

REVISTA FORMATIVA

ESPAZIO SOCIOLOGICO

INVESTIGAR
LO EMERGENTE

Revista Espacio Sociológico/ Número 9/Julio - Diciembre 2025. ISSN 2805-70007



Revista formativa del Programa de Sociología.
Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades
ECSAH



ESPAZIO SOCIOLOGICO

Revista Formativa

Programa de Sociología – Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Número 9. Julio - Diciembre 2025
E-ISSN: 2805-7007

Jaime Alberto Leal Afanador
Rector

Constanza Abadía García
Vicerrectora Académica y de Investigación

Leonardo Yunda Perlaza
Vicerrector de Medios y Mediaciones Pedagógicas

Edgar Guillermo Rodríguez Díaz
Vicerrector de Servicios a Aspirantes, Estudiantes y Egresados

Leonardo Eymelet Sánchez Torres
Vicerrector de Relaciones Intersistémicas e Internacionales

Julialba Ángel Osorio
Vicerrectora de Inclusión Social para el Desarrollo Regional y la Proyección Comunitaria

Einar Ivan Monroy
Decano

Juan S. Chiriví Salomón
Líder Nacional Sistema de Gestión de la Investigación

DIRECCIÓN EDITORIAL

Tania Meneses Cabrera
Luis Alberto Misnaza Ramírez

EDITORIA INVITADA
Sonia Bibiana Rojas
Docente UNAD. Curso investigar lo emergente

COMITÉ EDITORIAL

Docentes del programa:
Jorge Humberto Ruiz
Sonia Bibiana Rojas Wilches
Carlos Arturo Romero. Líder Nacional Programa de Sociología

Estudiantes:
Juan David Rojas Álvarez

SECTOR EXTERNO
Oscar Domínguez. Sociólogo e Historiador.
Universidad Nacional de Colombia

Fotografía de portada:
Comuna 13 Medellín - Colombia 2023
Tania Meneses. Archivo de la revista

Corrección de estilo

Hipertexto - Netizen

Diseño editorial

Hipertexto - Netizen

Aviso Legal

Publicación gratuita de libre divulgación. Todos los trabajos e imágenes son producto del ejercicio académico y pedagógico de estudiantes, docentes del Programa de Sociología y sector externo. Cuenta con los permisos de publicación por parte de los autores.

INFORMACIÓN, CORRESPONDENCIA, SUSCRIPCIONES Y CANJE

Revista de Investigación Formativa del Programa de Sociología.
Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades.

Calle 14 sur 14-23 Bogotá, Colombia
Teléfonos: (571)3443700 e-mail:
espacio.sociologico@unad.edu.co

La revista puede consultarse en su versión electrónica en:
<https://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/sociologico/index>



LICENCIA CREATIVE COMMONS

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons “reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas”, Colombia, 4.0 Internacional. Imágenes tomadas de Freepik, Pexels, Unsplash y Pixabay; todos los créditos corresponden a sus respectivos autores.

9

Nota Editorial

Tania Meneses Cabrera

11

Editorial temática

Sonia Bibiana Rojas Wilches

REFLEXIONES
SOCIOLOGICAS

16

Como una marca en el cuerpo:
El territorio en la construcción
de la identidad Pasto.

Luis Alberto Misnaza Ramírez

43

Revalorización sociológico-
histórica de la revolución
popular en Granada.

Gonzalo Esteban Calderón-Mendoza

62

La felicidad como deber: el caso del coaching personal e influencer en las redes sociales

July Patricia Castiblanco Aldana

79

La inclusión de niños, niñas y adolescentes migrantes, una apuesta hacia el desarrollo social de la ciudad de Bogotá.

Katherine Julieth Quintero Martínez

105

La individualización sociológica y la desagregación de la experiencia: zona de contacto entre categorías psicosociales.

Juan Pablo Duque

125

Inteligencia artificial y sesgos algorítmicos. Una reflexión de las prácticas de la verdad y la dominación.

Juan Manuel Hernández Aguilar



EXPERIENCIA SENTIPENSANTE

146

Cuando la tierra habla: Sentires
y Pensares ante la dualidad del
volcán Cerro Machín.

Angie Paola Niño Forero - Silvia Alejandra Galvis Rivero

165

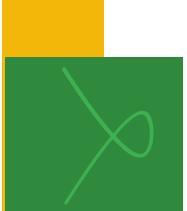
Entre la tecnología y la memoria:
Reflexiones de un etnoeducador
alijuna en La Guajira.

Edgar Giovanny Vargas Vargas

171

Experiencias colectivas desde
una perspectiva de justicia
socioambiental en Caquetá.

Tania Loreth Sánchez Prieto



ESPACIO CREATIVO

188

La leve aproximación de un
evento minúsculo y lejano
que puede ser un cataclismo.

Oscar Gerardo Barrera Monsalve

194

Pensar con las manos.

Juan Manuel Hernandez





Editorial

Lo emergente en las ciencias sociales

Tania Meneses Cabrera
Dirección editorial

En su novena edición, Espacio Sociológico propone un lugar para la reflexión en torno a un desafío central: lo emergente. La sociología, junto con el diálogo interdisciplinario, enfrenta actualmente la tarea de interpretar aquello que no siempre aparece en los grandes relatos ni en los marcos conceptuales consolidados, pero que late en la vida cotidiana, en los territorios, en las subjetividades y en los vínculos sociales. Lo emergente se manifiesta desde los márgenes, las resistencias, como también desde lo inesperado o lo inadvertido. Todo ello exige un pensamiento disruptivo y posturas orientadas a abordar la complejidad.

Este número reúne experiencias y análisis que se desarrollan en diversos escenarios: la manera en que el territorio deja huella en el cuerpo y la identidad; las memorias de luchas populares que se reactivan en el presente; las nuevas exigencias de una vida emocional colonizada por discursos de felicidad y éxito; las búsquedas de inclusión de poblaciones migrantes en ciudades que se reconfiguran; las tensiones entre lo individual y lo colectivo en la construcción de la experiencia social; así como los interrogantes que plantean las tecnologías digitales y sus sesgos en la producción de la verdad. Cada uno de estos temas es, a su modo, una puerta abierta para pensar lo emergente como campo de disputa, creación y posibilidad.

Simultáneamente, otras voces recuerdan que investigar es también sentir y narrar: la tierra que habla a través de un volcán, la memoria que persiste en comunidades originarias, las luchas colectivas en defensa de la justicia so-

cioambiental. Estas experiencias sentipensantes muestran que la escritura sociológica no puede desvincularse de la emoción, del arraigo ni de la memoria que reside en lo común. Y, en el ámbito creativo, se evoca cómo lo ínfimo puede transformarse en cataclismo, recordando que lo emergente muchas veces nace en lo invisible, en lo aparentemente mínimo.

Por tal motivo, este número se presenta, asimismo, como un espacio para la palabra emergente: aquella que explora, que se atreve a interrogar, que se compromete con los cambios de la sociedad y con la necesidad de comprenderlos desde la pluralidad de perspectivas. Esperamos que esta edición inspire a seguir escribiendo y pensando lo social en clave sociológica.



Editorial temática

Investigar lo emergente: compromiso y horizonte de la sociología en la UNAD

¹Sonia Bibiana Rojas Wilches
Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Hablar de investigar lo emergente significa adentrarse en un terreno que aún es poco teorizado en las ciencias sociales, pero cada vez más necesario. Lo emergente alude a aquellos fenómenos sociales que apenas comienzan a configurarse, que desbordan las categorías tradicionales de análisis y que, sin embargo, impactan la vida cotidiana de comunidades, territorios y sujetos. Investigar lo emergente implica, entonces, un cambio en los paradigmas y métodos de investigación o, más bien, "una visión de complementariedad de paradigmas, enfoques, teorías, autores, métodos y técnicas para abordar la realidad compleja y diversa" (Villegas et al., 2020, p. 9).

En este sentido, investigar lo emergente supone abrir la mirada a lo nuevo, lo inédito, lo inestable, aquello que todavía no tiene un nombre definitivo en la teoría, pero que es real en las prácticas sociales. Se reconoce así que el conocimiento no puede permanecer limitado por paradigmas rígidos, sino que debe nutrirse de la diversidad de enfoques, la complementariedad metodológica y una ontoepistemología que sitúe al sujeto y al investigador en una relación dialógica (Villegas et al., 2020).

De este modo, la reflexión crítica resulta esencial para identificar problemas nuevos y trabajar con métodos actuales en un mundo de cambios rápidos (De Alba et al., 2012). El Programa de Sociología de la UNAD ha asumido este de-

¹ Socióloga especialista en Educación, Cultura y Política, y magíster en Estudios Culturales. Docente e investigadora del Programa de Sociología de la UNAD.

safío como parte de su impronta formativa, que se evidencia en su propuesta curricular, puesto que esta no se limita a la transmisión de teorías y métodos clásicos, sino que apuesta por el análisis de riesgos sociales y fenómenos emergentes (Wilches, Meneses y Rojas). Así, el programa y el plan de estudios cuestionan la tradición de la investigación social basada en la oposición entre lo cuantitativo y lo cualitativo, inspirándose en los aportes de la ecología humana de Capra (1992) y en una visión holística de la ciencia. En este marco, se promueve un conocimiento sociológico no hegemónico y, a la vez, se plantean alternativas metodológicas acordes a los problemas sociales emergentes, para los cuales los esquemas clásicos del método científico resultan insuficientes.

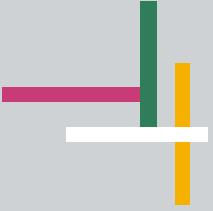
Del mismo modo, resulta fundamental reconocer a quienes, desde distintos sectores sociales, se organizan para enfrentar de forma innovadora los desafíos de una sociedad del riesgo. Estos actores surgen a partir de coyunturas y circunstancias específicas —como nuevas demandas o cambios en los ámbitos social, cultural, tecnológico o económico— que suelen desafiar estructuras o dinámicas establecidas e impulsan las transformaciones sociales. Por ello, investigar lo emergente en el programa de Sociología implica interpretar la configuración de nuevas subjetividades y formas de asociatividad (Wilches et al., 2010). Por esta razón, y desde esta perspectiva, es necesario que la academia mantenga un diálogo horizontal y transdisciplinario. Investigar lo emergente implica, en suma, apostar por un conocimiento no hegemónico, pertinente a los contextos locales y sus comunidades, pero en diálogo con la globalidad. Significa reconocer la incertidumbre y la complejidad del mundo contemporáneo y asumirlas como oportunidades para pensar y actuar creativamente.

De este modo, más que una opción, investigar lo emergente se constituye en un compromiso ético y político: formar sociólogos y sociólogas capaces de leer las transformaciones sociales de su tiempo y contribuir a la construcción de un país más justo, diverso y solidario. En coherencia con este horizonte, la novena edición de Espacio Sociológico, revista de investigación formativa del Programa de Sociología de la UNAD, abre un lugar para la reflexión en torno a lo emergente. Así se reafirma la vocación del programa de impulsar debates y prácticas investigativas orientadas a responder a los retos de la sociedad contemporánea.

Referencias

- Capra, F. (1992). *El Tao de la física: una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*. Sirio.
- De Alba, F., Gallegos, C. y Huaman, E. (2012). *Ciencias sociales y problemas emergentes: ¿Cómo identificarlos?* Bubok.
- Universidad Nacional Abierta y a Distancia. (2021). *PEP: Proyecto Educativo de Programa. Autoevaluación y seguimiento de la calidad de los programas de pregrado. Sociología, facultad de Ciencias Humanas*.
- Villegas, C., Alfonzo, N., Perdomo, W., Schavino, N. y Lugo, A. (2020). *Investigación emergente*. Fondo Editorial Red de Investigadores de la Trans complejidad (Feredit).
- Wilches, L. E., Meneses, T. y Rojas, S. (2021). *Documento maestro: Sublíneas de investigación del Programa de Sociología*. Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades.





REFLEXIONES
SOCIOLOGICAS



Como una marca en el cuerpo: El territorio en la construcción de la identidad Pasto

Inscribed on the Body: Territory and the Construction of Pasto Identity

Fecha de recepción: 11 de agosto de 2025 - Fecha de aprobación: 15 de septiembre de 2025

Luis Alberto Misnaza Ramírez¹

Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD, CIP Cali.

Resumen

Este artículo examina la relación del pueblo Pasto, asentado en el sur de Nariño, Colombia, con su territorio como núcleo de la construcción de identidad étnica. Aunque atraviesan un proceso de reetnización en el que interactúan elementos internos y externos, el territorio se mantiene como eje central: no solo es espacio de habitación, sino fuente de procedencia, sincretismo, símbolos y memoria colectiva, diferenciando a los Pastos de otros grupos. A partir del mito de origen y de la concepción cíclica del tiempo representada por la espiral, se analizan los sitios sagrados o Huacas, dotados de influencia somática y social, vinculados a creencias sobre enfermedades y apariciones que actúan como mecanismos de control social y explicación de fenómenos. Se describe el "Espanto" como pérdida del espíritu tras un susto en un sitio Huaca y los rituales para su recuperación. El territorio, así, imprime una marca identitaria que trasciende fronteras físicas, generando solidaridad incluso a distancia.

Este trabajo es resultado de una investigación financiada inicialmente por el programa Jóvenes Investigadores e Innovadores de Ciencias (convocatoria 2012) y del trabajo etnográfico realizado por el autor en 2015.

Palabras clave

Pueblo Pasto, Identidad étnica, Territorio, centros sagrados, Creencias somáticas, Memoria colectiva

¹ Sociólogo, Mg en Desarrollo Territorial Rural. Profesor del programa de Sociología de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, CIP Cali.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3342-0143>
luis.misnaza@unad.edu.co

Abstract

This article examines the relationship between the Pasto people, settled in southern Nariño, Colombia, and their territory as the core of ethnic identity construction. Although they are undergoing a process of re-ethnicization in which internal and external elements interact, the territory remains central: it is not only a place of habitation, but also a source of origin, syncretism, symbols, and collective memory, distinguishing the Pastos from other groups. Based on the myth of origin and the cyclical conception of time represented by the spiral, the sacred sites or Huacas, endowed with somatic and social influence, are analyzed in relation to beliefs about illnesses and apparitions that act as mechanisms of social control and explanation of phenomena. The "Espanto" is described as the loss of spirit after a fright in a Huaca site and the rituals for its recovery. The territory thus imprints an identity that transcends physical borders, generating solidarity even at a distance.

This work is the result of research initially funded by the Colciencias Jóvenes Investigadores e Innovadores program (2012 call for proposals) and ethnographic work carried out by the author in 2015.

Keywords

Pasto people, Ethnic identity, Territory, Sacred sites, Somatic beliefs, Collective memory.

Introducción

Un tapiz de retazos así puede describirse el paisaje del sur de Nariño. En el horizonte las pequeñas parcelas parecen un mosaico en tonalidades verdes que cubren las montañas, el viento helado y el cielo gris hacen que el verde de los cultivos resalte. Nadie dudaría en decir que el encanto de esta tierra se debe a la paz que se respira, al viento con olor a eucalipto, pino y arrayan, a los caminos que abrazan la montaña, a la hierba acolchada y la tierra negra, húmeda y fértil, por lo que no resulta errado sostener que la tierra es una madre dadora de todo lo necesario para vivir, la *Pachamama*. Es la misma tierra de chamanes poderosos que se disputaron la riqueza y la pobreza, de volcanes, de montañas sagradas y de la confluencia de dos polos opuestos, la selva y el mar, el calor y el frío. Esta es la tierra en la que Los Pastos habitan desde más adelante, cómo dicen ellos, cuando aparecieron en la Laguna de la Bolsa los primeros hombres y mujeres. Sin embargo, desde ese origen remoto hasta hoy, Los Pastos no han estado exentos a cambios provenientes de fuera, en la Colonia por ejemplo, la dominación española hizo que perdieran su lengua y una buena parte de su cultura, así mismo, el nacimiento y la consolidación de la nación mestiza provocó cambios importantes como la adopción de una economía campesina articulada al mercado, la práctica política partidista y la privatización de algunos predios en los resguardos, pero no todos los cambios sufridos por esta comunidad se pueden considerar negativos, el acceso a nuevas tecnologías agrícolas,

vehículos, redes eléctricas, servicio de salud, educación y teléfonos celulares, son solo algunos de los elementos positivos que durante las tres últimas décadas han moldeado la cultura Pasto, lo que no significa que su identidad étnica se haya extinguido, sino que se amoldó en un proceso constante de resignificación o reetnización como diría Morales (2011), generando una mixtura entre lo tradicional y lo contemporáneo.

En este artículo, mezcla de la creencia y las condiciones actuales de Los Pastos, se mostrará los efectos somáticos que sufren las personas en la interacción con su territorio, especialmente con lugares específicos de este. Además, se presentarán los principales elementos que permiten dicha interacción: la asociación conmemorativa, los sitios sagrados y el reconocimiento externo que brinda el ser nativo, para lo que se toma como foco de estudio al Resguardo de Ipiales, es decir, una fracción del extenso territorio de Los Pastos que, en su totalidad, abarca veintidós municipios del sur de Nariño.

Sin embargo, el Resguardo de Ipiales constituye una parte activa de la comunidad Pasto en general, por lo que las características culturales que presentan las personas que lo habitan son similares a las presentadas en los demás resguardos que componen el pueblo Pasto. Además, este aparente fraccionamiento está presente desde mucho antes de la Conquista, ya que una de las principales características de esta etnia es que desde siempre tuvo cacicazgos autónomos. Así pues, este artículo partirá de lo que se sabe del mito de origen de esta comunidad, con lo que se logrará ahondar en su cosmovisión y dará pautas para abordar la representación que se tiene sobre el territorio y sobre las creencias existentes sobre los sitios en los que se producen estados de enfermedad en las personas.

Lo Que Pasó Más Adelante

Según los viejos "sabedores"², el origen de los Pastos se dio por la unión de polos opuestos, dos energías contrarias que llegaron a un punto de equilibrio en algún momento de la historia. Sin embargo, no hay precisión en el mito de origen

² Los sabedores son, en su gran mayoría, hombres y mujeres de edad avanzada que han adquirido muchos de los conocimientos de la cultura Pasto, bien sea en una práctica específica o en conocimientos generales.

de esta comunidad, ya que en los relatos que se conocen, los personajes que se evocan como deidades supremas se intercambian conservando únicamente su carácter dual, es decir, arriba o abajo, adentro o afuera, macho o hembra. Hay quienes afirman, por ejemplo, que los primeros descendientes de Los Pastos provienen de la unión entre el volcán Cumbal y la laguna de La Bolsa, otros, por el contrario, afirman que el origen de Los Pastos se dio a partir de la unión de los volcanes Chiles y Cumbal, pero en las dos versiones las formaciones geológicas simbolizan polos opuestos. El volcán Cumbal, por ejemplo, es una figura masculina en la primera versión del mito, mientras que en la segunda versión es una figura femenina. Lo que sí queda claro en la narrativa del pueblo Pasto es la importancia de las formaciones geológicas y, sobre todo, la bipolaridad de su cultura. Además, para la mayoría de comunidades Pasto el volcán Cumbal tiene gran importancia, lo que se puede ver en algunos relatos como el que afirma que en el cráter de este volcán reposa el espíritu del poderoso cacique Cumbe, de ahí que el volcán, el municipio y uno de los más importantes resguardos de la comunidad Pasto, lleven el nombre Cumbal en honor al cacique (Mamián Guzmán, 1996, págs. 26 - 27) (Rappaport, 2005).

El tiempo

Al contrario de la cultura occidental, para Los Pastos el tiempo no corre hacia adelante dejando atrás los hechos pasados, sino en sentido contrario, se vive hacia atrás y quedan adelante los hechos pasados. El ejemplo que más se ajusta para explicar esta situación es el de una fila frente a una ventanilla, es decir, la primera persona que llega a la ventanilla se sitúa frente a ella, luego, llegan otras personas y se forman tras la primera. Si cada persona representa una generación, la última persona de la fila representaría la generación presente. Así pues, Los Pastos se refieren a los eventos pasados y a sus ancestros como ocurridos o que vivieron "más adelante". Además, en la cultura Pasto el tiempo es infinito y lo representan con figuras en espiral.

Antiguamente, los espirales se plasmaban en objetos ceremoniales, en danzas y como adornos personales, pero hoy en día la figura de la espiral no tiene un valor simbólico – religioso, Los Pastos lo reproducen en las danzas, espe-

cialmente en eventos ceremoniales en los que participan los Danzantes de Males, hombres que representan el bien y el mal bailando al ritmo de flautas y tambores disfrazados de diablos, osos y cazadores. Entre los danzantes siempre participa un niño al que se disfraza con un vestido blanco para representar a un ángel que, por supuesto, es una impuesta por el catolicismo durante la Colonia. La danza que realizan los Danzantes de Males se hace en parejas formando con cada paso espirales en el piso, repitiendo la tradición heredada de sus padres, la cual reproducen inconscientemente como una especie de deber ser, aun cuando los *Taytas*³ o sabedores afirman que esta danza representa la infinitud del tiempo en la cultura Pasto y su carácter cíclico.⁴

3 Un Tayta en la cultura indígena Pasto es una figura de liderazgo espiritual y social, reconocida como “padre” en lengua quichua. El Tayta es un guía, sabio y médico tradicional, encargado de preservar y transmitir los conocimientos ancestrales, dirigir rituales y ceremonias, y velar por el bienestar espiritual y físico de la comunidad. Su papel incluye la protección del territorio, la enseñanza de los principios cosmológicos y el fortalecimiento de la identidad cultural.

4 El día de San Joaquín en la cultura Pasto representa una celebración ligada a la herencia católica introducida durante la colonia, en la que San Joaquín, padre de la Virgen María y abuelo de Jesús, es venerado como santo protector de familias y comunidades. La fotografía (Figura N° 1) fue tomada el día en que se festejaba este santo en la Institución Educativa Agroindustrial Los Pastos en el marco de la celebración del día de la familia.



Fotografía. Danzantes de Males en el día de San Joaquín Archivo del autor.

El Territorio

Más que un espacio en el que se habita, el territorio es para las etnias un lugar que, por una parte, marca a las personas como "provenientes de", de ahí que indagar sobre ¿De dónde es usted? Es, como dice Peter Wade (2000), la

pregunta étnica por excelencia. Por otra, el territorio adquiere, con el pasar del tiempo, una carga simbólica que se convierte en la base material de la memoria colectiva étnica, así pues, sitios, las formaciones geológicas y personajes recordados, se mezclan para conmemorar las acciones del pasado, por lo que resulta claro pensar que la relación etnia – territorio tiene un carácter psico-social más que material. Pero también, la memoria colectiva permite que espacios específicos del territorio adquieran, con el paso del tiempo, un simbolismo especial que no necesariamente es considerado por las personas como positivo, es decir, existen lugares hacia los que hay una relación de respeto como, por ejemplo, las quebradas o los nacimientos de agua y, otros, a los que se les tiene temor porque se considera que en ellos habitan entes que transmiten enfermedad o castigos a los seres humanos (Smith, 1986, págs. 28 - 29). Se debe aclarar que no se está hablando de espíritus como lo propondría el animismo (Viveiro de Castro, 2014), sino desde una perspectiva ontológica más amplia que no intenta explicar cómo los indígenas Pasto comprenden la realidad, sino que busca comprender las distintas formas de simetrización antropológica (Descola, 2005), es decir, la relación entre los actores indígenas y no indígenas presentes en el territorio. Es en este sentido que, para Los Pastos, estos lugares llevan el nombre de Huacas.

Sobre esto último se debe decir que las Huacas tienen la particularidad de ser espacios en el territorio que fueron creados por la acción humana con distintos fines: ceremoniales, sepulcros e, incluso, para esconder riquezas. En términos generales estaríamos hablando de rastros arqueológicos de una sociedad Protopasto, los cuales se constituyen como puente de conexión entre el pasado y el presente, ya que, como narrativa, la existencia de las Huacas sirve como transmisor de la relación de temor y orden de la sociedad Protopasto a los actuales habitantes del territorio. Cabe destacar que muchos de estos lugares fueron saqueados de manera indiscriminada durante los años ochenta y noventa en el siglo XX por personas que, al enterarse de que algunos de que en algunos de estos lugares habían enterradas piezas de orfebrería, desarrollaron técnicas, conjuros y plegarias, para vencer su síncretismo y obtener sus riquezas (Uribe, 1977 – 1978) (Uribe & Cabrera, 1988).

Territorio y Dualidad: Interpretaciones Míticas en la Identidad del Pueblo Pasto

Al igual que en el mito de origen, Los Pastos creen que su territorio es el resultado de dos fuerzas opuestas, estas corresponden a la llanura que desciende al Pacífico en la costa nariñense y a la selva Amazónica que se extiende a partir del extremo sur oriental de Nariño en límites con el departamento de Putumayo. Así pues, en la interpretación que el pueblo Pasto hace de su territorio, la llanura que desciende al Pacífico representa lo de afuera, lo que está más allá, la eternidad del mar, la luz, mientras que, la selva amazónica representa lo de adentro, lo oscuro, lo desconocido. De igual manera, el antiguo centro de poder es aún geo-referencia para el pueblo Pasto y está presente en su ubicación espacial, es decir que, para esta comunidad el arriba (norte) no se vincula con el polo magnético terrestre, sino por el Imperio Inca, mientras que, abajo (el norte magnético), se determina por comunidades jerárquicamente iguales a los Protopastos. Además, para Los Pastos el arriba implica cierta superioridad, por ejemplo, debido a la condición montañosa de su territorio, las comunidades que habitan en las zonas frías tienen una mayor importancia por ocupar las zonas altas, mientras que, las comunidades de los Guaicos⁵, al estar en los valles y zonas cálidas, adquieren una connotación negativa porque habitan tierras malasanas relacionadas con hechicería y poderes oscuros.

El Chispas y el Guangas, una de las historias que Los Pastos asocian a su mito de origen, son el ejemplo perfecto de la compleja relación que este grupo étnico estableció con su territorio. El relato narra la lucha que hubo entre el Chispas y el Guangas, dos poderosos chamanes, que se metieron en un canasto y se convirtieron en felinos para luchar, el perdedor quedó convertido en cerro y el ganador decidió la posición en la que quedó el mundo, es decir, su lucha estableció lo que está arriba y abajo, adentro y afuera, riqueza y pobreza. Aunque ningún hombre ni mujer Pasto afirma cuál fue el vencedor en este duelo, según las recopilaciones del mito hechas por distintos investigadores el vencedor dejó el mundo al revés, pero en el momento en el que el vencido despierte de su sueño milenario, el mundo tendrá una orientación contraria (Mamián Guzmán,

⁵ Hoy en día los municipios que son considerados Guaicos en el sur occidente del departamento de Nariño son: Guaitarilla, Guachucal, Guachavez, Mallama, Funes, Imués, Túquerres (en parte, especialmente las zonas bajas), Puerres (Yascual) e Iles.

1996) (Osejo & Flores Rosero, 1997), lo que muestra que para Los Pastos la existencia tiene ciclos de alternancia entre los dos poderes que gobiernan el mundo, sin embargo, en las diferentes tergiversaciones que se hacen de este mito hay variaciones considerables, sobre todo de resguardo a resguardo. En Cumbal, por ejemplo, se afirma que el Cacique Cumbe actuó como un mediador y petrificó a los dos chamanes vigilándolos desde la cumbre del Volcán Cumbal para que se mantenga el flujo de oro por los ríos que bajan al Pacífico y a la selva.

En este mismo sentido, hay otro relato Pasto que habla de dos brujas que hicieron rituales para establecer el centro entre el altiplano y el mar, en su lucha ritual decidieron que una piedra marcaría el centro y, para determinarlo, dejaron sobre una mesa a un gallo y soltaron una tórtola. Si el gallo cantaba y la tórtola daba tres vueltas a la mesa y se metía en un hueco, ese lugar sería el centro que divide el territorio Pasto en dos partes, la primera llena de luz y, la segunda, sombría (Mamián Guzmán, 1996).

En el Resguardo de Ipiales la historia que confronta dos poderes varía aún más. No se habla directamente de El Chispas y El Guangas, sino de dos fuerzas católicas, Dios y el Diablo, un ángel y un demonio que se disputaban el control del territorio y que hicieron varias apuestas para probar quien tenía mayor poder. Se dice que, en Rumichaca, por ejemplo, se llevó a cabo una de estas pruebas, según los relatos Dios creó el puente natural de Rumichaca, mientras que el Diablo solo dejó caer una enorme piedra sobre el río Carchi que hoy es el límite fronterizo entre Colombia y Ecuador.

Que disque Dios y el Diablo tenían una apuesta para ver quién podía más, eso dicen, que el Diablo dejó caer esa piedra negra que hay ahí enseguidita de Rumichaca, ese como es vago no hizo bien el trabajo y se había quedado echado después de tirar la piedra, pero Dios no, él sí hizo un puente bien bonito, ahí usted lo ve al lado del puente moderno ¿Cuántos años no llevará ahí? ¿Y ve? Ahí sigue el puente, porque es obra de Dios. (Nelly, 65 años, Líder indígena, Comunicación personal, 13 de julio de 2012).

Como se ve, en los tres relatos el territorio adquiere una connotación mágica, no tanto por sí mismo, sino por los efectos que causan en el espacio los personajes míticos que intervienen en este, como intentando dar explicación a las formas del relieve y, al mismo tiempo, asociándose a las narrativas que conforman

su mito de origen y su relación con el territorio que habitan (Smith, 1986, pág. 28). En este sentido, no se puede desconocer que los mitos del pueblo Pasto, aun cuando conservan en esencia los personajes y el sentido moral, se ajustan a las condiciones de un momento específico, es decir, aunque hoy en día no se rinda culto a las deidades o personajes que rememoran, estas narrativas pasan a tener un significado ligado a la identidad, la conciencia colectiva y los valores dominantes (Hobsbawm & Ranger, 2002, pág. 12). En el caso de los tres relatos presentados, por ejemplo, se puede observar una variación entre la lucha de poderes, ya que los tres dejan ver a personajes opuestos, bien sea el Chispas y el Guangas, las dos brujas o Dios y el Diablo, sin embargo, el último relato varía en cuanto a que no hay un equilibrio entre los dos polos, sino la victoria de uno de ellos, la prevalencia del bien sobre el mal sustentada en las ideas católicas introducidas durante la Colonia y que se impone como la interpretación dominante.

2.2. Centros sagrados

Para Los Pastos los sitios sagrados son conocidos como sitios Huaca, estos no son espacios en los que se adelantan rituales, sino sitios reconocidos a los que, de una u otra forma, se les tiene respeto y ejercen influencia somática en las personas que conforman esta comunidad, es decir, son espacios que establecen temor y orden (Tonnies, 1947). La mayoría de las veces, esta influencia se relaciona con estados de enfermedad que se denominan "Malaire y espanto" o con apariciones como el Duende, el Cueche o el Diablo. Además, los síntomas o las apariciones que producen estos lugares se originan cuando se transita a determinadas horas del día o cuando se camina en estado de alicoramiento. Generalmente, los lugares Huaca son las zanjas que separan los predios, las quebradas, los cruces de caminos, las zonas pantanosas, las riberas de los ríos y los Guaicos (Zonas de clima cálido). De cierta manera, lo que hace especial a los sitios Huaca son los acontecimientos ocurridos en ellos, por ejemplo, es frecuente escuchar historias sobre niños "aucas" hallados en zanjas junto a los caminos, pero en esta creencia no solo se refleja la cultura Pasto, sino también las creencias católicas, ya que el niño "auca" es un neonato fallecido sin recibir el sacramento del bautismo, por lo que el espíritu del niño se manifiesta a través del llanto en el lugar en el que fue abandonado.

Mi abuelo era el que contaba esas historias, por allá abajo, por la quebrada, que se oía llorar al niño pero que, si se iba uno a buscarlo que no aparecía, que ni rastro dejaba, sino que se lo oía llorar por otro lado, pero que no se dejaba ver. (Alfonso, 56 años, Exgobernador del Resguardo Indígena de Ipiales, 3 de agosto de 2012).

Otro espíritu que ejerce influencia en la comunidad Pasto es el Cueche, este se manifiesta de dos formas, la primera y más conocida es el arcoíris, la segunda es la neblina que aparece sobre las ciénagas en la madrugada. Según los relatos de los entrevistados, el Cueche es una especie de serpiente que se revuelca en la tierra y puede afectar la salud de las personas que transitén cerca de este, los síntomas que se dice generan esta creencia se manifiestan en la piel a manera de eczema y en cambios repentinos de carácter pasando de la pasividad a la histeria de manera inesperada.

El Cueche pues creo que es uno de los mitos más qué le dijera... como dañinos hacia la gente porque pues que le pega el Cueche, pues entonces empieza como a enojarse, que le hace chandas, todo ese cuento. (Alfonso, 56 años, Exgobernador del Resguardo Indígena de Ipiales, 3 de agosto de 2012).

La segunda forma en la que se manifiesta el Cueche es a modo de neblina sobre las zonas cenagosas apareciendo solo en la madrugada, especialmente a las personas que llevan a pastar sus ganados como lo cuenta el exgobernador del Resguardo de Ipiales Leovigildo Pantoja.

