, lo que era la sombra del colonizador se transforma en presencia a través del propio cuerpo del colonizado y de su comportamiento. (p.160)

Desencadenando la imitación y acatamiento de ciertas reglas como medida desesperada para la incorporación a la plataforma dominante, de tal forma que se les asegure su permanencia.

Ahora bien, tal proceso no se presenta de forma tranquila, pues el resultado obtenido no siempre supone lo esperado. Según Romero (1986, p.366) *“Esa imitación no implicaba haber internalizado los supuestos de la estructura: era generalmente una repetición superficial de actitudes que habían sido observadas y juzgadas convenientes y beneficiosas.”*. Convirtiendo aquella adaptación, en una cautelosa e incipiente revitalización de la propia existencia, donde *“La imitación era una defensa típica de quien pasaba tímidamente al ataque.”* (p.366). Un fruto silencioso de resistencia, que florecía entre el desencantado hormigón.

En medio de tal florecimiento era necesario el despliegue de nuevos saberes, que se adaptaran y dialogaran con el sentido común de los errantes y los saberes que acarrearán tras de sí. Saberes que al no estar instituidos formalmente, se habían visto obliterados y subvalorados ante supuestas márgenes de asepsia y objetividad, pero que vuelven a potenciarse ante la emergencia de sus resistencias. Un escenario en que el errante actúa estratégicamente, pues según Romero (1986, p.375) *“Conservaba (...) lo que podía de su bagaje cultural, abandonaba lo que no podía conservar y adoptaba lo que era imprescindible para sobrevivir”*.

En este sentido, no se trata de defender la inmutabilidad de uno u otro actor, sino de poner bajo el lente los diálogos y construcciones resultantes de una ciudad que se teje simbólicamente también desde lo ‘Otro’. Es entender, cómo aquellos ‘diferentes’ que habitan y caminan la ciudad, terminan impregnándole sus significados, imaginarios, sentidos, sentires y saberes, muy a pesar de su pretendido hermetismo. Afirmando aquella ciudad descrita por Calvino (1990, p.15), que resulta ser un conjunto de “*memorias, deseos, signos de un lenguaje; (...) lugares de trueque*”, pero no exclusivamente trueques de mercancías, sino “*también trueques de palabras, de deseos, de recuerdos*”.

Así lo expresan de forma repetida los habitantes del Valle del Ortigal, quienes rescatan, entre las adversidades, aquellos aprendizajes que han encaminado su vivencia en la ciudad. No como experiencias de borrón y cuenta nueva, sino como procesos de interrelación y enriquecimiento de memorias, prácticas, sentires y saberes preexistentes. Elizabeth, por ejemplo comenta que, después de andar como “*gitana de pueblo en pueblo*”, el encuentro con la ciudad implicó potenciar su embrionaria inclinación hacia el trabajo social. Allí, fue donde accedió a “*capacitaciones en cuestiones de liderazgo*”, formación que le permite estructurar sus luchas, y obtener herramientas para poder sortearlas. Es decir, son tiempos, lugares y circunstancias que se conjugan para empoderarles de conocimientos e instrumentos, que simetrizan sus resistencias (Ordoñez, E. 2019).

Marcos, por otro lado, rescata la importancia del pasado en la estructuración del presente. Devuelve, de forma vehemente, la importancia del saber constituido en el caminar de cada persona, cuando expresa “*¡Vaya pregúntele que estudió y eso no es nada comparado a lo que uno ha vivido!*”. Es entonces, cuando recordando sus caminares y marchas desde el movimiento campesino, le vivifican en el presente, al encontrar en esas experiencias el fundamento de aquello

que le *“hacen preventivo”*. Señalando, sin duda, que son esas situaciones pasadas las *“que lo marcan y lo hacen más despierto”* a la hora de responder ante las adversidades que brotan incesantemente en el presente (Jiménez, M. 2019).

Ahora bien, es necesario recalcar que estos conocimientos divergentes suelen verse subalternados por la blanca Popayán. Su pretendido hermetismo legitimado bajo ‘verdades únicas’, en palabras de Castro-Gómez (2007, p.83), en esta forma particular de concebir el mundo encuentra *“la pretensión de Occidente de hacerse un punto vista sobre todos los demás (...), pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista”*. Es decir, que en la ciudad se relegan saberes periféricos, diferenciados y no hegemónicos obedeciendo a un *“modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental”*, que les impone a conveniencia un único modelo tendiente a borrar y disgregar sus coloreadas diferencias.

Por consiguiente, aquellos saberes enraizados y transmutados que reconfiguran el presente, resultan ser saberes en resistencia, que entre las márgenes, van agigantando sus capacidades de interpelación, actualización y transformación. Y a medida que retornan a sus sedimentos y caminos enredados de tiempo y memoria, potencian la simetría del diálogo entre iguales diferentes, tejen proximidades y afianzan sus vínculos, para adquirir *“un principio de solidaridad que les prestaría confianza y fuerza en la difícil operación de asediar la estructura.”* (Romero, 1986, p.335)

Sin embargo, es necesario entender que la adquisición de tal principio de solidaridad se ve obstruido por las intencionalidades de dominación, domesticación y dependencia que esconde la entrega de las viviendas en el Valle del Ortigal. Don Alfredo, dice por ejemplo *“¿Sabe por qué el gobierno me dio la casa? (...) para que me calle la jeta, para que no joda más”*, queriendo evidenciar la individuación y egoísmo que promueve la cimentación del barrio. Y sin embargo, Don Alfredo es una persona que renuncia a la ‘pretendida’ satisfacción individual, para emprender

resistencias que trascienden hacia lo colectivo. Nunca está conforme y su biblioteca de saberes resulta ser un amplio anaquel en el que atesora experiencias y aprendizajes (Durán, A. 2019).

Don Alfredo, lidera una cooperativa, facilita capacitaciones y sigue asistiendo a escenarios que le vivifican su tránsito por la ciudad, pues le alimentan el pensamiento. Mientras habla, muestra sus apuntes, diciendo que *“el conocimiento es reflexión”*. Es un abogado empírico, pues aboga por los ‘Otros’ que como él, han sido despojados de tanto. Se adueña de muchas gestiones *“papeleos, tutelas, derechos de petición, radicar documentos, recolectar firmas”*, poniendo en práctica aquellos conocimientos adquiridos en su amplio caminar y que afianzó en una escuela de *“facilitadores jurídicos”* que en el 2016 realizó con CAJAR (Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo). Sabe que el *‘saber’* le ha brindado herramientas para moverse como líder, y él dice utilizarlos en favor de la lucha. No cobra por sus asesorías, y constantemente en la comunidad lo buscan para ello, lo cual explica el constante repique del celular que interrumpe nuestras conversaciones. Fomenta escuelas de líderes y siempre está pensando en transmitir su legado: *“pienso en los 30 muchachos que van a entrar a capacitación ahorita, entregarles los libritos completamente gratis, que les sirva de guía para que ellos también se vuelvan expertos”*. Don Alfredo, es más que una biblioteca ambulante, es el escritor de múltiples utopías (Durán, A. 2019).

En razón de estas y otras múltiples experiencias, pensarse las resistencias en la condición urbana, requiere entender saberes y sentires colectivos nacientes en la periferia como lugar epistémico desde el que se enuncian posibilidades ‘Otras’. Saberes en resistencia que se contraponen a *‘la colonialidad del saber’*, desafiando aquel dispositivo en el que *“se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal”* (Lander, 2000, p.16). Resistencias, que muestran la

importancia del surgimiento de saberes y utopías que se tejen como respuesta ante pensamientos monotópicos y hegemonías que les sitúan por fuera de los parámetros de su ficticia racionalidad.

En este orden de ideas, es imprescindible recordar la noción de resistencia que nos ofrece Jaramillo (2018, p.80), pues no solamente surge como *“forma contestataria al ejercicio de la dominación”*; sino que también se reinventa *“como una forma afirmativa de construcción”* que trastoca e insubordina la relación binaria de totalidades. Reconociendo que en aquellos saberes que se pronuncian desde lugares subterráneos, se afirma la resistencia como la vida misma, con la *“fuerza suficiente para enfrentar o eludir al dominador y para producir y reproducir aquello que los de arriba quieren eliminar”* (Jaramillo, 2018, p.112).

Es reconocer, la sonoridad de saberes y pensamientos como fruto de intercambios e interaprendizajes en los márgenes y periferias urbanas, devolviendo la mirada a las resistencias que en ellas se esculpen. Es resquebrajar la hermética biblioteca de la modernidad, junto a su anquilosado y frío fundamento, para aperturarla y engrosarla desde la cálida sonoridad polifónica de saberes insertos entre tejidos de proximidad. Entendiendo la urgente necesidad de repensarse la vida misma, como proceso terapéutico de sanación y reinvención en medio de una sociedad enferma.

Es ahí, en medio de esas urgencias, donde la interculturalidad adquiere sentido, pues es un proyecto ético, que en palabras de Albán y Rosero (2016), asume el reto de:

Restituir el lugar de los pueblos excluidos y minorizados por la racionalidad occidentalizante, desmontando el sistemático olvido y el silenciamiento de historias y trayectorias como estrategia de poder, y haciendo posible que otras voces -venidas desde los pasados remotos y perpetuadas en el tiempo- puedan ser escuchadas desde sus saberes y cosmovisiones, sus formas de relacionamiento con la naturaleza, los sistemas alimentarios y de conservación de la salud, sus pedagogías para hacer comprensible el mundo y los modos de organizarse para mantener la existencia (...) pese a todas las contingencias adversas. (p.34)

Así, el proyecto intercultural posibilita la construcción de un horizonte de inteligibilidad, que se encuentra en plena constitución. Un horizonte que necesariamente surge y se configura

entre la resistencia, y que tal como lo advierte Quijano (2014, p.845), puede ser capaz de legitimar “*la diversidad de las gentes y de la heterogeneidad de sus creaciones*”, de liberar a la vida “*de cada una de las formas y de los mecanismos de explotación, de dominación, de discriminación*”. Así, las resistencias se configuran como una posibilidad de “*descolonización y liberación*” en la urbe, desde donde también in-surge la esperanza revitalizadora de “*la co-presencia de la igualdad, de la solidaridad y de la libertad de todas las gentes*” (p. 845).

En fin, es urgente hilvanar proyectos alternativos que se desvíen concienzudamente de ficciones y quimeras que materializan un mundo desencantado. Una exploración y búsqueda de horizontes sustentados en saberes, memorias, sentires y proximidades que nos permitan hacer la historia, en lugar de repetirla. Plantear la necesidad de transmutación y permanencia de saberes que emergen de las sombras, rincones y zaguanes. Saberes que al asirse entre la tierra y tender más y más sus raíces, de forma subterránea sustentan el germinar de resistencias que buscan luchar e inventan a su paso, la cosecha de mundos nuevos.

### **3.4. Arados y surcos ciudadanos**

*Canto mi propio ser; mis guerras civiles internas;  
Mis victorias y derrotas cotidianas;  
El duelo constante, la lucha incesante,  
La guerra interminable que durará tanto como mi propia vida”.*  
George Goodwin (1975)

Paradójicamente, en la quimérica arcadia colonial creada como ‘ciudad blanca’, sólo unos pocos viven como quieren, mientras muchos ‘Otros’ viven como pueden. La centralidad, como medida de asepsia social, a esos muchos ‘Otros’ les ha ubicado en la periferia, concentrando así una ‘masa de sobrantes’ que no encajan con los cánones establecidos. Les excluye, también, del empleo formal, obligándoles incorporarse de forma solitaria a trabajos temporales, ocasionales, subcontratados, a domicilio o clandestinos. Una irregularidad generalizada que introduce formas

forzadas de subsistencia, configurando estados latentes de amenaza, miedo e inseguridad, que desembocan lógicas del ‘sálvese quien pueda’.

A los desterrados, la racionalidad moderna, les insta reproducirse como individuos ‘civilizados’ y ‘funcionales’ como condición para su adhesión y permanencia en la urbe. Una disuasión potente hacia la individuación y simulación, mediante la *colonialidad del ser* como andamiaje estructural que les inferioriza, subalterniza y deshumaniza (Walsh, 2012, p.115). Un canon ontológico “*para los pueblos de la periferia*”, que significa “*acceder a la ‘normalidad’ histórica*” para “*ser, al fin, ‘entes de razón’.*” (Paz, 2010, p.190). Es decir, un proceso de deshumanización que relega su propia fuerza histórica, para convertir mecánicamente su fuerza de trabajo en un engranaje productivo y funcional de la ciudad.

En palabras de Galeano (2015, p.109), se reproduce un ‘*sistema de desvínculos*’, que se establece “*para que no se junten los solos, ni junte el alma sus pedazos*”, divorciando a su paso “*la emoción y el pensamiento*”, “*el pasado y el presente*”, para vaciarles la memoria y enseñarles “*a repetir la historia en lugar de hacerla*”. Un sistema exacerbado en la periferia bajo lógicas del trabajo informal, que subsume a sus habitantes en altos grados de precariedad, marginalidad, inestabilidad e inseguridad, muchas veces, significando el deterioro o la imposibilidad de procesos de articulación y organización entre ellos mismos.

Ahora bien, desde la periferia, los desterrados desafían tales procesos de individuación a medida que reconstruyen su vida en ella. Ponen en juego cada pedacito de su historia, memorias, sentimientos e imaginación, para juntarles y entretrejer en la urbe, su resistente performatividad. Es un ejercicio en doble vía, pues a pesar del efecto deshumanizante de la simulación que ofrece la periferia como circuito de dispersión, los rehenes del sistema se atreven a reinventarse, generando espacios de fuga, de juego y de intercambio con la alteridad, para tejer proximidades. Cada hilo se

trenza entre las manos de personas que moldean el día a día en la ciudad, y pugnan por el encantamiento entre el desencanto.

En el Valle del Ortigal, uno de los aspectos que, sin duda, generó tensión al inicio del poblamiento fue el proceso de adaptación laboral. Sonia, por ejemplo, dice que cuando llegaron a Popayán les tocó *“motoratoniar, porque no había trabajo”*. Además, cuenta que fue un proceso difícil, porque simultánea a su llegada a la ciudad, le salió un trabajo en Bolívar (Cauca), que le suponía *“dejar la niña grande e irse a trabajar hasta que se acabara el contrato”*. Un proceso que conllevaba una carga emocional, pues *“descuidó mucho a las niñas”*, despertando a su paso reclamos, donde la más grande decía *“que prefería que no tuviéramos plata pero que estuviera con ellas”* (Gómez, S. 2019).