(...) El Cueche ese también es horas ¿no?, sea a las madrugadas cuando está paramando y si usted ve que está como algo nublado sea del Cueche amarillo o el blanco, cuando es el blanco él [sic] revolverea⁶ (...), el hace como si estuviera cocinando alguien ¿no?, como que humeara, casi eso es en las ciénagas, en los humedales también, cerca de las chorreras así que de golpe, pero no propiamente en las chorreras sino un poquito debajo de la chorrera, entonces hace como humear, como un humo, cuando está con fuerza entonces más bien tiene que abstenerse, tiene que abstenerse hasta que se vaya o amanezca, eso sí me ha pasado un tiempo a mi así, yo siempre madrugaba a coger una yunta para trabajar, yo trabajaba, me iba el día, me pagaban, [sic] entonces ya tenía los sitios conocidos, también son sitios, entonces los mismos viejos [decían] [sic] "tendrás cuidado allá", cuando estaba paramando es mejor ni de acercarse por allá, más bien tocaba irse para otro lado, desviar el camino porque era peligroso el Cueche rojo, el Cueche, el [sic] cugilargo (arcoíris) que

se lo ve, ese puede ser a medio día, puede ser en la mañana, después de que esté el sol, él está parameando, él se ubica en toda parte, está en la parte seca, pero en la parte seca coge a distancia así, por ejemplo si de aquí del colegio acá a las Cruces hay una quebrada él se va, se cruza y cuando está en el suelo él dice que está como tendido ahí ¿no? y se lo ve pues, él se lo ve, él se lo ve. [Es] Color bandera digamos, [sic] entos también se lo ubica así, [sic] entos más bien si uno es terco, pucha, [sic] entos eso lo [sic] engranoja, eso lo [sic] engranoja oiga como haberle dado la viruela que decíamos antes ¿no?, eso lo [sic] enhanda, pero uno ya sabiendo entonces toca escupirlo, eso sí, tiene que escupirlo tres vececas ¿no?, eso es como un... lo que los viejos sabían, [sic] entos uno también hace lo que le enseñaban y eso es verídico, [sic] entos les copia uno y quedese quieto más bien y no vaya porque si lo ve y va a pasarse por acá o por acá como sea lo afecta, en el día se ubica, es que esté paramando y está como asoleado él se ubica ahí, pero él no se acuesta en cualquier parte, tiene sus sitios cenagosos. (Leovigildo, 55 años, Exgobernador del Resguardo Indígena de Ipiales, Comunicación personal, 6 de septiembre de 2012).

Desde una óptica sociológica y antropológica, el Cueche no solo representa un símbolo de temor y orden en la comunidad Pasto, sino que también funciona como una representación social, la cual debe ser entendida como un saber práctico y compartido que regula el comportamiento colectivo. Esta figura simbólica encarna una meta-interpretación cultural: articula advertencias intergeneracionales y pautas rituales como la práctica de "escupir tres veces", que ha sido enseñada por los mayores para orientar la relación con el territorio y prevenir riesgos (Moscovici, 1979). Al mismo tiempo, desde una perspectiva decolonial, reconocer la lógica social del Cueche implica cuestionar la hegemonía epistemológica occidental y reivindicar las rationalidades propias de los pueblos indígenas como formas válidas de conocimiento situacional (De Sousa Santos, 2010), es decir, que estas prácticas son efectivas en el territorio en el cual se han gestado y tienen efectos en la vida material de las personas.

Otro de los relatos narrados por Los Pastos es el Duende, una entidad que castiga a las personas cuando se rompen las normas morales establecidas en la comunidad, ejerciendo control y, al igual que en el caso del Cueche, su existencia en los relatos tiene la particularidad de trascender en el tiempo conservando su efectividad como restricción moral a través de las generaciones.

Según Los Pastos, el Duende es un ser de baja estatura que se oculta cerca de las quebradas, tiene aspecto andrajoso y se aparece a las personas que caminan ebrias llevándolos a lugares remotos en un estado de inconsciencia, es decir, los “enduenda” y les hace perder la noción del tiempo y del espacio. Las personas “enduendadas” se liberan de este trance al día siguiente, cuando ya se encuentran sobrias, pero lo hacen en medio de matorrales o en las quebradas. La mayoría de los Pastos afirman en sus narraciones que las personas que fueron víctimas del Duende despiertan sin recordar nada de lo que hicieron bajo los efectos del Duende, cansados y sucios. Se debe aclarar que, contrario al Cueche y su capacidad de enfermar a las personas, el efecto que genera el Duende se asemeja más a una especie de encantamiento, es decir, una especie de posesión que nubla temporalmente la conciencia.

De aquí, cómo le digo, de aquí del colegio hay una aguadita⁷ que baja por este lado, pero bien abajo también, hay, hay unas chorreritas, creo que el agua también es escasa pero también se ha calmado por ahí el Duende, el Duende, la historia de esa quebrada es muy dura porque un tiempo yo creo que todavía que no, todavía ni nacía, que los enduendaban si se emborrachaban, sean mujeres o hombres, que para el hombre es una duenda y para la mujer es un duende. (Leovigildo, 55 años, Exgobernador del Resguardo Indígena de Ipiales, Comunicación personal, 6 de septiembre de 2012).

En el relato del Duende se evidencia, además de las interpretaciones sobre el territorio y el tiempo por parte de las personas, los efectos somáticos a los que pueden verse sometidas las personas por acercarse a un sitio Huaca en determinadas horas y bajo los efectos del licor. Sin embargo, como ya se mencionó, lo que hay en el fondo de esta historia es un contenido moral, es decir, el Duende interviene como veedor y regidor del comportamiento de los integrantes de la comunidad, así, si una persona se embriaga y se dirige a su casa después de las seis de la tarde, hora en la que la jornada de trabajo ha terminado y la mayoría de familias de esta comunidad se encuentran reunidas en sus casas, corre el peligro de encontrarse con el Duende, pero entonces el temor no es generado por la aparición en sí misma, sino por la moral establecida en la comunidad. Hay que recordar que en las zonas rurales de nuestro país el consumo de chicha, guarapo y otras bebidas fermentadas es frecuente en las celebraciones, incluso, en las jornadas de trabajo o en

⁷ Un pequeño riachuelo.

los días calurosos, se prefiere la chicha antes que cualquier otra bebida. Aun así, el estado de embriaguez no es moralmente aceptable en la comunidad, ya que representa la entrega del individuo al libertinaje.

Investigador: ¿Y qué les ocurre a las personas enduendadas?

Entrevistado: Pues los esconde, los esconde, o sea que si se lo lleva a las cinco, seis de la tarde, la hora más segura en ese entonces ¿no?, los lleva, los mete allá y los mete ahí, los duerme ahí y ahí los tiene hasta que ya el borrachito se despierta al otro día y si no le ha pasado nada pues amanece ahí, se cuenta que se ha metido por ahí en medio de unas peñas, no sabe cómo se entró pero enredado de bejuco, de todo, de todo sin saber por dónde salir, cuando se despierta y se pone bien al otro día ya se pone estable, busca la manera, pues, de salirse pues, normalmente, siempre y cuando que nadie lo vea, pues los demás dicen que si ya algo le pasa pues lo siguen y al seguirlo que es difícil llegar a la casa, que tiene una fuerza muy tremenda que no se lo puede sostener, entonces eso es como a manera de cuento y es cierto. (Leovigildo, 55 años, Exgobernador del Resguardo Indígena de Ipiales, Comunicación personal, 6 de septiembre de 2012).

Así mismo, el Malaire también ejerce efectos somáticos sobre las personas, sin embargo, su secuela no tiene un sentido moral, sino sólo de orden porque cualquier persona puede contraerlo. Los efectos que causa el Malaire en las personas son varios y pueden pasar de ojos rojos hasta parálisis de una parte del cuerpo. Lo que resulta curioso es que varias de las personas entrevistadas en esta investigación aseguraron que el Malaire existe y que han visto casos de personas que han sufrido sus efectos, pero cuando se les preguntaba dónde vive o quién es la persona afectada por esta dolencia, las respuestas fueron esquivas. Sin embargo, es frecuente el hecho de que las mujeres sabedoras ofrezcan entre sus servicios la cura del Malaire o reconozcan que en el Resguardo de Ipiales haya quienes ofrezcan este servicio. Así lo demostró Rosa Mueses, una mujer líder de la comunidad Pasto que relataba cómo había "curado" al obispo de Ipiales de un dolor de estómago.

(...) Entonces va el jardín menor y va el más chuncho⁸ que es de la casa, así, y [sic] entos yo [sic] aliego y les digo "con esto curé a monseñor que estaba ahí enfermo" al obispo vea, fuimos a estar en la ley de víctimas en San Juan ¿No? Y [sic] entos allá curé a unos [sic] guaguitos⁹ desplazados y la señora que nos

8 Sedimento que queda al fondo de una bebida.

9 Niños

preparó la comida. Cuando después me llamaron y se curó vea (Se refiere al obispo), [sic] entos le digo: tiene que entender monseñor que sí existen las personas que practican la hechicería, pero quiero que usted me vea como lo que soy, médica, pero más no practico hechicería. Por eso le digo vea, en vez de haber malicia, hay astucia, por ejemplo, yo no creo en los chamanes, pero sí creo en tanta abuelita que hay por nuestras veredas que curan el espanto, que curan el Malaire, que cura el andado del duende, que cura el mal de la vieja que se lleva a los chumados¹⁰ y a los enamorados (...) (Rosa, 53 años, Líder y Médico Indígena, Comunicación personal, 8 de julio de 2012)

Lo que sí es un hecho es que, de manera similar que, en el caso del niño auca, el Malaire puede ocurrir cuando una persona transita por un lugar en el que haya ocurrido un hecho grave como la muerte de una persona, lo que hace que el sitio tome "un aire pesado", es decir, que adquiera una carga negativa, pero también ocurre cuando una persona se encuentra en campo abierto al finalizar la tarde y recibe la brisa.

Entrevistado: El mal aire es el mal aire pues, o sea viene un aire pesado, dicen que es un aire que de pronto, de pronto... antes, antes mataron uno, se murió una persona decir aquí, se murió una persona ahí y luego ese puesto queda pesado dicen la gente ¿no?, [sic] entos cuando alguien pasa por ahí le pega el mal aire, o sea un viento que le llega ahí le pega en cualquier parte y le afecta.

Investigador: ¿Eso es más o menos el mismo temor cuando se pasa por una zanga, que uno tiene que pasar escupiendo?

Entrevistado: Pues depende, o sea que haya habido algo por eso, pues que no haiga (sic) habido nada no hay problema sino que a veces no dicen qué, se haiga (sic) muerto una persona ahí o dicen que antes las personas cuando se moría un niñito sin bautizar no lo pueden enterrar al cementerio lo enterraban por ahí en cualquier parte, entonces esos sitios son los que quedan así. (Alfonso, 56 años, Exgobernador del Resguardo Indígena de Ipiales, 3 de agosto de 2012).

Además de la creencia de que algunas enfermedades son producidas por lugares específicos del territorio o que se generan a partir de apariciones, Los Pastos también creen en dolencias que se padecen sin transitar por un lugar determinado ni a través de apariciones, este es el caso del Espanto. En este caso en particular, los efectos que este genera no necesariamente ocurren en un lugar en específico del territorio, sino que pueden deberse a situaciones de

10 Ebrios o borrachos

temor que padezca una persona, especialmente si es un niño. Además, este tipo de casos se presentan con mucha frecuencia, por lo que se puede describir con mayor detalle los efectos que genera.

2.2.1. *El Espanto*

Espantado, "caído el cuajo", "descuajaringado", son algunos de los términos usados por Los Pastos para designar un estado de enfermedad con el que se cree que las personas pueden llegar a morir si no son atendidas a tiempo. ¿En qué consiste? ¿Cómo se contrae? Y ¿Cómo se cura? A decir verdad, es difícil responder a estas preguntas, ya que los síntomas que padecen los espantados son diversos y se requeriría la identificación de cada uno para poder establecer con precisión en qué consiste esta enfermedad, sin embargo, aquí se intentará hacer una descripción lo más completa posible para explicar los efectos somáticos de esta creencia dejando abierto el debate. Pues bien, para Los Pastos el espanto se produce cuando una persona ha tenido un susto fuerte, lo que ocurre especialmente en los niños, aunque también puede ocurrir en adultos, pero en estos últimos los síntomas son más agudos, se requiere mayores cuidados y, en los dos casos, se cree que si la persona no es atendida a tiempo le puede causar la muerte o dejar secuelas permanentes. Tanto para adultos como para niños, los síntomas más comunes son: fiebre y malestar general que sólo se presentan en horas de la tarde, pero también, la persona puede desarrollar cojera, depresión y diarrea.

El espanto pues dicen que, dado un caso con un niño, lo hacemos caer, sorpresivamente el niño se espanta dicen ¿no?, entonces para eso existen las curanderas de espanto pues que los soban a los niños y los curan del espanto, supuestamente si no lo curan a tiempo pues se mueren los niños. (Alfonso, 56 años, Ex-gobernador del Resguardo Indígena de Ipiales, 3 de agosto de 2012).

El espanto también puede ser producido por lo que se denomina "quedarse", una expresión usada para designar un estado en el que el espíritu de la persona permanece en un sitio Huaca como las riberas de los ríos, zanjas, quebradas, entre otros. En este caso lo que se acostumbra hacer para prevenir el espanto en los niños es golpear con ramas o un cinturón el lugar en el que estuvo el niño llamándolo por su nombre y repitiendo las palabras "vení, vení". Esta acción

puede realizarse, incluso, días después de que el niño o la persona haya estado en el sitio Huaca, aunque generalmente, las abuelas suelen recomendar que, por ejemplo, cuando la familia va de paseo al río, se realice el llamado del niño para prevenir el Espanto. Por el contrario, si el niño o la persona ya está espantado, se realiza el ritual que se describe a continuación a partir de la información recolectada en el diario de campo.

El niño yacía desnudo sobre la cama mientras una anciana preparaba en un mate una mezcla de tabaco, licor de caña y otras hierbas. Los síntomas que hicieron que la madre del niño lo llevara con la curandera que conocía desde que ella misma tenía la edad de su hijo eran conocidos, fiebre, malestar general y sueño intranquilo. Un par de días antes, el niño había estado jugando con sus amigos cerca de su casa cuando una yunta de bueyes pasó cerca de donde ellos estaban, eso fue suficiente para que comenzara a padecer de Espanto. La anciana terminó de preparar la mezcla y tomó un sorbo de licor de la botella, sostuvo entre sus manos la cabeza del niño, acercó sus labios a sus sienes y comenzó a succionarlas intercalando cada succión con las palabras "vení, vení". Luego, pasó su mano por las muñecas, el cuello y la ingle del niño, en cada uno de estos puntos se detuvo para sentir las pulsaciones. De alguna manera, la anciana sabía que a su pequeño paciente lo aquejaba una dolencia que la medicina no podía curar. En los puntos en que la anciana sentía que el pulso del niño era más fuerte dejaba una porción de la mezcla que había preparado antes y continuaba diciendo "vení, vení". Finalmente, la mujer lo tomó de los brazos y juntó sus manos como si intentara cerciorarse de que tuvieran el mismo tamaño. Luego, tomó sus piernas y las levantó con una mano, mientras que, con la otra le daba palmadas en las plantas de los pies y seguía repitiendo "vení, vení" como si el niño estuviera en un lugar lejano del que había que llamarlo para que volviera. Succionó las plantas de los pequeños pies y tomó un nuevo bocado de licor, bajó sus piernas dejándolo otra vez acostado y sopló con fuerza el licor que tenía en la boca sobre los genitales del niño, listo, replicó la anciana. La madre del niño se acercó y comenzó a vestirlo, él, por su parte, parecía como si acabara de despertar porque sus movimientos eran algo torpes para sus siete u ocho años de edad. Acuérdese que mañana es la última cura, dijo la anciana recibiendo un billete de dos mil pesos que le entregó la madre del niño. Dios le pague, dijo la mujer antes de salir de la habitación con su hijo. (Misnaza Ramírez, Luis Alberto, Diario de Campo, 15 de julio de 2012).

Como puede verse en el anterior relato realizado a partir de la observación realizada por el autor en un ritual de cura de Espanto que llevó a cabo la señora Rosa Mueses a un niño en el barrio Puenes de la ciudad de Ipiales, quien realiza la cura de espanto es, generalmente, una mujer de edad, aunque tam-

bién hay hombres que realizan este proceso, pero son pocos. Los Pastos creen que lo que cura el espanto es un susto igual que el que lo causó haciendo que el espíritu del niño retorne a su cuerpo. El ritual consiste en palpar el pulso del doliente en zonas de su cuerpo como: las muñecas, el cuello y la ingle, dejando en cada punto una cataplasma de hierbas¹¹ y licor de caña que, durante el ritual se sopla en el cuerpo del doliente y, al finalizar, se sopla con fuerza en sus genitales provocando que este último se asuste al sentir el contacto con las gotas de licor frío. Este ritual se repite por dos o tres días según el criterio de la sabedora.

(...) [sic] tonces yo vengo y yo, yo lo curo, le chupo todos los pulsitos llamándole en su nombre, todos los pulsitos hasta que llego a los pies y luego después yo cojo y usted ni menos piensa y cojo una bocanada de aguardiente y le soplo en toda la verija, digámoslo así. (Nelly, 65 años, Líder indígena, Comunicación personal, 13 de julio de 2012).

En los adultos la cura del espanto es diferente y no requiere la intervención de la "sabedora". El enfermo pone sobre una cama una cubierta en forma de cruz con plantas como: marco, guanto, ortiga, ruda, romero, canela y tabaco, sobre estas debe esparcir aguardiente y vestirse con una prenda blanca. Luego, el doliente se acuesta a dormir sobre esta cama. Este ritual también debe ser repetido durante dos o tres días.

(...) yo no sé desde cuándo vendría ese Espanto, de tanta cosa que a uno le pasan en la vida ¿no? entonces yo era... a lo menos que yo esté en otra casa y todo eso yo me espantaba, estaba bien dormida cuando de pronto me levantaba gritando yo, asustadísima, claro gracias a Dios no me enfermé ¿no? pero eso era feo de que yo me asuste y así era y solo así y solo así y yo no sabía que era eso, será nervios, qué será ¿no? y un día me fui, me llevó una prima y me dice "vení acá hay un médico, doctor" dijo, dijo "naturista y es muy bueno", dijo "eso está feo que grites y espantes, será algo raro", cuando ya llegué allá y el señor me vio y dijo "no, usted es espantada señora y usted mismo se va a curar, yo no la voy a curar, como difícil eso en grande" dijo, "toca" dijo, "usted mismo", y ¿cómo me curó?, dijo: "verá, llega" dijo, "se busca una marca de marco, una marca de

11 Los ingredientes que se utilizan en el ritual de cura de Espanto en el Resguardo Indígena de Ipiales pueden tener algunas variaciones, por ejemplo, en lugar de Chapil (Licor de caña), se puede usar aguardiente (en algunas ocasiones hay preferencia por el aguardiente Nariño), mientras que la mezcla de plantas pueden ser: Mirto (*Myrtus communis*), Chilca (*Baccharis latifolia*), Ruda (*Ruta graveolens*), Tabaco (*Nicotiana tabacum*), Canela (*Cinnamomum verum*), Ortiga (*Urtica dioica*), Romero (*Salvia rosmarinus*), Marco (*Ambrosia peruviana*), Guanto (*Brugmansia arborea*).

guanto, una marca de ortiga, ruda, romero, canela, cigarrillo de ese, ese tabaco, hace una cama y hace en cruz todo eso ¿no? , todo bonito así ¿no? , de ahí le sopla" dijo, "una media de aguardiente a todo eso, es una cama pues y luego usted se pone una camisita blanca" dijo, "y se acuesta" dijo, "ahí en esa cama, se acuesta usted a penas se acuesta usted no va a sentir que le va a picar ni nada sino va a sentir es sueño, se va a dormir" dijo, "de una y cuando" dijo, "tiene que estar una persona al lado suya, porque usted se va a despertar vuelta gritando y así va a hacer martes y viernes, con tres [sic] vecitas que haga usted se cura".

Ahí mismo me dormí y me soñaba yo cayéndome a una quebrada y yo me cogía de unas hierbas ¿no? bien durísimo y me caía pues y [sic] entos me espantaba yo ahí ¿no? y como que eso es vuelta para volver y me asustaba durísimo, yo me cogía de las hierbas, a no caerme a la quebrada que era de allá el terreno de mi papá. (Nelly, 65 años, Líder indígena, Comunicación personal, 13 de julio de 2012).

Como vimos en los testimonios anteriores, el Espanto lleva la relación territorio – comunidad a un nivel diferente, no es solo el hecho de que la comunidad desarrolle una vida y tenga unos recuerdos que recopila a partir de los lugares en los que ocurrieron, sino también que su espíritu está ligado al espacio que habitan, el cual se puede materializar a través de la influencia de los sitios Huaca que, como se pudo evidenciar se puede perder y recuperar.

Lejos de entenderse únicamente como influencia unilateral del territorio, lo que observamos es una construcción dialéctica entre el espacio físico y simbólico: el territorio no solo moldea a las personas, sino que las experiencias comunitarias lo resignifican constantemente. Estas dinámicas territoriales generan normas, identidades y vínculos morales, tal como muestra la noción de "territorialización": un proceso que entrelaza lo material con lo simbólico en la apropiación colectiva del espacio. De este modo, la organización social de Los Pastos, fundada en estructuras familiares y prácticas de convivencia, no refleja solo un impacto del entorno, sino una interpretación territorial enraizada en saberes y moralidades compartidas a lo largo del tiempo. (Misnaza Ramírez, 2011).

El hecho de que la base de la organización social sea la familia hace que el vínculo de temor y orden establecido con respecto al territorio se reproduzca en su seno, alrededor de la hornilla y usando como vía de transmisión

los cuentos y anécdotas de las personas mayores y las experiencias de la vida cotidiana (Tonnies, 1947). Esto último es lo que Los Pastos denominan Usos y Costumbres, es decir, los conocimientos basados en la experiencia adquirida con el paso del tiempo y que se enseña a las nuevas generaciones. Hay que aclarar también que entre las familias Pasto la edad representa sabiduría, pero cuando las personas han alcanzado una edad avanzada son relegadas a la escala más baja de la estructura familiar, incluso, más baja que los niños. Esto se debe a la herencia de la estructura campesina adquirida gracias a la Colonia y a la formación de la nación mestiza en la época republicana, por lo que las personas son "útiles" mientras puedan participar en el sistema producción – consumo que rige la actividad económica campesina que se practica actualmente en la comunidad Pasto.

Los centros sagrados o Huacas de la comunidad Pasto se caracterizan principalmente por generar estados de enfermedad en las personas. Dichas enfermedades pueden clasificarse en tres grupos, en el primero están las enfermedades que, como en el caso del Duende, necesitan de una aparición para ser contraídas. Las segundas, son enfermedades en las que el padecimiento se da directamente por transitar por espacios cargados de energía negativa como es el caso del Cueche y del Malaire y, en el tercer grupo se encuentra el Espanto, enfermedad que establece la relación individuo – territorio en el plano de lo espiritual, en el que, debido a una situación de pánico, la persona pierde su espíritu y solo le es posible recuperarlo a través de un ritual.

Si bien los elementos culturales y religiosos Protopastos no son los mismos que vinculan a Los Pastos de hoy en día con su territorio, esto no hace que dicha relación sea menor o que únicamente gire alrededor de las nociones de temor y orden, ya que, si bien los centros religiosos Protopastos distribuidos a lo largo y ancho del territorio no son considerados espacios de culto, rememoran historias que dan lugar a la identidad de esta comunidad étnica, como por ejemplo, el cerro Mayasquer, el volcán Cumbal, La Laguna de la Bolsa, el volcán Azufral, la Piedra de los Monos en el Resguardo Indígena de Ipiales, entre otros. En este sentido, dichos espacios cobran importancia en el sentido de generar un sentido de pertenencia y cuidado de los ecosistemas.

En el caso particular de la Piedra de los Monos, se debe decir que se encuentra en un alto grado de deterioro, aun teniendo en cuenta su importancia arqueológica. Esto se debe principalmente a que, en la actualidad, el significado que los Protopastos tenían sobre estos pictogramas y petroglifos fue reemplazada con la imposición del catolicismo durante la Colonia, siendo sustituido a nivel religioso por el Santuario de la Virgen de Las Lajas que se encuentra a pocos metros. Cabe resaltar que este templo católico no solo es un referente religioso para Los Pastos, sino también para todas las demás personas que practican el catolicismo. Esto último es importante tenerlo en cuenta como parte del proceso de construcción continua de la identidad Pasto. Otros lugares del territorio del Resguardo Indígena de Ipiales corrieron con similar suerte en este proceso de reinvención de la identidad, por ejemplo, la vereda Las Cruces al norte del casco urbano de Ipiales, lugar en el que los arqueólogos encontraron una gran cantidad de tumbas Protopasto (Uribe, 1977 – 1978) (Uribe & Cabrera, 1988) y que hoy en día tiene importancia económica y política, ya que en este lugar hay una gran cantidad de unidades productivas agrícolas y se encuentran las oficinas del Resguardo. A pesar de estos radicales cambios a nivel de lo religioso y cultural, es importante tener en cuenta que la unidad social de esta etnia se mantiene como el resultado de diferentes mezclas entre lo propio y lo externo, es decir, reinventando la identidad y transmitiendo este resultado a las nuevas generaciones.

2.3. Reconocimiento externo

Por supuesto, la relación que Los Pastos han establecido con su territorio no solo fortalece su identidad hacia adentro, sino que también constituye una forma de establecer una frontera que distingue a esta comunidad de sus vecinos, es decir, se establece una marca especial que, partiendo del sincretismo y la cosmovisión propia, permite la construcción continua de la memoria colectiva. En este sentido, las creencias del pueblo Pasto en el marco de su propio territorio y teniendo en cuenta lo vivido en el pasado como en el presente, fortalecen, por una parte, la diferencia que se percibe desde fuera de la comunidad. Esto último, por supuesto, sin pretender afirmar que la comunidad se encuentre desconectada de otros grupos sociales, sino por el contrario, que la diferencia que genera habitar el territorio se convierte en un eje articulador entre lo inter-

no y lo externo. Por otra parte, la evidencia de este dinamismo radica en que los procesos que se dan dentro del territorio como espacio social y las diferentes influencias de lo externo, permiten a Los Pastos, como ocurre también en otras comunidades, reinventar y resignificar sus tradiciones (Hobsbawm & Ranger, 2002). Aún así, es importante tener en cuenta que, dado que los cambios que se producen en el territorio son mucho más lentos que los cambios en la construcción de la memoria colectiva como proceso social, el territorio es la base más sólida en materia de conservación y reproducción de la identidad.

De esta manera, la importancia de la conservación del territorio no solo marca a la comunidad y a las personas como su lugar de nacimiento, sino que también genera una carga psico-social caracterizada por mantener unas condiciones similares de vida entre los individuos que lo habitan. Esto último permite que el vínculo que cada individuo desarrolle con su territorio trasgreda fronteras físicas y que, en la distancia, las personas recuerden su lugar de nacimiento como aquel espacio en el que vivieron momentos de dicha efímera, perpetuos en la memoria e imposibles de vivir en otras tierras.

Claro está que el rememorar la tierra natal no es un acto de una sola persona, es decir, no es solo del guerrero o el viajero que lejos de su hogar recuerda las experiencias vividas en el lugar en el que nació, sino que el reconocimiento externo permite también establecer un sentimiento de solidaridad entre las personas que comparten el mismo origen, es decir, en la distancia la identidad étnica también une a quienes pertenecen a una misma etnia, porque coinciden en ciertos aspectos que vivieron en el lugar remoto de donde provienen y porque los interpretan de la misma manera, así no se hayan conocido antes.

Es importante que en este punto se considere que no todas las comunidades étnicas establecen la misma forma de relación con el territorio que habitan como, por ejemplo, el caso de etnias nómadas como el pueblo Rom, pero en el caso de Los Pastos y otras etnias similares, el sentido de pertenencia que tienen sus integrantes los acompaña en la distancia como lo muestra el testimonio de Alfonso, un hombre de 56 años que ocupó el cargo de Gobernador del Resguardo y que, cuando joven, tuvo que prestar el servicio militar lejos de su territorio. Quizá el mejor ejemplo para explicar esto último sea el nacionalismo, pero es

un hecho que también se presenta en todas las comunidades étnicas que no son nómadas, por lo que Los Pastos no pueden ser la excepción. Dado que la economía de este grupo étnico es de carácter campesino, son muchos los indígenas Pasto que deben desplazarse a otros sitios del país para vender su fuerza de trabajo. Así mismo, son varios los hombres Pasto que prestaron el servicio militar obligatorio lejos de su resguardo como lo muestra el siguiente fragmento de entrevista.

Por allá, usted sabe, uno sin conocer pues tiene que hacerse con la gente que medio conoce, que medio tienen las costumbres de uno, entonces me hice con un amigo del Resguardo de Males, muchacho así como yo, nos tocó duro eso de prestar servicio por allá tan lejos. A veces conversábamos a nuestra manera, no ve que por allá con todos esos paisas, bogotanos, costeños, negros, todos esos pues son otra cosa, no voy a decir que eran malas personas o bueno, por ahí [sic] aljunto había con el que no nos llevábamos, pero el muchacho que le digo era otra cosa porque, en ese tiempo, nos poníamos a conversar y fuimos haciendo amistad. Una vez mi mamita me mandó cuy, usted sabe que las mamitas son así de preocupadas por uno, entonces pues yo por allá solito, llamé al compañero y le di una presita, qué más iba a hacer, del resto nadie comía el [sic] cuicito, decían que era rata, entonces nos sentamos con mi amigo a comernos el [sic] cuicito. (Alfonso, 56 años, Exgobernador del Resguardo de Ipiales, 3 de agosto de 2012).

Lejos de considerarse únicamente como el espacio donde emerge el sinccretismo cultural y la cosmovisión de la etnia Pasto, el territorio funciona como un anclaje identitario que persiste incluso cuando los individuos se alejan de él. La impronta territorial va más allá de sus fronteras, pues contribuye a reproducir elementos culturales en contextos dispersos. Por ejemplo, dos jóvenes que compartieron un cuy durante su servicio militar en Tunja encontraron en ese acto un puente simbólico que alivió su estadía, evidenciando cómo el arraigo cultural puede acompañar al migrante y darle sentido de pertenencia en la distancia. La relación de una comunidad indígena con su territorio no se limita al hábitat, la permanencia en comunidad genera efectos somáticos, estructuras de control simbólico, y narrativas. En este sentido, el territorio imprime una marca identitaria imborrable que persiste cuando el individuo se encuentra fuera de su lugar de origen.

Conclusiones

La interacción que el pueblo Pasto establece con su territorio y las dinámicas que se desprenden de esta, tales como la construcción social y la apropiación simbólica que se genera, va más allá de la simple habitación e interacción, implican una convivencia continua que genera efectos somáticos en los individuos. En este sentido, el territorio, a través de sus "sitios sagrados" o Huacas, establece figuras de control social y orden en la comunidad, a menudo mediante creencias asociadas a enfermedades o apariciones que castigan comportamientos (como en el mito del Duende) o infunden temor (Cueche, Malaire).

El territorio, los acontecimientos históricos que en él se han desarrollado y las recreaciones socio-simbólicas asociadas constituyen elementos de gran importancia en la configuración de la memoria colectiva de la comunidad Pasto. El territorio opera como un marcador identitario de alta persistencia, manteniendo su eficacia simbólica incluso cuando los sujetos se encuentran físicamente distantes de su lugar de origen, y actuando como un dispositivo de cohesión y reconocimiento mutuo (Halbwachs, 2004; Nora, 2009). En este sentido, más allá de los elementos de temor y orden bajo los que se desarrolla la interacción en la comunidad Pasto, los hallazgos presentados evidencian una construcción socio-simbólica compleja, en la que los significados, prácticas rituales y narrativas cosmológicas se entrelazan en un proceso de transmisión intergeneracional. Dicha construcción integra elementos de sincretismo religioso y cultural, tales como la apropiación de símbolos e imaginarios católicos introducidos durante la Colonia, los cuales son reinterpretados y legitimados internamente, reforzando la unidad social (Bonfil Batalla, 1990; Geertz, 1992). En este marco, se producen y reproducen esquemas explicativos e interpretativos que definen el orden del mundo, las nociones de tiempo y espacio y las formas socialmente aceptadas de habitar, transitar y experimentar el territorio. Dichos esquemas configuran una cosmovisión que articula estructuras simbólicas con prácticas sociales y rituales, asegurando la continuidad cultural y la adaptabilidad de la identidad Pasto frente a contextos históricos cambiantes.

Referencias

- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo: Una civilización negada*. Grijalbo.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- de Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza. (Obra original publicada en 1950).
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición*. Crítica.
- Mamián Guzmán, D. (1996). *Los Pastos. En Geografía Humana de Colombia* (Tomo IV, Vol. I, pp. 11-66). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Misnaza Ramírez, L. A. (2011). *La soledad de los campesinos: Historia, cultura y persistencia de una comunidad* (Tesis de pregrado). Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Programa de Sociología, Universidad del Valle.
- Morales Thomas, P. (2011). *Los idiomas de la reetnización: Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Universidad Nacional de Colombia.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Huemul.
- Nora, P. (2009). *Les lieux de mémoire*. Gallimard.
- Osejo, E., & Flores Rosero, A. (1997). *Rituales y sincretismo en el Resguardo Indígena de Ipiales*. Abya-Yala.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe renaciente: Una historia etnográfica andina*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Smith, A. (1986). *The ethnic origins of nation*. Basil Blackwell.
- Tönnies, F. (1947). *Teoría de la comunidad*. En F. Tönnies, *Comunidad y sociedad* (pp. 25-63). Lozada.
- Uribe, M. V. (1977-1978). *Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales*. Revista Colombiana de Antropología, 21, 57-195.