Llegar a la ciudad y acomodarse en ella, tramita emociones que chocan con realidades de desempleo y limitadas oportunidades. Según Elizabeth, en Popayán la consecución de un empleo se ve amparado por *“la rosca”*, amiguismos e influencias. Además, *“no hay empresas”*, ante lo cual hay que ser creativo y ‘medirse’ a las dificultades. Al principio, tampoco sabía muy bien *“que hacer”*, así que empezó *“a tocar puertas, trabajando a domicilio, a entregar catálogos y productos”* en una ciudad que desconocía. Sin importar su desubicación inicial, arrancó *“a pie, después en bici”*, hasta que al final ya le *“habían entregado un moto para entregar pedidos”* (Ordoñez, E. 2019).

Cada desterrado se reinventa en su tránsito por la ciudad, aprende y rescata saberes para recrear la vida misma. Por ejemplo, Dago dice dedicarse *“a lo que haya que hacer”*, ha trabajado en varias labores que distan de su formación inicial: *“acá, hasta construcción me ha tocado hacer, porque que más”*. Sin embargo, a partir de un incidente que le incapacitó, tuvo que buscar entre sus experiencias pasadas alternativas que suplieran su sustento:

A raíz del accidente, mi objetivo entonces fue el negocio. Con mi tecnología en sistemas, poco a poco nos fuimos abriendo puertas y recursos, le fuimos metiendo a la casa con unos ahorros que teníamos, le metimos para agrandarla un poquito y poder montar el negocio. Ahí me estoy dedicando a lo que me gusta, a lo que estudie porque esa es mi profesión. Me ha estado yendo bien, Dios no nos ha desamparado y siempre ha permitido ver por mi familia. Ahora que a Sonia le salió trabajo se nos ha mejorado la calidad de vida, pero lo de ella es temporal y la idea es buscar una cosa que nos permita, no por temporadas, sino estabilidad en lo económico. Estamos buscando que trabaje en lo de costura, ella está estudiando, la idea es conseguir las máquinas para trabajar todo desde casa. (González, D. 2019)

Vale rescatar, entonces, que las viviendas en el barrio han significado un alivio en la estabilidad de sus habitantes. Muchos de ellos, han optado por ingeniarse negocios desde casa, ofreciendo servicios que en un principio eran inexistentes en el barrio y que por su ubicación periférica, requerían inicialmente movilizarse hacia otras partes de la ciudad para lograr conseguirlos. Tal fenómeno aparece en el informe de Ormet (2015), cuando sus autores identifican que:

Aunque las unidades habitacionales no se prestan para el establecimiento de locales comerciales amplios, algunos de los moradores se han ideado la forma de ubicar pequeñas misceláneas, venta de minutos, fotocopias o impresiones, venta de víveres, arreglo de ropa, entre otras actividades productivas, mientras que otros han empezado a utilizar el espacio público para comercializar frutas y otros comestibles, prendas de vestir y zapatos. (p.27)

En este orden de ideas, el entramado de actividades comerciales que se ha establecido en el barrio, ha permitido, en cierta medida, potenciar la apropiación del territorio. A partir de ellos se han asentado referenciaciones espaciales mediante la oferta de servicios dentro del mismo barrio, paradójicamente rompiendo cercos de individuación, al posibilitar la comunicación entre sus habitantes. Se tienden puentes y establecen redes inmateriales que constituyen avances importantes en la recomposición subjetiva que acompaña la reinención del barrio.

Así, la performatividad de la gente crea y traza un rostro colectivo mediante un proceso de anagnórisis, que redescubre entre sus diferencias la fuerza creadora de sus resistencias. Se posibilita desenmascarar la soledad, encontrando hombres y mujeres que se la juegan para inventar entre el desencanto, la esperanza. Hombres y mujeres que a pesar del cansancio, del agotamiento

después de trabajos altamente demandantes, construyen nodos de articulación social. Y en esta medida, son procesos que pueden circunscribirse en la interculturalidad, pues según Walsh (2012):

Su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar –desde la diferencia– en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicos y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. (p.93)

Se rompe, entonces, la imagen recurrente de una periferia que pareciera cristalizarse en un territorio como escenario de producción y de reclusión de mano de obra barata, enmudecida y solitaria. A pesar de los grandes esfuerzos de desestructuración y fragmentación, sujetos subalternados por estructuras coloniales, desafían y subvierten la estructura social y epistémica que les separa. Una forma de supervivencia distinta, que rompe el molde del ‘sálvese quien pueda’, para reacomodar las piezas y encontrar más que un salvémonos, un reinventémonos juntos. Porque juntos, la carga se hace más llevadera. Porque sólo juntos, surcamos con fuerza el arado que agriete la quimérica perfección.

### **3.5. Hilvanando sueños, tejiendo primaveras**

*Sin embargo, hay gente que cree en un cambio, que ha practicado el cambio, que ha hecho triunfar el cambio, que ha florecido el cambio....  
Caramba!...La primavera es inexorable.  
(Neruda, 1974, p 355)*

Al inicio, solo la mudez habitaba el sembradío de casas uniformes. Cada vez, se fueron sumando, silenciosamente, las voces disímiles de los miles excluidos. Cada vez, fueron concentrando mayor sonoridad, hasta que al descubrirse rodeados de la cacofónica precariedad, surgió la necesidad de organizar sus sonidos, para armonizar sus melodías. Así, entre el desorden inicial, los desterrados encontraron el ímpetu necesario para organizar sus sentires, y en un proceso dificultoso, hilvanaron narrativas e historicidades propias, entre hilos de proximidad y resistencia. Fueron emergiendo nociones dispersas de organización y acción, que pugnaban por la adquisición de necesidades vitales. Ante la falta de servicios básicos, las proximidades daban paso a

embrionarias formas organizativas que pretendían interpelar al poder, para lograr satisfacer sus demandas.

Vale resaltar, que cada habitante atesora un conjunto de experiencias organizativas que, de forma heterogénea, se sintetizan en este espacio urbano. Luzmila, por ejemplo, cuenta que los motivos de encauzar sus esfuerzos hacia la lucha colectiva, se encuentran en su historia de vida:

Yo desde que vivía en Bolívar, a mí esa parte me gustaba. Hacia parte de una JAC allá. En trabajos comunitarios allí estaba, entonces viene desde allá la necesidad (de organizarse). Allá si estaba metida en todo, como se dice. Era madre líder, líder de salud (...) A mí me ha gustado estar ahí, y me ha servido. A veces, me dicen ‘usted se va a perder el tiempo’ y yo les respondo: ‘pues será a perder el tiempo, pero el conocimiento me queda’. Yo, ya sé cómo se maneja los papeleos, ya sé que hacer, eso es el conocimiento que me queda. Y así uno se entera, porque hay gente que vive por vivir, sin integrarse con nadie. A mí eso siempre me ha gustado. (Solano, L. 2019)

De esta forma, es necesario entender que van surgiendo liderazgos empíricos que potencian y fortalecen los lazos organizativos emergentes. Entre la cacofonía inicial, estos líderes juegan un papel muy importante en la activación y organización de los sentires del colectivo, puesto que ponen en juego sus experiencias previas, su iniciativa y astucia, para coligar entre la diversidad, un poder transformador efectivo. Marcos, quien también enarbola luchas pasadas en su historia, reconoce la importancia del brote de liderazgos previos. Dice que la comunidad puede actuar bien si hay unos buenos liderazgos y por eso, en las primeras reuniones, se ‘*echaba ojo*’ para identificar quienes tenían un buen perfil, para que ayudaran en la toma de decisiones y para captar información de una mayor parte del barrio, teniendo en cuenta su gran dimensión (Jiménez, M. 2019).

Ahora bien, el proceso organizativo no solo dependía de la presencia de liderazgos previos o coyunturales, sino también de un complejo entramado de situaciones que se dislocaban en este nuevo territorio. Entre la incipiente organización hubo muchos fallos y obstáculos. Por un lado, se denunció corrupción en la asignación de viviendas, que obedeciendo al clientelismo y politiquería, se entregaron a personas que no las necesitaban, desencadenando discordias entre unos y otros

habitantes. Por otro lado, en el sector de las casas surgió una Junta de Acción Comunal, que “*no se legalizó*” y que después de múltiples actividades, entre la desorganización inicial, “*se desapareció una plata*”, significando el desencantamiento del esfuerzo colectivo. Fueron realidades y errores, que menoscabaron la confianza y dificultaron, aún más, el encuentro de proximidades que posibilitaran la organización y la acción colectiva (Jiménez, M. 2019).

No obstante, de los errores también se aprende y de las dificultades se surge con más fuerza. Aunque fue, y sigue siendo, un proceso complejo la organización de la gente, las condiciones materiales del barrio, les exige juntarse y resistir. Marcos, desde su experiencia, comenta que desde el afán de solucionar las problemáticas del barrio, surgió también el afán de fortalecer la Junta, “*de darle identidad y formalizarla*”. Así que desde el sector casas, se embarcaron en el proceso de legalización de la Junta, de tal forma que se convirtiera en un instrumento de comunicación entre ellos mismos, y de interlocución con entes institucionales (Jiménez, M. 2019).

Así, la Junta fue un canal necesario para apropiarse colectivamente del territorio. Tal como lo expresa Luzmila, es un canal que comunica, para estar “*empapado de todo, para decirle a la gente cuando hay mingas, destapado de alcantarillados, comités*” (Solano, L. 2019). Desde esta, se ha logrado una mayor participación de la gente, pues a pesar de los inconvenientes, ha brindado resultados que animan y reconfortan el sentir colectivo, reestructurando y ampliando la percepción positiva del barrio entre sus propios habitantes:

Es un barrio donde contamos con servicios públicos, gas, energía, internet. Somos bendecidos en esa parte. Me parece muy bonito vivir acá, es una parte muy bonita, donde tenemos espacios, tenemos los parques. Pero seguimos necesitamos de muchos proyectos como el puente que conecta el barrio con el Megacolegio, el salón comunal del sector 2 de las casas y el puesto de salud. (Solano, L. 2019)

Es el reconocimiento de los avances, sin perder de vista su propia ‘visión a futuro’. Una proyección que se va robusteciendo con el tiempo, a medida que se obtienen victorias y derrotas, al poner en práctica variadas estrategias de lucha.

En este sentido, es importante rescatar desde la memoria experiencias gratificantes que han fortalecido sus resistencias. Por ejemplo, es memorable traer a colación la organización de un campeonato de fútbol, pues aprovechando los espacios deportivos con que cuenta el barrio, pensaron que sería una buena estrategia para “*proyectar el barrio*”. Fue una experiencia muy especial, en la que tuvieron que organizar partidos para 67 equipos inscritos. Y entre el desafío logístico que representaba, también resultó ser un espacio de encuentro y compartir entre familias. Un espacio al que se fueron juntando improvisadas ventas de comidas, aficionados, vecinos y visitantes curiosos. Facilitando la construcción de proximidades entre propios y tendiendo puentes con barrios cercanos, quienes al transitar tangiblemente el barrio, pudieron desligar estereotipos antes infundados (Jiménez, M. 2019).

Las dinámicas de encuentro, cada vez se iban acrecentando. Los espacios para compartir se fueron sucediendo, oficiados como ‘*organización de juegos infantiles*’, ‘*circos en el barrio*’ ‘*celebraciones*’ de días especiales. Lugares comunes que potenciaban intercambios, amistades y cercanías, contraponiéndose al modelo de dispersión y aislamiento impuesto. Una construcción de proximidades que facilitaba y potenciaba un mayor compromiso en procesos de reflexión, planeación y organización de resistencias que disputaran su derecho a habitar la ciudad.

Entre más lazos sociales se fundaban, tanto más se conquistaban diversas formas organizativas que salían al encuentro de anhelos colectivos. Así, en el barrio fueron germinando organizaciones de diversa índole. Sólo por nombrar algunas, se encuentran cooperativas de desplazados, Mesa de víctimas, agrupaciones de mujeres y de huertas urbanas, iniciativas de educación, entre otras asociaciones. Organizaciones que desde diferentes perspectivas se disputan su “*derecho a la ciudad*”, que en palabras de Harvey (2013, p.20), es “*Mucho más que un derecho*

*de acceso individual o colectivo a los recursos que esta almacena o protege; es un derecho a cambiar y reinventar la ciudad de acuerdo con nuestros deseos”.*

Es decir, es la posibilidad de reinventar la ciudad desde los anhelos más profundos de las colectividades periféricas. Un ejercicio de poder materializado en redes extendidas en el barrio, como un complejo tejido en el que los desterrados hilvanan diariamente su vida cotidiana. Ahora bien, teniendo en cuenta el trasegar histórico de sus habitantes, estas juntanzas vecinales podrían resultar siendo *“una especie de recreación urbana de autoridad tradicional y/o sindical de las comunidades rurales”* (Gutiérrez, 2008, p.215). Y en este sentido, queda evidenciando, el resurgir de saberes, sentires y experiencias enraizadas en la memoria. Una dinámica creadora inspirada en valores comunitarios y populares alimentados por raíces culturales divergentes al canon hegemónico, que desafían estructuras organizativas tradicionales y, que entre estados latentes de periferización y abandono, desarrollan fuertes rasgos de solidaridad y autonomía.

En concordancia con lo anterior, no es raro encontrar en las estrategias desplegadas por las organizaciones, prácticas enraizadas en sentidos comunales. Se reinventan mingas, ollas comunitarias, asambleas, cabildos, perifoneos, bingos, encuentros, juegos y bailes. Son prácticas que se reinsertan en la trama urbana, como tácticas organizativas tendientes a establecer una dialéctica entre pasado y presente, potenciando el núcleo de experiencias organizativas previas, agregándoles, quitándoles y reinventando en ellas, la resistencia. En fin, podríamos decir que *“La práctica va aclarando que la vanguardia es la del pueblo organizado que se reconoce en sus capacidades”*, en sus memorias e historias, y que en esta medida *“va moldeando la nueva realidad y persiste en la acción hasta la victoria”*. (Fals Borda, 1985, p.35).

Si bien, el tiempo que lleva habitado el barrio es corto, vale resaltar que cada organización ha extendido sus hilos en el inmenso telar del Valle del Ortigal. Cada tejido supone pequeñas

victorias, pero aún quedan retos y caminos que labrar colectivamente. Como dice Fals Borda (1985, p.65) *“La lucha es larga, abarca todos los flancos imaginables y es urgente”*, y es en este sentido, que al poder catalítico de la organización popular, aún le queda un ancho camino que recorrer. En el barrio queda el reto constante de seguir tendiendo puentes, proximidades y camaradería, que permitan coligar su diversidad en una potente fuerza creadora.

En el caso de las Juntas de Acción Comunal, recurrentemente los habitantes identifican la división existente entre las dos Juntas existentes en el sector de las casas, aunado a las administraciones diferentes con que cuentan las torres de apartamentos. En sí, la existencia de diversos referentes de organización no es el problema, sino su accionar desarticulado el que causa discordias. En este sentido, Elizabeth expone la necesidad de una *“Visión de unión de las juntas”*, que permitiría ampliar la potencia de acción e interlocución de este tipo de organizaciones barriales. Es decir, establecer un horizonte estratégico, que encuentre en el accionar articulado de organizaciones, el poder creativo de las resistencias que albergan las periferias (Ordoñez, E. 2019).

Son organizaciones que se instalan entre las grietas, y enfrentan desde la calidez de sus proximidades, la frialdad de dispositivos coloniales. Que se plantean la necesidad de seguir abriendo camino, de seguir arando desde el encuentro, de constituir pluriversos enraizados en semillas de historia y de memoria, para germinar en inexorables primaveras. En fin, proximidades que salen al encuentro de amaneceres y primaveras, no entre el cielo *“sino entre las piedras y entre las manos de las gentes”* (José Revueltas, En Quimbayo, 2015, p. 98)

### **3.6. El germinar de la semilla**

*En la lucha social también por la semilla se llega al fruto,  
al árbol, al infinito bosque que el viento hará cantar.  
(Dalton, Poema Ley de la Vida, 1983, p. 519).*

La ciudad amurallada de blanco va perdiendo su aura sacralizada a medida que se aleja hacia sus periferias. Va recogiendo y concentrando, en el cauce de sus ríos, un vaho viciado de

podredumbre que deja tras de sí la ‘modernidad’. Así, en el Valle del Ortigal, el olor a restos de ciudad llegó a convertirse en parte del paisaje diario de sus habitantes, convirtiéndose en un permanente recordatorio de la brecha existente entre ellos y la blancura centralizada. Una metáfora olfativa difundida entre el ambiente, como signo sempiterno del tratamiento colonial que les segrega, excluye y confina en la periferia bajo propósitos de asepsia social de la blanqueada iconicidad de la ciudad de Popayán.

Bajo los mismos principios de ‘limpieza’ de la ciudad, paradójicamente, en inmediaciones del Valle del Ortigal, se formuló la construcción de la PTAR (Planta de Tratamiento de Aguas Residuales). Un proyecto que obedecía a intereses hegemónicos, que bajo pretextos de ‘progreso’ y ‘bienestar general’, cristalizaba discursos de exclusión en la población que directamente afectaría. Así, los intereses de los habitantes del barrio se menospreciaban y desatendían como efecto de su categorización como ‘Otros’. Sus sentires y pensares se invalidaban por su condición de desterrados, que además en su calidad de ‘beneficiarios’ de ‘viviendas gratis’, parecían estar condenados al silencioso y abnegado ‘agradecimiento’.

El oportunismo de las clases dirigentes, movió sus fichas en río revuelto, pensando que en el barrio no encontrarían resistencias debido a la desorganización inicial y al incipiente tejido social. No obstante, las estructuras coloniales del poder, no contaban con las proximidades que se sucedían y edificaban en el barrio, y que dieron lugar a la formación de plataformas vecinales. Una juntanza que ya sentía una profunda frustración ante la desatención y abandono, que se venía reinventando, y que ahora, encontraba en la coyuntura, un motivo más para fortalecer sus lazos y resistencias.

La ventaja táctica, en un inicio, parecía estar a favor de los planes urbanísticos del poder hegemónico. En primer lugar, comenzaron un proceso de legitimación mediática del proyecto

frente a la despreocupada opinión pública payanesa, vendiendo la *“idea que la PTAR era en beneficio de toda la ciudad”*, invalidando los subsecuentes reclamos de la comunidad afectada (Jiménez, M. 2019). Además, valiéndose del desconocimiento de los habitantes, el proyecto se pretendía realizar bajo múltiples irregularidades, sintetizadas en el siguiente Comunicado de Congreso de los Pueblos:

En Popayán se elaboró un proyecto para la construcción de una PTAR en el año 2006 como respuesta a una acción popular cuyo fallo obliga al Acueducto y Alcantarillado de Popayán a resolver esta problemática. Esta construcción se pretende desarrollar en el lote contiguo a la ciudadela Valle del Ortigal, donde residen alrededor de 7000 personas desde el año 2014, en su mayoría víctimas y desplazadas por el conflicto armado.

El proyecto actual de PTAR nunca ha sido consultado con las comunidades vecinas a él, el estudio de impacto ambiental no se ha actualizado, no cuenta con el dinero necesario para su total ejecución, pone en riesgo a la comunidad del barrio porque no existe un estudio de impactos sobre éste en la salud de las personas. (Congreso de los Pueblos, 2016)

Aunado a las anteriores irregularidades, el proyecto de infraestructura urbana respondía a un afanoso interés particular del gobierno de turno de iniciar obras, sin contar con la participación y aceptación de la comunidad. Pues, sujetos a un desacato judicial, se veían en la angustiosa necesidad de dar celeridad al proyecto con el 31 de diciembre de 2017 como plazo máximo de cumplimiento. Así las cosas, buscaron variados mecanismos que apresuraran la construcción del proyecto, valiéndose de artilugios mediáticos, burocráticos, académicos y represivos, que validaran como única y verdadera su visión de ciudad.

Aquí, aparece nuevamente en escena la colonialidad del saber, pues el violento posicionamiento de la construcción de la PTAR descartaba cualquier otro tipo de posibilidad. Deslegitimando a su paso las racionalidades emergentes de las comunidades afectadas, pues sus profundos ‘sentires’ y demandas se desvirtuaban bajo un marco epistémico de dominación, que los desacreditaba y sacrificaba bajo la falaz premisa del ‘progreso para todos’. Así las cosas, en el barrio se encontraron resistencias dispuestas a reinventarse y ofrecer su creatividad, ante los diversos dispositivos desplegados desde la blanca centralidad.

Lo primero que se hizo, para ofrecer un contrapeso a lo que se dejaba venir encima, fue conocer lo suficiente sobre el andamiaje del proyecto, de tal forma que se creara una alerta y conciencia colectiva de los abusos y descuidos del poder en el cual se veían inmersos. Gracias a los liderazgos propios y a la solidaridad de plataformas organizativas externas con las cuales se crearon vínculos, se logró recabar de forma pausada la información necesaria. Ir armando un rompecabezas, del cual difícilmente se iban obteniendo las fichas, para acceder a un panorama completo de la problemática a la cual se debían enfrentar.

De forma inevitable, cada quien desembolsaba de su repertorio diferentes estrategias que catalizaran sus movimientos primeramente defensivos, para después pasar a la ofensiva. Entre esos primeros momentos, toman relevancia las herramientas jurídicas, pues para acceder a información institucional se debían sortear enredados procesos burocráticos. Surgen entonces los papeleos, derechos de petición, radicar documentos, comunicados, citas, llamadas. Todo un compendio de diligencias, guardadas sagradamente por don Alfredo, quien tras una voluminosa montaña de papeles y un manojito de USB, muestran lo dispendioso del proceso. Aquí, los saberes custodiados entre la gente brotaban y adquirían un sentido colectivo. De nada servía acaparar conocimientos, pues el angustioso escenario que les rodeaba, requería de la movilización táctica de sus esfuerzos para poder defender sus derechos.

Después de conseguir, organizar y descifrar una voluminosa cantidad de información, era necesario inventarse formas efectivas para comunicar al resto de la gente del barrio la situación. Entre sus experiencias y saberes comunales, surgían variadas formas de comunicación: carteleros, chapolas, perifoneo, ‘voz a voz’, que convocaban a reuniones y asambleas. Espacios deliberativos que ponían en circulación las preocupaciones más sentidas de la comunidad, socializaban la

información recabada, daban lugar a inquietudes, y buscaban alternativas y soluciones nacientes entre ellos mismos.

Era emprender una lucha desde abajo, en contra de campañas de desprestigio que posicionaban fuertemente el proyecto, incluso entre los mismos habitantes del Ortigal. Fue un proceso dispendioso, que encontró múltiples dificultades. No en vano, el clientelismo había ‘regalado’ casas a quienes no la necesitaban. Se movían las fichas en este tablero de juego, y en medio de la coyuntural situación, los de ‘arriba’ reclamaban favores politiqueros, exigiéndoles a sus beneficiarios, el respaldo irrestricto de su proyecto arquitectónico. Esto creó fracturas en una comunidad que recién empezaba a construir proximidades y en medio de esta poderosa jugada, el barrio se dividió entre los que respaldaban y no, la construcción de la PTAR en su territorio.

A pesar de este importante inconveniente, la lucha contra la construcción impositiva de este proyecto se seguía sucediendo. Después de encontrar apoyo en una gran parte de la población, lo siguiente fue exigir espacios de interlocución y deliberación con la institucionalidad, de tal forma que la gente, a través de sus líderes, alzara su voz, llevara sus inconformidades y exigencias. Sin embargo, se encontraron con la prepotencia de un gobierno que no los quería escuchar. Marcos, recuerda que fueron espacios en los que “*hubo altercados grandes*”, pues la posición e idea “*que vendían era el beneficio de toda la ciudad*”, desestimando las consecuencias que traería para la comunidad y las serias irregularidades que conformaban al proyecto (Jiménez, M. 2019).

El enfrentamiento entre las dos partes, fue catalogado como una ‘pesadilla’ por el Diario del Cauca (29 de Junio de 2017). En este mismo medio, se explicaba a sus lectores las problemáticas que rodeaban la situación. Resaltaban que si bien la PTAR significaba “*un avance en materia ambiental para cualquier ciudad, así como la oportunidad de maximizar los recursos*

*hídricos*”, el proyecto demandaba “*no solo de una importante inversión, sino de unos requerimientos técnicos*” que resultaban controversiales:

Según Efraín Hidalgo, vocero de la comunidad el inconveniente radica no en la construcción de la planta sino en el desconocimiento de los requerimientos técnicos, como la consignada en el reglamento técnico del sector de agua potable y saneamiento básico RAS-2000, sobre tratamiento de aguas residuales el cual expresa que ‘La distancia mínima de amortiguamiento para zonas residenciales debe ser de 75m’, pero según los manifestantes los menos de 50 metros de distancia que al parecer quedaría ubicada la planta respecto a las residencias del Valle del Ortigal es una clara violación a la norma, originada por la urgencia que tiene la actual administración municipal de construir la PTAR lo más pronto para evitarse sanciones graves por desacato. (Diario del Cauca, 29 de Junio de 2017)

Una pesadilla que definitivamente vivían los habitantes del barrio, sometidos a una revictimización, pues seguramente la insostenibilidad del ambiente tras la construcción de la PTAR, les hubiese obligado a un nuevo desplazamiento. Así, se demostraba que las personas no parecían ser el foco de atención. Después de recibir la orden de desacato por parte del Consejo de estado en 2015, al postergar la construcción del proyecto durante más de 15 años<sup>4</sup>, la administración pretendía dar celeridad al proyecto a costa de lo que fuera. De ahí que se presentara la denuncia de Libardo Zambrano en su calidad de presidente de la JAC en esa época:

Nosotros estamos luchando por nuestros derechos de comunidad, los derechos colectivos, venimos no en contra del proyecto, sino de que lo hagan en medio de nuestras casas, (...) estamos viendo que esta administración municipal lo que ha hecho es estigmatizar a la comunidad, con un proyecto (...) donde ni hubo la socialización, no quisieron admitir la parte jurídica, siempre con evasivas, diciéndole a las entidades nacionales que aquí en Popayán no pasa nada, que Valle del Ortigal está conforme cuando vemos la situación que en este momento se presenta, el amedrentamiento a la comunidad. (Diario del Cauca, 29 de Junio de 2017)

Acusaciones que rápidamente la administración salía a contrariar. Por ejemplo, ante el alegato de la nula consulta y restringida participación de la comunidad en el proyecto, la jefe de gestión ambiental del Acueducto y Alcantarillado de Popayán, salía a la defensa aduciendo que la empresa había generado “*espacios de participación para analizar el proyecto, para conocer en*

---

<sup>4</sup> El 26 de julio del año 2000 el Tribunal Administrativo Contencioso Administrativo del Cauca le ordenó al Municipio de Popayán y a la CRC la construcción de una Planta de Tratamiento de Aguas Residuales

*que consiste, y escuchar las principales inquietudes que hay frente a él”* (Diario del Cauca, 29 de Junio de 2017). No obstante, eran espacios engañosos, que aprovechándose del uso de tecnicismos tendían a confundir a las comunidades.

Una de las estrategias planteada por el acueducto, fue la gestión de una visita a la ciudad de Bogotá, para que los líderes del barrio conocieran el funcionamiento de una PTAR que utilizaba la misma tecnología, de Aireación extendida, planteada para el proyecto payanés. La salida se realizó el 6 de abril de 2016 a una planta instalada en la Universidad de la Sabana. Entre otros, en la salida participaron Elizabeth y Dago, quienes encontraron en ese viaje un proceso informativo, un poco confuso, tendiente a crear el imaginario de un proyecto inofensivo, que no generaría olores, ni malestares en el territorio en que se replicaría. Sin embargo, a pesar de la manipulación, en espacios posteriores y en comunidad, lograron analizar que la planta de la universidad estaba diseñada para recibir descargas muy pequeñas. Diferenciándose diametralmente de la planta en Popayán, que diseñada hacía más de 10 años, no sería adecuada para la gran dimensión de descarga de desechos que recibiría.

Ahora bien, los espacios de concertación que se formulaban desde la administración, no se realizaban de forma inocente, pues obedecían a los requerimientos solicitados desde la firma destinada a financiar el proyecto. De esta forma, instalaron una Mesa Técnica en la cual convocaban a representantes y presidentes de las JAC de los barrios de la zona Occidental. Un espacio afanosamente destinado a recoger evidencias de la participación de la gente y que procurando dar celeridad a todo el proceso, definió su objetivo como:

Analizar, discutir y evaluar toda la información referente al proyecto de la PTAR de Popayán, para la toma de decisiones consensuadas en torno al proyecto de la planta de tratamiento de aguas residuales para la ciudad en un plazo máximo de 3 meses. (Mesa Técnica, 27 de Mayo de 2016)

No obstante, desde el mismo nombre del espacio, se entreveía una posición prepotente cerrada al diálogo, que en realidad no permitiría una verdadera participación y mucho menos poder tomar decisiones. Tal como lo expresa Sebastián Linero en una de las memorias de la mencionada mesa técnica:

No podemos seguir de socialización en socialización porque esto no es sólo una socialización como se ha venido presentando, como lo presentan ustedes etc. Nosotros estamos en un espacio de debate y no solamente la metodología puede ser la presentación de una media hora de algunos temas que tienen que ver con la mesa y al final no quedamos en cosas concretas. (Mesa Técnica, 1 de Julio 2016, p.3)

La conducta dilatoria era evidente, acompañada además, de un lenguaje ‘especializado’ tendiente a dificultar la toma de decisiones. Olivia Otero, presidente en ese entonces de la JAC del barrio Pandiguando, presente en la mesa técnica, expresaba esa sensación de estancamiento:

Es muy cansón ver a la gente que enreda a la otra y a la hora de tomar decisiones no lo hacemos. Nosotros como presidentes electos, estamos en esto, porque es un tema de ciudad. El descargue yo lo tengo a un metro de mi casa, entonces yo tengo que saber qué está pasando aquí, pero cada vez repiten lo mismo. Aquí estamos varios presidentes y nos deben respetar. Exigimos que nos dejen ver la presentación y después con quien sea nos vamos a debate, déjenos que nos instruyan porque no todos somos biólogos ni arquitectos ni ingenieros. (Mesa Técnica, 1 de Julio 2016, p.4)

Como era de esperarse, la administración permanecía hermética y dejaba claro que no daría ‘su brazo a torcer’. A pesar de que se planteaban múltiples reuniones, quedaba en el aire un constante tufo a inamovilidad del proyecto. En las memorias, es constante encontrar declaraciones que manifiestan la improbabilidad de reubicar el proyecto hacia otro lugar. Y eso empezaba a quedar también claro entre la comunidad. En una de las memorias Hugo Oviedo expresa:

Ustedes tienen que defender su posición: no se puede mover el proyecto porque genera gastos y se corren los cronogramas, lo que sí se puede hacer es que la comunidad asuma esos riesgos y esos gastos porque la PTAR no se va a hacer en el parque Caldas sino en la periferia, en sectores populares y ese es el tema central aquí. (Mesa Técnica, 1 de Julio 2016, p.10)

Ante tal panorama, de forma constante y a pesar de las evasivas, la gente planteaba el debate en términos de cuestiones sociales. Sin embargo al ver cerradas las vías de participación

ciudadanas planteadas, desde los sectores vulnerados no encontraron más respuesta que en la movilización social.