Uribe, M. V., & Cabrera, F. (1988). *Estructuras de pensamiento en el altiplano nariñense: Evidencias de la arqueología*. Revista de Antropología Universidad de los Andes, 4(2), 44-65.

Viveiros de Castro, E. B. (2014). *Cannibal metaphysics: For a post-structural anthropology* (P. Skafish, Ed.). Univocal Publishing.

Wade, P. (2000). *Raza y etnidad en Latinoamérica*. Abya-Yala.

ANEXO

Tabla 1.

Entrevistas realizadas durante el trabajo de campo

Nº	Entrevistado	Edad/fecha de entrevista	Ocupación
Entrevista N° 1	Rosa Mueses	53 años 08/07/2012	Líder y médico indígena
Entrevista N° 2	Alfonso Chalaca	56 años 3/08/2012	Exgobernador del Resguardo de Ipiales
Entrevista N° 3	Edmundo Osejo	57 años 24/07/2012	Rector de la Institución educativa Los Pastos
Entrevista N° 4	Nelly Romero	65 años 13/07/2012	Líder indígena
Entrevista N° 5	Patricia Bernal	39 años 01/08/2012	Líder indígena, locutora de una La voz de Los Pastos
Entrevista N° 6	Cleofe Cuaspud	100 años 11/07/2012	Indígena Pasto
Entrevista N° 7	Orlando Ituyán	55 años 08/08/2012	Líder indígena, agricultor y conocedor de plantas medicinales
Entrevista N° 8	Leovigildo Pantoja	55 años 6/09/2012	Exgobernador del Resguardo de Ipiales y líder indígena



ESPA^CIO
SOCIOLOGICO



Revalorización sociológico-histórica de la revolución popular en Granada

Fecha de recepción: 17 de junio de 2025 - Fecha de aprobación: 23 de agosto de 2025

Gonzalo Esteban Calderón Mendoza¹

Universidad Nacional de San Martín

Universidad de Buenos Aires

Resumen

La revolución de Granada (1979-1983) marcó un hito en la historia caribeña al constituir un intento ambicioso por construir el socialismo en un microestado periférico. El Movimiento Nueva Joya (MNJ) lideró este proceso, que surgió como respuesta al autoritarismo de Eric Gairy y al descontento social por la desigualdad y la represión. Basado en principios de democracia revolucionaria y socialismo cooperativo, el MNJ buscó transformar las estructuras sociopolíticas, priorizando la participación popular y la autosuficiencia nacional.

El Gobierno Revolucionario del Pueblo (GRP), instaurado tras el levantamiento de 1979, implementó reformas educativas, económicas y sociales significativas, como la nacionalización de sectores clave y la promoción de la educación gratuita. No obstante, las tensiones internas, la dependencia de alianzas internacionales y la falta de una base social cohesionada complicaron su consolidación. La crisis de liderazgo entre Maurice Bishop y Bernard Coard desembocó en conflictos que debilitaron el régimen, lo que facilitó la invasión estadounidense en 1983.

El análisis de este episodio revela la complejidad de las transiciones al socialismo en contextos insulares y periféricos. Asimismo, muestra la relevancia del tejido social, la dirección política y la adaptación a las dinámicas globales para el éxito de proyectos revolucionarios.

Palabras clave

Acción política; contienda política; Granada; política contenciosa; revolución.

Abstract

The Grenadian Revolution (1979–1983) represents a milestone in Caribbean history as an ambitious attempt to construct socialism within a peripheral microstate. This process was led by the New Jewel Movement (NJM), which emerged as a response to Eric Gairy's authoritarian rule

¹ Polítólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Máster en Antropología Social por la Universidad de Extremadura, Máster en Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo por la Universidad Internacional de Andalucía y la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, maestrando en Estudios Sociales Latinoamericanos de la Universidad de Buenos Aires y doctorando en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Martín.

and widespread social discontent stemming from inequality and repression. Rooted in the principles of revolutionary democracy and cooperative socialism, the NJM sought to transform sociopolitical structures by prioritizing popular participation and national self-reliance.

The People's Revolutionary Government (PRG), established following the 1979 uprising, implemented significant educational, economic, and social reforms, including the nationalization of key sectors and the promotion of free education. However, internal tensions, reliance on international alliances, and the absence of a cohesive social base hindered its consolidation. The leadership crisis between Maurice Bishop and Bernard Coard escalated into conflicts that undermined the regime, ultimately paving the way for the U.S. invasion in 1983.

An analysis of this episode underscores the complexity of socialist transitions in insular and peripheral contexts. It also highlights the critical role of social cohesion, political leadership, and adaptability to global dynamics in the success of revolutionary projects.

Keywords

Contentious politics; Grenada; political action; political struggle; revolution.

Caracterizaciones introductorias

La insurrección del 13 de marzo de 1979 que depuso al primer ministro de Granada, Sir Eric Gairy, fue la primera transferencia de poder gubernamental realizada por medios no constitucionales en el Caribe anglófono. Asimismo, la invasión estadounidense a esa misma isla, desplegada durante la última semana de octubre de 1983, se presentó como la primera intervención de tropas norteamericanas sobre un territorio de habla inglesa y como la primera ocupación de un Estado del Caribe por parte de los Estados Unidos desde su irrupción en la República Dominicana (1965).

La revolución granadina ha llegado a catalogarse como la apuesta más ambiciosa por construir el socialismo en el Caribe angloparlante. De hecho, en las latitudes caribeñas, solamente se la ubicaría detrás de las revoluciones haitiana y cubana, en lo que respecta a la profundidad de sus cambios sociopolíticos (Heine, 1990b). El GRP, establecido en Granada entre 1979 y 1983, corporiza un ingente esfuerzo por comandar una transición al socialismo en un microestado periférico a través de la denominada vía no capitalista de desarrollo (VNC).

Granada es la más pequeña y la más densamente poblada de las islas de Barlovento y, como tal, abreva en el legado común de las sociedades de plantación propias del Caribe. La mayoría poblacional es afrodescendiente,

debido a la importación de seres humanos esclavizados por los colonizadores ingleses en los siglos XVII y XVIII, en aras de abastecer de mano de obra a las haciendas azucareras, que hasta mediados del siglo XIX representaban la principal actividad económica. Asimismo, existe una pequeña cuota de población con orígenes indios y portugueses, que desciende de trabajadores movilizados para reemplazar la fuerza de trabajo esclavizada que se perdió luego de la emancipación profrancesa (1795).

En consonancia con otro rasgo regional común, el tejido social granadino se creó completamente por los dictámenes de la colonización europea (francesa y británica) después de la eliminación de la población aborigen. Se presenta en la isla una conjunción relevante entre el folk y la élite. El primero alude a las capas de piel oscura, predominantemente rurales y con un nivel relativamente bajo de educación. Por su parte, la composición sociohumana de la élite tiende a presentar la tez más clara, a habitar principalmente en la ciudad capital, St. George's, y a contar con una formación educativa más consistente.

En Granada no se evidencia una cultura "tradicional" que funja como pivote de una identidad nacional. En cambio, lo que se dilucida es una sociedad anti-llana y creole,² marcada por la impronta de la colonización y la herencia africana y, en menor medida, india, que pervive en las expresiones populares. Cabe destacar que, aunque la colonización británica fue histórica y socialmente mucho más extensa —ello se patentiza en la pertenencia de la isla a la Mancomunidad de Naciones—, el influjo francés es bastante fuerte. Esto se condensa en el uso del *patois*³ como, otrora, la lengua preponderante del campesinado y en el predominio del catolicismo (dos terceras partes de la población profesan esta religión).

2 Los términos franceses *créolité* y *créole* se traducen al castellano de diversas maneras. Sin embargo, aquí se opta por emplear creolidad y creole para evitar confusiones derivadas de las connotaciones ambiguas de lo criollo y la criollidad en las interpretaciones históricas y lingüísticas de raigambre hispanohablante.

3 *Patois* es una palabra que proviene del francés antiguo y que, esencialmente, quiere decir «hablar con las manos». Se empleaba de forma despectiva para referirse a lenguas usadas en pequeñas poblaciones, algunas muy parecidas al francés parisino, pero que constituyan dialectos propios de grupos humanos reducidos. Posteriormente, el término pasó a denotar las lenguas pidgins (mixtas) originadas por la colonización y que evolucionaron hasta convertirse en lenguas creoles.

Granada fue una de las primeras islas en abandonar el cultivo de caña de azúcar como actividad económica principal. Ya en 1870, el azúcar dio paso a la cocoa, la nuez moscada y los plátanos. Esto le ha permitido contar con una economía algo más diversificada que la del promedio insular caribeño. Su orografía altamente montañosa, que ha sido un obstáculo para la mecanización de la actividad agrícola, junto con la relativa buena calidad del suelo y el sistema de medieros (*metayage*) perfiló un sistema particular de tenencia de la tierra. Un número pequeño de hacendados controlaba una cantidad considerable de terreno y convivía con un gran número de minifundistas en propiedades con una importante fragmentación. Resultado de lo anterior es la formación de un agroproletariado: un grupo social que, aun teniendo propiedad sobre la tierra, precisa de trabajar como asalariado (Henry, 1990).

Ya a mediados del siglo XX, las excentricidades de Gairy, su grupo pandillero de seguridad⁴, la represión que desencadenó a raíz de la creciente movilización en contra de su desgobierno y los señalamientos de "dictadura" por parte del GRP configuraron los factores que contribuyeron a generalizar la percepción de la llamada "era Gairy" (1951-1979), como un periodo similar al de los regímenes autoritarios de Anastasio Somoza, Fulgencio Batista o François Duvalier. Sin embargo, hubo diferencias esenciales en el gobierno de Gairy respecto de esos regímenes.

Gairy operó importantes cambios políticos en Granada. Si bien puede constatarse la comisión de abusos por parte del estamento granadino, no es menos cierto que las instituciones básicas del sistema de Westminster permanecieron relativamente estables bajo el mandato de Gairy, incluso con ejercicios electorales formalmente libres realizados de manera ininterrumpida. Más como un dictador prototípicamente caribeño, del porte de Rafael Leónidas Trujillo, la figura de Gairy puede entenderse como la de un político temerario que estiró, férreamente y hasta sus límites, el sistema parlamentario mancomunitario.

⁴ La *Mongoose Gang* fue un ejército privado que operó desde 1967 hasta 1979 bajo el control de Gairy. Oficialmente, los miembros de la Pandilla de la Mangosta se llamaban "Policía de Reserva Especial" (SRP) o «Agentes Voluntarios».

En su juventud, Gairy destacó notablemente como líder sindical y logró, en 1951 y por primera vez en la historia granadina, el encauzamiento de las energías emanadas de la sed de justicia del campesinado para obtener la expansión del sistema político y, seguidamente, el establecimiento del sufragio universal. La Unión de Trabajadores Manuales y Metalúrgicos (MMWU, por su sigla en inglés) y el Partido Laborista Unido (GULP, por su sigla en inglés), ambos fundados por Gairy, fueron los actores políticos clave para desafiar al poder establecido y, así, obtener un cierto grado de respeto para la ciudadanía promedio, lo que le prodigó una aprobación y una simpatía general hasta finales de los años sesenta, principalmente de las poblaciones rurales. A todo ello se agrega el rol decisivo que desempeñó Gairy en la oposición a la política colonial y en el desarrollo constitucional de Granada: durante su gobierno, pasó de Estado Asociado (1967) a nación independiente (1974) y destacó como la primera de todas las islas de las Antillas Menores en llegar a una "plena" soberanía.

En ese contexto deben estudiarse, sociohistóricamente, las particularidades que llevaron al desplazamiento de Gairy a causa del levantamiento instigado por el⁵ MNJ en 1979. Para ello, primero se expondrá la postura epistemológica que sustenta el presente ejercicio heurístico y, ulteriormente, se enfatiza lo atinente al movimiento popular revolucionario y a su régimen.

Rutas teórico-conceptuales

El derrotero gnoseológico que sustenta la pretensión de estas líneas encuentra especial asidero en lo que Mariana Gené y Gabriel Vommaro (2011), en su revalorización de la obra y el pensamiento de Michel Offerlé, han bosquejado como el "mestizaje" del campo de la sociología política: la sociohistoria,⁶ como una mirada analítica provechosa de lo político. Se aboga por la comprensión de lo político como "un debate de perspectivas y aproximaciones de campo" (Gené y Vommaro, 2011, p. 8) que proporcionan nodos de intelección de las sociedades contemporáneas bajo el prisma de la historia. Así, frente a las diná-

5 New Jewel Movement en inglés.

6 Aunque en el fragmento de Gené y Gabriel Vommaro (2011) se redacta el término como *socio-historia*, en nuestro trabajo se opta por el respeto a las normas gramaticales del castellano, aquellas que indican que los prefijos se unen sin guion a la palabra a la que acompañan (excepto si esta comienza con mayúscula).

micas de conflicto social, es insoslayable aprehender que "no existe ninguna democracia, por más abierta y universal que ella se quiera, que no delimita 'una exclusión externa' [...] cuyas producciones, incluso las discursivas, son devaluadas" (Gené y Vommaro, 2011, p. 12), en las que incluso es imposible el acceso al estatus político de las opiniones. La radicalidad/radicalización es fruto de una coproducción interaccional entre lo interno y lo externo, lo que conlleva el interés por las luchas que, en términos de inclusión/exclusión del espacio político legalizado y, hasta cierto punto, legítimo/legitimado, desarrollan tanto los actores políticos marginados/marginados —por entrar o mantenerse fuera— como los actores políticos centrales/centralizados —por adentrarse o por mantenerse fuera—. Si los bordes de los espacios políticos legítimos y de las prácticas políticas aceptadas son móviles, ha de tratarse los procesos políticos como conflictivos y abiertos o, como mínimo, en tanto intentos de cierre que, aunque se consideren naturalizados, son parciales. El encuentro e imbricación multidisciplinar de la sociohistoria conduce a la posición metodológica del asombro frente a las instituciones, rutinas y objetos atravesados por la normalización. La observación honda de las prácticas advierte, de ese modo, "la creación de roles y su transformación en el tiempo, la aparición de dispositivos que habilitan y estimulan ciertos modos de hacer, y la manera en que los actores se apropián de esas tecnologías de forma contextual" (Gené y Vommaro, 2011, p. 15). Aunando a ello, la atención crucial e historizante a los conceptos y los sentidos que ellos movilizan se combina con herramientas sociológicas y politológicas para, precisamente, desnaturalizar y problematizar los procesos y las instituciones de cariz sociopolítico. La acentuación de las prácticas y de los usos diversos de los repertorios y mecanismos democráticos, y de los actores que coadyuvaron su construcción o destrucción, apunta a "desencantar" la historia en pos de una aproximación dinámica y compleja a las articulaciones entre lo político y lo social, entre lo macro y lo micro. Poner el foco en las estructuras políticas de representación y de legitimación de los grupos sociales es imprescindible para "desfetichizar" las instituciones y las relaciones de poder históricamente ubicadas y para restablecer los sentidos y justificaciones que los actores políticos dan a la acción colectiva. Por ese cauce, es indefectible la retrotracción a la visión de Charles Tilly (1978) para identificar al Estado como el escenario político por antonomasia de las disputas. El Estado es el perpetrador más común de la violencia: la mayor parte de las revoluciones suceden cuando

los grupos excluidos, o en proceso de exclusión, se organizan políticamente como adversarios del poder estatal. Las revoluciones son consecuencia de los choques entre los Estados, la intención de defender las relaciones de poder existentes y los aspirantes que (se) organizan (en) acuerdos alternativos de poder. El estallido de los movimientos acaece no tanto cuando colapsa el orden establecido, sino cuando hay nuevas redes, organizaciones e, incluso, nuevos Estados. Aprehender los ciclos de protesta y movilización, así como las revoluciones, no solo como acciones políticas, sino también como actividades racionales, implica, desde el "modelo de comunidad política" de Tilly (1978), entender la protesta como forma política de reclamo moldeada por las interacciones entre los gobiernos, los aspirantes/desafiantes organizados y las coaliciones ensambladas durante los enfrentamientos, entre otros actores y mecanismos políticos.

Evitando el nacionalismo metodológico y, al desplegar un análisis de movilización de recursos, con Tilly (1978) es posible argumentar que el éxito de la movilización está condicionado por la disponibilidad de recursos y la creación de movimientos sociales organizados (MSO). La relevancia semántica y contextual que los actores dan a sus acciones se entronca con el devenir cultural y con la difusión de los repertorios contenciosos (contienda/contención), apunta a un enfoque realista relacional, donde los procesos y dispositivos de intermediación, activación de fronteras e identidades sociales son objeto nuclear de un examen político que es, a su vez, etnográfico y narrativo. De tal modo, es factible vislumbrar la constitución interdependiente entre la política institucional y la política contenciosa.

Por esa línea, y como arguye Sidney Tarrow (1997), "Provocar, coordinar y mantener esta interacción es la contribución específica de los movimientos sociales, que surgen cuando se dan las oportunidades políticas para la intervención de agentes sociales que normalmente carecen de ellas" (p. 17). A través de repertorios de enfrentamiento, tanto con dilatadas trayectorias como con innovaciones desde los márgenes, estos movimientos conminan a la acción colectiva. Teniendo como base las redes sociales, los símbolos y los marcos culturales que estructuran las relaciones sociales, los movimientos —impulsados por las oportunidades políticas— recurren a mecanismos cau-

sales para superar las barreras que se contraponen a la acción colectiva y, al mismo tiempo, para conservar la interacción con el Estado y sus antagonistas.

Y es que “el acto irreducible que subyace a todos los movimientos sociales y revoluciones es la *acción colectiva contenciosa*” (Tarrow, 1997, p. 19).⁷ Lo contencioso radica en la orientación hacia la acción colectiva cuando es esgrimida por grupos sociales sin acceso regular a las instituciones; grupos que configuran sus demandas desde reivindicaciones nuevas o históricas y sistémicamente no aceptadas, y que representan una amenaza para la estabilidad del orden. Cuando esos actores sociales conjuntan sus acciones en derredor de aspiraciones compartidas y en secuencias interaccionales sostenidas con sus rivales, incluidas las autoridades, es porque tienen lugar los movimientos sociales. La acción colectiva no solo es la base de los movimientos sociales, sino que es el recurso fundamental y, en algunos casos, único, del que disponen las mayorías sociales para retar a contendientes más consolidados y mejor armados. En definitiva, la acción colectiva se vincula sociológica e históricamente con las redes sociales, los discursos ideológicos y las pugnas políticas populares, permitiendo distinguir las propiedades sustanciales de los movimientos sociales: escenarios de desafíos colectivos, de concepción de objetivos comunes, de potenciación de la solidaridad y de mantenimiento de la acción (Tarrow, 1997, p. 21).

Las oportunidades fundamentales para los movimientos son las transformaciones en la estructura misma de las oportunidades políticas. Por su parte, los recursos externos trascendentales son las redes sociales y los marcos culturales en los que se da la acción colectiva en medio de los conflictos por la definición de las convenciones. Los repertorios, las oportunidades, las redes y los marcos son los elementos con los que se forjan y arraigan históricamente los movimientos. A diferencia de los ciclos de movimientos, las revoluciones son, en sí mismas, luchas por el poder en las que se busca producir nuevos centros de soberanía. Los movimientos sociales y las revoluciones, como rasgo distintivo del panorama político a partir de la segunda mitad del siglo XX, empezaron a dirigirse cada vez más a las oportunidades que permite el Estado-nación

⁷ Cursivas en el original.

para la acción colectiva. El Estado no se circunscribió a objetivo de las reivindicaciones, sino que fue el espacio y escenario político de enfrentamiento y resolución de pleitos entre contrincantes.

El cambio en la acción colectiva se dinamiza a corto y largo plazo, y los movimientos se activan por medio de la radicalización o del acercamiento a la convención. Cada una de estas opciones conlleva peligros para el movimiento: la radicalización limita la base social y puede provocar fraccionamiento y represión, y la aproximación convencional se expone al condicionamiento y la cooptación. El repertorio progresiona según su capacidad de innovación funcional. La habilidad adaptativa se ve favorecida por la creatividad y la astucia de la que se disponga para asumir, aprovechar y convertir los marcos semánticos y culturales políticamente beneficiosos en marcos de acción colectiva: es "el entrelazado de nuevos materiales en una matriz cultural lo que produce marcos de acción colectiva en expansión" (Tarrow, 1997, p. 232). El poder de los movimientos emana de (las) oportunidades políticas: su potencial se hace exponencial cuando hay una ampliación en las oportunidades, una división en las élites y una serie de realineamientos sociales.

No obstante, y de acuerdo con Doug McAdam et al. (1999), un trabajo analítico sobre la aparición y el andar de los movimientos sociales y las revoluciones, además de apreciar la estructura de oportunidades políticas y las constricciones que han de enrostrar los movimientos, debe contar también con las formas organizativas, formales e informales a disposición (estructuras de movilización), y con los procesos colectivos (enmarcadores) de "interpretación, atribución y construcción social que median entre la oportunidad y la acción" (p. 23) y que aluden a esfuerzos estratégicos conscientes realizados por grupos sociales concretos con la intención de confeccionar visiones compartidas del mundo que legitimen y dinamicen esa acción colectiva. Las formas que adopten los movimientos y las revoluciones dependen de un amplio espectro de oportunidades y retracciones políticas derivadas del contexto nacional en el que se inscriban. Los cambios sociales que transmutan el orden político establecido, en algo más permeable y receptivo, deben atribuir deficiencias al sistema: "el impulso a la acción se halla ciertamente vinculado a la vulnerabilidad estructural, pero es, básicamente, un fenómeno cultural" (McAdam et al., 1999, p. 30).

El acercamiento ponderado al universo de la política contenciosa (contienda política) acusa la necesidad de justipreciar la imbricación y la interrelación con sustancial de la “contienda contenida” (lo convencional) y la “contienda transgresiva” (lo no convencional). Esta correlación dinámica es la piedra angular de la generación procesual de desarrollos históricos complejos, tales como las revoluciones (McAdam et al., 2005). El análisis dinámico de la acción colectiva integra sustancialmente el estudio de los actores políticos y de sus ámbitos diversos de actuación en un escenario —también dinámico— determinado en el tiempo (episodios), cuando secuencias relevantes de las contiendas (procesos) se interconectan y concatenan en elementos y variables (mecanismos causales: ambientales, cognitivos y relaciones).

Relatoría analítico-interpretativa de caso

Una vez conseguido el importante resultado de la independencia en 1974, Gairy demostró gradualmente estar menos dispuesto a compartir los poderes gubernamentales, aceptar la disidencia y respetar los derechos de la oposición. El otrora adalid de las causas del agroproletariado reprimió fuertemente las manifestaciones de la burguesía urbana, que se hallaba compuesta, fundamentalmente, por una nueva generación de jóvenes para la cual los logros pasados del primer ministro no podían ser una carta blanca para la arbitrariedad (Whitehead, 1990). Una cantidad ingente de profesionales granadinos/as, que se había formado en el exterior, se radicalizó y organizó gracias al contacto directo con las comunidades caribeñas en el Reino Unido y en los Estados Unidos, así como la influencia ejercida por el Movimiento de Poder Negro y la revolución de febrero de 1970 en Trinidad. Sin embargo, Maurice Bishop, Kendrick Radix y otros líderes de grupos como el Movimiento para las Asambleas del Pueblo⁸ (MAP) y el Esfuerzo Conjunto por el Bienestar, la Educación y la Liberación (JEWEL),⁹ abandonaron rápidamente la aparente ineficacia ideológica del Poder Negro en Granada para abrazar los principios democráticos de base inspirados en el socialismo, el cooperativismo económico y el desarrollo social del Ujamaa de Julius Nyerere en Tanzania (Thorndike, 1990). Después de

⁸ Movement for the Assemblies of People.

⁹ Joint Endeavor for Welfare, Education and Liberation.

la participación en un ciclo de movilizaciones y protestas iniciado en 1970, estos *líderes fundaron el MNJ el 11 de marzo de 1973, esencialmente como una combinación del JEWEL y el MAP. Pronto*, el MNJ se conformó como el contendiente acérrimo del régimen de Gairy. Su manifiesto demuestra claramente un enfoque pragmático en cuanto al liderazgo y un conocimiento prístino de las problemáticas del pueblo granadino: altas tasas de inflación y desempleo, acceso limitado de las clases populares a la educación, un sistema de salud inoperante y un déficit en el transporte público (Pérez Reisler, 2019). En su ideario de origen, el MNJ planteó un programa detallado de reconstrucción sociopolítica que, en cierta medida, anticipó muchas de las acciones del GRP. Las propuestas centrales del manifiesto radicaron en la nacionalización de la industria turística, bancaria y de los seguros. Aunque había guiños de redacción al Manifiesto Comunista¹⁰, bajo ningún aspecto se puede considerar al manifiesto como una declaración socialista; más bien era un llamado al desarrollo de Granada desde una enfática priorización en los asuntos nacionales y en la eficiencia del uso y la movilización de los recursos humanos, materiales e inmateriales de la isla. El MNJ propugnó un rechazo total al parlamentarismo del modelo de Westminster, proponiendo una compleja estructura de asambleas populares (aldeanas, distritales y nacional) y un sistema de gobierno sustentado en el liderazgo colectivo elegido por la pretendida Asamblea Nacional, en el cual se descartaba la existencia del cargo de primer ministro. Si bien había, implícitamente, una fuerte crítica al mal funcionamiento de la economía, así como a su inserción dependiente en la economía mundial, no se presentaba una denuncia directa al capitalismo ni una identificación de las causas adyacentes del subdesarrollo insular, allende la incompetencia de los políticos tradicionales que habían regentado el país (Henry, 1990). El manifiesto fue un convite a la acción colectiva que, desde la solidaridad, conminaba a los/as granadinos/as a agenciarse el destino y la construcción de la identidad nacional como objetivos comunes de la lucha política. En comparación con otros grupos contendientes antillanos, el MNJ no se mantuvo largamente en la oposición, sino que, aprovechando las oportunidades políticas coyunturales, arribó al poder tan solo seis años después de su fundación. Tal resultado fue fruto de los profun-

10 En una de sus frases el manifiesto del MNJ reza lo siguiente: “Pueblo de Granada, no tenéis nada que perder salvo vuestra explotación” Heine (1990b).

dos cambios en los marcos socioculturales dados entre los años cincuenta y setenta, y de las tácticas y estrategias con las que el MNJ aplicó ciertos mecanismos causales. Una de las transformaciones más importantes en esos marcos fue la expansión de la pequeña burguesía. El crecimiento del sistema educativo y el fortalecimiento del turismo hicieron que los tradicionalmente exigüos sectores medios de la sociedad granadina, insertos entre el folk y la élite, comenzaran a germinar como una fuerza política en ascenso, principalmente en St. George's y su zona metropolitana. Justamente, Gairy, al ampliar significativamente el número de funcionarios públicos luego del establecimiento del Estado Asociado, nutrió también la expansión de esa clase. El acicate que en 1970 activó el proceso revolucionario, basado en un largo resentimiento por los desmanes de Gairy, fue, curiosamente, una huelga de enfermeras. Es igualmente llamativo que, a mediados de los setenta, las únicas organizaciones que simpatizaban activamente con el MNJ en el Comité de los Veintidós (principal frente de oposición) eran dos sindicatos de profesores/as. Asimismo, es diciente que el sindicato más fuerte organizado por el MNJ fuera el de los/as trabajadores/as bancarios/as. El apoyo al MNJ provenía mayoritariamente de los sectores urbanos más jóvenes y con mayor educación, y no tanto de la población rural adulta y de bajo nivel educativo que fue la base de respaldo de Gairy a principios de la década de los cincuenta (Pérez Reisler, 2019). El nacionalismo, hasta los años setenta, había sido muy tenue y frágil. Siendo una diminuta isla con un gran flujo de emigración, en Granada el pueblo se sentía impulsado hacia una miríada de orientaciones. A lo largo de su historia había pertenecido al Imperio británico, a la Federación de las Islas Occidentales y hasta se encontró cerca de anexarse a Trinidad en 1962. Sin embargo, el movimiento del Poder Negro, la independencia de otras naciones caribeñas y la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos impactaron fuertemente a la sociedad granadina, lo que fue exaltando la búsqueda de identidad nacional. Gairy fue incapaz de sacar provecho de ese sentimiento, siendo abiertamente reluciente a someter el proceso de independencia a la voluntad popular y omitiendo el plebiscito que se efectuaría con relación a ello. Fue precisamente el MNJ el que sí usufructuó la traza protonacionalista, movilizando recursos para acciones reivindicativas de base, especialmente en lo tocante a la satisfacción de las necesidades materiales. El MNJ, organizacionalmente, fue convirtiéndose en un partido

de vanguardia y, desde la perspectiva programática y operativa, se conformó como un movimiento flexible de fisonomía no solo nacionalista, sino también antidictatorial, capaz de recabar apoyo en todos los sectores de la comunidad granadina, especialmente, y como se ha acotado, en la juventud y en la pequeña burguesía (Pérez Reisler, 2019). La flexibilidad de la dinámica de aprovechamiento de un repertorio diverso de confrontación en el espacio político fue clave en el resultado exitoso del movimiento; evidencia de ello fue el aumento de las respuestas represivas por parte de un régimen que se iba sintiendo cada vez más sitiado. El MNJ denotó una alta eficacia en suscribir, representar, agitar y consensuar las demandas de la opinión pública. Aunque en principio apoyó la independencia, fue certero en sus críticas al modo en que Gairy gestionó este proceso. De hecho, la celebración de ese hito se vio salpicada por ciclos de huelgas y manifestaciones en toda la isla, en contra de lo que un gran sector de la población entendía como una mera estratagema megalómana y personalista del primer ministro. Sin embargo, no fue en las calles ni en la legislatura donde caería el gobierno de Gairy. Sería en los cuarteles del valle de True Blue donde, en el amanecer del 13 de marzo de 1979, el brazo armado del MNJ redujo sorpresivamente al ejército, mientras que el jefe de gobierno asistía a una reunión de la ONU en Nueva York (González Urdaneta, 1982). El levantamiento fue el culmen del trabajo político desplegado por el MNJ durante un sexenio, aquel en el que consiguió generar un considerable apoyo popular en contraste con la laxa y legalista oposición del Partido Nacional de Granada (PNG). La apertura a la contienda transgresiva, que no se vio constreñida por los sesgos ideológicos de la disputa, fue la que quiso continuar el MNJ cuando constituyó el GRP. Fue en el sistema educativo donde esa apuesta se apreció con mayor claridad. Amén del establecimiento de la gratuidad de la educación secundaria y de la ampliación de facilidades para los estudios universitarios, el nuevo enfoque de la política lingüística privilegió el creole como idioma propedéutico reconocido, tanto en las labores de alfabetización como en la formación profesoral (Henry, 1990). No obstante, esa ductilidad transgresiva del GRP brilló por su ausencia en la relación con un importante actor político: las iglesias cristiano-católicas. Antes bien, fue el dogmatismo ocasional de una postura científica del socialismo el que ocasionó fricciones y conflictos evitables entre el naciente gobierno y una sociedad profundamente religiosa. Asimismo, la instauración de un nuevo

régimen basado en una legitimidad revolucionaria "no electoral" fue un hecho, cuando menos, controvertido. Dirigido por Maurice Bishop como primer ministro, y secundado en esa tarea por Bernard Coard como ministro de Finanzas —y luego como viceprimer ministro—, el gabinete del GRP estuvo configurado predominantemente por miembros del MNJ. Se erigió una nueva Corte Suprema y se legisló por decretos aprobados por el gabinete (leyes populares). El Ejército Revolucionario Popular (ERP), bajo la comandancia de Hudson Austin y con asesoría de colaboradores de Coard, reemplazó al Ejército de Granada. Además, se estatuyó una milicia popular de fuerzas civiles de apoyo al ERP. En cuanto a los marcos democráticos de "base" del manifiesto de 1973, llegaron a establecerse consejos y asambleas en los niveles de aldea y distrito. El objetivo primordial era que el pueblo tuviera las oportunidades para discutir sus necesidades y aspiraciones desde un plano comunitario que fuera transmisible a las altas dependencias gubernamentales. En la práctica, como proyecto político innovador, la implementación de la dinámica asamblearia tuvo dificultades; pero, más allá de ello, la experiencia granadina con esa apuesta popular es uno de los tanteos más distinguidos en cuanto a democracia de base caribeña (Thorndike, 1990). El GRP creó un conjunto de organizaciones de masas para reestructurar la movilización. Dentro de esa serie se destacaron la Organización Nacional de Mujeres (ONM) y la Organización Nacional de la Juventud (ONJ). El sindicalismo también recibió un sólido respaldo: una ingente cantidad de leyes lo favorecieron en términos de afiliación de trabajadores/as. El GRP viró su curso y se alejó del sistema parlamentario de Westminster, inclinándose por lo que Bishop entendía como "democracia revolucionaria": se prescindía de elecciones al considerarlas un reduccionismo de las libertades democráticas y un oscurecimiento de la complejidad del proceso social (Heine, 1990b). Al dinamizar extensamente la movilización popular, involucrándola activamente en el proceso de reconstrucción nacional, el GRP buscó asentar las bases para la solidificación identitaria ausente hasta ese momento. Desde los prismas de la economía política, el desempeño del GRP recibió la aprobación del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial (BM), a diferencia de la opinión que esos organismos internacionales tenían sobre otras transiciones socialistas como las de Jamaica (1980) o Chile (1973). Para el GRP, las tres columnas económicas eran la agricultura, la pesca y el turismo. Desde ese diagnóstico em-

prendió un ambicioso programa de reestructuración que cambiara la distribución de poder y de recursos para que la economía nacional pasara a ser la fuente principal del crecimiento. Durante un periodo particularmente inestable de la economía mundial, a principios de los ochenta, la economía de la pequeña isla, abierta y endeble, se desenvolvió relativamente bien, incluso mientras intentaba poner en marcha su afanoso programa reconstructivo (Joefield-Napier, 1990); en ese sentido, la colaboración exterior fue más que relevante para el alcance de las metas programáticas (Pedrosa y Gómez Talavera, 2014).