Así, desde el barrio, en consecuencia, los líderes empezaron a movilizar gente y encontraron el respaldo necesario para ejercer presión ante la sociedad y el gobierno. Las marchas, protestas y plantones fueron apareciendo en el repertorio, obteniendo el cubrimiento de la prensa local, para mostrar la disconformidad de la comunidad ante tal proyecto. En uno de los artículos destinados a cubrir una noticia relacionada con sus movilizaciones, aparecía lo siguiente:

Según alude la comunidad de este sector, no se oponen a la construcción de la Ptar en la ciudad de Popayán, lo que piden a los entes encargados de este proyecto es la reubicación de esta planta a otro sitio de la ciudad o a otro predio que no afecte el entorno, ya que su miedo es la posible aparición de enfermedades, además de la desvalorización que sus predios o viviendas tendrían debido a la contaminación y malos olores que ellos imaginan se producirán por medio de la planta de tratamiento. (Diario Extra, 10 de Octubre de 2016)

Definitivamente, fue una contingencia que puso a prueba su capacidad de organización y la efectividad del tejido entre sus proximidades. Marcos, recuerda que en ese proceso no sabían cómo iba a responder la comunidad, pero encontraron que *“la gente estaba decidida a defender”* su territorio. La mixtura entre esta juntanza fue muy enriquecedora, gente que contaba con experiencia, con vocería, con capacidad de movilizar, con la locura necesaria para reinventar: *“Aquí la diversidad es cosa seria. Hay gente que es callada, pero los callados son los más agresivos. Querían acudir a las vías de hecho”* (Jiménez, M. 2019).

Y cómo no acudir a la ofensiva, si a medida que pasaba el tiempo, iba quedando más clara la posición de los que detentan el poder, que de forma inconsulta y burlando la mesa técnica, pretendían empezar su injerencia en el territorio. Las alarmas se encendieron cuando impositivamente aparecieron contratistas de la obra en el lote contiguo al barrio, pretendiendo *“adelantar estudios topográficos complementarios”*. Inmediatamente la comunidad reaccionó,

solicitando explicaciones, y ante la negativa de ellos, exigieron su retirada. Como era de esperar, el cubrimiento de la noticia victimizaba a los contratistas y sustentaba la represión subsecuente:

Una vez los contratistas llegaron al sitio de estudio, realizaron la instalación de los equipos para desarrollar las actividades programadas. Posteriormente llegaron al mismo sector algunos miembros de la comunidad, quienes obstaculizaron el paso e impidieron el desarrollo de las labores al dañar una de las placas de georeferenciación que había sido instalada previamente, razón por la cual fue necesaria la presencia de unidades policiales y de Ejército en la zona. (RCN Radio, 14 de Junio de 2017)

La presencia de las fuerzas represivas en el territorio resultaba intimidatorio y parecía devolver a oscuros momentos a la población. La tensión se sentía en el ambiente y la estigmatización del barrio ahora se renovaba tras discursos que le endilgaban culpas, por oponerse al proyecto de ciudad hegemónico, y a su paso deslegitimaba sus exigencias y justificaba la subsiguiente represión. Tal como lo expresa Serje (2011):

La centralidad de los relatos de resistencia, al formar parte de la dimensión esencial e instrumental de las identidades “otras”, sustenta el supuesto (...) que las caracteriza como amenazantes y las convierte en blanco obvio para ser objeto de intervención. De esta manera, contribuye a naturalizar la violencia de intervenciones de tipo militar, así como de las más brutales avanzadas del progreso. Al tiempo que justifica la necesidad de domar por la fuerza, se convierte en la condición de posibilidad de la puesta en marcha de la política del enclave. Su principal efecto es, quizá, que arranca de manera eficaz los argumentos y reivindicaciones de los movimientos sociales del ámbito político y los ubica en el campo de la irracionalidad. (p 314-315)

Ante la represión, el Movice (Movimiento de víctimas de crímenes de estado) expidió una alerta temprana ante las autoridades pertinentes, exigiendo las garantías para el ejercicio de resistencia y movilización que realizaba la comunidad:

Tememos a la represión que puedan ser víctimas los compañeros y compañeras; es importante mencionar que en la zona no se encuentra ningún ente de garantías como personería y defensoría. En este sentido, se hace necesario avanzar en una comisión de verificación y acompañamiento por parte de los entes que brinden las garantías y los derechos de las poblaciones que presentan riesgo por la presencia militar. Rechazamos toda acción de represión y persecución a las comunidades movilizadas en defensa de sus derechos. (Movice, 13 de Junio de 2017)

A pesar de la avalancha de descredito, desprestigio y recrudecimiento de la represión circundante, en el barrio se despertaban renovadas formas de resistencia. Se organizaron nuevas formas de acción en reuniones comunitarias, pactando ante la necesidad de defender el territorio, la creación de unas guardias comunitarias. Una forma de resistencia que persistió durante dos

meses y en la cual las juntas delimitaban rangos de acción y la logística necesaria, que salvaguardara al barrio de injerencias ajenas al mismo. Luzmila recuerda que fueron tiempos tensos, que entre la adversidad, potenciaron aún más las proximidades de la gente. En las guardias, se daba espacio para dialogar, compartir e integrarse con vecinos que hasta ese momento eran desconocidos. Se posibilitaba escuchar al otro, juntar sus historias. Requería de la solidaridad de todos, pues quienes no podían participar de las guardias, aportaban víveres u otras cosas materiales que garantizaran la permanencia de los procesos de acción y resistencia (Solano, L. 2019).

Nuevamente, para pasar de la defensiva a la ofensiva, era necesaria la participación de la comunidad. Se hacía todo lo posible para que las asambleas y reuniones fuesen cada vez más numerosas. Y en el caso de establecer la movilización como herramienta de lucha, era necesario el compromiso de la comunidad para estallar en el epicentro de la ciudad, de forma que se alterara la supuestamente inmutable agenda política. Todos aquellos que compartieron sus historias conmigo, recuerdan una gran movilización, que creen fue determinante para llevar su mensaje a el resto de la ciudad. Se realizó un domingo, trazando un largo recorrido desde las inmediaciones del barrio hasta las oficinas del acueducto municipal. Según Marcos, en ese momento “*sentaron un precedente*”, pues además de mostrar su capacidad de acción frente a lo jurídico y lo represivo, en ese momento demostraron que “*no estaban solos*”, que su capacidad de movilización era grande y que estaban dispuestos a luchar hasta conseguir su cometido (Jiménez, 2019).

El ejercicio de la resistencia en el barrio dio como resultado movimientos telúricos que hicieron tambalear un proyecto supuestamente inamovible. Justamente, una de las cláusulas del contrato de construcción, exigía entre otras condiciones, que la comunidad estuviese de acuerdo con el proyecto, pues de lo contrario se inviabilizaba. La comunidad, por su parte, haciendo uso de marchas, plantones, recolección de firmas, videos, había dejado en firme su posición de decirle

“*Sí a la PTAR, pero NO en el Ortigal*”. Finalmente, el proyecto tuvo que ser reubicado, significando una victoria para esta comunidad:

Este proyecto se vio alterado en su inicio luego de que habitantes del Valle del Ortigal, en el occidente de la ciudad, se opusieran a que la infraestructura se levantara cerca a los bloques residenciales. Ante el impase, funcionarios del Acueducto y la administración debieron proyectar una reubicación que a la fecha ya tiene un lote previsto. Además de estudios técnicos que se le presentaron a los corporados. (Diario de Cauca, 10 de Junio de 2019)

Sin duda, fue un ejercicio valioso, que desarrollado en medio de condiciones de fragmentación y represión, implicó valiosos aprendizajes. Además, posibilitó un viraje en cuanto dispositivos y herramientas que edificaban la resistencia, ensanchando los anaqueles y bibliotecas, de variados repertorios, prestos a sortear renovadas luchas en el espacio urbano.

Ahora bien, las resistencias debían seguirse dando con renovada potencia, puesto que tal proceso de lucha, había traído consigo un distanciamiento mayor de la centralidad. Marcos dice “*los gobernantes no nos quieren porque les dañamos el proyecto*”, y seguramente, tales enfrentamientos podrían desencadenar consigo, mayores procesos de estigmatización y de abandono. No obstante, los enraizamientos que se han venido sucediendo tras las renovadas dificultades, han traído a su paso, el desarrollo de ejercicios de gobernanza autónomos que cuestionan las celebratorias narrativas de la modernidad.

En el barrio, el arraigo, las proximidades, la movilización y resistencia, dan cuenta de la capacidad de resiliencia de la gente, quienes después de cargar a sus espaldas la cruenta historia colombiana, son capaces de sobreponerse y de fijar nuevos derroteros como posibilidades afirmativas de la vida. Una poética que encuentra en el oxímoron de las dificultades, la aventura de transgredir la inmutabilidad del mundo. Así como lo expresa Dalton (1983, p.519) en su poema *Ley de la vida*, pues de esos pequeños ojos de agua, nacen también los grandes ríos, que tras caminar, caminar y caminar, crecen hasta llegar al mar. Un mar de posibilidades ‘Otras’ dispuestas a infiltrarse por las grietas, en inundar la ciudad.

### 3.7. Poética de la siembra

*Al sur están los danzantes engendrando la lluvia,  
al sur están los tambores inventando los truenos.*  
(Ospina, Poema Canción de los dos mundos, 2018, p. 317)

Una ‘primera piedra’ se posa sobre un terreno pintado de verde, para dar paso a la inaugural arremetida de una ciudad que extiende su sed colonizadora hacia las periferias. Una piedra como símbolo del comienzo de un extenso sembradío de casas dispuesto a congregar destinos y albergar numerosos pasados. Un espacio teñido de grises que contradictoriamente está destinado a refugiar seres impregnados de variopintos tintes. Paso a paso, los desterrados toman por asalto la frialdad del lugar y, guarneciéndose entre su arquitectura, empiezan a sembrar futuros impregnados de ayer.

En el barrio, los restringidos 40m<sup>2</sup> de las viviendas despertaban la impotencia de personas que en su trasegar errante, arrastraban consigo la potencia creativa de labrar la tierra. Era una experiencia abrumadora de encierro, en la que edificaciones les convocaban al olvido, al ocultamiento y al falseamiento, mientras frustraban el resurgir de sus ávidas manos. Según comenta Urrea (2015, p.11), en el Valle del Ortigal se sucedía un “*choque contextual para el campesino, convirtiendo su hábitat en un ambiente vulnerable, inapropiado y contraproducente con sus prácticas nativas territoriales*”.

No obstante, con los días venideros, se fue articulando la esperanza. Encontrar en sus vecinos el afán de surcar la tierra, hizo que la fiesta de la palabra irrumpiera en los días nuevos. Entre la pausada juntanza se entretejían tradiciones, memorias y saberes que sembraban posibilidades entre el restringido paisaje circundante. Por ello, cuando en el 2015 se presenta la posibilidad de conformar la red *Tejiendo Semillas* (Urrea, 2015), se tuvo una amplia receptividad desde la población. Mencionado proyecto surgió bajo la iniciativa de Erly Urrea que, como

estudiante de la Universidad del Cauca, optó por realizar su trabajo de grado de la mano de una comunidad del Valle del Ortigal. En palabras de Urrea (2015):

Tejiendo semillas es un proyecto de Diseño Gráfico que aporta desde estrategias de comunicación incluyendo procesos de fortalecimiento social, que plantea desde una perspectiva de sostenibilidad ambiental y comunitaria una serie de herramientas encaminadas a co-crear una propuesta desde la comunidad. (p.7)

El proceso se desarrolló en diversas etapas. En primera instancia, las nutridas reuniones iniciales, permitieron hacer un mapeo del lugar, encontrando significados escondidos entre las calles. Los participantes recrearon un mapa que presentaba su percepción del barrio, sus temporalidades, actividades, espacios y problemáticas:

Se habla de inseguridad, falta de espacios de interacción y construcción, espacios para sembrar, problemáticas de manejo de basuras y otras proyecciones como la construcción de una serie de huertas alrededor del barrio, todo esto visualizado y reflexionado en el mapeo. (Urrea, 2015, p.28)

Se encontró una gran motivación inicial ante un proyecto que se presentaba como una oportunidad para recrear y organizar en comunidad sus sentires, saberes e interpretaciones del mundo. Así, conjuntamente emprendieron la construcción de huertas en las inmediaciones del barrio, reclamando su entorno y posicionándose en él, de forma activa y transformadora. Se fueron convocando mingas y juntanzas que vivificaron sus manos y corazones en el encuentro con la tierra, semillas y plantas. Entre la complicidad de las miradas y las manos, se compartían en medio de la labranza saberes enmalezados del campo, pues a medida que *“se siembran las semillas, también se siembran los saberes y es aquí cuando se comparte, enlazando y uniendo aún más los intereses comunes”* (Urrea, 2015, p.34).