Al no caer en una tentación "populista" de gasto acelerado, el GRP revalidó la posibilidad de una conducción económica efectiva con un compromiso con el socialismo de la VNC. La participación popular en la discusión presupuestal de la nación llevó a que el GRP vinculara las crecientes expectativas de la ciudadanía con su propia capacidad de mejorar el nivel de vida, siempre teniendo en cuenta las limitaciones regulatorias propias de un pequeño Estado y de una sociedad periférica. En la arena de las relaciones internacionales, el GRP introdujo modificaciones mucho más incisivas. Al mes de haber asumido el poder, ya se habían forjado intercambios diplomáticos con Cuba (Suárez Salazar y García Lorenzo, 2008). Luego hubo un rápido desplazamiento hacia una alineación más cercana a la Unión Soviética y a una solidaridad terceromundista militante y antiimperialista que proporcionó financiamiento internacional de países como Corea del Norte, Libia e Irak. Esto acrecentó la presión de los Estados Unidos hacia el GRP; las relaciones con el país norteamericano se deteriorarían progresivamente hasta llegar a la fatídica invasión de 1983 (Domínguez Ávila, 2008). Algunos autores consideran la aparente inconsistencia entre una política interna práctica y adaptativa a la realidad del mercado y una política exterior especialmente audaz frente al neoimperialismo una incógnita del discurso del GRP (Heine, 1990a). El liderazgo del MNJ y, por extensión, del GRP estuvo más preocupado por satisfacer a sus benefactores internacionales, incluso si eso significaba renunciar a su independencia real ante el objetivo de integrarse con mayor seguridad en el bloque socialista. Ese talante dejó entrever que, para el GRP, la revolución no podía mantenerse por sí misma.

Crónica de una muerte no anunciada

Hasta su crisis final, el GRP desarrolló extensos mecanismos causales de democracia de base. Incluso, antes de la traición y "ajusticiamiento" de Bishop y su círculo cercano, por orden de Coard y sus secuaces en 1983, el GRP no había ejecutado a ninguno de sus opositores, judicial o extrajudicialmente, ya fueran convictos o no. Las principales características del proceso político revolucionario en el gobierno atendieron a una fase de desarrollo democrático-nacional: la relación no antagónica con el sector privado; la renuencia a una política de expropiación de tierras; la posición prosovietica en su política exterior; la prioridad del mejoramiento infraestructural, etc. Es cierto que, en sus primeros años, las acciones del GRP redundaron en una disminución de la influencia de las élites y en un fortalecimiento multiambiental de los estratos afrocaribeños por medio de un creciente sustento institucional, dictámenes oficiales positivos y un mayor grado de compromiso en la reproducción social cotidiana impulsada por las tendencias nacionalistas hacia un sistema cultural criollizado. Empero, los bajos índices de alfabetismo provocaron que, con el pasar del tiempo, la movilización revolucionaria fuera haciéndose insuficiente. Esta fue perdiendo terreno ante orientaciones prerrevolucionarias y contrarrevolucionarias de tramos capitalistas que se oponían a la nueva cultura política (Henry, 1999). Para paliar el inminente rechazo, el GRP apeló a la movilización de sus recursos, aumentando los niveles de violencia simbólica en los mecanismos respectivos a los subsectores ideológico y de comunicación de masas. Ese incremento pudo haber sido menos cruento si el régimen revolucionario hubiera perfilado una real renovación en su contención transgresiva. El trágico fin de la andadura del GRP dejó claro una contradicción entre el poder estatal y el poder popular que no fue susceptible de traducción en los marcos culturales. Aunque hubo una gran destreza para extraer aprendizajes directos de otras experiencias —incluso fallidas— de transición al socialismo (Jamaica, Guyana y Chile), la ausencia en Granada de una clase obrera como tal y de un campesinado mensurable derivó en que el potencial revolucionario recayera en la pequeña burguesía y en la *intelligentsia*. De todas formas, el MNJ encontró, hábilmente, una utilidad teórica en los rumbos bosquejados por la VNC. La crisis terminal de la revolución se abrió con la conducta compulsiva de Coard,

mucho más ortodoxa en términos marxistas-leninistas, y con la respuesta insuficiente o inadecuada de Bishop a esa actitud. Los indicadores apuntaban a una pronta consolidación gubernamental de la revolución como efecto de la interacción mantenida en el proceso revolucionario. Más que una mala aplicación de la VNC, lo que se dio fue una crasa falencia de conducción política de la contienda contenida una vez el MNJ accedió al poder. No deja de ser irónico que Coard, señalado peyorativamente como un ultraleninista, haya sido quien, en contravía del pragmatismo de Bishop, defendiera con mayor lucidez la necesidad de promover y reconciliar una significativa participación popular con la dirección partidaria; ello para contrarrestar la pérdida de vigor del proyecto original del manifiesto. Evidencia de esto es la conformación, en julio de 1983, de un entramado institucional, mediante una comisión constitucional, para que se efectuaran elecciones después de un proceso de consulta constituyente. El excesivo secretismo del régimen —en cuanto a las disyuntivas internas y a la reorientación de los objetivos comunes— relegó la fuente del apoyo popular a la percepción de beneficios materiales y a la atracción carismática de Bishop. Cuando la economía empezó a decaer en 1983, los gastos sociales fueron recortados y los intentos por incentivar la acción colectiva ciudadana resultaron cada vez más estériles. Las redes sociales se vieron trastocadas en los marcos socioculturales, ya que los/as granadinos/as aumentaron su desconfianza respecto de cierto autoritarismo y desprecio de los valores autóctonos y tradicionales por parte de las capas del gobierno con las cuales tenían trato directo (Thorndike, 1990). No sorprende, entonces, la explosión de la población ante la detención de Bishop a manos del ERP. De hecho, el rescate del aclamado y magnético líder puede contemplarse como la movilización más auténtica de la acción colectiva del poder popular, más allá de su lamentable final. La falta de tino de Coard y de los militares a la cabeza del gobierno temporal fue el caldo de cultivo para la inicial aprobación civil de la intervención estadounidense. Puede sugerirse que el momento elegido por la facción de Coard para hacerse con el poder se debe justamente a la intención de soslayar la institucionalización y el apuntalamiento del gobierno de Bishop. El error fundamental de ese bando fue no entender que “ninguna transición exitosa al socialismo ha sido dirigida por un comité” (Heine, 1990a, p. 280). Limitar los poderes del liderazgo carismático trae como contraindicación pérdidas en la capacidad movilizadora

y organizativa de la acción colectiva popular. Coard quiso dispersar el poder político antes de que ese poder hubiera sido efectivamente creado y concentrado.

Por su parte, Bishop flaqueó en el cuidado de sus recursos políticos personales (las bases), en la protección de la gente de su confianza y en la detección temprana de los ardides de la oposición, dentro y fuera del partido. Su capacidad de adquirir y procesar información sobre la situación sociopolítica y económica dependió en gran medida de las altas esferas del MNJ. La indefectible pericia de un líder para diagnosticar peligros potenciales y actuar en consecuencia quedó severamente comprometida. Ejemplo de ello es la sumisión con la que Bishop aceptó el panorama alarmista acerca de la desintegración “perentoria” de la revolución a mediados de 1983, y con la que claudicó ante la posterior asunción de la fórmula de liderato dual que inyectó reciedumbre a las ansias de poder de Coard. El recurso principal de Bishop, su gigantesca popularidad, se mantuvo intacto, pero su robustez factual al interior del movimiento se erosionó irrevocablemente.

Tras haber aplazado periódicamente sus promesas de democracia, el GRP estuvo dispuesto a renunciar a buena parte de su soberanía en pro de una apreciación reduccionista y utilitaria del socialismo. Es cierto que una intoxicación revolucionaria por embriaguez teórica (Coard) o por exceso de confianza carismática (Bishop) aquejó a la dinámica contenciosa. Una opción factible habría sido, sin exculpar la actitud criminal de Coard y su séquito, como sostiene Whitehead (1990), una revisión juiciosa de los supuestos y las prioridades estratégicas por parte de Bishop, algo en lo que jamás llegó a cavilar. Aun cuando Granada hubiera contado con un liderazgo más preclaro y ceñido a los principios del MNJ, habría seguido siendo una empresa titánica el querer equilibrar constructivamente “las exigencias de la soberanía nacional, la participación democrática y el avance hacia el socialismo” (p. 362).

Bibliografía

- Domínguez Ávila, C. F. (2008). Bipolaridad, autodeterminación, y oposición al intervencionismo: Granada frente a la segunda guerra fría (1979–1983). *Projeto História*, (36), 85–101. <https://revisitas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2338>
- Gené, M., & Vommaro, G. (2011). Por una sociología de lo político [Presentación]. En M. Offerlé, *Perímetros de lo político: Contribuciones a una socio-historia de la política* (pp. 7–23). Antropofagia.
- Pedrosa, F. & Gómez Talavera, P. (2014). La izquierda transnacional y la revolución en Granada (1979–1983). *Anuario Digital*, (26), 227–254. <http://hdl.handle.net/2133/5638>
- González Urdaneta, A. (1982). La revolución de Granada. *Nueva Sociedad*, (59), 81–92. <https://nuso.org/articulo/la-revolucion-de-granada/>
- Heine, J. (1990a). El héroe y el burócrata: carisma, conducción política y crisis en Granada. En J. Heine (Comp.), *Revolución e intervención en el Caribe: las lecciones de Granada* (pp. 243–284). Grupo Editor Latinoamericano.
- Heine, J. (1990b). Introducción: una revolución abortada. En J. Heine (Comp.), *Revolución e intervención en el Caribe: las lecciones de Granada* (pp. 9–34). Grupo Editor Latinoamericano.
- Henry, P. (1990). Socialismo y transformación cultural en Granada. En J. Heine (Comp.), *Revolución e intervención en el Caribe: las lecciones de Granada* (pp. 63–96). Grupo Editor Latinoamericano.
- Joefield-Napier, W. (1990). Crecimiento macroeconómico bajo el GRP: una evaluación. En J. Heine (Comp.), *Revolución e intervención en el Caribe: las lecciones de Granada* (pp. 97–136). Grupo Editor Latinoamericano.
- McAdam, D., McCarthy, J. D., & Zald, M. N. (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales* (S. Chaparro, Trad.). Istmo. (Obra original publicada en 1996).
- McAdam, D., Tarrow, S., & Tilly, C. (2005). *Dinámica de la contienda política*. Hacer.
- Pérez Reisler, J. R. (2019). *Granada: la revolución inconclusa*. [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio institucional. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/11215>
- Suárez Salazar, L. A., & García Lorenzo, T. (2008). *Las relaciones interamericanas: continuidades y cambios*. CLACSO.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza.
- Thorndike, T. (1990). Teoría y práctica del poder popular. En J. Heine (Comp.), *Revolución e intervención en el Caribe: las lecciones de Granada* (pp. 37–62). Grupo Editor Latinoamericano.
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Random House.
- Whitehead, L. (1990). Soberanía, democracia y socialismo: reflexiones sobre la experiencia de Granada. En J. Heine (Comp.), *Revolución e intervención en el Caribe: las lecciones de Granada* (pp. 345–362). Grupo Editor Latinoamericano.



La felicidad como deber: el caso de los coaches personales e influencers en las redes sociales

Fecha de recepción: 6 de agosto de 2025 - Fecha de aprobación: 29 de septiembre de 2025

Isaías José Pérez Macias¹
Universidad del Atlántico. Colombia

Resumen

Este artículo de reflexión examina, desde la perspectiva hermenéutica, el fenómeno del individualismo positivo y su repercusión en la búsqueda de la felicidad como un imperativo moral en la sociedad capitalista neoliberal. Se analiza cómo, en esa búsqueda, el individuo entra en la lógica del neoliberalismo, entendido como una filosofía o ideología centrada en el "yo" y en el poder adquisitivo. Los principales hallazgos evidencian que las redes sociales funcionan como escenarios donde se exhiben vidas perfectas, lo que lleva a los individuos a internalizar la narrativa del consumo como medio para alcanzar la felicidad, omitiendo el papel de las estructuras sociales en este proceso.

Palabras claves

Neoliberalismo; individualismo positivo; consumo; redes sociales; Instagram; industria de la felicidad.

Abstract

This reflective article examines, from a hermeneutic perspective, the phenomenon of positive individualism and its impact on the pursuit of happiness as a moral imperative in neoliberal capitalist society. It analyzes how, in this pursuit, the individual enters the logic of neoliberalism, understood as a philosophy or ideology centered on the "self" and purchasing power. The main findings reveal that social networks showcase idealized lives, leading individuals to internalize the narrative of consumption as the means to achieve happiness, while overlooking the role of social structures in this process.

Keywords

Neoliberalism; positive individualism; consumption; social networks; Instagram.

¹ Indígena Zenú y estudiante de Sociología de la Universidad del Atlántico. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3496-5429>

Introducción

En la última década, la búsqueda de la felicidad ha tenido un fuerte crecimiento en el imaginario tanto individual como colectivo, debido a las tendencias de plataformas como TikTok e Instagram, impulsadas por los *coaches* personales, los creadores de contenido y los libros de autoayuda. Por ello, la presente reflexión se enmarca en el paradigma hermenéutico de interpretar y comprender el trasfondo epistemológico de la búsqueda de la felicidad y cómo este da origen, en cierta medida, a la construcción del individualismo positivo. Esto se logra a través de la revisión de la literatura existente, especialmente a partir de las teorías de Edgar Cabanas y Eva Illouz.

Se realizó una revisión sistemática de artículos de investigación, tesis y enlaces web relacionados con el tema. Además, se analizaron perfiles sociales, específicamente de *influencers* o creadores de contenido, *coaches* personales y algunos libros de autoayuda, asegurando que todos los datos y perfiles fueran públicos para no infringir derechos de autor ni de privacidad.

Si bien las redes sociales han sido un medio para interactuar y ha transformado la manera en que nos comunicamos, las plataformas de mensajería y de entretenimiento como TikTok e Instagram tienen, cada día, un impacto tanto negativo como positivo en la sociedad. Estos impactos no solo son colectivos, sino también individuales, pues es a través de estas plataformas millones de personas adultas, jóvenes y niños observan a miles de *influencers* o creadores de contenido mostrar una vida aparentemente exitosa, en la que prima la felicidad. De esta manera, las vivencias de los creadores de contenido son idealizadas y añoradas por los espectadores, de tal modo que la felicidad se entiende como un principio o norma que debe considerarse obligatoria en la guía y modelo de su propio comportamiento.

Con base en lo anterior, puede afirmarse que, hoy en día, las redes sociales son un foco o reflejo de la felicidad como imperativo moral, pues las personas han construido en sus imaginarios sociales la idea de que la felicidad es un mandato obligatorio. Así, mediante el consumo de contenido de los llamados *influencers*, *coaches* personales y creadores de contenido —que muestran una

vida estable, llena de éxitos, bienes y servicios, y con la premisa de que es fácil alcanzar todo ello y de que es únicamente responsabilidad individual—, los sujetos asumen la búsqueda y promoción de la felicidad no solo como un deseo personal, sino también como un deber ético hacia sí mismos y hacia los demás.

Menand (2016) afirma y describe al individuo como "un palillo que se sostiene a sí mismo". Esto advierte que en la sociedad actual existe una fuerte presión respecto a la cultura del éxito personal, y es esta presión la que, en la sociedad contemporánea, está provocando que los sujetos se sientan obligados a ser autosuficientes y exitosos. Esto se traduce en una incansable búsqueda de logros personales, entendidos a su vez como la búsqueda de la felicidad.

Del mismo modo, Orihuela-Colliva (2008) sostiene que "las redes sociales son los nuevos espacios de relación en los cuales se construye la felicidad" (p. 4). Es allí donde los creadores de contenido (influencers) y el coach personal en plataformas como TikTok e Instagram desempeñan un papel relevante, pues atraen a un número considerable de espectadores que consumen sus contenidos y promueven la idea de que la búsqueda de la felicidad y el bienestar individual es un deber estrictamente personal. Esta promoción se sustenta en la narrativa de que cada persona es responsable de transformar su vida mediante la toma de decisiones conscientes, encaminadas a la construcción personal del éxito.

De este modo, se puede argumentar que en la actualidad plataformas como Instagram y TikTok no solo reflejan sino también amplifican potencialmente el discurso del individualismo y la búsqueda de la felicidad a través del consumo, lo que genera un impacto significativo en la vida cotidiana de los usuarios que consumen los contenidos de estas aplicaciones.

La idea de la felicidad en un mundo capitalista neoliberal

Según Cabanas (2019), "El neoliberalismo debería entenderse como algo más amplio y más esencial que una simple teoría política de las prácticas económicas. Como ya hemos apuntado en otro lugar, debería considerarse como un nuevo estadio del capitalismo" (p. 61). En este sentido, el neoliberalismo

también puede entenderse como un tipo de ideología caracterizada por el individualismo en el que prima el "yo".

Por esto, a medida que se avanza como sociedad, se da valor a lo que rodea al individuo; de allí que las personas internalicen la idea de felicidad de diversas formas. Algunas de ellas asumen la felicidad como la realización personal y, a su vez, con el logro de metas, es decir, que para algunos la idea de felicidad reside en alcanzar logros académicos o profesionales, mientras que para otros la felicidad es una exigencia impuesta por el sistema.

Actualmente, el neoliberalismo, debido a su expansión, ha ocupado tanto terreno que ha llegado a convertirse en

un modo de entender la sociedad y la vida económica en la que se prescinde progresivamente del Estado y su intervención como institución capaz de garantizar al menos cierto grado de justicia social y una mínima igualdad de oportunidades económicas, sociales y culturales. (Díaz Torres, 2012, p. 192)

Esto significa que la intervención del Estado se elimina cada vez más en la sociedad y en la economía, es decir, que poco a poco se elimina la figura que promueve una mínima equidad o justicia social y, por el contrario, se impulsa el libre mercado y las fuerzas individuales, en un contexto en el que el Estado, como figura reguladora, deja de intervenir en la desigualdad social. En palabras más simples, el bienestar social e individual dependerá, principalmente, de las acciones individuales.

De ahí que, en el contexto del capitalismo neoliberal, la idea de felicidad no se entenderá como un estado social colectivo o emocional, sino como un producto personal que se puede alcanzar a través del éxito o desarrollo personal.

La idea de felicidad en el neoliberalismo está asociada con el consumo de bienes y servicios; es decir, con la capacidad de adquirir. Por lo tanto, los medios masivos de comunicación y las redes sociales, como TikTok, Instagram y Facebook, desempeñan un papel importante en divulgar y promocionar la idea de que la felicidad se puede alcanzar mediante la adquisición de ropa de marca, teléfonos inteligentes de último modelo, autos y viajes.

Los creadores de contenido desempeñan un papel sumamente importante en la difusión de esta narrativa positivista basada en el consumo, pues son quienes han contribuido a que se internalice la idea de alcanzar el éxito y el desarrollo personal a través del consumo.

Cada vez que se utilizan las redes sociales, los creadores de contenido muestran una narrativa de la felicidad basada en el poder adquisitivo, exhibiendo en sus perfiles logros y desarrollo personal obtenidos mediante el consumo. De allí que Instagram sea considerada la vitrina por excelencia de la felicidad, precisamente porque en ella muchos de sus usuarios aparentan ser felices o muestran su felicidad a través de la adquisición de ropa, viajes y visitas a lugares que muchos anhelan para sentirse realizados.

Los influencers, al promover la idea de una felicidad basada en el consumo, refuerzan la lógica del mercado, según la cual debemos ser felices en la medida en que poseamos más.

Desde esta lógica de mercado, los influencers o creadores de contenido aprovechan esta situación para ganar dinero, ofreciendo en sus redes sociales productos o servicios diseñados para satisfacer las necesidades de sus seguidores. Estas necesidades, según la narrativa que los mismos creadores promueven, han sido resueltas con estos productos; es decir, transmiten la idea de que estos mejorarán la vida de sus seguidores.

Esto provoca que, en el público —o como ellos los llaman, "fans"—, se despierte la necesidad de consumir las mismas marcas de ropa, zapatos, accesorios o de asistir a los mismos lugares frecuentados por los creadores de contenido. Los espectadores han internalizado que esta es la forma de ser feliz y que, si los creadores de contenido alcanzaron la felicidad de ese modo, es lógico pensar que ellos también podrán alcanzarla de la misma manera.

Lo que los espectadores desconocen es que, en las redes sociales, estas figuras seleccionan de sus vidas los mejores momentos: instantes en los que fueron felices, o situaciones consideradas ideales, anheladas y normalizadas

por la sociedad como caminos para lograr la felicidad, y que simplemente muestran lo que socialmente se acepta como felicidad.

En su análisis crítico sobre el concepto contemporáneo de felicidad, Cabanas advierte que esta noción no es atemporal ni neutra, sino que está profundamente condicionada por valores y prácticas sociales específicos, pues

la idea de la felicidad, tal y como la concebimos hoy día, no es una idea milenaria, ni una idea abstracta, ni, mucho menos, una idea inocua o ingenua. Al contrario, defendía que la idea de felicidad dominante responde a una ética y una moral determinadas, esto es, a un conjunto de repertorios y de prácticas que ligan nuestra cotidianidad a una forma de ser concreta, esto es, a que conformemos nuestro comportamiento a ciertos patrones, normas y expectativas dominantes, así como a que estemos de acuerdo con ciertos valores socialmente extendidos a través de los cuales se define lo que es bueno o malo, legítimo o ilegítimo en nuestro mundo actual. (2013, p. 5)

Es decir, la forma en la que cada uno entiende la felicidad está moldeada por ciertas normas o expectativas sociales que individuos o la sociedad en general han determinado como buenas. Al mismo tiempo, esta mirada invita a no considerar la felicidad como algo natural, sino a entender que la idea de alcanzarla responde a lo que la sociedad considera deseable.

Cuando Cabanas Díaz (2013) menciona que la idea de la felicidad responde a normas y expectativas dominantes, advierte que la felicidad no es simplemente un estado emocional personal experimentado por un individuo en determinado momento, sino que responde a expectativas sociales, tales como la ropa de marca, los teléfonos inteligentes de último modelo y todo aquello que imponen los creadores de contenido como expectativas dominantes.

De ahí que algunos psicólogos sostienen que la felicidad se ha transformado en un negocio donde las industrias y empresas resultan las más beneficiadas, pues han contribuido a que se normalice en la sociedad la obsesión por ser feliz a toda costa. En este caso, ello se traduce en adquisición y consumo desmedidos; así, el objetivo de esta industria de la felicidad y la lógica neoliberal es mantenernos ocupados en perseguir una felicidad permanente.

Es casi como si la felicidad se hubiera vuelto un deber: todos deben estar felices y, si no se sigue este constructo social, se considera que quien se sale de la norma está desviado; nadie quiere ser considerado desviado por ir contra lo que la sociedad ya estableció como correcto. En virtud de esto, los individuos buscan pertenecer y ser parte de esta lógica de querer alcanzar la felicidad, para estar a la moda, no quedarse atrás y, principalmente, porque en la narrativa del capitalismo neoliberal que promueven los creadores de contenido, ese es el camino para llegar a la plenitud o alcanzar la felicidad plena.

Instagram como reflejo de la felicidad

En el mundo y en la sociedad actual, se ha vuelto normal el uso de las redes sociales, tanto que se puede afirmar que estas se han convertido en una parte importante de la vida cotidiana, ya que diariamente miles de personas navegan constantemente en ellas.

Instagram es, según Branch (2024), la tercera red social más utilizada en Colombia, con un 86.7% de uso, por encima de aplicaciones como Telegram, TikTok, Twitter y otras, y es usada por una población que varía entre los 16 y los 64 años.

Por otro lado, según Estadísticas de Redes Sociales en Colombia —Way2net (2023), "El tiempo promedio de uso de esta red social es de 5 horas y 32 minutos cada día". Según esta misma agencia, "el 51.7% de usuarios de Instagram son mujeres". Esto se puede explicar, pues en Instagram se ha reforzado la tendencia del cuidado y la perfección.

Como se ha mencionado anteriormente, la felicidad se ha convertido en una meta, una obligación para los individuos; es una norma ya preestablecida en la sociedad. En otras palabras, la felicidad se ha vuelto un imperativo moral para los individuos.

Instagram se ha vuelto tendencia en el cuidado, la estética y la perfección, en donde modelos, especialmente influencers y reinas de belleza, promueven el uso de rutinas de cuidado de la piel (skincare) y hábitos saludables en sus

perfíles como reflejo de la felicidad. Esto genera en los espectadores la idealización de estilos de vida como el camino para ser plenamente felices y, a través de la idealización de estas vidas, se promueven ideas de resiliencia y disciplina como ejes que conducen a la felicidad y contribuyen a la individualización.

Por esta razón, tanto mujeres como hombres han adoptado la lógica de usar los filtros ofrecidos por la plataforma para mejorar su apariencia física, mostrando pieles como las de las modelos: limpias, sin imperfecciones, bien cuidadas, todo con el fin de presentarse ante los demás como perfectos y felices. En esta red social se ha interiorizado la idea de que la felicidad recae en la estética y la perfección promovidas por influencers y reinas de belleza.

Por otro lado, Instagram es la red social de la felicidad porque, al analizar los perfiles con mayor interacción en la plataforma, se observa que la atención del público se dirige a usuarios que siempre se muestran felices, autodeterminados y que evidencian crecimiento personal.

Al analizar los perfiles con alta interacción, se concluye que la felicidad se interpreta en:

1. viajes nacionales y exóticos alrededor del mundo;
2. consumo de marcas (ropa y accesorios);
3. logros personales;
4. restaurantes (comidas) y estilos de vida saludables (meditación y ejercicio);
5. momentos familiares y experiencias especiales.

Por consiguiente, los espectadores perciben todo esto como la muestra de vidas perfectas, plenas y exitosas; sin embargo, estas fotografías, reels y videos solo presentan una parte de la historia, es decir, no reflejan los sacrificios o deudas que estas personas han asumido para aparentar plenitud y felicidad.

Esto provoca que, en Instagram, la felicidad se imponga como una obli- gación, como si siempre se tuviera que sonreír y mostrar una vida perfecta,

llena de momentos especiales y cuerpos ideales, ya que este precepto se ha establecido como el modelo correcto de felicidad. De ahí que, en la actualidad, sea tendencia entre los jóvenes mostrarse en redes sociales como personas perfectas, con cuerpos esbeltos, rostros envidiables y como viajeros habituales.

Méndez (2023) afirma en el periódico digital El Universal que en América latina ser "Influencer, es la 'carrera' que los jóvenes quieren hacer en Latinoamérica". Esto se encuentra parcialmente motivado por la internalización de este oficio como un método para alcanzar la felicidad. En los últimos años, varios influencers han mostrado en redes sociales, especialmente en Instagram, sus vidas felices, siempre sonrientes, presentando una vida soñada. Esto puede ser uno de los factores por los cuales muchos jóvenes desean convertirse en influencers o creadores de contenido, y así mostrar, al igual que sus pares, una vida perfecta y llena de éxitos.

Al respecto, Cabanas e Illouz señalan que

la felicidad se construye sobre una ambivalente narrativa que combina, por un lado, la promesa de convertirse en la mejor versión de uno mismo con, por otro lado, la asunción de que ese uno mismo (el 'yo') está en un permanente estado de incompletitud, lo cual pone a las personas en la situación de que siempre les falta algo para llegar a ser esa mejor versión de sí mismos, aunque solo sea porque la absoluta felicidad o realización personal, en tanto horizonte ideal, se supone inalcanzable. (2019, p. 122)

Lo anterior es evidente en las redes sociales. Las personas nunca se sienten satisfechas con lo que muestran y siempre buscan exhibir más, ya que la felicidad se experimenta como un proceso continuo. Dado que el sistema en el que vivimos es cambiante, también lo son los ideales de felicidad. A medida que estos varían, el individuo se siente obligado a alcanzarlos a cualquier costo, pues en Instagram ser feliz se ha vuelto una obligación.

La construcción de la felicidad en TikTok e Instagram, el caso de Aida Victoria Merlano: colectividad y autoexpresión

Martuccelli (2007), en su libro Lecciones de sociología del individuo, plantea la importancia de la identidad en las sociedades modernas y cómo esta

designa dos cosas: "por un lado, es aquello que asegura la permanencia de un individuo en el tiempo, y por otro lado, la noción reenvía a un conjunto de perfiles sociales y culturales, históricamente cambiantes, propios a un colectivo social" (p. 48). Esto, desde el contexto que se analiza, permite observar cómo las personas que navegan diariamente por estas redes sociales buscan construir y afirmar su identidad personal a través de la autoexpresión y la búsqueda de la felicidad en dichos escenarios.

En este mundo donde las redes sociales se han convertido en el fenómeno de esta era, cada día los usuarios de estas plataformas digitales presentan al mundo del consumo narrativas sobre sus momentos más cotidianos, mostrando que estas reflejan su identidad de manera constante. A su vez, buscan evidenciar cómo han alcanzado el éxito. Así, se reafirma que Martuccelli (2007) no se equivocó al afirmar que la identidad es lo que, en últimas, asegura la permanencia del individuo en el tiempo.

Para exemplificar lo anterior, a continuación se describe el caso de Aida Victoria Merlano, reconocida *influencer* en TikTok e Instagram. Antes, se debe señalar que Cabanas Díaz sostiene que

este modelo entiende el individuo como un ser preformado por una serie de rasgos peculiares que definen su autenticidad y que está dotado de un aparataje psicológico a través del cual es capaz de adaptar, de gestionar y de perfeccionar sus pensamientos, emociones y conductas con el fin de satisfacer sus necesidades, de maximizar sus beneficios y de alcanzar sus metas de la forma más eficiente posible. (2013, p. 3)

Tal es el caso que se describe a continuación.

Aida Victoria Merlano ha mostrado, desde sus inicios en las redes sociales, distintas facetas de su vida y ha evidenciado su proceso personal de crecimiento y transformación a lo largo del tiempo.

Merlano se ha encargado de mostrar en redes sociales una narrativa de empoderamiento individual, resaltando la importancia de la autosuficiencia y la capacidad de cada persona para crear y alcanzar su propio éxito. Esto lo

manifiesta en cada una de sus publicaciones, especialmente en sus reels, en los cuales expresa afirmaciones como:

un pájaro que se posa en una rama jamás teme a que la rama se caiga, porque su confianza no está en la rama, si no en sus alas, tal vez mis proyectos fracasen, pero yo no deposito mi fe en los proyectos, mi fe está en la fuerza que sé que tengo para pararme del piso todas las veces que sea necesario (Aida, 2023).

Afirmación que coloca el foco de atención a un cien por ciento en la fuerza interior individual y da a entender en pocas palabras que el éxito depende netamente del individuo sin importar lo que le rodea y es a través de estas narrativas que anima a sus seguidores a perseguir los sueños, para que alcancen, así como ella, la cultura del éxito que todos anhelan. Asimismo, busca dejar un mensaje claro que resuena con quienes la ven: todas las personas tienen el poder de moldear su identidad, es decir, lo anterior se relaciona plenamente con la idea del individualismo positivo.

En este mismo orden de ideas, cada vez que Aida publica en sus historias colaboraciones con distintas marcas reconocidas e incluso muestra la evolución lograda con estas, impulsa a todas sus seguidoras y seguidores la idea de que se puede salir adelante si observas el lado positivo de lo que te sucede.

Aida Victoria es ejemplo del individuo positivo, pues representa vivamente la noción de que todo lo que pasa es responsabilidad del individuo y que seguirá siéndolo si no se hace algo para cambiar esa realidad. Aquí es donde interviene la denominada industria de la felicidad, ya que esta figura de empoderamiento, crecimiento y desarrollo personal aprovecha toda esta narrativa difundida —y que ha cobrado fuerza— para vender conferencias, talleres, rutinas y diversos consejos de belleza, autocontrol y autocultivo, es decir, capitaliza las emociones de seguidores y seguidoras a través del discurso del individuo positivo, capaz de salir adelante, lograr una mejor plenitud y alcanzar el éxito.

El caso de los coaches personales: la felicidad como un deber del individuo

Actualmente, la felicidad se concibe como una obligación del individuo. Sin embargo, según Cabanas e Illouz,

la forma en que entendíamos la felicidad hoy en día también se ha transformado radicalmente. Ya no creemos que la felicidad sea algo relacionado con el destino, con la suerte, con las circunstancias o con la ausencia de dolor; tampoco la entendemos como la valoración general, en retrospectiva, de toda una vida, ni como un vano consuelo para los necios y pobres de espíritu. (2019, p. 13)

Ahora entendemos la felicidad como aquellos estados psicológicos que pueden, de cualquier modo, gestionarse y autocultivarse mediante el autocontrol de nuestras experiencias.