Durante este proceso, la siembra fue juntando un tejido cercano a los *“50 campesinos urbanos”*, organizados en una Red de 41 huertas conformadas entre 2 y 9 personas (Urrea, 2015, p.52). La consecución de semillas, árboles, herramientas y materiales fueron autogestionadas por el trabajo coordinado de las personas, mostrando fuertes procesos de apropiación del proyecto y

obteniendo variadas experiencias significativas. Por ejemplo, la que Rosario Bolaños nos comparte:

Mi experiencia es que estando acá en el Valle del Ortigal he conocido muchas personas, y me gusta trabajar en grupo, me gusta trabajar para la comunidad, no para mí. Todo este tiempo ha sido para mí maravilloso, y me nace trabajar con la comunidad, que la gente se sienta bien. Todos tenemos diferentes cosas, diferentes conocimientos, y la gente le enseña a uno, uno aprende de ellos también y uno lo que sabe se lo enseña a las demás personas. En el tema de las huertas es difícil trabajar porque hay gente de diferentes comunidades, pero los que les gusta trabajar la tierra nos hemos unido con el proyecto Tejiendo Semillas. Nos ha ido muy bien, porque con ello ya hicimos unas huerta donde ya hemos cosechado, hay familias que se alimentan de ella. Hemos logrado actividades y personas nuevas sembrando. Además se conformaron líderes de cada grupo para que puedan organizar su huerta. Lo que conseguimos con esto es que las familias se puedan sustentar y evitemos consumir químicos y nos alimentemos con lo orgánico. Por ultimo unámonos, sembremos, hagamos tejido social que es algo muy lindo. (En: Urrea, 2015, p.55)

En este sentido, el proyecto fue un espacio de gran importancia, que permitió la participación de la comunidad y el fortalecimiento de su tejido social mediante la siembra de sentires y saberes. Se propiciaron además, procesos autogestivos en el territorio, a través de un plan de acción ambicioso, que buscaba la transformación del entorno mediante la acompañada labor de manos que surcaban su soberanía alimentaria. Don James, por su parte, considera que:

Es importante rescatar el sistema organizativo, que en aquel entonces estábamos un poco desordenados y en la medida en que se empezó el proyecto eso ha mejorado desde el trabajo, y hay resultados a corto plazo, se miran a nivel comunitario, alimentación sana y orgánica. Ha contribuido a que estos espacios que eran de pandillismo, se vean con diferentes cultivos notando en gran parte que estos espacios alejen el peligro en un gran porcentaje. Si seguimos con este trabajo unidos podemos lograr muchas cosas en nuestro beneficio. (En: Urrea, 2015, p.55)

En este sentido, el proceso ofreció un esquema de trabajo comunitario en el que adquiría protagonismo la siembra, como acción transformadora, que exhortaba a seguir trabajando de forma colectiva. Espacios que antes habían sido mapeados como inseguros y abandonados, representaban ahora lugares comunes reverdecidos por “*maíz, yuca, plátano, frijol*” (Oscar Rúa. En: Urrea, 2015, p.56). En fin, la siembra representa la construcción de un patrimonio colectivo en el que resurgen saberes y prácticas ancestrales, que a pesar del fuerte choque de aculturización, logran pervivir en la ciudad.

Vale rescatar entonces, la ‘siembra’ como un proceso de resistencia que de forma colectiva logra incidir en las espacialidades del barrio, haciendo uso de dispositivos organizativos que contribuyen a la reconfiguración y reposicionamiento de sus saberes y prácticas. El sembrar atraviesa la creación como resistencia, desde donde in-surge la belleza de la transformación y la inventiva. Lugares comunes que rescatan memorias contra el olvido, tejen proximidades y articulan esperanzas, surcando entre el asfalto las poéticas de la siembra.

Este proceso es interesante de analizar, puesto que en la ciudad se reproduce también la “*colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma*”, que según Walsh (2012, p.116) estructura “*la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales, incluyendo el de los ancestros, la que da sustento a los sistemas integrales de vida y a la humanidad*”. Es decir, una fragmentación de la vida en la urbe que niega e imposibilita relaciones ancestrales con la tierra, encontrando en la argamasa la perfecta excusa para la infertilidad e impotencia.

Sin embargo, como se vio anteriormente, en el Valle del Ortigal, la siembra ofreció un renaciente marco de resistencia. El labrar la tierra y el compartir saberes enraizados en la memoria, involucró prácticas alternativas a la hegemonía privilegiada por la modernidad. Surgen desde ellas saberes que subvierten los límites del conocimiento ilustrado, haciendo visible ‘Otras’ formas de ver el mundo. Por ejemplo, cuando Rosario nos comparte:

Desciendo de familia campesina, mis padres eran agricultores, yo aprendí mucho de ellos. Por ejemplo para obtener una buena cosecha se tiene en cuenta las fases de la luna. Para obtener cosechas en abundancia se siembra en cuarto de luna creciente. También se sabe que debemos sembrar matas que conviven con otras. También sembrar matas que ahuyenten los bichos que hacen daño a las otras plantas. Para veneno se utiliza el ají, ajenojo, salvia, jengibre, artemisa, verbena, ruda. (En: Urrea, 2015, p.34)

Sin duda, la siembra permitió el resurgimiento de saberes que se habían visto frustrados por la estrechez de unas paredes que les encadenaban. Ahora bien, la búsqueda conjunta de

espacios contiguos, antes abandonados, encontró una extensión considerable de tierras que se convirtieron en el hogar de sus manos y sentires. Surgen entonces, saberes y relacionamientos ‘Otros’ al interior de la cotidianidad de la dominación, que se organizan alrededor de lógicas distintas a la del capital. Saberes como labranza y cultivo de la memoria, que en colectividad encuentran espacios de deliberación, decisión y autodeterminación en la tierra que les rodea.

En el recorrido, guiado por Rosario, numerosas huertas y variados cultivos de pancoger, plantas medicinales, plátano, yuca, árboles frutales, verduras, iban brotando entre la tierra. Nunca hubiese alcanzado a dimensionar la gran extensión de suelos que hacían parte de la labranza. Huerta tras huerta, van dándole vuelta a todo el barrio, aprovechando cada valioso centímetro antes de llegar a orillas de los ríos. Cada huerta, se ve delimitada por cercos de guadua, alambres, piezas de zinc, y algunas cuentan con improvisadas puertas que simbólicamente resguardan sus tesoros. Son una reconstrucción poética de parcelas que, curiosamente en sus entradas, ostentan unos letreros que enseñan bonitos nombres, evidenciando formas diferentes de relacionarse con la tierra, pues dejan de ser lotes baldíos, para adquirir un estatus de reciprocidad con la vida de aquellos que las trabajan.

Rosario nombra de memoria a quien corresponde cada una de las mini parcelas, mostrando una nueva forma de referenciar vecinos en el barrio. Va nombrando cada uno de los cultivos que van apareciendo en el camino, para qué sirven, cómo cuidarlos. Entre los cultivos, de cuando en vez, van apareciendo gallinas y animales del campo. Al llegar a la parcela de ella, presenciamos su lugar sagrado, un espacio de desconexión de las tinturas grises de hormigón, encontrando entre el sonido del río, la reconexión con la naturaleza, sus antepasados y la vida.

La siembra como poética de resistencia aparece en el barrio y podría inscribirse en el proyecto intercultural, pues resulta ser un proceso inacabado que pretende ir “*mucho más allá del*

*respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad*” (Walsh, 2012, p.118), para trascender hacia la construcción de un proyecto político y social dirigido:

A la construcción de sociedades, relaciones y condiciones nuevas y distintas de vida. Aquí me refiero no solo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras. (Walsh, 2012, p.118)

Un proyecto que produzca un cambio significativo en la relación de dominación cultural y política en que nos vemos envueltos. Desde el cual, se muestre la potencia del poder comunitario, como posibilidad de producir nuevos horizontes capaces de agrietar, con sus fuertes raíces de memoria, aquel orden instituido. Una urgente necesidad de apertura ante mágicos y misteriosos mundos, que según Serje (2011), al ubicarse más allá de los márgenes de la civilización, entre ellos:

Se encuentran las claves para nuestra salvación: al lado del agua y la biodiversidad, estos mundos encarnan, en fin, el principio de la relación sagrada con la naturaleza que Occidente perdió en algún momento de su historia. Esta relación sagrada debe ser salvada y preservada a toda costa, de la misma manera en que deben serlo los retazos de naturaleza prístina que esos mismos mundos han hecho posible. (p.311)

Así, entre el verdor periférico, entremezclado y ocultado por la anquilosada argamasa payanesa, podemos encontrar luminosidades que alientan el camino. Una resiliencia que desde sensibilidades y memorias, se encuentra dispuesta a crear, imaginar, reinventar, luchar y resistir. Son alientos de esperanza que, según Walsh (2012, p. 119), implosionan “*desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto*”, de tal forma que reconceptualizan y refundan “*estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir*”. En fin, poéticas de la siembra que van arando y agrietando caminos, como posibilidad de ‘Otros’ mundos, pintados de verde, de memorias, de juntanzas, e insospechados destinos.

### 3.8. De puños y letras violetas

*Y cuando es de noche, siempre,  
una tribu de palabras mutiladas  
busca asilo en mi garganta  
para que no canten ellos,  
los funestos, los dueños del silencio.*  
(Pizarnik, Poema Anillos de ceniza, p.23)

El proemio a cada uno de los capítulos de este trabajo, ha desarrollado las vicisitudes y escollos protagonizados por una mujer sin nombre, precisamente, porque encarna muchos nombres. Una historia caracterizada por batallas portadoras de vida, inventiva y resistencias, que se van sucediendo entre un sistema de violencia, guerra y muerte. Ciertamente, son gritos que manan desde puños y letras de hombres y mujeres. Sin embargo, en este apartado, se quiere dar especial sonoridad a las mujeres, quienes a pesar del avasallante andamiaje patriarcal de una sociedad que las desplaza, excluye, fractura, segrega y oprime, también ofrecen una capacidad resiliente para reinventarse en la urbe.

En el caso del Valle del Ortigal, las mujeres adquieren protagonismo, puesto que entre los criterios de escogencia de la población receptora de viviendas, se otorgó atención particular a *“mujeres cabeza de hogar, población afrocolombiana e indígena, y personas en situación de discapacidad o adultos mayores”* (Ormet, 2015, p.4). Así las cosas, la dirección del hogar en el barrio en un amplio espectro está encabezada por mujeres, pues según la encuesta de Ormet (2015, p.77) el *“59.26% de la jefatura en el Valle del Ortigal es femenina”*.

Este tipo de enfoque diferencial, resulta un avance en la ejecución de políticas de asistencia y reparación, que adoptadas por el gobierno, contribuyen a menguar esquemas de marginación y discriminación de una población históricamente victimizada. Mujeres que, en su mayoría, han cargado a sus espaldas las desproporcionadas consecuencias de un conflicto armado y social que ha desencadenado travesías errantes hacia la ciudad. Travesías que si bien arrastran tristeza y dolor

por la fractura de tejidos familiares, territoriales y espirituales, también portan, en las mujeres, la resistencia necesaria para germinar en territorios hostiles.

Ahora bien, en la quimérica ciudad de Popayán las desterradas encuentran un hostil territorio que alberga, estructuralmente, márgenes de exclusión, estigmatización y discriminación hacia las mujeres. El amplio andamiaje colonial payanés, promueve y valida relaciones de poder desiguales mediante la imposición de un orden y esquema patriarcal que legitima múltiples y particulares formas de violencia contra la mujer. Lo anterior, entre otras cosas, se ve reflejado en la limitada designación de roles a la que se ven expuestas, subyugándoles a labores domésticas, de cuidado, de servicio y reproducción, tal como lo expone el informe ORMET (2015):

La discriminación laboral y las fuertes barreras de acceso [entre otras, la mayor demanda de experiencia laboral] que deben enfrentar las mujeres en el mercado laboral, así como los patrones culturales prevalecientes que las ubican fundamentalmente en el trabajo doméstico y reproductivo. (p.18)

En consecuencia de lo anterior, en el Valle del Ortigal las mujeres encuentran variados obstáculos para insertarse en redes laborales ciudadinas. Sin embargo, como se mencionaba anteriormente, las mujeres en su errancia cargan consigo una resistente performatividad que les hace reinventarse en este nuevo espacio. Así, ante la periferización y carencia inicial de servicios en el barrio, la iniciativa de mujeres emprendió la tarea de circular y ofertar: pequeñas tiendas y revuelterías, puestos de arepas, papelerías, puestos de internet, ventas de fritos, postres, catálogos, minutos. Multiplicidad de actividades, que garantizan su permanencia en el hogar, para adelantar actividades no remuneradas, como el cuidado de niños y adultos mayores. En este sentido, el informe ORMET (2015), expresa lo siguiente:

Las mujeres del Valle del ortigal tienen un papel fundamental tanto en las economías domésticas como en otros escenarios de generación de ingresos, patente en la preponderancia femenina en la jefatura de hogar, el cuidado de menores de 12 años y su participación decidida en iniciativas de emprendimiento como “Mi placita”. Lo anterior hace contraste con el escenario municipal donde el mercado laboral es adverso para las mujeres. (p.85)

Así las cosas, es interesante encontrar que, a pesar de la subyugación, desigualdad y sobrecarga que recae sobre ellas, en el barrio las mujeres son protagonistas de variadas resistencias. Es frecuente encontrar que desenvuelven roles de liderazgo y participan activamente en diversos procesos organizativos, resguardando además, un amplio sumario de saberes y sensibilidades, necesarios a la hora de reconstruir el tejido social comunitario. No en vano, Walsh (2012, p.9), citando a Freire, nos dice que:

La supervivencia física y cultural de los oprimidos y oprimidas, (...) no está enraizada en la resignación o adaptación a la lesión destructiva del ser o en la negación de vida. Más bien, está fundamentada en la rebelión en contra de la injusticia -la rebelión como auto-afirmación-, y en la resistencia física a la cual se suma la resistencia cultural, “la resistencia que nos mantiene vivos”.

Es valioso rescatar entonces, la consideración que hace Elizabeth (Ordoñez, E. 2019) de ellas, como mujeres “*muy berracas*” que tienen la suficiente “*fuerza y valor para poder seguir*” en medio de una sociedad en la que “*hay que vivir en la ley del silencio*”. Subraya, además, que en ellas se albergan saberes y sensibilidades dispuestos a impregnar sus procesos de liderazgos y resistencias cotidianas, mediante “*la organización del tiempo, del dinero, de las palabras*”. Una resistencia que ella misma ha emprendido desde su llegada al barrio, participando de forma activa en diferentes espacios deliberativos y que a lo largo de estos 5 años, la han posicionado como referente en la comuna nueve, hasta ocupar su lugar como edil y representante en mesa de víctimas.

Son, entonces, resistencias que brotan desde mujeres situadas en periferias urbanas, configurando sonoros gritos que demuestran una gran capacidad de resiliencia ante la impositiva y perversa historia del silenciamiento. Son gritos como mecanismos de ruptura y transgresión a la norma ontológica que secuestra sus voces, niega sus subjetividades, cuerpos, saberes y misterios. Gritos en resistencia, como prácticas de intervención y reinención epistémica, ontológica y existencial que señalan caminos y posibilidades decoloniales. Sonoridades que persisten en el aire, a pesar de la abrumadora cacofonía circundante.