En este sentido, se puede afirmar que la felicidad deja de ser vista como un factor que depende de fenómenos externos, como la suerte o la evaluación final de la vida, y se transforma para el individuo en un objetivo que da sentido a cada momento y experiencia cotidiana.

Así lo exponen Cabanas e Illouz cuando aseguran que

ahora la felicidad se considera como un conjunto de estados psicológicos que pueden gestionarse mediante la voluntad; como el resultado de controlar nuestra fuerza interior y nuestro auténtico yo; como el único objetivo que hace que la vida sea digna de ser vivida. (2019, p. 13)

Esto plantea que en la actualidad la felicidad, en cierto modo, dependerá de la voluntad de cada persona, por lo que no es un mero sentimiento pasivo que surge espontáneamente y nos produce una sonrisa instantánea o un placer momentáneo, sino que, por el contrario, es algo que puede gestionarse activamente. Es decir, la idea de felicidad dependerá del control de nuestros pensamientos, decisiones y comportamiento en general. Por lo tanto, la felicidad dependerá, en última instancia, de cómo asumimos nuestra cotidianidad.

La psicología positiva —y gracias al éxito, avance y alcance que esta ha tenido— se ha expandido hasta el punto de que las personas puedan comprender qué hace que la vida sea digna o valga la pena vivirla. Esto, a su vez, ha favorecido el fortalecimiento de otros oficios, como el de los coaches personales.

Gracias a la psicología positiva, se fomentó el crecimiento y la publicación de infinidad de libros de autoayuda que, a través de narrativas motivacionales, buscan animar y promover el crecimiento personal de los individuos, aunque ignorando las pesadas estructuras sociales que nos condicionan en las sociedades en las que vivimos.

Los coaches personales siempre promovieron un pensamiento que, con la acogida de la psicología positiva, tomó más fuerza: "La ciencia de la felicidad también argumentaba que la terapia no solo debía ir dirigida a compensar deficiencias, tratar enfermedades o paliar el sufrimiento, sino principalmente a aumentar la felicidad de las personas sanas y adaptadas" (Cabanas e Illouz, 2019, p. 35). En efecto, se ve un fortalecimiento de este campo, pues evidencia que las terapias o cuidados no solo debían dirigirse a personas con problemas mentales, sino que también era necesario centrarse en promover el bienestar, el autocultivo y el crecimiento personal en quienes están plenamente sanos.

En este mismo sentido, observamos que se refuerza la idea de ayudar a las personas a mejorar, a ser más conscientes de sus decisiones y a sentir la necesidad de buscar apoyo en otro. Esa ayuda recae, en muchos casos, en los libros de autoayuda o en los coaches personales, que generalmente atravesaron momentos difíciles y que, a través del autocultivo y el autocontrol de sus acciones, lograron salir adelante.

Cabanas Díaz (2013), en su tesis doctoral, precisa que el individualismo positivo procura perfeccionar las emociones, pensamientos y conductas, de modo que, al hacerlo, se puedan maximizar y alcanzar los objetivos personales. Cabanas Díaz (2013) señala que esto se logra mediante lo que denomina "arquitectura psicológica de la felicidad", la cual promueve que el individuo debe tener autocontrol —es decir, dominio de sí mismo y de sus emociones— y autoconocimiento, en el sentido de identificar sus fortalezas y debilidades para afrontarlas eficientemente en su vida cotidiana.

Además de esto, a través del capital humano que posee, el individuo debe promover el autocultivo de sí mismo a futuro, con miras a convertirse en un sujeto autodeterminado, es decir, en su propio proyecto de vida que debe mantener y gestionar.

Se afirma que esta arquitectura de la psicología de la felicidad del individuo positivo da paso al fortalecimiento de las narrativas que impulsan el coach personal y los libros de autoayuda, pero ignoran rotundamente que existen otros fenómenos estructurales relacionados con el logro de los objetivos individuales.

Estas narrativas plantean que la felicidad depende exclusivamente de nosotros como individuos y que si no somos felices, plenos y exitosos, simplemente es nuestra responsabilidad, pues no estamos tomando las mejores decisiones o no estamos enfocándonos de la manera correcta. Como diría un coach personal: "Estamos viendo el vaso medio vacío y no medio lleno".

Ahora bien, volviendo al caso de los coaches personales, se entiende que estos son una especie de mentores o entrenadores personales que, a través de técnicas, ayudan a las personas (asesorados) a superar obstáculos, crecer y desarrollarse personalmente. En otras palabras, son quienes orientan a sus asesorados a encontrar la felicidad plena.

Estos mentores basan su narrativa en promover entre los asesorados la idea de que poseen la capacidad o el mayor potencial para crecer y, sobre todo, lograr el desarrollo personal, responsabilidad que, en últimas, recae en ellos mismos. Sin embargo, para alcanzarlo, el asesorado necesita apoyo, pues, al recibirllo, podrá identificar virtudes y valores que le ayuden a alcanzar esa anhelada plenitud y éxito. Puede decirse que a esto se refiere Cabanas Díaz (2013) cuando afirma que la idea de felicidad favorece principalmente a la industria que promueve estas narrativas de poder.

Anteriormente, las redes sociales se concebían como herramientas para comunicarse con familiares y amigos lejanos, pero en la actualidad han experimentado una fuerte transformación. Instagram, por excelencia, se ha constituido, como ya se ha mencionado, en la red social de la eterna felicidad y, por si fuera poco, en el espacio con un alto índice de personas dispuestas a aconsejar y enseñar trucos de cocina, técnicas de maquillaje o rutinas de ejercicio que prometen brindar plenitud.

Lo anterior lleva a interiorizar como normal el hecho de preguntar y responder "lo vi en Instagram" hecho que demuestra cómo esta red social es percibida como un manual que seguir para alcanzar la felicidad. Esta visión existe porque esas plataformas están llenas de personas que promueven una narrativa en la que sitúan al individuo como único responsable de todo lo que le sucede, así como del éxito, mientras lo relacionan directamente con sus decisiones.

Estos profesionales son individuos cuyas narrativas siempre parecen estar formuladas para motivar la felicidad o articuladas para conectar con las áreas sensibles de quienes los siguen. De esta manera generan preocupación por el bienestar y valor para creer que todo lo que ocurre a su alrededor depende exclusivamente de ellos mismos.

Estos profesionales asumen "la misión de ayudar" a que el individuo se redescubra desde una perspectiva diferente, una visión positiva que lo lleve a creerse capaz de concretar lo que se propone, con la convicción de que tiene el potencial para lograrlo. Sin embargo, aquí cabe cuestionarse: ¿podemos vivir de frases motivadoras? ¿Podemos sentir plenitud y felicidad desestimando las superestructuras sociales?

Lo paradójico de todo esto es que los coaches personales suelen llegar a la vida de los asesorados en momentos de crisis, capitalizando las emociones. Por ello, abundan mensajes en torno a la obligatoriedad de ser feliz, dando lugar al auge de empresas como Mr. Wonderful, considerada la reina de la felicidad por sus innumerables mensajes alegres y optimistas.

Los coaches personales resumen todas las problemáticas en simples frases: tú puedes, siempre has podido, solo debes transformar tus decisiones y ver el lado positivo de cada momento. Pero estos profesionales ignoran que la autoayuda crea, en cierta medida, sufrimiento, tal como lo menciona Cabanas e Illouz (2019): "La ciencia de la felicidad construye sus propuestas de bienestar y realización personal sobre una paradójica narrativa de crecimiento personal que tiende a generar esa misma insatisfacción y malestar para las cuales promete remedio" (p. 20). En consecuencia, las personas se sienten

presionadas al no poder cumplir con las expectativas de felicidad y, al verse limitadas por las estructuras, se llenan de sufrimiento.

Conclusiones

Esta investigación deja en evidencia que, al analizar las ideas de Edgar Cabanas y Eva Illouz sobre los comportamientos cotidianos de los individuos en plataformas como Instagram y TikTok, la sociedad ha internalizado la felicidad como un imperativo moral, es decir, como una obligación en la que cada persona debe ser feliz a toda costa. Esto promueve que los individuos se tornen más individualistas y comprendan que la felicidad solo dependerá de ellos mismos, lo cual no es del todo correcto, pues somos seres sociales; por lo tanto, necesitamos de los demás para lograr el bienestar emocional individual, como también el social.

Por otro lado, se evidenció que los libros de autoayuda y el *coach* personal constituyen, por decirlo de algún modo, una narrativa romántica que hace creer que los individuos pueden alcanzar aquello que se proponen solo si aprenden a autogestionar sus emociones, pensamientos y comportamientos. Esto ignora la existencia de estructuras sociales y económicas, como la pobreza, las desigualdades y la precarización laboral, las cuales interfieren en el camino hacia el éxito y la felicidad.

Esto, sin dejar de lado que en esa constante búsqueda de la felicidad, se produce un sufrimiento continuo en las personas debido a la dificultad de encajar o cumplir con las expectativas socialmente establecidas sobre lo que significa ser feliz. Esta situación se convierte en una de las causas por las cuales la idea de felicidad termina siendo una meta insaciable que, de algún modo, motiva a las personas a buscar la felicidad de diferentes maneras, lo que trae como consecuencia una búsqueda perpetua, ya que las personas no se sienten felices con lo que logran. Esto contribuye a la tiranía de la felicidad y a la lógica del capitalismo neoliberal, donde se vende la idea de que la felicidad se puede alcanzar a través del consumo.

Referencias

- Aida Victoria [@aidavictoriam]. (2023, agosto 24). *La mayor parte del 2022, me sentí una completa FRACASADA* [Video]. Instagram. <https://www.instagram.com/reel/CwVgVQEtxrd/?igsh=MTRjaWozOGpsamVjdg==>
- Branch. (2024, abril 22). *Estadísticas de la situación digital de Colombia en 2024*. Branch. <https://branch.com.co/marketing-digital/situacion-digital-de-colombia-en-el-2024/>
- Cabanas Díaz, E. (2013). *La felicidad como imperativo moral: Origen y difusión del individualismo "positivo" en el capitalismo neoliberal y sus efectos en la construcción de la subjetividad* [Tesis doctoral, UAM]. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/662024>
- Cabanas, E., y Illouz, E. (2019). *Happyocracy: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Planeta.
- Díaz Torres, J. (2012). Neoliberalismo y educación. M. Friedman y la educación actual. *Atlántida. Revista Canaria de Ciencias Sociales*, 4, 191-212.
- Estadísticas de Redes Sociales en Colombia 2023—Way2net*. (2023, septiembre 28). <https://www.way2net.com/2023/09/estadisticas-de-redes-sociales-en-colombia-2023/>
- Martuccelli, D. (2007). *Lecciones de sociología del individuo*. Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/52674>
- Menand, L. (2016). *El club de los metafísicos: Historia de las ideas en América*. Editorial Ariel. <https://www.casadellibro.com.co/libro-el-club-de-los-metafisicos-historia-de-las-ideas-en-america/9788434422933/2959130>
- Méndez, O. (2023, febrero 2). *Influencer la "carrera" que los jóvenes quieren hacer en Latinoamérica*. El Universal. <https://www.eluniversal.com.mx/tendencias/influencer-la-carrera-que-los-jovenes-quieren-en-latinoamerica/>
- Orihuela-Colliva, J. L. (2008). Internet: La hora de las redes sociales. *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 119, 57-65.



La inclusión educativa de niños, niñas y adolescentes migrantes: una apuesta para el desarrollo social en Bogotá

Fecha de recepción: 11 de agosto de 2025 - Fecha de aprobación: 15 de septiembre de 2025

Katherine Julieth Quintero Martínez¹

Resumen

La inclusión educativa de niños migrantes venezolanos en Bogotá constituye un factor clave para la cohesión social y el desarrollo económico de la ciudad. Sin embargo, persisten barreras estructurales que limitan su efectiva integración escolar. El objetivo de este artículo es analizar la Tasa de Inclusión Escolar Migrante (TIEM) de la niñez venezolana en Bogotá, identificando las principales dificultades que condicionan su acceso al sistema educativo y evaluando el impacto de las políticas públicas orientadas a su atención.

El estudio emplea un enfoque descriptivo y cuantitativo a partir de datos de Migración Colombia (2024). Se examina la distribución territorial de la población escolar migrante y se comparan los niveles de inclusión entre regiones con alta concentración de población venezolana y zonas con menor disponibilidad de recursos educativos. Para ello, se utilizaron medidas de tendencia central (media, mediana y moda), así como análisis de dispersión para evaluar la variabilidad en la inclusión escolar.

Los resultados muestran que, aunque Bogotá ha logrado un avance significativo con un TIEM estimado del 75 %, persisten desafíos relacionados con la insuficiencia de infraestructura educativa, prácticas de discriminación y dificultades de acceso en zonas rurales y periurbanas. Se concluye que es necesario fortalecer las políticas públicas mediante una mayor inversión en educación y el desarrollo de estrategias de sensibilización comunitaria que favorezcan la integración plena de la población migrante.

Palabras clave:

Inclusión educativa; migración venezolana; políticas públicas; desigualdad educativa; Bogotá.

Abstract

The educational inclusion of Venezuelan migrant children in Bogotá is a key factor for the city's social cohesion and economic development. However, structural barriers persist that limit their effective integration into schools.

The objective of this article is to analyze the Migrant School Inclusion Rate (MSIR) of Venezuelan children in Bogotá, identifying the main difficulties that hinder their access to the education system and evaluating the impact of public policies aimed at addressing their needs.

¹ martínez.katherin@gmail.com / Estudiante del programa de Sociología de la UNAD.

The study employs a descriptive and quantitative approach based on data from Migración Colombia (2024). It examines the territorial distribution of the migrant school population and compares inclusion levels between regions with a high concentration of Venezuelan residents and areas with fewer educational resources. Measures of central tendency (mean, median, and mode) were used, as well as dispersion analysis to assess the variability in school inclusion.

The results show that, although Bogotá has made significant progress with an estimated 75% TIEM (Time to Educational Inclusion), challenges persist related to insufficient educational infrastructure, discriminatory practices, and access difficulties in rural and peri-urban areas. It is concluded that it is necessary to strengthen public policies through increased investment in education and the development of community awareness strategies that promote the full integration of the migrant population.

Keywords

Educational inclusion; Venezuelan migration; public policies; educational inequality; Bogotá.

Introducción

La migración es un fenómeno mundial que se da por diferentes motivos, ya sean de tipo político, económico, cultural o ambiental. Este fenómeno no es contemporáneo, sino que ha acompañado a la humanidad a lo largo de la historia. La crisis económica y social que vive el vecino país de Venezuela ha llevado a muchos de sus ciudadanos a buscar nuevos horizontes en diferentes territorios. Colombia se ha convertido en el rumbo más adecuado, tal vez por su cercanía, y es por ello por lo que, según la estimación más reciente realizada por Migración Colombia (2024), se encuentran presentes en el país 2845706 migrantes venezolanos; el 28% son niños, niñas y adolescentes (NNA), quienes están en mayor riesgo de vulneración de sus derechos. Bogotá alberga 599 480 personas, equivalentes al 21.07 % de la población migrante venezolana (Migración Colombia, 2024).

Figura 1.

Migrantes venezolanos en Colombia por género y rango etario (total y porcentaje) a 29 de febrero de 2004

Rango etario Masculino Femenino Otro Total rango etario Porcentaje del total
Menos de 5 años 62.060 59.998 8 122.066 4,29%
5 a 17 años 335.373 332.462 52 667.887 23,47%

Fuente: Migración Colombia (2024).

El documento Marco estratégico de la Unesco subraya la urgencia de fortalecer los sistemas educativos frente a los crecientes desafíos globales. Por ello, resalta que

en todo el mundo, los conflictos, las catástrofes, los fenómenos relacionados con el clima, las emergencias sanitarias y los desplazamientos forzados son cada vez más prolongados y de mayor envergadura. La educación es un salvavidas durante las crisis; ofrece protección, facilita la inclusión social y dota a las personas de las herramientas necesarias para reconstruir sus vidas. La creación de sistemas educativos sensibles a las crisis es fundamental para proteger el derecho a la educación de los estudiantes y las comunidades educativas que enfrentan crisis y emergencias, y para promover el desarrollo sostenible y la paz. (Unesco, 2024)

Los espacios educativos propician la integración social, permiten avanzar en la disminución de la inequidad y fomentan la participación y la cohesión comunitaria. La exclusión de los niños migrantes del sistema educativo no solo afecta su desarrollo individual, sino que también perpetúa dinámicas de exclusión y desigualdad (Lorenc Valcarce, 2014). Las causas de esta exclusión son diversas: por un lado, la pobreza y la inestabilidad económica de las familias migrantes limitan su capacidad para cubrir costos asociados a la educación, como el transporte o los materiales escolares. Por otro lado, la discriminación y el acoso escolar, como lo señalan Urbano-Canal y Díaz Ríos de la Universidad del Rosario, generan un ambiente hostil que afecta la autoestima y el bienestar emocional de los menores migrantes. Además, la falta de políticas públicas efectivas y de recursos adecuados en las escuelas exacerba estas dificultades (2022).

Lo anterior, nos muestra la necesidad de analizar las estrategias implementadas en relación con la garantía del derecho universal a la educación, entendido como un derecho humano fundamental para todas las personas, independientemente de su origen o estatus migratorio. La exclusión educativa de los niños migrantes contradice este principio y subraya la necesidad de políticas inclusivas que aseguren el acceso a los NNA (Unesco, 2000).

Marco teórico

"El movimiento de personas dentro y a través de fronteras nacionales ha sido un elemento constante de la historia de la humanidad. Sean cuales sean las fuerzas que determinen los flujos concretos, las consecuencias de la migración son complejas y variadas. De hecho, aunque la migración solo atañe a una proporción pequeña de la población total, este proceso tiene una repercusión desmesurada tanto en el país de origen como en el de acogida, así como en las comunidades y personas involucradas directamente en él, esto es, el migrante y su familia" (Unesco, 2000).

"Desde los comienzos de la época de la migración en masa, hace más de un siglo, los especialistas se han esforzado en proporcionar explicaciones generales del fenómeno de la migración humana, más o menos alejadas de sus manifestaciones concretas. La economía, la sociología y la geografía han sido las disciplinas mejor abonadas para este tipo de cultivos, pero de ningún modo las únicas" (Arango, 2000).

La migración es un fenómeno mundial que se produce por diferentes motivos, ya sean políticos, económicos, culturales o ambientales. Este fenómeno no es contemporáneo; ha acompañado a la humanidad a lo largo de la historia.

La educación goza oficialmente de la condición de derecho humano desde que se adoptó la Declaración Universal de Derechos Humanos en 1948. Desde entonces, se ha reafirmado en numerosos tratados mundiales de derechos humanos, comprendida la Convención de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (Unesco, 2000)

Figura 2*Compromisos mundiales en favor del derecho a la educación*

Varios instrumentos y marcos internacionales protegen el derecho a la educación de estudiantes y comunidades afectadas por crisis y emergencias. Esto incluye:		
Derecho internacional de los derechos humanos	Derecho internacional humanitario	Marcos globales y compromisos políticos
<ul style="list-style-type: none">· Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966)· Convención sobre los Derechos del Niño (1989)· Convención relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza (1960)	<ul style="list-style-type: none">· Convenios de Ginebra de 1949	<ul style="list-style-type: none">· Pacto Mundial sobre los Refugiados· Pacto Mundial para una Migración Segura, Ordenada y Regular· Declaración sobre Escuelas Seguras· Resolución 2601 del Consejo de Seguridad de la ONU· Marco de Sendai para la Reducción del Riesgo de Desastres· Convenio Mundial sobre la Educación Superior· Llamado a la Acción de la Cumbre para la Transformación de la Educación· Recomendación sobre la Educación para la Paz, los Derechos Humanos y el Desarrollo Sostenible

Fuente: Unesco (2000).

La finalidad de la educación es promover la realización personal, fortalecer el respeto de los derechos humanos y las libertades, habilitar a las personas para que participen eficazmente en una sociedad libre y promover el entendimiento, la amistad y la tolerancia. Desde hace tiempo se reconoce que el derecho a la educación no solo abarca el acceso a la enseñanza, sino también la obligación de eliminar la discriminación en todos los planos del sistema educativo, establecer unas normas mínimas y mejorar la calidad. Además, la "educación es necesaria para el cumplimiento de otros derechos civiles, políticos, económicos o sociales" (Unicef 2008). Durkheim (como lo cita Lorenc Valcarce, 2014) refiere el concepto de integración social como el mecanismo para disminuir las inequidades a partir de las relaciones sociales y comunitarias y, de la misma manera, reducir la exclusión de diversos grupos poblacionales denominados minorías. En este sentido, destaca el papel de las instituciones que tienen la capacidad de propiciar espacios de cohesión comunitaria; en cuanto a NNA, serían, precisamente, los espacios educativos.

Así, se resalta la importancia de la educación dentro del proceso de construcción individual y en el ejercicio de las relaciones sociales que permiten el desarrollo integral.

Colombia ha sido un receptor importante de la población venezolana. Considerando su proximidad, los ciudadanos de este país optan por utilizarlo como corredor hacia otros países o buscan refugio en diferentes ciudades del territorio nacional en busca de oportunidades o mejor calidad de vida.

Actualmente, Colombia es uno de los países del mundo que recibe más personas en condición de movilidad humana, tal como lo demuestran los 1,7 millones de migrantes y refugiados provenientes de Venezuela que forman parte de los 5,9 millones de personas refugiadas y migrantes de Venezuela en todo el mundo. (UNHCR, 2020)

Esta situación solo es superada por los esfuerzos que realiza Turquía por efectos del fenómeno migratorio sirio. Siguiendo los datos proporcionados por Migración Colombia (2020), el 58% de las personas migrantes son hombres y mujeres entre los 18 y 39 años, y el 28% son NNA. La mayoría de los ciudadanos venezolanos se radica en las ciudades capitales, dadas las oportunidades que estas ofrecen por su dinámica económica y de generación de ingresos para garantizar sus necesidades de subsistencia. Bogotá es la ciudad con mayor acogida, con poco más de 357 000 registros, seguida por las ciudades de Cúcuta, Barranquilla, Medellín y Cali (Migración Colombia, 2020; Ministerio de Educación Nacional [MEN], 2022).

En Colombia, el MEN ha implementado una serie de políticas públicas dirigidas a crear mecanismos para la inclusión de NNA migrantes venezolanos. Para el 2022, el MEN estaba implementando el Estatuto Temporal de Protección para Migrantes Venezolanos (ETPV), que busca la regularización de los migrantes hasta 2031. En esa misma línea, el MEN, como ente rector de la política educativa en Colombia, expidió las circulares 45 del 16 de septiembre de 2015, la 07 del 2 de febrero de 2016, la 01 del 27 de abril de 2017 y la 16 del 10 de abril de 2018, estas dos últimas en asocio con Migración Colombia para orientar a las Entidades Territoriales Certificadas, ENTC sobre los mecanismos para atender a los estudiantes migrantes procedentes de Venezuela en procesos de matrícula,

convalidación de estudios y validación de grados de preescolar, básica y media, independientemente de su estatus migratorio (MEN, 2022). Asimismo, a nivel nacional, se han promulgado tres leyes, cinco decretos, dos resoluciones, aproximadamente cinco circulares y un CONPES, orientados a la atención institucional de la población migrante en lo relativo al acceso, permanencia y superación de barreras para la educación como derecho fundamental, consagrado en el artículo 67 de la Constitución Política de Colombia, y a la protección y el desarrollo integral de los NNA.

Cuando las personas pueden acceder a una educación de calidad, pueden escapar del ciclo de la pobreza. Por consiguiente, la educación contribuye a reducir las desigualdades y a lograr la igualdad de género [...] La educación es también fundamental para fomentar la tolerancia entre las personas y contribuye a crear sociedades más pacíficas. (ODS 4, s. f, p. 1)

En consecuencia, estrategias como la flexibilización de la documentación para el ingreso a instituciones educativas; el registro integral de estudiantes que permite una caracterización más precisa; la habilitación de instituciones para la validación de grados cursados en el país de origen; el acceso a estrategias de alimentación y transporte escolar; la regularización migratoria; la validación de grados y convalidación de estudios y el reconocimiento de títulos de educación superior por medio de la articulación y asistencia técnica multisectorial y la cooperación entre distintas organizaciones gubernamentales y civiles tanto nacionales como internacionales constituyen la ruta definida por el MEN para garantizar no solo el derecho a la educación, sino también el acceso a otros derechos derivados.

Sin embargo, el propio MEN identificó la necesidad de emprender estrategias que permitieran la integración de los migrantes venezolanos al sistema educativo.

Para ello,

el MEN se ha propuesto el fortalecimiento de los entornos escolares, entendidos como los espacios físicos o virtuales donde interactúan los miembros de la comunidad educativa entre sí y con otros actores que tienen presencia cercana a las instituciones educativas. Dentro de las estrategias para el fortalecimiento de los entornos escolares se encuentra Emociones para la Vida, que abarca ac-

ciones de formación y acompañamiento dirigidas a fortalecer las competencias socioemocionales y a favorecer la inclusión de NNA como oportunidad para potenciar su salud mental y su desarrollo integral. Así mismo, se encuentra el fortalecimiento del Sistema Nacional de Convivencia Escolar y Formación para el Ejercicio de los Derechos Humanos, Sexuales y Reproductivos y la Prevención y la Mitigación de la Violencia Escolar, creado por la Ley 1620 de 2013. (MEN, 2022)

Esta labor tiene como finalidad prevenir la xenofobia en los ambientes educativos, que afecta a los NNA en su desarrollo integral. Debido a la magnitud del problema, el MEN ha diseñado protocolos y reforzado la capacitación para educadores, así como espacios de reflexión centrados en la diversidad y el respeto por la diferencia, lo que ha representado un reto relevante en las aulas y ambientes escolares de todo el territorio nacional.

Cabe resaltar que todas las políticas y estrategias implementadas por el MEN, junto con otras entidades nacionales y la cooperación internacional —en consonancia con tratados internacionales y en busca de soluciones sostenibles para la población migrante, especialmente los NNA—, giran en torno a propiciar ambientes de bienestar que desarrollen capacidades y valores individuales y favorezcan la calidad de vida y el crecimiento nacional.

La mayor concentración de migrantes venezolanos se encuentra en Bogotá. El último informe de Migración Colombia (2024) indica que, si bien la tasa de migrantes ha descendido respecto al 2022, la cifra sigue siendo significativa. El informe del 29 de febrero de 2024 señala que Bogotá concentra el 21.07% de la población migrante venezolana, lo que constituye la proporción más alta del país.

En concordancia, Bogotá no solo implementa las políticas públicas nacionales, sino que ha formulado sus propias estrategias distritales. La Secretaría de Educación del Distrito [SED] (2022a) destaca que más de 45 000 estudiantes han sido incluidos en el sistema público mediante el programa "Una escuela para todos". Asimismo, la ciudad ha implementado estrategias de inclusión educativa para migrantes en el acceso a servicios esenciales, como la educación, alcanzando un periodo de cobertura de 12 años, según lo reporta la Secretaría Distrital de Integración Social (Abril, 2023).

Contexto territorial

Bogotá es la capital de Colombia y está ubicada en la parte central del país, sobre la cordillera Oriental. Cuenta con alrededor de nueve vías de acceso terrestre y un aeropuerto internacional. Es el centro político, económico y cultural del país, reuniendo las ramas del poder legislativo, grandes complejos empresariales y zonas para el recibo y envío de mercancías. Asimismo, posee una gran cantidad de parques, museos y sitios de recreación y entretenimiento.

Como ciudad capital, integra a un número importante de personas que migran hacia ella en busca de oportunidades y de nuevos aires, o por motivos de violencia, razones políticas, económicas, familiares o de cualquier otra índole, como también los que han nacido en la ciudad. Según las proyecciones del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), la ciudad de Bogotá contará con aproximadamente 8 millones de habitantes para el año 2025. Esta información se basa en las proyecciones de población calculadas con base en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2018, y se actualiza periódicamente para reflejar cambios demográficos. Esto implica no solo cambios en la demografía, relacionados con el aumento poblacional, sino también transformaciones en la ocupación de viviendas y espacios laborales, variaciones en el acceso a la salud, a espacios culturales y recreativos, cambios en la comunicación y, en consecuencia, en la percepción sobre la ciudad y quienes llegan a ella. Por lo tanto, las oportunidades disminuyen y las necesidades aumentan.

Es importante destacar que, así como la ciudad está abierta a recibir a personas de distintas regiones del país y a extranjeras, también es nicho de diversas problemáticas y dinámicas sociales que están estrechamente vinculadas con la capacidad de la ciudad para brindar calidad de vida a sus habitantes, considerando la diversidad cultural, las carencias económicas y la falta de acceso a distintos factores sociales que, finalmente, generan desigualdad, pobreza y un notorio rechazo a quienes no son nativos. Estas realidades representan un desafío para las instituciones gubernamentales, que deben acoger debidamente a la población migrante y mitigar los conflictos existentes y emergentes.

Bogotá, como capital de Colombia, se ha convertido en el principal destino de la población migrante venezolana debido a las oportunidades laborales, acceso a servicios públicos y redes comunitarias de apoyo. Según la Secretaría Distrital de Integración Social, la ciudad alberga una de las mayores concentraciones de migrantes venezolanos en el país; esto ha suscitado importantes desafíos en términos de inclusión social y económica (Abril, 2023). A pesar de las oportunidades que ofrece, Bogotá enfrenta altos niveles de pobreza y desigualdad, lo que repercute directamente en la calidad de vida de la población migrante. La sobrecarga del sistema educativo es otro desafío significativo, ya que la disponibilidad de cupos escolares se ha incrementado con la llegada de niños y adolescentes venezolanos. De acuerdo con la SED, actualmente hay más de 52 800 estudiantes migrantes matriculados en colegios oficiales, lo que evidencia un esfuerzo por garantizar su derecho a la educación (Abril, 2023).

La política de inclusión educativa para infantes migrantes en Bogotá surge como respuesta a la crisis migratoria y al crecimiento de la población escolar vulnerable. Esta política se fundamenta en el ETPV, una medida adoptada por el Gobierno nacional para regular la situación de los migrantes y facilitar el acceso a servicios esenciales, incluido el derecho a la educación (Función Pública, 2021).

Además, la SED ha implementado estrategias específicas para asegurar el acceso equitativo a la educación. Entre ellas, se encuentran la flexibilización de requisitos para la matrícula, la nivelación académica y la promoción de espacios de integración intercultural en las instituciones educativas. Estas acciones buscan reducir las restricciones administrativas y sociales que dificultan la inclusión de estudiantes migrantes (MEN, 2022).

Se espera que tanto el Gobierno nacional, liderado por el MEN, como la administración distrital favorezcan la integración de niños y niñas migrantes, reduzcan la exclusión y produzcan un impacto positivo en el desarrollo social y económico de la ciudad. La educación es un factor clave para la movilidad social, y garantizar el acceso a una formación de calidad puede contribuir a mejorar las condiciones de vida de las familias migrantes.

Sin embargo, persisten barreras estructurales que requieren ajustes en la infraestructura educativa y la implementación de programas contra la discriminación. La falta de recursos en algunos colegios y la xenofobia en ciertos sectores de la sociedad siguen siendo desafíos que deben abordarse con políticas más robustas y campañas de sensibilización (Línea gobernabilidad y democracia, 2022).

Metodología

Para la realización de este estudio se empleó un diseño cuantitativo descriptivo, basado en la recopilación y el análisis de datos estadísticos sobre la TIEM de la población venezolana en Colombia, con especial atención en Bogotá. El objetivo es identificar patrones de inclusión y exclusión educativa, comprender las variables que afectan el acceso al entorno educativo y la matrícula escolar de NNA migrantes, así como evaluar la efectividad de las políticas públicas existentes.

La población de estudio abarcó a niñas, niños y adolescentes migrantes de origen venezolano en edad escolar (5-17 años) residentes en Colombia, especialmente en Bogotá, que acoge la mayor cantidad de migrantes en el país. Esta muestra se basó en el más reciente informe de Migración Colombia (2024), que incluye la cantidad de población de NNA con acceso al sistema educativo.

Las variables principales incluyeron la TIEM, departamento y municipio de residencia, grupo etario e infraestructura disponible.

Las fuentes de información para la recolección de datos fueron el Informe de Migración Colombia (2024), estudios de organismos internacionales como la Unesco y Unicef, y las estrategias del MEN para la atención de la población escolar en contextos de movilidad humana y migración, con enfoque en el caso migratorio venezolano.

Análisis y resultados

Indicador: la TIEM de la población venezolana definida como: número de niños migrantes venezolanos matriculados en escuelas y total de niños migrantes en edad escolar $\times 100$.

Este indicador analiza y comprende los procesos de exclusión de la población migrante en el contexto educativo. Su aplicación se relaciona con la medición del acceso de los niños migrantes al sistema educativo, proporcionando información concreta que identifica la exclusión, la desigualdad y la vulneración de derechos en cuanto a la problemática. Este indicador no solo visibiliza la situación de esta población vulnerable, sino que también orienta la formulación y evaluación de políticas públicas inclusivas, promoviendo el cumplimiento del derecho a la educación como pilar fundamental del desarrollo social.