Luzmila, por ejemplo, desde su atareada labor como madre y esposa, se desdobra atendiendo su revueltería, perteneciendo a la JAC y además haciendo parte de un extenso tejido de mujeres llamado Tamboreras del Cauca. Para ella, pertenecer a los procesos organizativos no resulta una carga, sino una opción de encontrar sus gritos a través de la formación y acción colectiva. En el caso específico de Tamboreras, explica que es *“una red extensa del Cauca”* que le ha posibilitado procesos de sanación consigo misma, mediante el encuentro con otras mujeres que, situadas en diversos barrios y municipios del Cauca, alojan estelas de violencia estructural en sus historias. Según ella, la organización además promueve empoderamientos y fuertes procesos de autonomía, pues uno de sus objetivos es el de *“capacitación mediante la canalización de diversos procesos formativos”*. Sin embargo, lo que más resalta Luzmila de Tamboreras son las experiencias de sanación:

Aquí a veces no hay el espacio como para dedicárselo a uno (...) en los días de capacitación, jugamos, se me olvida que todo lo demás, es muy bonito. En la sanación tamborera, nos reunimos, nos hacemos en círculo, ponemos la mente en blanco, escuchamos y el tambor empieza a vibrar y usted empieza a sentir, y si esta estresada empieza a liberarse. (Solano, L., 2019)

La razón de organizarse en este tejido de mujeres, es porque han *“vivido cosas muy difíciles. La mayoría casi somos desplazadas. Por eso se formó ese grupo”*. Resalta que los beneficios de la juntanza son más bien inmateriales, cosa que a veces la gente no entiende: *“A la gente a veces le gusta criticar y ya, dicen allá no hacen nada, pero uno ya estando en el cuento es que se da cuenta de los beneficios”*. Pues, justamente, entre el círculo de mujeres surgen valiosos aprendizajes: *“Conociendo a otras mujeres, uno les ayuda. Por ejemplo usted ya tiene una capacitación, o usted ya pasó por eso, y entonces comprende el dolor de la otra persona, y ya sabe cómo llegarle”*. (Solano, L., 2019)

Por otro lado, menciona que en el barrio varias mujeres se han sumado a la red, y han creado un espacio propio de reunión, desde donde *“tejen puentes de comunicación y solidaridad*

*entre mujeres que han padecido, diferentes tipos de violencia*". Se reúnen cada mes, y eso les ha ayudado a *"compartir historias"* y establecer puentes de solidaridad: *"Si alguna de las compañeras está enferma se va a visitar. Se dan ayudas económicas. Son procesos son muy bonitos"*. Resalta entonces, la importancia de los espacios de reunión que posibiliten el llanto, la risa y el compartir. Sin embargo, en el barrio las reuniones se han tornado difíciles, porque ante la amplitud de la convocatoria: *"no cuentan con un espacio grande, el salón comunal está ocupado y las casas son muy pequeñas para albergar a tantas. A veces, se hacen en la casa de doña Nancy, pero algunas se quedan por fuera"*. Esta situación, no obstante, no las inmoviliza, sino se convierte en una razón más para seguir caminando (Solano, L., 2019).

A estas mujeres guerreras, la resistencia las vivifica, desatando sus armonías y desarmonías internas, y ya sea en comunidad o en la intimidad de su soledad, las mujeres gritan, mezclando sus gritos con muchas más. Desde abajo y desde afuera, como lugares predestinados para ellas, los decibeles purpúreos de sus luchas reclaman intensidades contra este sistema de guerra y muerte. Indudablemente hay que reconocer la sonoridad de las voces de Rosario, de Elizabeth, de Luzmila, de Sonia, de Orlidia y de cientos más, que en el barrio van trazando grietas en el margen. Pero no hay que perder de vista, que aún queda un largo camino que recorrer, pues, si bien, el papel protagónico de la mujer en la edificación del barrio ha sido preponderante, en este espacio persisten estructuras patriarcales de dominación que silencian su potencia de subversión. Es importante, entonces, situar sus luchas y amplificar sus sonoridades hacia otros universos, en la urgente necesidad de articular muchas más juntanzas. Que vayamos conjugando esa tribu de palabras cercenadas, hacinadas entre los puños y gargantas, para que entre en una explosión liberadora cantemos, alzando nuestras voces entre los funestos dueños del silencio.

### 3.9. *Melodías cotidianas*

*Si cambia la mentalidad del hombre, el peligro que vivimos es paradójicamente una esperanza. Podremos recuperar esta casa que nos fue míticamente entregada. La historia siempre es novedosa. Por eso a pesar de las desilusiones y frustraciones acumuladas, no hay motivo para descreer del valor de las gestas cotidianas. Aunque simples y modestas, son las que están generando una nueva narración de la historia, abriendo así un nuevo curso al torrente de la vida.*  
(Sábato, 2000, p.32)

Diariamente, la vida en el barrio se va moldeando tras los pasos de trabajadores que lustran sus manos con ocasos matutinos. Amanece en el barrio y en él van apareciendo todo un entramado de puestos y tiendas que ofertan sus servicios a los caminantes de sus calles. Van saliendo estudiantes, asalariados y jornaleros con rumbos diferentes, abandonando momentáneamente los márgenes de esta periferia. Algunos dirigen sus pasos a ocupar andenes, calles, mercados y casas de la céntrica blancura. Otros, cruzan límites urbanos para buscar trabajos en pueblos vecinos como mano de obra campesina. Mientras que un amplio sector, permanece en el barrio edificando las dinámicas propias de esta periférica ciudadela.

En conjunto, desde el barrio se orquestran cotidianidades que sobrepasan lo visible y que van mucho más allá de lo geométrico y geográfico. Son prácticas cambiantes, desde donde el espacio es vivido, practicado, percibido y experimentado por caminantes que entrecruzan trayectorias, memorias, saberes, sensibilidades y luchas. Y, si bien bajo la hegemónica Popayán existen prácticas del espacio que operan bajo formas dominantes y específicas, en sus márgenes, subsisten espacialidades en resistencia. Como diría De Certeau (1996, p.105), son prácticas que responden “*a otra espacialidad*” como “*experiencia ‘antropológica’ poética y mítica del espacio*”. Es decir, una esfera cotidiana que, aunque actúa bajo la “*influencia opaca y ciega de la ciudad*”, ofrece un incesante movimiento de “*una ciudad trashumante, o metafórica*” que se insinúa como texto vivo en la pretendida univocidad y legibilidad de la ciudad blanqueada.

Desde el barrio emergen trazos y paradigmas ‘Otros’, que metamorfosean y dislocan aquellas normas totalizantes que pretenden atrapar, extinguir y debilitar sus experiencias

periféricas de resistencia. Día tras día, la diversidad de sus memorias, saberes y sentires, configuran al barrio como un espacio enriquecido desde las proximidades, juntanzas y organizaciones, que involucran el dinamismo y complejidad de sus experiencias como procesos de producción de vida. Así, desde el barrio, la resistencia se ubica en acciones cotidianas que trazan devenires, unos más urgentes que otros, pero al fin y al cabo, necesarios.

Una de las tantas luchas que se ha promovido desde el barrio, comenta Elizabeth (Ordoñez, E. 2019), ha sido enfrentar “*el paternalismo del estado*”, que ocultándose entre las políticas de reparación, en lugar de ayudar a fortalecer la autonomía de los desterrados, tiende más bien a crear marcados lazos de dependencia. “*Siempre que invitan a reuniones a la gente, le ofrecen algo*”, desplegando acciones que recrean relaciones de sumisión, bajo cánones de despolitización y clientelismo, tendientes a inmovilizar la gente, pues en repetidas ocasiones que se han convocado actividades comunitarias, desde las propias organizaciones del barrio, algunas personas “*dicen primero: qué van a dar*”. Es una lucha pausada, que poco a poco va franqueando dificultades, y a medida que va ganando experiencia y autonomía, trasgrede a su paso, la quietud y aceptación pasiva del sometimiento al orden hegemónico.

En palabras de Zibechi (2006, p.123), tras cada lucha “*un mundo nuevo está naciendo en los territorios urbanos, abriéndose paso entre las grietas del sistema, que los habitantes del subsuelo vienen horadando desde hace algunas décadas*”. Y así, entre este ‘subsuelo’ periférico encontramos resistencias, que van acumulando arsenales para confrontar ficciones modernas desde la vida misma, desde la lucha por la dignidad y autonomía. De lo cotidiano, va naciendo la grandeza, y en el valor poético de las pequeñas gestas, se encuentra la tierra fértil que hace germinar resistencias que van agrietando la univocidad de un mundo totalizador, y a su paso van surcando semillas viajeras para el nacimiento de ‘Otros’ mundos.

Cada gesta cotidiana cuenta, y cada una va abonando terreno para edificar transformaciones más profundas. Por ejemplo, una de las tantas luchas, que se emprendieron en el barrio, fue enfrentar la desorganización en cuanto a la disposición y recolección de basuras, que durante largo tiempo aquejó los espacios del Valle del Ortigal. Marcos (Jiménez, M. 2019) comenta que ante la inoperancia inicial de las instituciones de plantear soluciones reales a tal problemática, los habitantes organizaron autogestionadas y variadas alternativas. Convocaron mingas con el fin de organizar espacios techados y aislados del suelo, de tal forma, que acopiaran la basura sin el peligro de que fuese dispersada por animales o humedecida por la lluvia. Sin embargo, fueron soluciones a corto plazo, puesto que las instancias de salubridad llegaron a inspeccionar dichos espacios y los inviabilizaron bajo criterios de salud e higiene, que los habitantes aceptaron, en su momento, a pesar de los esfuerzos invertidos.

Entonces, la lucha no quedaba ahí, y se dejaron venir denuncias públicas que daban a conocer la problemática, exigiendo su pronta solución. En medios de comunicación denunciaban la ausencia de contenedores de basuras y la falta de una amplitud de horarios para su recolección, además, desde las juntas también se hicieron los respectivos trámites ante las autoridades pertinentes. Así, como respuesta a las múltiples gestiones, la comunidad logró la ubicación de 50 contenedores por parte de ServiAseo Popayán en sus calles. Por ello, ahora, cuando se transita por el barrio, es notoria la disposición de unos recipientes verdes, adecuados técnicamente, para la recepción de basuras provenientes de la gran población que reside en el barrio.

Con todo lo anterior, la lucha tampoco terminaba, pues Marcos (Jiménez, M. 2019) explica que al principio fue difícil controlar el mal uso que se estaba dando a los contenedores instalados. Requiriendo entonces ‘echar mano’ de la organización comunal, que planteara soluciones para promover una correcta administración de los mismos. De esta forma, en las reuniones de las Juntas,

se deliberaron formas comunitarias que organizaran el uso y limpieza de los recipientes instalados. Se acordaron horarios para sacar basuras y una forma de rotación de llaves de los contenedores por cada una de las casas, de tal forma que cada cierto tiempo una familia se hiciera cargo de la administración y desinfección del mismo. Y a pesar de todo el trayecto anterior, la lucha permanece, pues para ellos es necesario seguir fortaleciendo una imagen bella y organizada del barrio, que contribuya a mantener y solidificar sus arraigos territoriales.

Tal como se testimonia en el caso de la problemática de basuras, cada lucha se ensambla con otras, creando un efecto dominó que interconecta las resistencias. Como una reacción en cadena, las juntanzas se entrelazan y los tejidos de proximidad logran convertirse en valiosos aliados y precursores de variadas luchas. Así, por ejemplo, desde las Juntas de Acción Comunal se encuentran experiencias interesantes, como espacios que han ganado sobresalientes niveles de autonomía, en la medida en que se reinventan y trascienden el ser ‘aparatajes’ reglamentarios, para utilizarse en beneficio del territorio. Tal como en el caso de los comités de convivencia que, desde su labor, apelan por favorecer tangiblemente la armonía y organización del barrio:

Quando las personas se quieren afiliar al libro de socios les vamos a hacer la visita, cuando hay nuevos vecinos en la cuadra tenemos que ir a hablar con ellos, esas cosas. Yo creí que eso era fácil, pero no, hay gente que es grosera, y uno en el grupo tiene que estar preparado. (...) Todas las juntas deben tener esos comités, acá si toca ponerlos a funcionar porque hay gente conflictiva, (...) y a ellos no les gusta mucho los psicólogos. Entonces se trabaja. (Solano, L. 2019)

La urdiembre se sigue desencadenando, pues desde los márgenes, los protagonistas de estas luchas imprimen su cadencia interna y trasegar histórico en las renacientes gestas. Tal como en el caso de Luzmila (Solano, L. 2019), a quien su participación en Tamboreras, le ha otorgado valiosas herramientas que la construyen como ‘mediadora’ en las problemáticas de convivencia que presenta el radio de acción de su junta. De esta forma, cada uno, saca lo mejor de sí, y lo pone a disposición del bienestar comunal. Desde cada espacio organizativo en que confluyen, hacen uso

de experiencias y aprendizajes propios y colectivos, trabajando acompasadamente e impregnando sus notas particulares en esta periférica melodía.

Es necesario entender entonces, que las resistencias vienen desde abajo como una compleja interconexión de subjetividades, que se construyen de a poco y no aparecen de forma mágica como prescritas recetas que obedecen a esquemas lineales. En el Valle del Ortigal, las resistencias surgen del movimiento, desde pequeños ojos de agua que, en su largo recorrido hasta el mar, van creciendo para agitar, agrietar y trastocar a su paso las, supuestamente, inquebrantables orillas del orden colonial. Así pues, desde los pequeños e íntimos círculos del hogar, hasta los conglomerados organizados, las gestas cotidianas son portadoras de potencias periféricas de creación, que combinan y recombinan tradiciones, trayectorias y experiencias subjetivas, horadando furtivamente entre las grietas y abriéndose campo en la ciudad.