Lifeder señala que

el estudio de la educación tiene importancia por dos grandes motivos. Por un lado, la educación es un derecho básico de la población y, por tanto, se debe velar porque la mayoría o la totalidad de los ciudadanos acceda a unos niveles mínimos de formación. Por otra parte, la educación está estrechamente vinculada con otras áreas fundamentales del ámbito social. El nivel formativo de las personas tiene impacto en áreas como la salud, el mercado de trabajo, la participación social, etc. (2022)

Este indicador aporta una comprensión integral del fenómeno de la exclusión educativa en los niños migrantes venezolanos en Bogotá, y permite medir y abordar las desigualdades estructurales que afectan a esta población. La utilidad radica en su capacidad para monitorear progresos, diagnosticar barreras estructurales y promover la cohesión social. Igualmente, visibiliza las falencias de las políticas públicas y otorga un panorama que permite reparar los desaciertos o reforzar los aciertos, con el fin de que ningún niño migrante quede excluido de oportunidades educativas esenciales para el desarrollo y la construcción de una sociedad más equitativa. La inclusión educativa de niños migrantes tiene un impacto positivo en el desarrollo económico y social, ya que fortalece el capital humano al fomentar el desarrollo de habilidades y conocimientos que contribuyen al progreso económico de sus comunidades. Este desarrollo va desde la etapa escolar, es decir, sus años de formación, hasta convertirse en personas integrales. Asimismo, facilita la integración de los migrantes en la sociedad, disminuye tensiones y promueve valores de respeto, tolerancia y solidaridad. Todo esto con la educación como herramienta clave para combatir la exclusión social y para promover la movilidad económica en aras de disminuir las desigualdades.

Para este trabajo se realizó un estudio de algunos referentes teóricos para fundamentar un análisis estadístico riguroso, como López y Gentile (2008), con la ponencia "Sistema de indicadores económicos y sociales: la importancia del análisis integrado", y Home Arias (2012), con el artículo "Caracterización del modelo de universalización y focalización utilizado en las políticas públicas". A la luz de los datos del informe de Migración Colombia (2024), se aplica la función descriptiva a la estimación de niños migrantes matriculados a nivel nacional (TIEM 75 %), a partir de lo cual se construye el análisis de los datos con referencia a la media, la mediana, la moda y la desviación estándar. Estos recursos permiten reflexionar acerca de la ejecución de las políticas públicas en cuanto a la inclusión de los niños migrantes venezolanos y su efectividad.

Lo anterior se refleja en un ejercicio gráfico que permite observar aciertos y desaciertos de las políticas públicas a través del indicador TIEM. Con base en esto, se concluye la importancia del indicador, la información disponible y la efectividad.

Se observa que la inclusión educativa muestra una tendencia estable o ligeramente creciente en regiones urbanas con alta concentración de migrantes, como Bogotá, Antioquia, Norte de Santander, Atlántico y Valle del Cauca. Por su parte, en departamentos con menor presencia migrante, como Amazonas, Vaupés y Guainía, la inclusión educativa es más difícil de evaluar debido a la baja población migrante y las limitaciones en infraestructura.

A continuación, se presenta una tabla detallada con datos nacionales sobre la población migrante venezolana en Colombia, basada en el informe de Migración Colombia (2024). Se incluye información sobre la distribución por departamentos, el porcentaje del total nacional y la población en edad escolar estimada para calcular la TIEM (tabla 1).

Tabla 1.*Datos nacionales de población migrante* Fuente: Migración Colombia (2024).

Departamento	Número de Migrantes	Porcentaje del Total Nacional	Población en Edad Escolar (5-17 años)	Estimación de Niños Matriculados (75%TIEM)
Bogotá D.C.	599480	21,07%	140777	105582
Antioquia	391582	13,76%	91000	68250
Norte de Santander	335015	11,77%	77000	57750
Atlántico	203969	7,17%	47900	35925
Valle del Cauca	199122	7,00%	46700	35025
La Guajira	161832	5,69%	37900	28425
Cundinamarca	149003	5,24%	34900	26175
Santander	116219	4,08%	27200	20400
Bolívar	94048	3,30%	22000	16500
Magdalena	82386	2,90%	19200	14400
Arauca	76716	2,70%	17900	13425
Cesar	70013	2,46%	16300	12225
Risaralda	43833	1,54%	10200	7650
Nariño	42240	1,48%	9800	7350
Meta	38504	1,35%	8900	6675
Boyacá	38453	1,35%	8900	6675
Casanare	26259	0,92%	6100	4575
Cauca	24421	0,86%	5700	4275
Tolima	23187	0,81%	5400	4050
Quindío	21696	0,76%	5000	3750
Córdoba	19285	0,68%	4500	3375
Caldas	19020	0,67%	4400	3300
Sucre	17042	0,60%	4000	3000
Huila	12711	0,45%	3000	2250
Vichada	11362	0,40%	2700	2025
Guainía	6807	0,24%	1600	1200
Chocó	3545	0,12%	800	600
Guaviare	1896	0,07%	400	300
Amazonas	1703	0,06%	400	300
San Andrés Providencia	1418	0,05%	300	225
Caquetá	1394	0,05%	300	225
Vaupés	13	0,00%	3	2

La tabla anterior permite visualizar la estimación de población en edad escolar, es decir, población migrante venezolana entre los 5 y 17 años, lo que arroja un resultado de 23.47% para cada departamento sobre la estimación nacional. A partir de este resultado, se aplica una TIEM del 75%, que corresponde al promedio de inclusión escolar en Bogotá y otras regiones.

Análisis del indicador: función estadística descriptiva

Como principal indicador, se realizó un análisis estadístico descriptivo con base en la estimación del 75% sobre niños matriculados.

Tabla 2.

Estadísticos descriptivos de la muestra

Estimación de niños matriculados (75% TIEM)	
Media	15 496.375
Error típico	4140.434292
Mediana	5625
Moda	6675
Desviación estándar	23 421.83332
Varianza de la muestra	548 582 276
Rango	105 580
Mínimo	2
Máximo	105 582
Suma	495 884
Cuenta	32
Nivel de confianza (95 %)	8 444.471412

Fuente: Migración Colombia (2024).

Existe una amplia varianza, lo que permite identificar la diversidad de los datos respecto a la diferencia entre las ciudades con mayor migración y aque-

llas que presentan un nivel menor. Por ende, en los departamentos principales como Bogotá, Antioquia, Atlántico, Valle del Cauca y Norte de Santander, se identifica la mayor concentración de población migrante proveniente del vecino país de Venezuela.

Media: La media, o promedio, en este análisis, es de 15 496.375 niños matriculados, lo que representa el valor promedio de menores registrados en las instituciones educativas, considerando los datos de la muestra. Es útil para obtener una visión general del nivel de inclusión escolar, aunque debe señalarse que este valor puede verse afectado por valores extremos presentes en el conjunto.

Mediana: La mediana es de 5 625 niños matriculados, lo que significa que este es el punto medio en la distribución de datos. En otras palabras, la mitad de los departamentos tienen menos de 5 625 niños matriculados, mientras que la otra mitad tiene más de esta cantidad. Es una medida robusta, ya que no se ve influenciada por valores extremos.

Moda: La moda es de 6 675 niños matriculados, lo que indica que este valor se repite con mayor frecuencia en el conjunto de datos. Esto refleja la tendencia más común o habitual en el nivel de matriculación, lo que resulta relevante para identificar patrones predominantes en los datos.

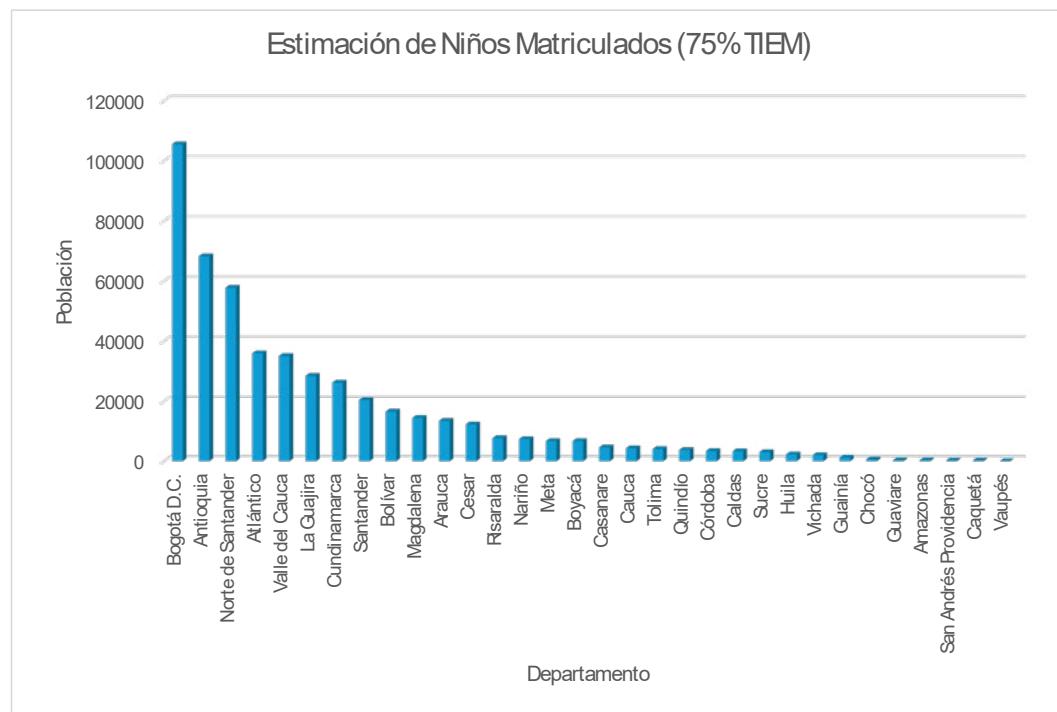
Desviación estándar: La desviación estándar es de 23 421,83332, lo que indica que existe una variabilidad significativa en los datos. Es decir, los valores tienden a dispersarse ampliamente alrededor de la media, lo que refleja diferencias marcadas entre los niveles de inclusión escolar en los diferentes departamentos. Estas discrepancias podrían deberse a factores como diferencias geográficas, recursos disponibles o políticas locales.

En la siguiente gráfica, se puede observar la estimación de niños matriculados por departamento para febrero de 2024, donde se evidencia que los datos resultan ser estadísticamente distantes entre sí, y dificulta su interpretación. No obstante, si se revisan de forma independiente, se encuentra un promedio de distribución de la población migrante venezolana que, para los cinco departamentos principales: Bogotá, Antioquia, Atlántico, Valle del Cauca y Norte de

Santander, es de 12.15 %, mientras que en el resto de los departamentos apenas alcanza el 1.44 %. Esta significativa variación exige realizar un análisis detallado para evitar generalizaciones.

Figura 3

Estimación de niños matriculados (75 %TIEM)



Fuente: Migración Colombia (2024).

Los departamentos con mayor población migrante y un TIEM alto muestran capacidad de absorción educativa, lo que contribuye al desarrollo social. Sin embargo, la desigualdad en la distribución evidencia la necesidad de políticas públicas más focalizadas y equitativas.

Asimismo, el análisis estadístico indica que los departamentos con menor población migrante podrían beneficiarse de un ajuste en la distribución de recursos, lo que promovería una mejor integración en zonas menos saturadas.

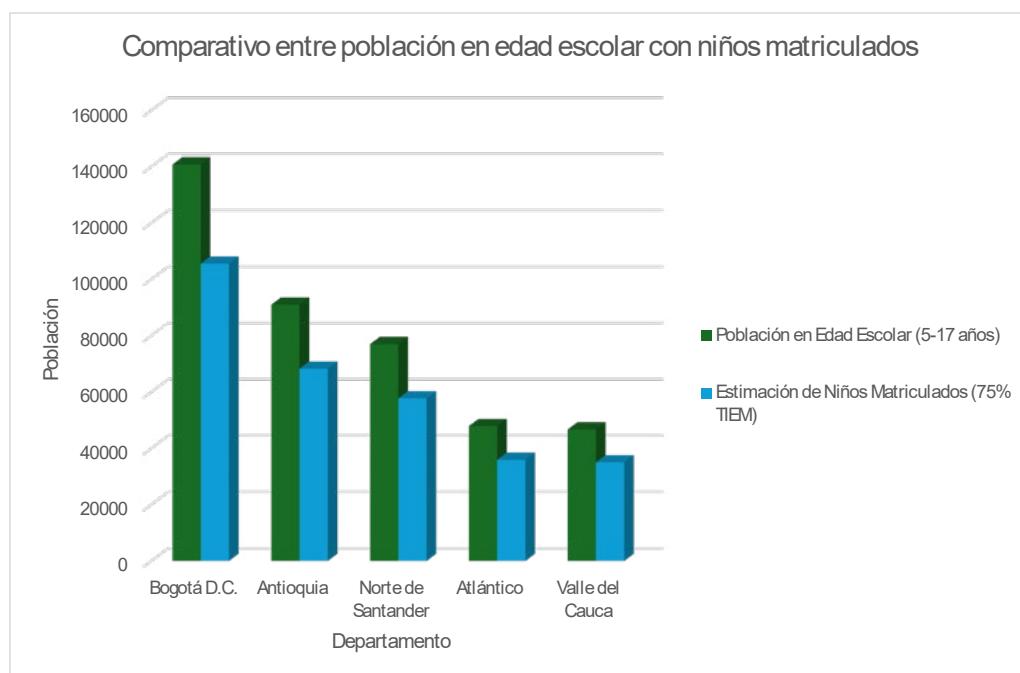
La gráfica muestra que los esfuerzos en inclusión educativa han sido efectivos para mantener un TIEM del 75 % en los principales departamentos, aunque aún existen brechas que requieren atención. La formulación de políticas públi-

cas más focalizadas y sostenibles permitiría reducir estas brechas y maximizar el impacto social y económico de la educación inclusiva en Colombia.

En el siguiente gráfico, se destacan las disparidades entre los departamentos en cuanto al número de niños migrantes matriculados. Bogotá lidera con la mayor cantidad de niños incluidos en el sistema educativo, seguida por Antioquia y Norte de Santander. No obstante, departamentos como Cesar, Tolima y Quindío muestran un menor nivel de inclusión educativa, lo que pone de manifiesto desigualdades en la distribución de recursos y esfuerzos.

Figura 4.

Comparativo entre la población en edad escolar con niños matriculados en los principales departamentos



Fuente: Migración Colombia (2024).

Teniendo en cuenta lo anterior, se estima que el 75% de los niños en edad escolar, entre los 5 y 17 años, se encuentran efectivamente matriculados, lo cual implica que uno de cada cuatro niños queda por fuera del sistema educativo.

El análisis revela que el TIEM es un indicador fundamental para evaluar el impacto de las políticas públicas en la inclusión educativa de los migrantes venezolanos. Bogotá se destaca como un modelo de avances en la cobertura educativa; sin embargo, persisten desafíos en departamentos con menor capacidad de respuesta. Para sostener el indicador, y que este tienda a crecer y a generar resultados positivos, es necesario invertir en infraestructura educativa, sobre todo en zonas rurales alejadas y menos favorecidas. En este sentido, resulta prioritario impulsar campañas contra el acoso escolar y la xenofobia, apoyadas en procesos de formación docente orientados a la comprensión de la multiculturalidad y a la promoción de la equidad y la no discriminación.

Este análisis estadístico permite comprender la evolución del TIEM y su impacto en el desarrollo nacional, señalando un camino claro hacia una inclusión educativa más efectiva y sostenible.

En Bogotá, la exclusión educativa de NNA migrantes venezolanos constituye un problema social que afecta no solo a esta población vulnerable, sino también al desarrollo social y económico de la ciudad. Según el informe de Migración Colombia (2024), Bogotá alberga a 599 480 migrantes venezolanos, lo que representa el 21.07 % del total nacional, siendo el territorio con la mayor concentración de esta población en el territorio colombiano. Entre ellos, se observa una creciente necesidad de garantizar su acceso a la educación como herramienta clave para la integración y el progreso comunitario.

La educación constituye un derecho fundamental y un factor estratégico para el desarrollo humano y social. En Bogotá, el problema de la exclusión educativa afecta principalmente a los menores migrantes en edad escolar, quienes enfrentan barreras como la falta de documentación, la saturación del sistema educativo y la discriminación. Esto suscita consecuencias a largo plazo, como la perpetuación de la pobreza y la desigualdad, lo que limita las posibilidades de construir una sociedad más inclusiva.

Las políticas públicas locales buscan enfrentar esta problemática mediante la ampliación de la cobertura educativa, la capacitación docente en sensibilización cultural y la mejora de la infraestructura escolar. Estas acciones son es-

enciales para garantizar la inclusión de los migrantes en el sistema educativo y, en consecuencia, fortalecer el desarrollo social y económico de Bogotá.

La SED ha liderado diversas iniciativas para incluir a los niños migrantes venezolanos en las instituciones educativas públicas. Estas acciones incluyen:

1. Programas de matrícula y regularización educativa. Se ha facilitado el acceso de los menores migrantes al sistema educativo, incluso sin documentos oficiales, en el marco del ETPV.
2. Capacitación docente. Se han implementado talleres para preparar a los docentes en el manejo de aulas diversas y en el abordaje de situaciones de discriminación o exclusión.
3. Inversión en infraestructura educativa. Se han destinado recursos para la ampliación de escuelas en zonas con alta densidad de población migrante, aunque estos esfuerzos todavía resultan insuficientes frente a la demanda creciente.

A nivel local, Bogotá ha invertido en programas específicos para la inclusión de migrantes en el sistema educativo. Aunque los informes no detallan cifras precisas de inversión, se resalta el aumento en la matrícula de menores migrantes en los últimos años. Entre los logros más relevantes se encuentran:

- La reducción parcial de la exclusión educativa en ciertos sectores.
- La sensibilización de las comunidades escolares para promover la integración de los niños migrantes.

No obstante, persisten desafíos significativos:

- Hacinamiento escolar. Muchas instituciones educativas están al límite de su capacidad, lo que afecta la calidad de la enseñanza.
- Persistencia de la discriminación. El acoso escolar y la exclusión por parte de algunos estudiantes y familias locales siguen siendo problemas frecuentes.

- Recursos insuficientes. La inversión en infraestructura y personal docente no ha sido suficiente para cubrir las necesidades de esta población.

La población beneficiada por estas políticas corresponde a los NNA migrantes venezolanos en edad escolar, quienes fueron priorizados debido a su situación de vulnerabilidad y al impacto directo que tiene la exclusión educativa en su desarrollo personal y la cohesión social de Bogotá. Esta focalización, aunque adecuada, podría beneficiarse de un enfoque más inclusivo que también aborde las necesidades de la población local en condiciones de vulnerabilidad. De esta manera se evitan tensiones entre grupos.

La inclusión educativa de los niños migrantes venezolanos en Bogotá no solo atiende una problemática social urgente, sino que también representa un avance en el desarrollo social y económico de la ciudad. La educación permite formar ciudadanos capaces de contribuir al progreso comunitario e integrarse plenamente en la sociedad bogotana. Sin embargo, para alcanzar este objetivo, es fundamental superar los desafíos actuales mediante una mayor inversión en infraestructura, capacitación docente y sensibilización de la comunidad. En definitiva, garantizar el derecho a la educación para todos los menores en Bogotá es una inversión estratégica en el futuro de la ciudad y su cohesión social.

La inclusión educativa de los niños migrantes venezolanos en Bogotá no solo aborda un problema social urgente, sino que también representa un avance en el desarrollo social y económico de la ciudad. La educación permite formar ciudadanos capaces de contribuir al progreso de su comunidad e integrarse plenamente en la sociedad bogotana. Sin embargo, para alcanzar este objetivo, es necesario superar los desafíos actuales mediante una mayor inversión en infraestructura, capacitación docente y sensibilización comunitaria. En definitiva, garantizar el derecho a la educación para todos los menores en Bogotá es una inversión estratégica en el futuro de la ciudad y su cohesión social.

Conclusiones

Los resultados de este estudio estadístico ponen de manifiesto la necesidad de evaluar cómo las políticas actuales están abordando las desigualdades regionales y la obligación de invertir en estrategias para mejorar la inclusión educativa en las áreas más rezagadas.

La disponibilidad y calidad de los datos pueden ser una gran limitación para cumplir el objetivo, ya que la información puede no estar actualizada debido a la falta de registro de algunos migrantes ilegales, puesto que la variable **nacionalidad** se incluyó en el registro a partir del 2019. Por esta razón, no fue posible determinar con precisión cuántos niños migrantes venezolanos estuvieron matriculados en años anteriores (Urbano-Canal y Díaz Ríos, 2022); además, la falta de documentación y otros factores —familiar, económico o cultural— afectaron el acceso al sistema educativo.

Con base en el análisis estadístico de las medidas de tendencia central (media, mediana y moda) y de dispersión (desviación estándar), se pueden establecer las siguientes conclusiones:

La alta desviación estándar demuestra una gran variabilidad en los niveles de matrícula de niños migrantes entre los diferentes departamentos. Aunque la media de niños matriculados brinda una visión general, la dispersión muestra que algunos departamentos presentan niveles de inclusión educativa significativamente más bajos en comparación con otros, lo que evidencia desigualdades en la distribución de recursos y oportunidades de acceso a la educación. Este hecho señala la necesidad de implementar políticas focalizadas que prioricen las regiones con menor cobertura educativa.

La mediana y la moda reflejan la tendencia central más representativa. Mientras la media puede verse influida por valores extremos de departamentos con altos niveles de matrícula, la mediana y la moda evidencian patrones más típicos. Estas medidas indican que la mayoría de los departamentos tienen niveles de inclusión escolar concentrados alrededor de valores intermedios y modes-

tos, lo que subraya la importancia de reforzar los esfuerzos para aumentar la matrícula educativa en lugares donde las cifras están por debajo del promedio.

El fenómeno social de la exclusión educativa de NNA migrantes venezolanos en Bogotá, como parte del mayor movimiento migratorio en la historia reciente de Colombia, revela profundas barreras en el acceso a servicios esenciales —como la educación—, que perpetúan desigualdades sociales y económicas. Con más de 599 480 migrantes venezolanos en Bogotá (21.07% del total nacional), la capital enfrenta el reto de garantizar que todos los menores en edad escolar, sin importar su nacionalidad, puedan acceder a una educación digna. Este problema no solo afecta el desarrollo personal de los migrantes, sino también la cohesión social y el progreso general de la ciudad.

Las acciones implementadas a nivel local incluyen iniciativas significativas como las lideradas por la SED, que ha trabajado en programas de matrícula para menores migrantes, campañas de sensibilización comunitaria y capacitación docente para gestionar aulas multiculturales. Asimismo, el marco del ETPV facilitó la regularización y la documentación de esta población para permitir que más niños migrantes accedieran al sistema educativo.

Las políticas públicas desarrolladas en Bogotá han tenido impactos tangibles en el desarrollo económico y social de la ciudad. En términos económicos, garantizar la inclusión educativa de los niños migrantes contribuye a la formación de una nueva generación de capital humano que participa en la economía local. La educación es una inversión a largo plazo que potencia las habilidades y capacidades de las personas e incrementa su contribución al desarrollo productivo de la sociedad.

Desde el punto de vista social, la educación promueve la integración de los migrantes, fomenta la convivencia y reduce las tensiones entre comunidades. Al incluir a los niños venezolanos en las escuelas, se facilita la construcción de lazos entre ellos y sus compañeros locales, y se promueven valores de respeto y solidaridad. Sin embargo, persisten desafíos importantes, como el hacinamiento en las aulas y la persistencia de la discriminación, que requieren una mayor inversión y planificación.

Si bien Bogotá ha avanzado en la inclusión educativa de los niños migrantes venezolanos, aún queda mucho por hacer. El acceso equitativo a la educación sigue siendo una prioridad para lograr un desarrollo verdaderamente inclusivo y sostenible. Es necesario fortalecer la infraestructura educativa, aumentar los recursos destinados a las escuelas y ampliar los programas de sensibilización para combatir la discriminación. Estas políticas públicas representan un paso importante hacia el desarrollo económico y social, pero deben complementarse con esfuerzos continuos para garantizar su efectividad y sostenibilidad.

Referencias

- Abril, J. A. (2023, 3 de octubre). *Bogotá tiene nueva política pública para el desarrollo de migrantes*. Bogotá. <https://bogota.gov.co/internacional/bogota-tiene-nueva-politica-publica-para-el-desarrollo-de-migrantes>
- Arango, J. (2000). Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (165). Unesco. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000123859_spa
- Decreto 216 de 2021 (1 de marzo), por medio del cual se adopta el Estatuto Temporal de Protección para Migrantes Venezolanos Bajo Régimen de Protección Temporal y se dictan otras disposiciones en materia migratoria. Diario Oficial 51.603. <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=108125>
- Línea Gobernabilidad y Democracia. (2022). *Estatuto Temporal de Protección: Una política bajo la lupa*. Pares. Fundación Paz y Reconciliación. <https://www.pares.com.co/estatuto-temporal-de-proteccion-una-politica-bajo-la-lupa/>
- Home Arias, P. (2012). Caracterización del modelo de universalización y focalización utilizado en las políticas públicas. *Revista Ciencias Humanas*, 9(1), 97-111. https://revistas.usb.edu.co/index.php/CienciasHumanas/article/view/1745?utm_source=chatgpt.com
- López, M. T. y Gentile, N. (2008). *Sistema de indicadores económicos y sociales: La importancia del análisis integrado*. En IX Encuentro Nacional de la Red de Economías Regionales en el Marco del Plan Fénix y II Jornadas Nacionales de Investigadores de las Economías Regionales (Tandil, Argentina, 18-19 de septiembre de 2008). <https://nulanmdp.edu.ar/id/eprint/1037/1/00408.pdf>
- Lorenc Valcarce, F. (2014). *Émile Durkheim y la teoría sociológica de la acción*. *Andamios*, 11(26), 299-322. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/50852>

Migración Colombia. (2024, 6 de diciembre). *Informe de migrantes venezolanos en Colombia en febrero de 2024*. Observatorio de Migraciones, Migrantes y Movilidad Humana [OM3]. Ministerio de Relaciones Exteriores. <https://www.migracioncolombia.gov.co/infografias-migracion-colombia/informe-de-migrantes-venezolanos-en-colombia-en-febrero>

Ministerio de Educación Nacional. (2022). *Estrategias del sistema educativo colombiano para la atención de la población estudiantil en contextos de movilidad humana y migración: Una mirada al caso migratorio venezolano* (Nota técnica). https://www.mineducacion.gov.co/1780/articles-363488_recurs_19.pdf

ONU. (s. f.). *Objetivo de Desarrollo Sostenible 4: Educación de calidad*. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/education/>

Secretaría de Educación del Distrito. (2022). *Inclusión educativa*. Bogotá. https://educacionbogota.edu.co/portal_institucional/nuestra-entidad/inclusion-educativa.

Secretaría de Educación del Distrito. (2022, 8 de abril). *Secretaría de Educación lidera iniciativas de atención educativa para población migrante y de acogida en la ciudad*. <https://www.educacionbogota.edu.co/noticia/secretaria-de-educacion-lidera-iniciativas-de-atencion-educativa-para-poblacion-migrante-y>

Timur, S. (2000). Las migraciones internacionales 2000. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (165). Unesco. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000123852_spa

Urbano-Canal, N. y Díaz Ríos, C. (2022). Escuela y migración: Respuestas a las necesidades educativas de migrantes venezolanos en tres gobiernos subnacionales de Colombia (*Boletines*, 2) [Repositorio de datos de investigación, Universidad del Rosario]. <https://doi.org/10.34848/HCM8gP>

Unesco y Unicef. (2008). *Un enfoque de la educación para todos basado en los derechos humanos*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000158893?form=MGAV3Lifeder>. (2022, 15 de diciembre). *Indicadores socioeconómicos*. <https://www.lifeder.com/indicadores-socioeconomicos/>

Unesco. (2024). *Marco estratégico de la UNESCO para la migración, el desplazamiento, las emergencias y la educación 2024-2029. Proteger y priorizar la educación en tiempos de crisis*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390649_spa



ESPA^OCIO
SOCIOLOGICO



La individualización sociológica y la desagregación de la experiencia: zona de contacto entre categorías psicosociales

Juan Pablo Duque Parra¹
<http://orcid.org/0000-0002-3278-014X>
CEIICH-UNAM

El Tao engendra el Uno,
el Uno engendra el dos,
el dos engendra el tres.
El tres engendra todos los seres.

Lao Tse

Resumen

Este trabajo busca relacionar la individualización, como proceso sociológico, con la desagregación de la experiencia contemporánea. Para ello, se formula la siguiente pregunta: ¿cómo ha cambiado radicalmente la experiencia de los individuos en las sociedades contemporáneas en comparación con la sociedad moderna e industrial? La modernidad se caracterizó por el inicio de grandes ciclos de individualización que influyeron en las formas de organización, cohesión e interacción social, en un contexto de cambios que abarcaron desde la industrialización económica hasta la diferenciación social producida por el trabajo. En consecuencia, la época contemporánea se distingue por tres condiciones: una creciente responsabilidad de los individuos frente a su realidad; la fragmentación de los grandes relatos que ofrecían certeza social, moral, cultural, jurídica y política al individuo moderno y el culto al individualismo, la responsabilidad y el riesgo. La experiencia se desagrega de sus núcleos modernos y se transforma en condiciones más fragmentadas y menos duraderas, lo que repercute en el proceso de individualización. Este trabajo explora el concepto de individualización en la sociología clásica a través de Durkheim, Simmel y Elias, y lo relaciona con

¹ Investigador Asociado C de Tiempo Completo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) en el programa de Macrodatos, Inteligencia Artificial e Internet de la UNAM. Coordinador del grupo de trabajo Horizontes de investigación sobre Inteligencia Artificial desde las Ciencias Sociales de El Consejo Mexicano de Ciencias Sociales (COMECSO). Doctor en Ciencias Políticas y Sociales UNAM. Coordinador del seminario: Inteligencia Artificial, datos personales y salud mental. Estructuraciones Cognitivas, Jurídicas y Emocionales en la Sociedad Tecnológica del CEIICH. Doctorante del Programa de Persona y Sociedad Universidad Autónoma de Barcelona. jp.duque@ceiich.unam.mx. <http://orcid.org/0000-0002-3278-014X>

los trabajos de sociólogos contemporáneos como Giddens y Beck y Beck-Gernsheim, así como con algunos conceptos filosóficos, como el agenciamiento. El objetivo es describir, de manera general, enunciativa y documental, cómo han cambiado tanto la individualización socio-lógica como la experiencia, a la luz de los clásicos sociológicos y de la filosofía contemporánea.

Palabras clave

Cambio; Durkheim; Simmel; proceso civilizatorio; riesgo.

Abstract

This paper examines the relationship between individualization as a sociological process and the experience of personal disintegration. It asks how individuals' experiences in contemporary societies have changed dramatically compared with those of modern industrial society. Significant cycles of individualization marked the modern era, shaping systems of organization, social cohesion, and interaction—driven by forces such as economic industrialization and the social differentiation arising from labor. In contrast, the contemporary era is defined by three key dynamics: the growing responsibility of individuals for their own realities; the fragmentation of the grand narratives that once provided social, moral, cultural, legal, and political certainty to the modern individual; and the rise of individualism, personal responsibility, and risk. Experience is increasingly decoupling from its modern foundations and evolving into more transient and fragmented forms, all of which influence the process of individualization. This paper traces the concept of individualization through classical sociological thought, focusing on Durkheim, Simmel, and Elias, and relates it to the work of contemporary sociologists such as Giddens and Beck & Beck-Gernsheim, as well as to philosophical concepts such as agency. The goal is to offer a general documentary account of how both individualization and personal experience have evolved, viewed through the lens of classical sociology and contemporary philosophy.

Keywords

Change; Durkheim; Simmel; civilizing process; risk.

Introducción

Todo cambia

El sociólogo estadounidense Richard Sennett termina el primer capítulo de su libro *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* con el siguiente enunciado:

A finales del siglo XV, el poeta Thomas Hoccleve escribió en el *Regimiento de los principes*: «¡Ay!, ¿dónde está la estabilidad de este mundo?», un lamento que aparece también en Homero, o en Jeremías en el Antiguo Testamento. A lo largo de la mayor parte de la historia humana, la gente ha aceptado que la vida cambia de repente por culpa de las guerras, las hambrunas y otras catástrofes, y también que, para sobrevivir, hay que improvisar (Sennett, 2006, p.30).

El cambio se repite. La lealtad ha cambiado, la confianza ha cambiado, el trabajo ha cambiado y, en el fondo, lo que se está moviendo y lo está sosteniendo es el individuo y la sociedad. Deleuze (1968/2002), en *Diferencia y repetición*, explica que existe una conjunción de lo diferente y la repetición —según opuestos— en la experiencia. La experiencia es multiplicidad porque agrupa la semejanza y la diferencia; la estructura y el acontecimiento; la imaginación y lo empírico. Se agrupa en lo conocido, pero hace emerger lo inesperado; es ritual, pero también juego. Deleuze (1968/2002) explica cómo la diferencia está vacía. Es un corte que necesita de un espacio que la repetición posibilita.

De esta forma, la experiencia de los individuos en las sociedades contemporáneas es distinta a la de la sociedad moderna e industrial, aunque algunos procesos persisten. Si la modernidad se caracterizaba por el inicio de grandes ciclos de individualización que afectaban la organización, cohesión e interacción social, en un contexto de cambios que abarcaban desde la industrialización económica hasta la diferenciación social a través del trabajo, la época contemporánea se distingue por cuatro condiciones: 1) una aceleración del tiempo social (Rosa, 2016) y, con ello, de la experiencia; 2) la fragmentación de los grandes relatos que ofrecían certeza social, moral, espiritual, cultural, jurídica y política al individuo moderno (Bauman, 2016; Baudrillard, 1978/2007); 3) el culto al individualismo y 4) la digitalización de la vida social (Hui, 2022; Fisher, 2022).

De este último apartado es posible argumentar que, en los comienzos del siglo XXI, las preocupaciones por cómo la tecnología iba a cambiar los modos de socialización, interacción e individualización pasaban por simples relatos utópicos de la sociedad por venir (Baricco, 2019). La irrupción de las redes sociodigitales, los algoritmos, el *big data* y la inteligencia artificial (IA) cambiaron el panorama epistémico del siglo y la individualización social tiene otro elemento constitutivo.

De la aceleración social a la tecnológica, la vivencia del individuo contemporáneo ha experimentado cambios en sus formas, duración y características. No obstante, la individualización, un concepto presente en la sociología clásica —particularmente en las obras de Durkheim y Simmel (Zabludovsky, 2013)—, así como en la sociología contemporánea con autores como Elias, Giddens, Beck y Beck-Gernsheim y, posteriormente, Bauman y Lipovetsky, sigue siendo un tema central de debate, investigación y discusión desde diversos enfoques, saberes y disciplinas. La relevancia de los clásicos en este tema es ineludible. Asimismo, la filosofía juega un papel clave al aportar un perfil que combina lo externo con lo interno y lo psicosocial con lo sociológico. Como señala Zabludovsky (2013), “el desarrollo de la individualización está íntimamente vinculado con la reflexión y diagnóstico de la modernidad” (p. 188). El problema de la individualización encubre una reflexión sobre la modernidad, tal como en el psicoanálisis lacaniano la angustia sirve de barrera al deseo: porque le da forma. De manera similar, la pregunta sobre el individuo social es también una interpelación sobre las estructuras sociales y su grado de influencia.

Este trabajo tiene como objetivo describir, de manera general, enunciativa y documental, cómo han cambiado la individualización sociológica y la experiencia, a la luz de los clásicos sociológicos y la filosofía contemporánea. Por esta razón, el mapa argumentativo de este trabajo transita los siguientes subtemas: 1) la desarticulación de las sociedades contemporáneas y los individuos; 2) la experiencia individual; 3) la construcción reflexiva del yo: reflexividad y autoidentidad, y 5) las pruebas a la individuación: integración y exclusión; riesgo y responsabilidad.

Cabe aclarar que este trabajo no constituye aún un producto completo de investigación empírica, sino más bien un ensayo que busca arrojar luz sobre posibles escenarios empíricos para una psicología social con un enfoque más sociológico. En este sentido, se utilizó el término "zona de contacto" siguiendo el postulado de Navarro & Andreatta (2016), que aluden a espacios de cohabitación entre diversas formas de vida y tecnología, donde se generan encuentros complejos y, al mismo tiempo, conflictivos, dando lugar a producciones de realidad con una alta diferenciación social.

1. La desarticulación de las sociedades contemporáneas y los individuos

La individualización es un concepto clave para analizar los cambios de época en las sociedades. En el sentido más durkheimiano, el individuo representa la expresión del todo, y el estatuto epistemológico de la individualización radica en ser una ventana a través de la cual se articula la totalidad de la diferenciación social expresada en la experiencia. La individualización incluye elementos tanto de cambio como de estabilidad social, que perduran y mantienen una cierta vigencia epistemológica en las ciencias sociales.

En el texto originalmente publicado en 1893, titulado *La división social del trabajo*, Durkheim (1893/1987) concluye que la solidaridad social orgánica, producto de la división social del trabajo, se sustenta en el nuevo individuo que resguarda el orden social a través de su autorregulación basada en la adecuación de medios y fines. La sociedad y el trabajo se especializan y se dividen en diferentes ocupaciones, roles y actividades, y los individuos se

vuelven más interdependientes y especializados en sus funciones laborales. De tal manera, se da una descentralización profesional que añade mayor margen para ser individuo y, a su vez, mayor interdependencia o necesidad del otro (Zabludovsky, 2013). Mientras unos individuos realizan una tarea, otros deben encargarse de otra. En este sentido, en la tesis del paso de una solidaridad mecánica a una solidaridad orgánica, se encuentra el proceso de diferenciación individual como clave moral que resguarda el orden social. En otras palabras, la solidaridad mecánica (que se daba en sociedades preindustriales) es una consecuencia de los bajos niveles de individualización, porque la similitud entre los miembros de esas sociedades es alta y su experiencia concreta en la vida cotidiana guarda una igualdad de hechos, valores y creencias. En la solidaridad orgánica, los niveles de individualización se incrementan por la división del trabajo y las experiencias, aunque interdependientes, se dinamizan y son disímiles. Individualización y solidaridad orgánica son dos caras del mismo proceso: "La individualización creciente de los individuos y el desarrollo de la personalidad están ligados a la evolución de la solidaridad orgánica, la cual caracteriza a las sociedades modernas" (Durkheim, 1893/1987, p. 41).

Por otro lado, en otro texto clásico publicado originalmente en 1912, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim (1912/1982) proporciona otra perspectiva para entender las funciones sociales de la individualización. En este texto, Durkheim explora cómo la persona adopta un orden sagrado. Afirma que la modernidad introduce una "religión de la persona", similar a cómo el tótem autorregula al grupo bajo el culto que sacraliza a los individuos; en la modernidad, los individuos se convierten en su propio tótem.

Durkheim (1912/1982) desarrolla dos ideas fundamentales para entender qué es la individualización en el proceso de modernidad. La primera es que los individuos experimentan un aumento en la diferenciación e interdependencia, y la segunda es que actúan como una especie de conciencia colectiva en lugar de ser el resultado de una disolución social o, como Durkheim (1897/2013) señala en su obra *El suicidio*, publicada en 1897, una mera expresión de egoísmo. Asimismo, el individuo gana mayor autonomía, libertad y voluntad, que se traduce en una menor influencia en sus elecciones y acciones y, en una lectura pesimista de la modernidad, puede resultar en procesos de anomia social.

Para Durkheim, la individualización es un proceso característico de la modernidad y de las extensiones de la industrialización. Esto no implica un cambio en el análisis sociológico hacia el nivel de un actor individual, sino que refleja la transformación estructural misma de las sociedades, que la sociología debe abordar. La transición de una solidaridad mecánica a una solidaridad orgánica implica que los individuos se vuelven menos dependientes de la moral y las normas colectivas, y más autónomos en términos de su identidad y sus decisiones (Martuccelli, 2019).

En otro orden de ideas, la individualización también ha sido trabajada en la obra de George Simmel (2002). En su texto *Sobre la individualidad y las formas sociales*, el autor alemán lleva el debate del individuo a relacionarse con las categorías de identidad y personalidad, ambas resultado de una singularización del individuo. La identidad, como aquello que se contrapone a una sociedad de masas, y la personalidad, como una singularidad que se encuentra con el proceso de diferenciación particular de una economía basada en el dinero, cuya condición relacional deviene en la moda y el consumo. Temas con una vigencia total para el siglo XXI. Simmel (2002) estudia sistemáticamente las condiciones de existencia de los individuos en la modernidad y cómo los cambios propios de la época producen una orientación diferente en las decisiones, acciones y comportamientos que buscan una distinción del individuo respecto de la mayoría. Simmel (2002), como clásico, aporta a las teorías de la individualización su relación con la ciudad, pues explica que donde hay una gran densidad de personas y una amplia variedad de interacciones sociales, se desarrolla una mayor capacidad de individualización en comparación con las áreas rurales o con comunidades pequeñas.

Con el advenimiento de la libertad individual, el margen de las alternativas sociales se incrementa y, con ello, también lo hacen los grupos de socialización que, con la ayuda de una economía basada en la competencia, reproducen un aumento en las fuentes de desarrollo de la individualidad (Zabludovsky, 2013). Sigue siendo la familia el escenario de socialización primaria, pero se diversifican las fuentes de la socialización secundaria y esto hace que el individuo deba adaptarse a la rapidez de la expansión social.

Los individuos no solo se individualizan y singularizan, sino que también la sociedad adquiere una intensificación de sus estímulos, lo que el autor alemán denomina *hiperexcitación*, que lleva a un repliegue del ser humano en formas más individualistas como mecanismo de defensa ante tantos estímulos. El individuo moderno, según Simmel (2002), se ve inmerso en una multitud de esferas sociales y redes de relaciones. Esto le da la posibilidad de manifestar su singularidad, pero también lo somete a tensiones y contradicciones al intentar mantener una identidad coherente en medio de múltiples demandas sociales que pueden ser contradictorias. Simmel (2002) argumenta que, en las grandes ciudades, las personas están expuestas a una amplia gama de estímulos sociales, culturales y colectivos debido a la diversidad y complejidad de las interacciones que cambian el significado mismo de la individualización, de ahí que la pregunta por la identidad y por el ser emerja con tanta intensidad en los procesos de modernidad. Esta intensidad de estímulos fomenta la diferenciación y singularización de las personas en los mismos círculos y espacios sociales: el individuo se singulariza radicalmente en el trabajo, en el amor, en la familia, por las decisiones, obligaciones y autonomía que debe mantener en cada esfera social.

Ahora, en la propuesta simmeliana hay una diferencia entre la individualización cuantitativa y la individualización cualitativa. En el nivel cuantitativo, esta hace referencia a esa individualización general que se da en grupos instrumentales y se basa en principios de responsabilidad, libertad e igualdad, y que llega a ser tan general que trasciende las ideas nacionales. En tanto, la individualización cualitativa tiene que ver con los círculos más privados y pequeños donde se construyen sentidos de vida y la identidad. Por ejemplo, en la individualización cuantitativa se debe soportar la interacción con extraños, que trae como resultado un mayor número de vínculos sociales no duraderos, aunque importantes a nivel relacional. A nivel cualitativo, se construyen vínculos con calidad temporal (Sabido, 2017). Simmel (2002) también examina cómo la moda y el estilo personal pueden ser expresiones de individualización. Al adoptar ciertas tendencias o estilos, las personas pueden destacarse y afirmar su singularidad en sus relaciones y construir una alta diferenciación (singularización).

2. La individualización en el proceso de la civilización

Los planteamientos de Durkheim y Simmel fueron recogidos por algunos sociólogos para construir una episteme sociológica y reflexionar sobre los procesos de individualización en los siglos XX y XXI, en el nacimiento de una sociedad posindustrial. Entre los autores más relevantes se encuentra Norbert Elias, quien trazó una idea de individualización subsumida en un análisis histórico de *El proceso de la civilización*, libro publicado por primera vez en 1939. Durkheim (1912/1982) considera que hay un culto al individuo en la modernidad. Sin embargo, la obra de Elias (1939/2021) y el proceso civilizatorio se centran más en la construcción de un individuo que totaliza los procesos sociales. No se trata de la idea de un aislamiento social, sino de la imagen de los *homines aperti* (figuraciones), quienes construyen conocimientos individualizados generación tras generación.

A diferencia de los autores clásicos, Elias (1939/2021) es más radical al afirmar que la individualización es el resultado de cambios históricos y culturales en el desarrollo de una condición civilizatoria que atañe a los modos de ser de los individuos (tanto en el plano psicológico como en el social), que a su vez producen funciones diferenciadoras que comienzan con una necesidad colectiva total y terminan en una interdependencia y la lejanía respecto de esos pequeños grupos que encapsulan la experiencia. Como paradigma sociológico, la propuesta de Elias (1939/2021) se articula en tres grandes argumentos relacionados con la individualización: 1) la individualización de la esfera íntima, 2) el incremento de la diferenciación de las funciones sociales y 3) la autorregulación de los comportamientos (Olano, 2013). En su obra *El proceso de la civilización*, el autor alemán considera que, en la ampliación de la individualización social, producto de los procesos históricos, se construye una idea de un mundo "interior" como frontera de lo "exterior".

Al respecto, asegura que

cuando preguntamos de nuevo qué es lo que da origen a esta idea de un «interior» de los seres humanos individualizados, interior que está aislado de todo lo que hay fuera, y qué es lo aislante y qué lo aislado en los hombres, vemos ya la dirección en la que hay que buscar la respuesta. Lo aislante, que aparece como

un muro invisible, que separa el «mundo interior» del individuo del «mundo exterior» o al sujeto [...] es la contención más firme, más universal y más regular de los afectos [...] son las autocoacciones fortalecidas que impiden a todos los impulsos espontáneos expresarse de modo directo en acciones, sin la interposición de aparatos de control (Elias, 2021, p. 42).

Elias (1939/2021) lleva a Durkheim (1912/1982) al extremo al considerar que, en la individualización, hay un proceso psicológico de autorregulación social por excelencia llamado control, que interactúa con formaciones sociales reguladoras. El ejemplo por excelencia es el del tiempo y el reloj, ya que, con el aumento de la especialización social de la civilización, se requiere una mayor coordinación de funciones por parte de los individuos en las agrupaciones cada vez más grandes y centralizadas, que funcionan como contención social y exigen una cuantificación tanto individual como social para realizar actividades. La experiencia se fragmenta en tantos compromisos sociales que deben regularse con el tiempo. A medida que las sociedades evolucionan, se desarrollan instituciones más complejas y sistemas de reglas para regular la conducta de los individuos, como leyes, normas sociales, organizaciones y sistemas de trabajo. Este crecimiento de opciones y el imperativo de decidir como forma de regulación emergen en el proceso civilizatorio.

No obstante, para Elias (2021), la experiencia individual no solo se refiere a la manera en que los individuos viven y comprenden el mundo a través de su vida cotidiana y sus interacciones sociales, sino también a la manera en que tensan las estructuras sociales. Así, argumenta que nuestras experiencias individuales están profundamente influenciadas por las estructuras sociales y las dinámicas de poder que operan en la sociedad, y viceversa. La experiencia está moldeada por las estructuras sociales y su interacción con el individuo dentro del proceso civilizatorio, que se asemeja a un juego de medios y fines, cuyo intermedio está construido por la individualización. Elias (1990) dice esto en el texto *La sociedad de los individuos*: "los seres humanos se otorgan fines según sea la circunstancia y no existen más fines que los que ellos mismos se otorgan" (p. 25). Por consiguiente, la experiencia individual es la condensación de las interdependencias del todo social. El aporte de Elias (1939/2021) a la individualización está en pensarla como un proceso de larga duración que configura a los individuos de muchas generaciones y "homogeneiza" comportamientos dentro de

un proyecto civilizatorio. La individualización, según el sociólogo alemán, no es un proceso natural, pues no proviene de la evolución o de los procesos de adaptación "orgánica", sino, más bien, es el resultado de los procesos históricos y sociales y su interacción con el individuo en las diferenciaciones funcionales de la sociedad (trabajo especializado, poder, familia).

Zabludovsky (2003) considera que los aportes de Elias al concepto de individualización radican en su crítica sociológica, que advierte sobre las separaciones entre micro y macro, en la ausencia de modelos históricos en la disciplina y la radical especialización y división epistemológica. Por ejemplo, Elias (1939/2021) traza una ruta para comprender la individualización moderna en los inicios del Renacimiento. A fin de romper el presentismo sociológico, el autor alemán considera que el paso de unidades pequeñas a grandes conglomerados trajo como resultado la necesidad de una autodisciplina verificada por las normas. El caso por excelencia son los modales en la mesa. De comer con las manos en la Edad Media, compartir vasos y platos y no regular los modos de masticar, se pasa a normas cada vez más estrictas a la hora de comer, desde utilizar herramientas, no masticar con la boca abierta, ordenar el tiempo de los platos, no eructar en presencia de otros y más. Los cambios no son meras anécdotas, sino que tienen que ver con la regulación de los individuos.

3. La construcción reflexiva del individuo: reflexividad, autoidentidad y responsabilidad

En la modernidad, comienzan los procesos de alta diferenciación e individualización. En la modernidad reflexiva, o posmodernidad, se observa un incremento en las responsabilidades individuales y en la diferenciación personal. La incertidumbre social de las amenazas históricas, que antes dominaba el panorama, se traslada a la vida cotidiana del individuo, convirtiéndolo en un ser más "reflexivo" respecto a sus decisiones. Lo que anteriormente se gestionaba desde la centralización del poder, como el Estado, ahora recae sobre el individuo. Aspectos como la educación, la salud, la vivienda y la seguridad se convierten en responsabilidades personales.

Por otra parte, la construcción reflexiva del yo es también la construcción del otro. La identidad se edifica sobre la diferenciación social. En este mismo

sentido, Gilles Lipovetsky (2007) ha estudiado la nueva individualización, atra-
vesada por la moda, la estetización del ser humano y la ligereza de los procesos
sociales, en algo que el autor francés ha llamado "hiperindividualización". En su
afamado texto *La felicidad paradójica*, Lipovetsky menciona que se ha cons-
truido una nueva modernidad que coincide con la construcción de una civiliza-
ción del deseo; en otras palabras, que se ha pasado de una sociedad represiva
en los centros de disciplina (escuela, familia, cárcel, etc.) a una sociedad de
control altamente permisiva de los procesos de individualización (2007).

La sociedad hiperindividualizada no se pregunta por el yo desde las estruc-
turas de influencia, porque este lugar lo toma el consumo. La identidad hiper-
moderna hace que la individualización sea un aislamiento de procesos colec-
tivos y, por eso, aparece la reflexividad como principio de necesidad. Giddens
(1995) se refiere a la reflexividad como la capacidad de los actores sociales
para concentrarse en sus propias acciones y tomar decisiones basadas en esa
reflexión. Millones de elementos informativos y normativos, constantemente
expuestos por la comunicación, lo tensionan e influyen, lo que hace que tomar
decisiones sobre cómo actuar en diferentes situaciones sea más complejo des-
de una reflexividad individualizada. La reflexividad implica que los individuos no
solo son receptores pasivos de normas y valores culturales, sino que también
tienen la capacidad de influir en la configuración de su propio entorno social.

La hiperindividualización de Lipovetsky (2007) entra en disputa con la estruc-
turación reflexiva de Giddens (1995). Para el autor francés, se pasa de una eco-
nomía de producción a una economía de consumo, que configura identidades
metaestables a partir de la moda. Este proceso de individualización implica
una disminución de las normas y restricciones sociales tradicionales, así como
una mayor diversidad y pluralidad de opciones disponibles para los individuos.
De este modo, a medida que las estructuras sociales y culturales se vuelven
menos rígidas y prescriptivas, los individuos tienen más espacio para definir
sus propias identidades y trayectorias de vida. Para Giddens (1995), el proceso
de individualización hace que las estructuras sociales se flexibilicen. Esta idea
de reflexividad es fundamental en la teoría de la estructuración, que postula que
las formas sociales y las acciones individuales están intrínsecamente entrelaza-
das. Según Giddens (1995), las prácticas sociales y las estructuras se producen

y se reproducen a través de la acción social y, a su vez, estas estructuras influyen y limitan las acciones futuras.

Por tal motivo, el autor británico habla de la individualidad "altamente reflexiva". Resulta fundamental preguntarse cómo se dan los procesos de reflexividad y de identidad del individuo en el contexto de una sociedad del riesgo y la sospecha. Giddens (1995) sería una respuesta sociológica al pesimismo filosófico, ya que con sus conceptos permite entender cierta agencialidad que tienen los individuos en la construcción de estructuras sociales. El autor británico habla de la "doble hermenéutica", que se refiere al proceso en el cual los individuos interpretan y dan sentido a las normas y estructuras sociales en su vida diaria. Los individuos interactúan con su entorno social y, al hacerlo, interpretan y aplican las reglas y los recursos disponibles, lo que hace que las estructuras cambien.

Giddens (1995) explica que los cambios en la individualización repercuten en las relaciones sociales y en procesos como la democracia, la comunicación, el tiempo, el uso del espacio, el trabajo y la autorresponsabilidad económica. Una característica de la individualización que señala el autor británico es que la incertidumbre se acrecienta y, con ello, la radicalización como respuesta: radicalizaciones políticas, sociales, culturales y nacionalistas. Asimismo, surge una nueva relación con la confianza y la fiabilidad, que se desplazan de lo conocido, lo institucional y lo macro a una condición de las interacciones. Así lo dice Giddens (1990/2008) en su libro *Consecuencias de la modernidad*, cuando menciona que

según Luhmann, donde quiera que vaya implicada la fiabilidad, la persona, al optar por una acción, conscientemente tiene en cuenta las alternativas. Así, quien compra un coche de segunda mano en lugar de uno nuevo, se arriesga a adquirir una chatarra; pero para evitar esta incidencia la persona se fía del vendedor de turno o de la reputación de la agencia. Por tanto, un individuo que no considera las alternativas entra en una situación de confianza, mientras que alguien que reconoce esas alternativas e intenta contrarrestar los consabidos riesgos, participa en una situación de fiabilidad. (1995, p. 40)

La confianza en lo estatal baja al ciudadano y a sus derechos, pero también la experiencia se convierte en un lugar de verificación de peligros, amenazas y

daños. Ya el ciudadano intercede directamente y no espera al Estado para la resolución de ciertos problemas. El ciudadano ve al Estado rebasado y toma decisiones frente a ello, lo que lo lleva a vivir una democracia más activa en el diálogo con otros y menos lo procedural de la elección y el voto.

4. Agencia y riesgo

En cuanto a la individualización postindustrial, se dan otros fenómenos como la agencia y el riesgo. El proceso de individualización reflexiva de Beck y Beck-Gernsheim (2003) es un proceso en el cual las personas se vuelven cada vez más conscientes de su capacidad para tomar decisiones y elegir en un mundo caracterizado por la incertidumbre y la complejidad. Beck y Beck-Gernsheim (2003) escribieron el famoso libro *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Los autores explican que la responsabilidad y la autonomía aumentan en la sociedad en detrimento de roles estructurales y coactivos. A mayor autonomía mayor responsabilidad. El individuo altamente diferenciado, autónomo y responsable debe operar en una sociedad compleja y con riesgos constantes; los riesgos aumentan y a su vez la responsabilidad frente a ellos.

Los autores alemanes sostienen que se vive en una sociedad caracterizada por la proliferación de riesgos globales y la incertidumbre. Lo anterior se ve en los riesgos ambientales, tecnológicos, económicos y sociales, y como resultado las personas se ven obligadas a tomar decisiones en un contexto en el que las consecuencias de esas decisiones son difíciles de prever.

Beck y Beck-Gernsheim (2003), al igual que Giddens (1995), identifican dos fases de la modernidad: la primera y la reflexiva. La modernidad primera se caracteriza por una mayor seguridad en el empleo, la intervención social del Estado-nación, y una familia con roles claramente definidos: el padre como proveedor y la madre encargada de los asuntos del hogar. En contraste, la modernidad reflexiva se distingue por el retroceso y la precariedad del trabajo remunerado, la globalización, las crisis ecológicas y nuevas formas de vida familiar, incluyendo el "caos normal del amor" en las relaciones de pareja, donde todo está sujeto a negociación y cambio, incluidos los roles. En esencia,

Beck y Beck-Gernsheim (2003) describen tres grandes cambios relacionados con la individualización que afectan la experiencia: 1) la ruptura de los vínculos tradicionales; 2) la pérdida del saber hacer, las normas y las creencias y 3) la aparición de nuevas formas de cohesión social, como la reintegración, que contrasta con la exclusión. Según Beck y Beck-Gernsheim (2003), los individuos deben gestionar los riesgos y asumir la responsabilidad de sus elecciones. En la modernidad reflexiva, se toman decisiones con mayor frecuencia sobre aspectos como la vida, la salud, la muerte, la identidad, la religión, el matrimonio, el divorcio, los vínculos sociales y el género. Además, se rompen relaciones históricamente establecidas, como la educación y el empleo, la nación y la identidad, y el empleo y la seguridad. Beck y Beck-Gernsheim (2003) abordan la relación entre responsabilidad y riesgo como parte del proyecto de modernización. Siguiendo a los clásicos, Beck y Beck-Gernsheim (2003) consideran que el individuo se individualiza también como autorregulador, porque el proyecto mismo de modernidad lo expone a una creciente cantidad de riesgos que vienen del imperativo moderno de "intentar vivir mejor". Estos riesgos incluyen desastres ambientales, crisis económicas y amenazas tecnológicas, entre otros. La responsabilidad que antes era colectiva, estatal o social ahora se individualiza. Esto significa que los individuos se ven cada vez más obligados a reflexionar sus acciones, decisiones, conductas, etc. Las personas deben tomar decisiones importantes sobre cuestiones como la salud, la seguridad o la educación, que antes eran resueltas por las instituciones. Por tal motivo, el individualismo se institucionaliza y esto tiene que ver con los derechos, las responsabilidades y las obligaciones. Los individuos en sus derechos y responsabilidades presionan a la sociedad que vive desestablecimientos y re establecimientos. Los derechos no son una mera condición jurídica, sino la forma de resistencia a las contradicciones sistémicas que viven los individuos que deben construir certezas. Beck y Beck-Gernsheim (2003) hablan de la "paradoja de la responsabilidad", que se refiere a la situación en la que, a medida que los individuos asumen más responsabilidad, también se enfrentan a una mayor incertidumbre y complejidad. En otras palabras, a medida que las personas se vuelven más responsables de sus propias vidas y decisiones, también están expuestas a más riesgos y desafíos difíciles de prever. Beck y Beck-Gernsheim (2003) argumentan que esta combinación de mayor responsabilidad y expo-

sición a riesgos crea una tensión entre la libertad individual para elegir y la incertidumbre sobre las consecuencias de esas elecciones. La individualización fluctúa entre varias contradicciones: libertad y complejidad y exclusión, responsabilidad y riesgo.

La destradicalización del individuo lo confronta con una incertidumbre identitaria que llena a través de múltiples formas que van más allá del consumo, y que se manifiestan en lo que la sociología y la filosofía han denominado agenciamiento. El agenciamiento se refiere a la capacidad de los individuos para modificar sus espacios de interacción, contrarrestar las lógicas de control y generar nuevos modos de relación (Deleuze, 1995). Los agenciamientos son formas de resistencia práctica frente a condiciones sociales. El término proviene de la palabra francesa *agencement*, que se puede definir como "una disposición para actuar". Aunque en español también se usa la palabra *agencia*, como en "agencia de viajes" o "agencia antidroga", el término pierde su connotación política.

Agenciarse puede entenderse como una respuesta a la individualización reflexiva, en el sentido de Beck y Beck-Gernsheim (2003), ya que implica que las personas se vuelvan más reflexivas sobre sus vidas y tomen decisiones basadas en una evaluación crítica de sus propios deseos y valores. Esto puede resultar en una mayor insistencia en la calidad de los vínculos y una búsqueda más activa de la autenticidad personal y relacional. La exploración de continuidades se enfrenta a las discontinuidades sociales.

Mientras que en 1968 y 1969 Deleuze publicaba *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, augurando un conflicto con el concepto de estructura, Guattari entraba en discrepancia con el psicoanálisis estructuralista de Lacan (1968/2018). Para resolver esto crean el concepto de *máquina deseante* y le adjudican una característica principal, la de generar agenciamientos. El agenciamiento es el poder de la máquina deseante de asumir un lugar y de ensamblar su deseo con la realidad; es la capacidad de un sujeto de cambiar estructuras. En su esquema formal el agenciamiento es un desplazamiento de un lugar de inacción o de espera a otro donde se tiene que actuar; es la respuesta de un

individuo a las estructuras que le condicionan, pero dicha respuesta es constante, no acaba.

¿Qué significa agenciar? En el diccionario Petit Robert se define como "organizar la acción, cómo organizar; arreglo resultado de una combinación; disposición, orden, organización; la disposición de las palabras en una oración". Agenciar significa crear responsabilidades individualizadas que transforman los contextos particulares de la vida cotidiana. Cuando los individuos se agencian, ganan autonomía y responsabilidad debido a que las estructuras y normas sociales tradicionales pierden influencia. Esto los confronta con una angustia que debe abordarse mediante el deseo y las formas de individualización, ofreciendo a las personas la posibilidad de configurar sus propias trayectorias de vida y de crear nuevas formas de relación social.

Conclusiones

Este trabajo se propuso recorrer algunos enfoques sociológicos del concepto de individualización para relacionarlo con los cambios en la experiencia vivida en el mundo contemporáneo. Se concluye que los cambios en la experiencia, resultado de la individualización, son significativos tanto en la forma de la experiencia como en sus referentes, la temporalidad y, especialmente, en los procesos afectivos que la atraviesan: la responsabilidad, la confianza, la desconfianza y la incertidumbre. No obstante, en los procesos de individualización y en la experiencia también surgen agenciamientos y tomas de posición que se oponen a ciertas lógicas afectivas que intentan homogeneizar desde el proyecto civilizatorio.

El recorrido comenzó con la propuesta de Durkheim (1912/1982) acerca del cambio de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, que se sostiene en la individualización. La tesis sustenta que la división social del trabajo de la modernidad cambió los modos de vivir, hacer y experimentar los vínculos sociales. Lo anterior se derivó de la complejidad de los oficios y su especialización, y de la interdependencia creada entre los individuos. De manera similar, el autor francés aborda el culto al individuo, asociándole funciones propias de un símbolo religioso: adoración, sacralidad y cuidado. A medida que las

sociedades modernas evolucionan y disminuye su dependencia de la religión (y, en general, de las estructuras tradicionales), el culto al individuo emerge para llenar un vacío en las creencias. La moralidad, ahora secular, considera al individuo como el valor supremo de toda sociedad, hacia el cual deben orientarse las normas, las leyes y la política: la singularización radical. Aunque los cultos tradicionales han desaparecido, persiste un conjunto de prácticas de reverencia. Durkheim (1912/1982) consideraba el culto al individuo como una forma de moralidad laica que reemplaza a las formas tradicionales de moralidad religiosa en las sociedades modernas y representa una respuesta paradójica ante la anomia social.

Por otro lado, se revisaron los aportes de Simmel (2002) acerca de una individualización relacionada con la alta densidad de estímulos, la moda y el dinero. El autor alemán reflexiona sobre cómo la construcción de la identidad y la personalidad son una defensa frente a la forma oceánica de lo social. Simmel (2002) manifiesta la relación que existe entre la sobreexposición de la modernidad y el individuo, lo que después se convierte en la ideología de consumo que ha sido estudiada por la sociología más contemporánea. El individuo se orienta cada vez más a nuevos centros de atención y, por ende, sus decisiones se tornan más complejas de asumir. La vida social urbana le interesaba profundamente a Simmel (2002), quien considera que la alta diferenciación social permea la identidad y complejiza la experiencia. Por tanto, la individualización es una respuesta, pero también una especie de producto del frenesí moderno. En síntesis, las líneas de trabajo (empírico, metodológico) que arrojan los clásicos respecto a la experiencia son I. Autonomía personal versus influencia social tradicional, todo ello, visible en las creencias, las representaciones y las actitudes. II. Individualización en la ciudad versus individualización rural. III. Formas tradicionales de autoridad versus nuevas formas de autoridad. IV. El papel del dinero (y el consumo) en los procesos de individualización social. V. La figura del "extraño" y del "otro" en los procesos de individualización.

No obstante, el recorrido no está completo sin considerar los aportes de Elias (1931/2021), Giddens (1995) y Beck y Beck-Gernsheim (2003). Elias ve la individualización como parte del proceso de civilización, un fenómeno de larga duración. Para él, la individualización es relacional, lo que cambia la perspec-

tiva más directa de los clásicos: no es que la estructura cambie la individualización, sino que las estructuras se ensamblan en las conductas, llevando a procesos históricos de individualización. A medida que las sociedades se volvieron más complejas y estructuradas, especialmente desde la Edad Media, se produjeron cambios en la forma en que los individuos se relacionaban entre sí y en cómo se percibían a sí mismos y a las instituciones. Elias (1999) se centró en cómo los cambios en la conducta humana —lo que él denominó *el proceso civilizatorio*— reflejan una creciente autorregulación y control interno, marcando el surgimiento de un individuo más diferenciado y autónomo, con una alta carga emocional: culpa, vergüenza y miedo. En este mismo sentido, Giddens (1995) enfatiza la alta reflexividad que los nuevos procesos de modernización exigen del individuo, mientras que Beck y Beck-Gernsheim (2003) abordan el desplazamiento de las amenazas históricas hacia el riesgo individual. Todo lo anterior condiciona y desagrega la experiencia, ya que exige que el individuo lleve a cabo procesos constantes de establecimiento y restablecimiento. De esto se desprenden algunas líneas de investigación empíricas: I. La relación entre individualización y Estado, con base en la lealtad, la autoridad y la identidad. II. La autonomía versus la dependencia del Estado. III. Los riesgos versus la confianza social, y IV. El aumento de la responsabilidad y de la salud mental.

De este modo, este trabajo contribuye a los estudios recientes sobre la individualización social y cómo esta se ve afectada por distintos procesos de modernización y actualización. Existen numerosos elementos que solo se han enunciado y que requieren un tratamiento más profundo y detallado. Sin embargo, el trabajo aporta a las problemáticas actuales del orden teórico y metodológico en torno a la individualización.