Desde aquello que se muestra como insignificante también se construye, y en el encuentro cotidiano con el otro y con lo otro, yace la sinergia de construir el territorio como proceso de apropiación y reapropiación de lo vivido. La periferia no se aísla, y a pesar de los constantes esfuerzos de mantenerla al margen, fluye de afuera hacia adentro, y viceversa. Y de a poco, en su fluir, va desestructurando nociones de totalidad desde imperceptibles cotidianidades, donde la gente va aportando a desvirtuar imaginarios que les excluye y les señala:

En si yo voy a merca todos los días, y uno va a la Esmeralda y dicen que pereza ir hasta el Ortigal, ‘eso uno entra y lo dejan sin zapatos’, dicen que ‘es una cueva de ladrones y un poco de viciosos’. Bueno, yo los escucho y cuando preguntan que si a mí me han robado, yo les digo que no. Y les digo que la inseguridad no es solo en el Ortigal, sino es en todas partes. Además les comparto que acá en el barrio se respira tranquilidad: ‘Usted entra a mediodía, en la noche y nadie lo roba’. Porque desde mi experiencia, yo he entrado tarde en la noche y no se mira nadie, absolutamente nadie. Y uno les habla tratando de cambiar la imagen, reconocer que la infraestructura es bonita, las casas, las calles pavimentadas, pero dicen que lástima la gente que les tocó. Y les digo nooo allá es muy rico para vivir. (Solano, L. 2019)

Ahora bien, aunque pareciera dudosa la trascendencia de las pequeñas gestas, no debe olvidarse que en ellas reside la potencia de sus resistencias. Son cotidianidades que entrelazan

repertorios culturales e identitarios, que ponen en circulación dimensiones epistémicas y sensibles que entran en tensión con los discursos de homogeneidad y fragmentación impuestos. Cada gesta cotidiana cuenta, pues desde ellas, la resistencia se reinventa y enriquece como fenómeno vivo y en permanente estado de ebullición, tal como lo expresa Jaramillo (2018):

La resistencia no puede verse como pasiva sino tremendamente activa. Lo es en la acción de oposición, en la acción contestataria a los poderes y practicas dominantes que quieren acabarlas; pues es nada más y nada menos que garantizar una correlación de fuerzas que, por lo menos, posibilite su existencia, y muchas veces, como ahora, inscribirse en opciones de poder que posibiliten transformar las políticas hegemónicas, ya sean dentro de una nueva sociedad o dentro de aquella en la que se desarrolló su condición de sometimiento. (p.88)

Así las cosas, en la polifónica valencia de las resistencias urbanas, se recrean de forma permanente discursos y saberes de acentos cotidianos, donde la vida misma aparece como fuente inagotable de sentido. En la urbe, entonces, también yacen las posibilidades del avance popular, como manantial de formas de existencia que se reinventan en su errante caminar. Las resistencias, entre la mixtura citadina, recrean inusitados encuentros que posibilitan el diálogo y el reconocimiento del 'Otro'. Y, en el caso del Valle del Ortigal, precisamente entre los desterrados y su diversidad, encontramos los acompasados pasos firmes, que van edificando entre sus resistencias, la ciudad.

Sin duda, las periferias iluminan a lo lejos con sus resistencias, y a pesar de sus pequeñas victorias, no se inmovilizan, sino que siguen atizando más y más luchas. Es una relación dialéctica que perpetúa el movimiento y el cambio, y a pesar de contar con niveles de satisfacción en el imaginario de los habitantes, las juntanzas no permiten perder de vista el panorama completo del barrio. Por ejemplo cuando Luzmila (Solano, L. 2019) nos dice:

Si viera lo bonito que es esto acá. Vea los niños es una felicidad. Aquí es una bendición para vivir. Entonces ojalá con el poder de Dios se pueda hacer el poliderportivo, esa es la meta, entonces quedaría un mejor espacio. (Solano, L. 2019)

Entonces, si bien se van obteniendo victorias, en los tejidos proximales del barrio, se mantiene el aliento de lucha, acción y transformación. Elizabeth (Ordoñez, E. 2019) recalca la falta de espacios comunales, la necesidad de establecer veedurías para la construcción del prometido centro de memoria de víctimas, de ubicar más reductores de velocidad, de poner en funcionamiento el megacolegio que aún es un elefante blanco a la espera de ser puesto en marcha. Por otro lado, Luzmila (Solano, L. 2019) recalca en la falta del salón comunal y del puente que interconecte el barrio con el megacolegio. Y así, sucesivamente, tras cada conversación, surgen sueños y proyectos, como *“posibilidad de recrear lo que los pueblos crean día a día en su lucha contra las injusticias, la miseria, la pobreza y la hegemonía colonial”* (Jaramillo, 2019, p.115).

En fin, desde la periferia se emprenden caminos de resistencia, que desde la afirmación de su constitutiva pluralidad trazan líneas del proyecto intercultural. Surgen entre ella, diferentes experiencias que posibilitan la cosecha de fecundos y diversos pensamientos como renovadas esperanzas. Gestas cotidianas que asumen su propio destino, y encuentran en su potencia creadora, la apertura y enriquecimiento de sus opciones de liberación. Resistencias que hacen camino al andar, y entre su permanente movimiento van acumulando riqueza de voces y sujetos que dislocan las relaciones de poder hegemónico. Construyen y renuevan preguntas y respuestas en cada paso, componiendo melodías cotidianas que, entre las grietas, acrecientan su sonoridad y ofrecen inusitadas sinfonías, que pronuncian mundos ‘Otros’, en la inmensidad de sus repertorios.

## Epílogo

### *Raíces, Grietas y Siembras*

*Es desde las grietas, juntando los gritos desde abajo,  
que se puede realmente empezar a construir  
la interculturalidad y decolonialidad.  
(Walsh, 2016, p.16)*

La travesía emprendida en las páginas precedentes, camina tras los rastros y existencia de prácticas interculturales en las experiencias de resistencias urbanas del Valle del Ortigal, procurando ofrecer suficiente sonoridad a voces y trazos que van ‘Agrietando la urbe’ desde la periferia. Con ese telón de fondo, en la primera parte de la investigación, denominada **“Tras las paredes blancas”**, fue necesario realizar un abordaje conceptual de las nociones construidas alrededor del concepto de ciudad. De esta forma, se encontraron cánones hegemónicos en la estructuración de Popayán que, tras ficciones modernas y raigambres coloniales, establece un relato históricamente homogeneizado de ‘ciudad blanca’ como quimérica argamasa. Un relato único que, sin duda, entra en tensión con la prismática diversidad y heterogeneidad que configura una ciudad desde donde surgen inusitados campos de fugas y resistencias.

Subsecuentemente, el Segundo Capítulo, tomó el nombre de **“Tierra de colores”**, como metáfora ante la configuración variopinta, diferenciada y heteróclita de una Popayán ‘Otra’ que entra en tensión con el imaginario de ciudad blanca, homogénea y colonial. El Valle del Ortigal, emerge entonces, como territorio físico y simbólico en el que se conjugan memorias e historias que entran en contradicción con la ciudad moderna. Una embrionaria poética de resistencia, que hacía necesario entender la relación entre los procesos de destierro y desarraigo de sus habitantes, con los de enraizamiento y construcción de territorialidad.

Ahora bien, se encontró que las estructuras coloniales, instauradas en la ciudad, obliteran el florecimiento y sonoridad de semillas errantes mediante una cultura de simulacro, apariencias e

imaginarios hegemónicos, reduciéndoles a poblaciones bárbaras e iletradas. Es por ello, que la letra como potestad, verdad, patrimonio e instrumento exclusivo de los dominantes debe derribarse. Y, la posibilidad de agrietamiento de su univocidad, se encuentra en periferias coloreadas, en procesos propios, autónomos, portadores de subjetividades activas y creativas, ricos en memorias e historias. Una poética citadina por la que cabe preguntarse, una ciudad como enigma y como pregunta, cuyos trazos y pinceladas se escriben entre las grietas y fronteras del universo de argamasa.

La ciudad como pregunta, encontró en la periferia un fértil lugar epistémico donde urge situarse, y, en este sentido, el tercer capítulo desarrolla el grueso analítico de la investigación, desglosando y analizando, desde la condición urbana, la poética de resistencias nacientes. ***“Con los pies en la periferia, con las manos en la resistencia”*** fue un proceso que logró desenterrar en el Valle del Ortigal un mundo digno como cualquier otro de poesía e historia. La periferia como escenario de vida y dignidad, un territorio donde, parafraseando a Borges, *“también esa desconocida y ansiosa y breve cosa, que es la vida, que aquí (...) está el universo”* (Ospina, 1994, p.129).

Sin duda, trasgredir el centro urbano hegemónico más allá de términos geográficos, reclama para la periferia un papel protagónico desde sus resistencias. Entre sus márgenes, podemos encontrar respuestas ante esas *“Formidables y terribles colmenas que erigió nuestro orgullo”*, entendiendo que su quimérica argamasa, oculta la fertilidad de una *“sabiduría soslayada”* que es urgente recuperar como *“claves para inventar el futuro”*, y que históricamente han sido ignoradas sólo porque *“las descubrieron los mansos, porque no las dictó la codicia ni la voluntad de dominio, sino la cordialidad, el respeto, la reverencia, virtudes que (...) no quieren tener la razón de un modo triunfal”* (Ospina, 1994, p.130).

En este orden de ideas, el trabajo permitió conjugar diferentes perspectivas para entender el rol que juega la periferia en el quebrantamiento de muros hegemónicos, poniendo en juego memorias, tradiciones, experiencias y herencias organizativas de diversidades subalternadas. Así, narrativas veladas e historias no oficiales ofrecen una versión permanente de pluralidad, de diversos colores fluyendo en el devenir cotidiano del orbe ciudadano, de un territorio que dialoga con sujetos que lo construyen, habitan, nutren y resignifican. En definitiva, se encontró que el trasegar histórico de los sujetos está en permanente diálogo con el territorio, ofreciendo múltiples interrogantes respecto a la relación entre su enraizamiento y el posible agrietamiento de muros hegemónicos que lo circundan.

En la obra de Molano (2013, p.26) el enraizamiento se expone como un paradigma extremadamente complejo y dificultoso cuando escribe *“No me acomodaré nunca (...) aunque tengo que decir hoy que esa pequeña muerte, hecha siempre de lo ajeno no comienza con las amenazas de los enemigos sino con el silencio de los amigos”*. De ahí, que entender el destierro como una muerte lenta que acompaña el forzado abandono de un territorio, supone necesariamente entender un renacimiento que acompañado de un recorrido de extrañezas, lleva al desplazado a encontrarse en un contexto nuevo, un proceso doloroso plagado de ausencias que implica dialogar con su nueva condición espacial para erigir su vida cimentada entre el asfalto o entre sus grietas.

Sin embargo, relacionado con lo expuesto anteriormente, Freire (2013) escribe:

Es interesante observar lo extraordinario de esta contradicción. Si renuncias a tus marcas culturales de origen, la nueva cultura no llega a marcarte y entonces vives un simulacro en esa cultura prestada; en cambio, si las respetas pero no las absolutizas, te dejas marcar por la nueva cultura. (...) la nueva cultura no te invade, pero tampoco es reprimida. En el fondo, también te da algo. (p.53)

Es decir, el construir territorio aparece como un espacio de tensiones y resistencias, pues continuamente el desterrado ve enfrentada su visión de mundo con el cautivador relato hegemónico de la quimérica argamasa. Pero, como lo expresa Freire, no es necesario negar una u otra visión

de mundo sino establecer un diálogo entre ellas como un lugar de resignificación y de creación. Un lugar como posibilidad intercultural desde donde reverberan memorias que trazan las grietas de una ciudad homogeneizada y la oscuridad de su relato hegemónico.

De ahí que las memorias e historias del desterrado adquieran tanta importancia, pues los errantes, los desplazados, los desterrados, a pesar de las estructuras coloniales de poder, logran dislocar sus memorias, sus sustentos territoriales y sus visiones de mundo para llevarlas a otros suelos y convertirlas en semillas nacientes, que reverdecen y florecen para colorear la monotonía de paisajes homogeneizados. En palabras de Freire:

Sólo en la medida en que el exiliado aprende a vivir en el nuevo contexto y a ‘salir’ de él, aunque continúe allí en la tensión de la contradicción de los dos contextos, el que lo marcó y trajo en su cuerpo consciente, empapado por él, es el que le permite tener una permanente preocupación por el contexto de origen, jamás una sombra inhibidora de su presente. (2013, p.37)

Definitivamente, la memoria está viva, como sangre que nutre los días entre el movimiento perpetuo del trascurrir ciudadano. Sin lugar a dudas, fluye travesando su fertilidad en la presente investigación, otorgándole sustento a las resistencias, que encuentran en ella la semilla facultativa para abonar y germinar posibilidades ‘Otras’.

Ahora bien, tal memoria adquiere mucha más potencia, en medio del periférico encuentro de extraños constitutivamente diferentes, señalados y localizados por la totalidad ciudadana como iguales. Precisamente, la memoria, ofrece una dialéctica del reconocimiento, que como proceso de desgarramiento del orden hegemónico, les permite saberse iguales y diferentes al mismo tiempo. En el barrio surgen reconocimientos propios que hermanan historias, palabras y sentires, propiciando sentidos de colectividad y proximidad, como urgentes semillas, que entre procesos de encuentro, unidad y coordinación, procrean escenarios de resistencia.

Así, el tejido de proximidades emerge como manifestación viva de sentidos subterráneos que orientan la acción colectiva. En el Valle del Ortigal, como inmenso telar, se extienden los hilos

que han posibilitado un entramado de juntanzas, organizaciones y procesos que estructuran el barrio entre sus resistencias. Por ello, la posibilidad de reinventar la ciudad se erige entre ejercicios de poder materializados en redes extendidas que entretejen los anhelos más profundos de colectividades periféricas. En el barrio, estas posibilidades ‘Otras’, se resguardan en múltiples tejidos que van acumulando pequeñas y grandes victorias, que bajo el poder catalítico de la organización popular, coligan su diversidad y memoria en una potente fuerza creadora.

Sin embargo, queda en evidencia la necesidad de establecer un horizonte estratégico, que encuentre en el accionar articulado de organizaciones, el poder creativo de las resistencias urbanas que albergan las periferias. Es preciso seguir abriendo camino, tendiendo puentes, juntanzas y camaradería desde las grietas, enfrentando desde la calidez de las proximidades, la frialdad de los dispositivos modernos y coloniales. Para ello, no cabe duda de la urgencia del resurgir de saberes, sentires y experiencias enraizadas en la memoria. De seguir arando entre aquellas dinámicas creadoras, inspiradas en valores comunitarios y populares que, alimentadas por raíces culturales divergentes del canon hegemónico, desarrollan fuertes rasgos de solidaridad y autonomía.

Entre las líneas del presente trabajo afloraron multiplicidad de dificultades, limitaciones y retos que in-surgen entre latentes estados de periferización y abandono. No obstante, se logró entender que desde la memoria y las proximidades surgen saberes enraizados y transmutados que reconfiguran el presente desde la resistencia. Saberes que entre las márgenes, agigantan su capacidad de interpelación, actualización y transformación, como lugar epistémico desde el que se enuncian posibilidades ‘Otras’. Saberes que se pronuncian desde lugares subterráneos, como fruto de intercambios e interaprendizajes en los márgenes y periferias urbanas, la urgente necesidad de repensarse la vida misma, como proceso terapéutico de sanación y reinención en medio de una sociedad enferma.

El proyecto intercultural surge, entre estas tintas, como construcción de horizontes de inteligibilidad, que entre las urbes se encuentran en plena constitución, sustentados en saberes, memorias, sentires y proximidades que emergen de las sombras, rincones y zaguanes. Stuart Hall (2010, p 349) nos dice que *“todos escribimos y hablamos desde un lugar y un momento determinados, desde una historia y una cultura específicas. Lo que decimos siempre está ‘en contexto’, posicionado [...] todo discurso está ‘situado’*. Y en ese sentido, trabajar sobre la base de conocimientos emergentes en las realidades del Valle del Ortigal, permitió enriquecer y alimentar perspectivas desde la sabiduría entretejida en el acervo popular. Como puntos de partida para sistematizar y ampliar posibilidades ‘Otras’ de agrietamientos en muros otrora inamovibles e inquebrantables. En palabra de Walsh (2016):

La apuesta hoy en día está en y por las esperanzas pequeñas. Es decir, en y por esos modos-muy-otros de pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer y vivir que sí son posibles y, además, existen a pesar del sistema, desafiándole, transgrediéndole, haciéndole fisurar.” (p.17)

Es por ello que cada palabra, experiencia e historia emergen y resuenan como coloridos arsenales paradigmáticos de emancipación. Y, en consonancia con el enfoque intercultural, la apuesta estuvo en desaprender a ubicarse en el universo de la totalidad y trascender hacia aprendizajes *“en sus afueras, fisuras y grietas, donde moran, brotan y crecen los modos-otros, las esperanzas pequeñas”* (Walsh, 2016, p.17). Así, situarse en las grietas, es parte de la transgresión epistémica, de indisciplinar e irrumpir en los espacios hegemónicos con la fuerza de gritos desde abajo y desde la periferia:

Gritos que reúnen silencios y silenciamientos y que reclaman subjetividades y conocimientos negados, cuerpos, territorio y naturaleza violados y despojados. Son gritos que llaman, imploran y exigen un pensar sentir-hacer-actuar, que claman por prácticas (políticas, epistémicas, ontológico existenciales) no solo de resistir sino también de in-surgir e intervenir. (Walsh, 2016, p.16)

Gritos que siembran, semillas que agrietan, que crean, inventan, configuran, construyen dentro de las fisuras de un sistema moderno colonial. Territorios con sonoridades propias que

armonizan sabidurías enraizadas entre las grietas, siembras de memorias, sentimientos, inventiva, creatividad e imaginación como fuentes inagotables de la resistente performatividad de la gente. Semillas que afloran desde periféricos territorios abonados con memorias y afectividades como agentes catalíticos de la Resistencia. Que la juntanza de gritos subterráneos, inadvertidos, desapercibidos e invisibles se convierta en semillas de esperanza entre mundos desencantados. Un refinamiento de sentidos y sensibilidades que siembren la musicalidad de semillas como constituyentes de resistencias que retumban.

## Referencias Comunitarias

Muchas gracias a quienes abrieron sus puertas y corazones para compartir sus vidas, memorias, luchas y resistencias. En las anteriores líneas se pretendió dar sonoridad a sus voces, y posiblemente al escribir se corrieron muchos riesgos, aventurando constantemente a caer en el uso ilegítimo de sus palabras y sentires, de la malograda composición narrativa por el exceso de ajenos raciocinios o la reducción de la profundidad de sus significados. Sin embargo, más allá de las historias y relatos en sí mismos, es que en conjunto, ustedes brindan la posibilidad de crear algo, de creer en algo, de trashumar pensamientos y experiencias antes silenciados y olvidados, de crear melodías periféricas que agrietan la urbe.

Bolaños, R. (2019) *Comunicación personal*, 11 de Marzo de 2019.

Durán, A. (2019) *Comunicación personal*, 17 de Enero y 13 de Marzo de 2019

Gómez, S. (2019) *Comunicación personal*, 11 de Marzo de 2019.

González, D. (2019) *Comunicación personal*, 17 de Enero de 2019.

Jiménez, M. (2019) *Comunicación personal*, 10 de Marzo de 2019.

Solano, L. (2019) *Comunicación personal*, 10 de Marzo de 2019.

Silva, O. (2019) *Comunicación personal*, 10 de Marzo de 2019.

## Referencias Bibliográficas

- Aceves, J. (2006) *Un enfoque metodológico de las Historias de Vida*. Instituto Mora. México.
- Acosta, H.; Montoya, J.; Gallego, C.; Garcés, M. (2017). Investigación: *Construcción de cultura de paz, como una posibilidad para la resignificación del desarraigo en víctimas del desplazamiento que habitan en el proyecto "Valle del Ortigal", Popayán - Cauca*. Universidad de Manizales.
- Albán, A. (2005) *El desencanto o la modernidad hecha trizas. Una mirada a las racionalidades en tensión*. En: WALSH, C. (2005) *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. UASB. Ediciones Abya Yala. Quito.
- Albán, A. y Rosero, J. (2016) *Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia*. En: *Nómadas* 45. Octubre. Universidad Central. Colombia.
- Arango, G. (1974) *La obra negra*. Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- Borges, J. (2012). *El otro, el mismo/ Para las seis cuerdas/ Elogio de la sombra*. 1ª ed. Debolsillo. Buenos Aires.
- Calvino, I. (1990). *Las ciudades invisibles*. Siruela. Madrid.
- Castro-Gómez, S. (2007). *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. En Castro-Gómez, S. (comp.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 79-91. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. por Maa Viveros Vigoya. Madrid: Akal.
- Colmenares, G. (1979) *Historia económica y social de Colombia. Popayán: una sociedad esclavista. 1680-1800*. Bogotá: La Carreta.
- Congreso de los Pueblos (2016) *Comunicado público: Si a la PTAR, pero No en el Ortigal*. Recuperado en: <https://es.calameo.com/read/002680175169c2dbd3140>
- Dalton, R. (1983) *Poesía Escogida*. Prólogo de Manlio Argueta. Editorial Universitaria Centroamericana EDUCA. Costa Rica.
- Darío, R. (1914). *Canto a la Argentina y otros poemas*. Corona. Madrid
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. México.
- \_\_\_\_\_ (1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: Calif.
- Diario del Cauca (Junio 10 de 2019). *Socializaron avances con el proyecto Planta de tratamiento, Ptar de Popayán*. Edición digital. Recuperado en: <https://diariodelcauca.com.co/noticias/pol%C3%ADtica/socializaron-avances-con-el-proyecto-planta-tratamiento-ptar-533967>
- \_\_\_\_\_ (Junio 29 de 2017). *Ptar, proyecto y pesadilla para Popayán*. Edición digital. Recuperado de: <https://diariodelcauca.com.co/noticias/local/ptar-proyecto-y-pesadilla-para-popayan-320974>
- Diario Extra (10 de Octubre de 2016). *Valle del Ortigal le dice Noo a la Ptar*. Edición digital. Recuperado de: <https://extra.com.co/noticias/local/valle-del-ortigal-le-dice-noo-la-ptar-243180>
- Enemigo Publico Crew (E.P.K). (2014) *Al Machete*. Álbum Al Machete. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ddiYIIJudpM>
- \_\_\_\_\_ (E.P.K). (2015) *Ciudad Miseria. Mixtape Pisando Calle. Vol.1*. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=hEjOXxk11P8>

- Fals Borda, O. (1985) *Conocimiento y poder popular*. Fundación Punta de Lanza. Siglo Veintiuno Editores.
- Freire, P. (2013). *Hacia una pedagogía de la pregunta*. Siglo Veintiuno. Buenos Aires.
- FUNCOP. (2000) *Ciudad Educadora: Una Propuesta Teórica y Metodológica*. Departamento de Publicaciones FUNLAM, Medellín.
- Galeano, E. (2015) *El libro de los abrazos*. Segunda edición. Siglo XXI Editores. México, D.F.
- García, F. (2017) *Identidad urbana y diferencia cultural. El estatuto colonial contemporáneo en Popayán*. Proyecto de Investigación doctoral en Antropología. Universidad del Cauca, Colombia. Código VRI ID 3694.
- Goodwin G. (1975) “Auto-Machia” versión modernizada, adaptada del original que figura en Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven, Yale (p. 19)
- Gutiérrez, R. (2008). *Los ritmos del pachakuti*. La Paz: Textos Rebeldes.
- Hall, S. (2010) *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (Eds.). Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Enviñón Editores.
- Harvey, D. (1977). *Social Justice and the city*. University Press. p.39-40. London. Library of Congress Cataloging in Publication data.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Ciudades Rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Traducción de Juanmari Madarriaga. Ediciones Akal. Madrid
- Jaramillo, D. (2018) *Resistencia Comunitaria*. Medellín: La Carreta Editores.
- Kavafis, K. (2007) *Poesías completas*. Ediciones Hiperión, S.L. Madrid.
- Lander, E. (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En: Lander, E. (comp.) *La Colonialidad el saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 11- 40. Buenos Aires, FLACSO.
- La Pestilencia (1997) *Desplazados*. Álbum El Amarillista. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=jh5QuPqM7Wo>
- Los Suziox (2008) *Armas silenciosas*. Álbum El fin justifica los medios. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=bOzU2y24DdQ>
- \_\_\_\_\_ (2014) *La Perfección*. Álbum Destruya fácil. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Xp2S5e9vY18>
- Louidor, W. (2016) *Articulaciones del desarraigo en América Latina*. Ed. Javeriana. Bogotá.
- Macuacé, R. y Cortés, R. (2009) *Popayán: una referente de inercia o involución regional*. Memorias VIII Seminario ACIUR 2009. Disponible en: <https://www.institutodeestudiosurbanos.info/descargasdocs/eventos/seminarios-de-investigacion-urbano-regional-aciur/memorias-viii-seminario-aciur-2009/mesas-tematicas/dinamicas-demograficas-y-configuracion/350-popayan-una-referente-de-inercia-o-involucion-regional>
- Martínez, F. (2009). *Identidad y desplazamiento forzado: el tránsito y la resignificación de sí mismo y de los otros próximos*. Manizales. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE.

- Mesa técnica (27 de Mayo de 2016) *Memoria de Reunión. Reunión de socialización PTAR*. Auditorio del Acueducto de Popayán.
- \_\_\_\_\_ (1 de julio de 2016) *Memoria de Reunión. Reunión de socialización PTAR*. Auditorio del Acueducto de Popayán.
- Molano, A (2013) *Desterrados. Crónicas del desarraigo*. Colombia. Punto de Lectura.
- Movice (13 de Junio de 2017). *Valle del Ortigal, Popayán alerta sobre presencia excesiva de policía*. Recuperado en: <https://movimientodevictimas.org/valle-del-ortigal-popayan-alerta-sobre-presencia-excesiva-de-policia/>
- Neruda, P. (1973) *Selección de poemas 1925-1952*. Editorial Círculo de lectores. p.
- \_\_\_\_\_ (1974) *Confieso que he vivido. Memorias*. Círculo de lectores. Barcelona
- ORMET (2015) *Ruta de inclusión productiva para los beneficiarios de vivienda gratuita en el municipio de Popayán, departamento del cauca*. Proyecto Valle del Ortigal. Ministerio de Trabajo – Programa de las Naciones Unidas para Desarrollo PNUD.
- Ospina, W. (1994) *Es tarde para el Hombre*. Grupo Editorial Norma. Santafé de Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Poesía reunida*. Edición especial. Editorial Lumen -Penguin Random House-. Bogotá.
- Paz, O. (1989) *El Fuego de cada día*. Editorial Seix Barral. Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Libertad bajo palabra*. Fondo de Cultura Económica. México.
- \_\_\_\_\_ (2010). *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El laberinto de la soledad*. 3ª ed. Colección popular. México: FCE.
- Pizarnik, A. (2010) *Antología poética*. Prólogo y selección de Miguel Ángel Flores. UNAM. Coordinación de difusión cultural. Dirección de literatura. México.
- Quijano, A. (1988) *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. En: Sociedad y Política, Lima.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: Edgardo Lander (comp.). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso/ Unesco.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Colonialidad del poder y clasificación social*. Compilado en: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Editores: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel.
- \_\_\_\_\_ (2014) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder*. CLACSO. Selección a cargo de Danilo Assis Clímaco.- 1a Ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Quimbayo, U. (2015). *Cantos de esperanza. Breve selección de poesía política y social latinoamericana del siglo XX*. Ediciones Lanzas y letras. Neiva.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte, Hanover.
- RCN Radio (14 de Junio de 2017) *Comunidad impidió trabajos topográficos en lote donde estaría ubicada la PTAR de Popayán*. Edición digital. Recuperado en: <https://www.rcnradio.com/colombia/pacifico/comunidad-impidio-trabajos-topograficos-lote-donde-estara-ubicada-la-ptar-popayan>

- Reguillo, R. (1996). *La construcción simbólica de la ciudad*. Sociedad, desastre y comunicación. Guadalajara: ITESO
- Restrepo, L. (2001). *La multitud errante*. Bogotá, Colombia, Seix Barral Biblioteca Breve.
- Romero, J. (1986). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo xxi Editores, Buenos Aires.
- Sábato, E. (2000). *La Resistencia*. Editorial. Colombiana S.A. Colombia.
- Saldarriaga, A. (1985) *Los colores de la calle*. Carlos Valencia Editores, Bogotá.
- Santos, B.S. (2011) “*Introducción: Las Epistemologías del Sur*”. Disponible en: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION\\_BSS.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf)
- \_\_\_\_\_ (2014) *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. En B.S. Santos & M. Meneses (Eds), *Epistemologías del Sur Perspectivas* (pp. 21-66). Madrid: Akal.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones UniAndes,
- Téllez, G. (1996). Popayán. Guía ciudad histórica. Colcultura. Bogotá.
- Unidad de víctimas. (2019) Registro Único de Víctimas. Recuperado de: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>
- Urrea, E. (2015). *Tejiendo Semillas. Redes nativas que construyen campo en la ciudad*. Trabajo de grado en la Modalidad de proyecto de diseño para optar al título de diseñador gráfico. Unicauca. Popayán.
- Valencia, M. (2014) *Leyendas Extraordinarias de Popayán*. (Sic) Editorial Ltda. Proyecto Cultural de Sistemas y Computadores S.A. Bucaramanga- Colombia.
- Viglietti., Daniel (1968) A desalabar. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=C15QcfJVy1M>
- Virilio, P. (1988) *La estética de la desaparición*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- Walsh, C. (2012) *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad*. Serie Pensamiento decolonial. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- \_\_\_\_\_ (2016). *¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala*. Recuperado de: <https://redivep.com/sitio/wp-content/uploads/2018/04/CATHERIN-WALSH.pdf>
- Zibechi, R. (2006) *La emancipación como producción de vínculos*. En: Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado. Ceceña, Ana Esther. (pp.123-149). CLACSO. Buenos Aires
- Zubero, I. (2008). *Construcción y deconstrucción de extraños en el ámbito local: de las identidades predatoras a las identificaciones dialogantes*. En: Respuestas locales a inseguridades locales. Innovación y cambios en Brasil y España. Sonia Fleury, Joan Subirats e Ismael Blanco (eds.): Fundación CIDOB, Barcelona, pp. 25-56