Referencias

- Baudrillard, J. (1978/2007). *Cultura y simulacro*. Kairós.
- Bauman, Z. (2016). *Extraños llamando a la puerta*. Paidós.
- Baricco, A. (2019). *The game*. Anagrama.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Paidós.
- Deleuze, G. (1968/2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones. Pre-Textos*.
- Deleuze, G. (1969/2005). *Lógica del sentido*. Paidós.
- Durkheim, E. (1893/1987). *La división del trabajo social*. Akal.
- Durkheim, E. (1912/1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- Durkheim, E. (1897/2013). *El suicidio*. Colofón.
- Elias, N. (1939/2021). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Península.
- Navarro, A., & Andreatta, M. M. (2016). Antropoceno, Capitaliceno, Plantacionoceno, Chthuluceño: Generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(1). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/94>
- Fisher, E. (2022). *Algorithms and subjectivity: The subversion of critical knowledge*. Routledge.
- Giddens, A. (1990). *Consecuencias de la modernidad*. Editorial Alianza.
- Giddens, A. (1995). Teoría de la estructuración. *Cuadernos de Sociología*, 49–76. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Hui, Y. (2022). *Recursividad y contingencia*. Caja Negra.
- https://www.imss.gob.mx/prensa/archivo/201605/083?utm_source=chatgpt.com
- https://www.inegi.org.mx/app/saladeprensa/noticia/6801?utm_source=chatgpt.com

Lacan, J. (1968/2018). *Seminario, libro 16. De un Otro al Otro*. Paidós.

Martuccelli, D. (2019). Variantes del individualismo. *Estudios Sociológicos*, 37(109), 7–37. https://doi.org/10.24201/es.2019v37n109.1732?utm_source=chatgpt.com

Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica: Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Anagrama.

Olano, E. (2013). El pensamiento de Norbert Elias: Proceso de civilización y configuración social. *Barataria: Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, (16), 15–31. https://doi.org/10.20932/barataria.voi16.3?utm_source=chatgpt.com

OCC Prensa. (2024, 8 de enero). Más de la mitad de los trabajadores en México tiene como propósito encontrar un mejor empleo en este 2024. *OCC Prensa*. https://prensa.occ.com.mx/prensa/mas-de-la-mitad-de-los-trabajadores-en-mexico-tiene-como-proposito-encontrar-un-mejor-empleo-en-este-2024?utm_source=chatgpt.com

Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.

Sabido, O. (2017). Georg Simmel y los sentidos: Una sociología relacional de la percepción. *Revista Mexicana de Sociología*, 79(2), 373–400 https://www.revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/57667/51124?utm_source=chatgpt.com

Simmel, G. (2002). *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Universidad Nacional de Quilmes.

Sennett, R. (2006). *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.

Zabludovsky, G. (2013). El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea. *Política y Cultura*, (39), 229–248.

Zabludovsky, G. (2003). La individualización. Simmel y el pensamiento clásico y contemporáneo. En E. Vernik & H. Borisonik (Eds.), *Georg Simmel, un siglo después: Actualidad y perspectiva* (pp. 169–187). Clacso.



Inteligencia artificial y sesgos algorítmicos: una reflexión sobre las prácticas de la verdad y la dominación

Artificial intelligence and algorithmic biases: A reflection on the practices of truth and domination

Fecha de recepción: 11 de mayo de 2025 - Fecha de aprobación: 15 de agosto de 2025

Juan Manuel Hernández Aguilar¹
Universidad nacional abierta y a Distancia. UNAD - Colombia

Resumen

Este artículo expone la estrecha relación entre los saberes producidos por estadísticas ligadas a la política actual y el biopoder en la gestión de poblaciones desde la inteligencia artificial (IA). Siguiendo a Foucault en sus escritos *Vigilar y castigar; Seguridad, territorio, población; El nacimiento de la biopolítica* y *Defender la sociedad*, se argumenta que la IA funciona como una herramienta de control social, que facilita la vigilancia y la regulación del comportamiento mediante el entramado de discursos. La recopilación masiva de datos y el monitoreo constante de la población permiten que la IA opere como un mecanismo de biopoder que organiza y normaliza la vida social, e instaura condicionamientos en los discursos. El uso del análisis de datos de la IA lleva a cuestionar si las relaciones de dominio son inherentes al empleo de la tecnología. Para ello, se hace una breve referencia al origen de la técnica en la prehistoria y se contrasta con el uso de herramientas digitales, como en el caso de la IA. En ese sentido, se sostiene que el análisis de datos es utilizado por el sistema capitalista para establecer un régimen de vigilancia de la información, fenómeno que se ha denominado "Capitalismo de la vigilancia y tecnofeudalismo".

Palabras clave

Sesgos; verdad histórica; inteligencia artificial; dependencia; dominación.

¹ Licenciado en Literatura y Profesional en Filosofía, Magíster en Filosofía y Doctor en Filosofía de la Universidad del Valle – Colombia. Actualmente docente en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia y líder del grupo de investigación Cibercultura y Territorio. filosofoliterato@gmail.com ORCID 0009-0005-3103-7302

Abstract

This article explores the close link between the knowledge produced by statistics related to current politics and biopower in population management through artificial intelligence (AI). Following Foucault's work in *Discipline and Punish*, *Security, Territory, and Population: The Birth of Biopolitics*, and *Society Must Be Defended*, it argues that AI acts as a tool of social control, facilitating surveillance and the regulation of behavior through the weaving of discourses.

Keywords

Biases, historical truth, Artificial Intelligence, dependence, domination.

Introducción

En el *Manual de ética aplicada en inteligencia artificial*, Olmeda e Ibáñez (2022) abordan los orígenes de un sesgo inherente a la IA, desde la génesis de sus formas de aprendizaje algorítmico. Se evidencia el sesgo respecto al dato histórico: la máquina parte de volúmenes históricos que reflejan prejuicios e interpretaciones propias de otras épocas. Los modelos resultantes de la IA, construidos a partir de estos datos, pueden perpetuar patrones de contextos pasados, sin ajustarse necesariamente a la temporalidad actual. Por ello, se considera que el sesgo emerge desde el momento mismo de la recolección de información. Las bases de datos constituyen información que se recoge o se omite en función de intereses y fines específicos. Tomando en cuenta los posibles sesgos, partimos del sesgo de representación, que se refiere a un muestreo insuficiente al no incluir un número adecuado de elementos de los distintos segmentos; en el sesgo de aprendizaje y de medida se evidencia la errónea selección de atributos al medir un problema y las opciones de modelado de la métrica sobre cómo se amplifican las opciones; el sesgo de evaluación, definido por los datos de referencia empleados no tanto para entrenamiento, sino para la calidad de la información que representa la población; el sesgo de agregación, donde se utilizan datos de diversos grupos y se asume que el mapeo es similar para todos ellos, y, finalmente, el sesgo de implementación, presente cuando existe una desconexión entre el problema que el modelo resuelve y su uso real.

Estos defectos metodológicos y no éticos constituyen una respuesta a un cierto perjuicio de la manera en que la IA suele pensar, si cabe decir que "piensa". Aquí la atención debe centrarse en la viabilidad y la efectividad, pero no en la eliminación de efectos metodológicos que muestran la existencia de técnicas de detección y de no erradicación de los sesgos. Estos acaban afectando la manera en que se narra y representa lo histórico, desde los hechos interpretados a partir de datos influenciados por tradiciones culturales y estados de opinión. En *Power and prediction: The disruptive economics of artificial intelligence*, Agrawal et al., (2022) señalan que estos sesgos conllevan a desviaciones sistemáticas a través de cálculos que impactan lo técnico y operativo sin considerar sus defectos. Estos problemas trasladan lo técnico a lo discriminatorio, manifestándose aspectos colectivos y personales en los juicios de valoración cultural.

En *Salud para quién: interseccionalidad y sesgo de la inteligencia artificial para el diagnóstico clínico*, Amaya-Santos et al. (2024) indican que la IA se ha investigado desde un enfoque transdisciplinario, y se abarcan disciplinas como la ética, la economía del comportamiento, la psicología, la sociología, el derecho, la política, el feminismo interseccional y las ciencias informáticas. Este análisis permite examinar diversos sesgos presentes en el sistema, desde los que afectan la evaluación hasta los que surgen en los datos de entrada, así como en los procesos de ajuste y salida. Los autores mencionan que la información puede estar afectada por múltiples tipos de sesgo: de métrica de rendimiento, de interpretación de resultados, cognitivos, algorítmicos, de confirmación y retroalimentación, demográficos, históricos, de medición, de etiquetado de estereotipos, así como de contenido, representación y muestreo.

Concluyen que la IA mantiene una regulación que juega un papel central en la forma de abordar los discursos. Además, esta normativa regula, mediante la formulación, la magnitud y el modo de tratar el bienestar individual, con el objetivo de responsabilizar a los sujetos por medio de refuerzos políticos. La confiabilidad, según Amaya-Santos et al. (2024), constituye "un cuello de botella crítico" (p. 4), debido a que la IA carece de transparencia informativa y en la explicación de sus resultados, estableciéndose mediante estándares que generalizan, sugieren y determinan las políticas públicas a través de sus respuestas,

influyendo en el desarrollo de esquemas armonizados. Es fundamental considerar la idea de responsabilidad sobre el poder, la comprensión y la justificación de las decisiones del sistema como una perspectiva que debe garantizar la ética en la investigación.

Capítulo 1: Límites y configuraciones del discurso

En *Inteligencia artificial y sesgos*, Bertocchi (2022) advierte sobre la manera en que la IA opera mediante patrones que incorporan información generada y refinada a través de predicciones. La autora se centra en los sesgos cognitivos y algorítmicos, subrayando que este sistema automatizado refleja los valores de quienes desarrollan y entrena la IA. Estos sesgos desempeñan un papel esencial en el entrenamiento, ya que constituyen la fuente de información que indica hasta qué grado el sistema cumple su tarea y si alcanza conclusiones válidas. El problema radica en que jueces y fiscales, con su bagaje cultural, experiencias de vida y opiniones previamente formadas, pueden incorporar los sesgos de su contexto y vivencias en las sentencias que dictan.

Cabe advertir que la IA, en caso de ser incorporada al derecho, suscita el debate sobre si termina por reproducir el sentido del derecho o simplemente lo presenta renovado, omitiendo la reflexión sobre su propio fundamento, pero ensalzando su epistemología actualizada. Bertocchi concluye que incluso los sesgos constituyen parte de la formación de la IA y difícilmente pueden eliminarse. Como afirma la autora, "El sistema de IA nace, se desarrolla y aprende a partir de datos, y estos datos provienen de humanos, quienes a través de variables los incorporan para que el sistema resuelva. Pero estas resoluciones no son infalibles" (2022, p. 369).

Al interrogar la IA, conviene esforzarse en comprender las técnicas mediante las cuales se enuncia la verdad sobre lo humano, reconocida como parte de un dispositivo que permite mostrar la manera en que hoy día se construye la historia y se resignifican los conceptos que regulan el actuar humano. Los diagnósticos erróneos sustituyen explicaciones de expertos, las reducen o trivializan, para perseverar en la manera en que la IA establece discursos avala-

dos, reproduciendo el orden institucional de los expertos y formulando nuevos lineamientos simbólicos y colectivos. La IA traza el modo científico tutelado por instituciones disciplinarias, como colegios, escuelas, hospitales, y técnicas de control de población, es decir, biopolítica, entendida aquí como la función de invadir la vida calculando dominios sociales. Estos elementos se articulan en un entramado de dispositivos que, al igual que en la lógica biopolítica descrita por Foucault, producen sujetos regulados por un lenguaje que tiende a englobar todo.

En el caso de la IA, esta verbalización abarcadora se centra en la organización y clasificación de la información, codificando y jerarquizando las formas en que se interpretan los sesgos. Así, la verdad generada por la IA no existe fuera de los marcos en que surge el discurso, y este marco opera, de manera biopolítica, fijando de antemano los límites de lo decible: qué discursos serán legitimados y cuáles quedarán excluidos. "En efecto, nunca hay que olvidar el principio de que el mercado es un regulador económico y social general; pero eso no quiere decir, sin embargo, que sea un elemento dado de la naturaleza que pueda encontrarse en la base misma de la sociedad" (Foucault, 2007, p. 172).

Capítulo 2: La IA como dispositivo biopolítico: poder, verdad y agencia en la era algorítmica

La IA, en tanto tecnología biopolítica gubernamental, optimiza, predice y modela la conducta de poblaciones. De este modo, puede individualizar (perfilando usuarios) y totalizar (gestionando poblaciones) a la vez, elementos claves en la biopolítica. En un contexto neoliberal, la IA se convierte en infraestructura invisible para orientar comportamientos, anticipar necesidades y moldear decisiones. Por tanto, no existe una IA neutra: siempre está inscrita en relaciones de poder-saber.

Lo que permanece oculto y lo que puede compartirse a partir de las respuestas de la IA equivale a la técnica del mercado que determina cuáles ideas sustentan el ejercicio de la verdad. Así se desarrolla la sabiduría y las nuevas formas de creación académica del sujeto, que terminan instaurando la nueva verdad de mercado a manera de base para las acciones reguladoras y el pensamiento es-

tructurado por el propio mercado. Es en esta relación donde la problemática de la IA implica servidumbre y sustitución del dominio autónomo. Esto sustituirá el propio pensamiento individual, imponiendo una relación autónoma —a nivel genealógico— con los objetos de comprensión que serán asumidos como respuestas prescriptivas para el sujeto.

En suma, el modo en que el individuo se autogobierna por medio de estos algoritmos constituye la experiencia contemporánea de la IA, resultado de discursos expertos y de prácticas institucionales judiciales, pedagógicas y estatales, amalgamadas para definir lo que bordea los significados y queda anclado a los mecanismos de normalización académica y disciplinaria. Esta materialización demuestra cómo se adoptan modos de hablar e imponer en el sujeto formas de enunciación del problema de la verdad, reconstruyéndola en función del significado actualizado en la nueva discursividad histórica. Estrategias promovidas por Gobiernos como los de la Unión Europea, China y Estados Unidos colocan la experiencia individual frente a un modelo tecnológico desnaturalizado de la experiencia vivida.

A partir de la IA, el individuo puede adaptar su conducta, encontrar respuestas para su pensamiento y ser gobernado por entidades externas, es decir, por el discurso que circunscribe la herramienta elegida para priorizar un tipo de comportamiento, en detrimento de la capacidad de regresar a significados renovados. ¿Estamos dominados absolutamente por la IA? ¿Existe alguna forma de agencia en la relación con la IA? En Foucault, el poder no anula la agencia; el poder no es solo opresión, sino una red de relaciones que produce sujetos y posibilidades de elección. Esto implica que, incluso en un marco de control (como el impuesto por la IA a través de algoritmos, interfaces y datos), existen espacios para maniobrar, resistir, reinterpretar y subvertir.

Foucault denominaría a la IA un dispositivo: un ensamblaje de discursos, instituciones, saberes técnicos y prácticas que organiza qué pensar, cómo actuar y cómo hablar. Desde esta perspectiva, la agencia no es una posición "externa" al sistema, sino el uso estratégico de las reglas y posibilidades que el mismo sistema provee. De ahí que sea necesario resignificar su empleo: emplear la IA para propósitos alternativos a los establecidos por la corporación

o institución que la diseñó. Una estrategia puede ser interrogar sus "verdades", utilizando sus respuestas como punto de partida para debates; también, la crítica y la investigación, generando contranarrativas mediante el entrenamiento de modelos propios o introduciendo datos y perspectivas ausentes en los datos de entrenamiento. Por último, el autogobierno: desarrollar conciencia sobre cómo la IA modela la conducta y decidir periódicamente cuándo y de qué modo será pertinente dejarse orientar por ella.

En este sentido, recobrar el cuidado de sí propuesto por Foucault respecto a la IA implica cultivar una relación crítica y consciente con estas tecnologías: no limitándose a consumir resultados, sino comprendiendo sus lógicas de funcionamiento, sus límites y sesgos. La agencia surge entonces cuando el sujeto no es únicamente usuario, sino actor activo que se forma a sí mismo en la relación con la IA.

Aquí resulta fundamental la articulación entre poder y libertad; al tomar la IA como modelo que orienta el deber ser del individuo respecto al poder y al cuestionar dicho poder, se explica la posibilidad de influir en la conducta de los otros, conforme a la definición de la acción basada en la aparente toma de decisión y la conversión de narrativas en hechos que buscan sustituir la iniciativa individual. Por ello, no sorprende que actualmente muchas personas hayan dejado de realizar búsquedas tradicionales para usar la IA como principal fuente de consulta. La tendencia es recurrir a la IA para establecer "verdades" que determinan cuáles discursos o hechos resultan relevantes: actúa como "psicólogo" o "consultor", y arrastra a un código de sociedad que raras veces es problematizado ni examinado, aceptando o rechazando los resultados conforme a los sesgos implícitos en el diálogo contemporáneo. Esta decisión impone normas de conducta, sin cuestionar dichas expectativas ni revalorar las formas históricas ya establecidas, enfrentando a un ser humano presa de la técnica y del nihilismo de la época.

Cabe recordar que la *techné* es considerada un conocimiento inferior a la episteme por su carácter principalmente práctico. Así, el objetivo final cuestiona cómo se constituye la verdad en los sistemas de IA: como una derivación de discursos que ya no requieren del sujeto, sino de modificaciones en la forma de

preguntar y de pensar, sin atención al contexto individual ni al aspecto particular de la experiencia, que es el que da significado en el diálogo entre sujeto y entorno.

Uno de los aspectos para afinar es el modo en que la dominación normaliza y naturaliza este ejercicio de subjetividad mediada por el lenguaje de la IA. Es en ese contexto en el que elementos de la producción de textos y exposiciones teóricas funcionan como instrumentos de estrategias de manufactura que concluyen en un proceso de facilidad permanente, acorde con las estrategias que ofrece la IA. Los sujetos, en ese aspecto, adquieren competencias aparentemente libres a partir de nuevos servicios que ya no los encierran en la posición de reforzar su tesis personal o común, sino de producir un aspecto de lo inmediato, prefabricado y de un orden social que se autoengendra y perpetúa una misma lectura mediante los propios agentes. En el momento en que se regulariza esta práctica, la posibilidad de que se caiga en sesgos económicos y sociales termina por establecer las condiciones bajo las cuales se piensa la misma verdad. La propia economía y las herramientas tecnológicas convierten a este nuevo individuo en alguien que no busca ir más allá de la multiplicación de las formas de optimización del sistema, donde se redefinen o construyen prácticas y reglas de juego que inciden en la sujeción ambiental.

Para Foucault, la reflexión sobre la tecnología no se limita a una mera manera de operar, sino que implica la regulación del medio mismo en el que los individuos intervienen e interactúan, y configuran las condiciones de posibilidad de tales acciones. La tecnología —entendida como un entramado de técnicas, saberes y dispositivos de poder— no solo orienta la conducta, sino que también establece un campo normativo que define lo aceptable y lo excluido. En este sentido, la IA puede leerse como un dispositivo que, al centralizar y organizar la producción de enunciados, promueve una nueva economía discursiva en la que los discursos se monopolizan y su regularidad se consolida en función de los criterios de verdad y pertinencia inscritos en la propia máquina. Así, la regulación técnica deviene también regulación política, al fijar las formas legítimas de intervención e interacción en el espacio social.

A este respecto, es importante establecer que ya no existen procesos ni formaciones permanentes, sino que se proporciona un nuevo régimen que termina por moldear incluso las relaciones sociales, económicas, de producción y de comprensión de la pareja. Ese control, que se realiza de manera libre, no obedece a relaciones sociales. En su lugar, surgen análisis que no se centran en la necesidad de buscar la oferta o la demanda, sino que más bien señalan un nuevo dispositivo de gobierno que busca que se hable bajo la presuposición de los discursos. Este es el cálculo de la IA: una acción reproducida mediante una técnica sin sujeto que termina por homogeneizar los discursos, integrándolos en una síntesis de intervenciones avaladas por instituciones que dirigen la verdad hacia una función. De esta forma se configuran los modos de validación y las relaciones que sustentan su esquema, sustituyendo el pensamiento como forma de cuestionamiento social.

Capítulo 3: Del cuidado de sí al capitalismo de la vigilancia: la inteligencia artificial como huésped inquietante

¿De qué manera, entonces, este ambiente artificial favorece que la autorregulación del sujeto repare en sus prácticas del cuidado de sí? La IA tiene la capacidad de incrementar el capital humano mediante la creación de textos estandarizados y la unificación de la innovación de una sociedad interesada en satisfacer sus necesidades, capitalizando no su pensamiento, sino el modo en que este discurso económico hegemónico comanda el nacimiento de una producción de la información que se repite y establece lo que se debe pensar, el conocimiento y los simbolismos. El concepto de discurso económico hegemónico alude, en clave foucaultiana, a un régimen de producción, circulación y legitimación de enunciados en el que lo económico no se refiere al valor monetario, sino a la administración estratégica de lo decible: su rarefacción, distribución y control. Esta economía discursiva se torna hegemónica cuando consolida un conjunto dominante de verdades que, al naturalizarse, definen el horizonte de lo pensable e invisibilizan o subordinan otras formas de saber. Su hegemonía no emana de un único centro de poder, sino de la convergencia de múltiples dispositivos —estatales, corporativos, técnicos— que configuran las condiciones de posibilidad del discurso y fijan los criterios de legitimidad que sostienen un orden social determinado.

¿Es, pues, la IA una guía para la acumulación de juegos y factores que encuentran actualmente una manera de operar? ¿Hasta qué punto esos correlatos de prácticas se convertirán en discursos históricos y tendrán que cambiar no la economía, sino la forma y las técnicas de economía y de gobierno que se articularán en los sujetos con el fin de vender el humo sobre el trabajo de sí y procurar incrementar sus activos materiales? Desde este punto, el lenguaje de la IA y su gestión, tanto en la práctica como en las relaciones, potencian de forma genérica no al individuo, sino a la especie; no el trabajo como potencia, sino al individuo como mero agente de reproducción. No se trata de recurrir a las críticas sobre lo que se considera el ser humano al interrogarse en su instante de vida, sino de mostrar cómo queda expuesta esta incapacidad para conceptualizar.

Se desarrolla un *modus operandi* tecnológico como nueva concepción de vida mediante la movilización de tecnologías como fin ético de autorregulación de los sujetos. Esto es lo que determinará el comportamiento que se busca dirigir y que ya no se sostiene en conductas fundamentadas en razones y pragmatismo, sino que sigue criterios proporcionales como referencia del trabajo, el desarrollo del trabajo y la formación de tejidos sociales que establecerán las nuevas líneas de fuga que determinan el último pensamiento; es decir, el pensamiento forjado en este nuevo acontecimiento. Hablar, entonces, en términos foucaultianos de técnicas de conducción del comportamiento implica reconocer que la razón de Estado ya no se limita a intervenir sobre objetos o dominios externos, sino que opera a través de prácticas y dispositivos que inciden directamente en la forma en que los sujetos se relacionan consigo mismos y con los otros. Siguiendo esta lógica, los individuos no solo interiorizan esos modos de regulación, sino que incorporan en su propio discurso el lenguaje y los esquemas de inteligibilidad producidos por la IA. En este proceso se generan archivos —entendidos como en la arqueología del saber o como sistemas organizados de enunciados— y monumentos —no como restos inertes del pasado, sino como configuraciones discursivas que conservan y fijan determinados regímenes de verdad— que consolidan y perpetúan la normatividad inscrita en los dispositivos de la IA. Así, la tecnología no solo modela interacciones presentes, sino que erige formas discursivas duraderas que actúan como referencia y marco para las prácticas futuras.

Ahora bien, el modo en cómo se gestiona y se potencia la vida hacia un discurso más productivo, más eficiente y seguro, establece finalmente el modo en que se forman los discursos. Se regula el modo de someter las contingencias del discurso y sus mecanismos de poder y contrapoder a una fórmula mediante el copiar y pegar un despliegue, como posibilidad de un conjunto de instituciones y procedimientos, de análisis y reflexiones calculadas que se ejercen de manera específica para establecer un límite al saber de la población. El sujeto se deshace en su intento de interpretarse a sí mismo, para quedar como un vacío que funge como espacio susceptible de ser llenado por preguntas que no se quieren responder o por comportamientos irreflexivos. *La arqueología del saber* de Foucault establece que las relaciones de fuerza pueden generar cambios en las condiciones de enunciación y en las claves de formación de los discursos y en la red de relaciones de habla. Este nuevo fenómeno pone de manifiesto la diferencia entre preguntar —como apertura de horizontes— y confundirlo con los sesgos que condicionan la forma en que se pregunta, lo que se problematiza y prohíbe las instancias de la significación, asegurando en códigos la condición de mantener lo aceptable como una manera de estabilizar el pensamiento.

Como vemos, las relaciones de dominación se manifiestan en el discurso a través de los algoritmos; sin embargo, esta influencia no se limita al plano estrictamente discursivo. La IA interviene también en el análisis de datos procedentes del flujo de información disperso en el sistema, un proceso que puede incorporar sesgos heurísticos al momento de acceder o consultar la información. A continuación, profundizaremos en cómo estas relaciones de dominio impregnán el uso de la tecnología, introduciendo una ambivalencia en la forma en que dependemos de la sistematización y el procesamiento automatizado. No obstante, cabe preguntarse si, en última instancia, estas mismas relaciones de dominación no generan un cierto grado de dependencia estructural del ser humano respecto de la máquina.

Quizás uno de los rasgos más inquietantes de la IA sea la posibilidad de dominación y esclavitud del ser humano. Si bien es cierto que la IA aún no domina completamente todas las esferas de lo humano, se debe reconocer que el individuo es cada vez más dependiente del uso aplicado de la tecnología en

diversos campos y, con base en ella, ha logrado alcanzar un mayor grado de bienestar en ciertas labores para las cuales se ha entrenado la IA. Incluso se puede afirmar que, gracias a la tecnología, el individuo goza de una mejor calidad de vida. No obstante, a modo de hipótesis, todo cambio en las condiciones materiales del humano conlleva una optimización de la calidad de vida, pero también la posibilidad de dominación. Es decir, todo avance en términos de progreso técnico debe entenderse como un mejoramiento de las condiciones de vida del ser humano, pero también como la posibilidad de ejercer control sobre otros. Este otro puede ser entendido como el dominio de otras personas o, incluso, del entorno natural. En ese sentido, poco importan los medios que se empleen para ejercer dominación, pues lo que interesa resaltar son las condiciones bajo las cuales se producen los efectos de poder: la IA puede resultar tan efectiva para la dominación como lo fue la técnica del fuego o el uso del lenguaje. Los tres son instrumentos para mejorar el bienestar del ser humano, pero también sirven para ejercer un control sobre sus condiciones de vida y el modo de desarrollo cultural. El individuo es, en suma, una especie biosocial, porque gran parte de nuestra estructura física es, de hecho, producto de la relación ininterrumpida entre naturaleza y cultura. En este sentido, la utilización de herramientas coadyuvó al desarrollo de nuestro cerebro.

Algunos acontecimientos en la historia de la técnica sugieren que la evolución cultural está vinculada al uso de técnicas con las cuales los antiguos homínidos pudieron modificar gradualmente la naturaleza. De esta forma, la utilización de piedras como el sílex fue aprovechada para fabricar herramientas y armas: desde cuchillos hasta raspadores, hachas y puntas de flecha; este material fue empleado para elaborar numerosos implementos. El descubrimiento del fuego le permitió al homínido la técnica de cocción, mejorando las condiciones higiénicas del consumo de alimentos. Igualmente, la agricultura posibilitó a los homínidos seleccionar artificialmente semillas para cultivar y cosechar frutas y verduras, incorporándolas a su dieta diaria. La invención de la rueda facilitó el desplazamiento de objetos. El uso del lenguaje se constituyó en un recurso comunicativo para representar y asimilar el mundo circundante; probablemente lo mismo sucedió con la pintura rupestre, considerada una protoescritura utilizada como extensión de la memoria, permitiendo registrar procesos del entorno natural.

El uso de técnicas y herramientas ha proporcionado históricamente al ser humano las condiciones necesarias para establecer, de forma gradual, un dominio sobre otras personas y la naturaleza. En este sentido, lo que muchos paleoantropólogos han denominado revolución neolítica puede compararse con la revolución de la información que actualmente distintos científicos cognitivos denominan IA. No obstante, la IA es algo más que una herramienta: ha transformado profundamente nuestra relación con la realidad, tal como ocurrió en su momento con la producción del hacha de sílex, el descubrimiento del fuego o la invención del lenguaje.

La opción clásica comprende la IA como problema filosófico y alude a la pregunta formulada por Alan Turing en 1949: *¿pueden pensar las máquinas?* Sin embargo, ¿qué significa pensar? Turing consideraba que cuando las máquinas realizaban cálculos en un lenguaje computacional binario, ese tipo de operación podía compararse con los procesos mentales que forman los pensamientos. Así, Turing sentó las bases de la teoría de la mente computacional. Esta teoría es un modelo explicativo que sostiene que la mente procesa información mediante procedimientos algorítmicos.

El desarrollo histórico de la IA presenta tres etapas. La primera, de 1956 a 1970: se caracteriza por grandes expectativas y limitaciones de recursos y conocimientos; la segunda, de 1971 a 1981, incorpora conocimientos heurísticos y produce algunos prototipos funcionales; y la tercera, de 1981 hasta el presente, implica la integración de sistemas de IA en la industria, incluyendo sistemas expertos, bases de datos inteligentes, robótica, redes neuronales y aprendizaje automático. Lo que sigue se concentra en esta última etapa, donde se extiende el uso comercial, industrial y científico de la IA, abarcando máquinas virtuales que operan mediante interactivos recursos de internet y sistemas de información. Así, la IA puede considerarse una rama de la informática cuyo propósito es fabricar máquinas capaces de realizar tareas que normalmente requieren inteligencia humana, mediante algoritmos y sistemas especializados, y que posibilita funciones como aprender, razonar o autocorregirse. Su objetivo es replicar o simular la inteligencia humana en cuatro dimensiones: el pensamiento humano, el pensamiento racional, la acción humana y la acción racional. Para

todos estos procesos, se apoya en dos técnicas de procesamiento: el *machine learning* y el *deep learning*.

Hoy en día, el *machine learning* (aprendizaje automático) y el *deep learning* (aprendizaje profundo) son técnicas empleadas en empresas de todos los sectores. El *machine learning* implica alimentar un ordenador con datos para que, a través de técnicas de análisis, la máquina aprenda a desarrollar un objetivo sin necesidad de una programación específica con millones de líneas de código, por lo que se denomina *aprendizaje automático*. El *deep learning* es una variante del *machine learning* que imita la arquitectura neuronal del cerebro humano y en el que una red neuronal artificial procesa los datos a través de múltiples capas, lo que permite a la máquina profundizar en su aprendizaje identificando conexiones y alterando los datos introducidos para alcanzar los mejores resultados (Santiago y Berbel, 2024).

Sin embargo, es necesario precisar que la crítica no se dirige a la IA como instrumento que facilita tareas, sino a su configuración como producto que promete una supuesta emancipación al transponer el pensamiento a su algoritmo. Este proceso, mediado por el entrenamiento del sistema, tiende a convertirla en un dispositivo de potenciación de la vida en el sentido del biopoder, pero en la práctica opera como un instrumento que alimenta la ilusión de servir mejor para comprender el poder. En realidad, tal dinámica no libera al pensamiento de la normatividad, sino que lo vincula aún más estrechamente a ella, reforzando sus lazos con las prácticas sociales y los efectos de estas. La IA es un elemento que legitima nuevas ventas; no resulta extraño que se hable de una proliferación de múltiples inteligencias artificiales cada día, las cuales terminan por normalizar, mediante el lenguaje y sus sesgos, un dominio sutil que modifica las prácticas de pensamiento bajo el avance de intereses económicos. Esta nueva tecnología es producto de un acontecimiento de racionalidad que asume el gobierno de las conductas, lo que supone el abandono de la preocupación genealógica de sí mismo, inclinándose ya no por el análisis, sino por el dinero a cambio de respuestas genéricas. En el artículo *La historia del algoritmo. Los "fallos" de la inteligencia artificial*, Julio César Guanche (2023) resalta que, aunque la IA no sea racista, pasa por alto la formación estructural

de la historia que incluye rasgos racistas persistentes, según los programas de historia de cada nación. Basta preguntarle a Leopoldo II de Bélgica en Ha-blaconlahistoria.es su opinión acerca de las prácticas violentas en el Congo y la IA dará una respuesta superficial, políticamente correcta y desconocerá el trasfondo del racismo y el colonialismo. Fenómenos del pasado que reaparecen e impiden formular un verdadero diagnóstico que permita considerar auténticas las prácticas de sí.

Según Margaret Boden (2017), la IA tiene dos objetivos fundamentales: uno es tecnológico y el otro, científico. El primero emplea ordenadores para realizar tareas concretas; el segundo desarrolla conceptos y modelos de IA que contribuyen a resolver cuestiones sobre seres humanos y demás formas de vida. Así también, la IA ha permitido a psicólogos y neurocientíficos crear teorías sobre la entidad mente-cerebro y modelos sobre el funcionamiento cerebral y psicológico. Dicho de otro modo, permite estudiar "a qué cuestiones computacionales (psicológicas) responde y qué clases de procesamiento de la información le permiten hacerlo". Otra reflexión que aborda Boden (2017), y que permite regresar sobre el argumento inicial de este artículo, es qué tipo de relación mantenemos con un objeto tecnológico como la IA, cuestión que influye en nuestro modo de pensar la realidad y comprender, de alguna manera, la dignidad y la responsabilidad humana frente a los cambios disruptivos introducidos por cada avance técnico, los cuales repercuten en la reflexión filosófica, ya que las discusiones sobre IA han influido en muchos pensadores contemporáneos.

En la actualidad, numerosos filósofos apoyan sus planteamientos sobre la mente en conceptos de IA para analizar problemas de la historia del pensamiento, como el problema mente-cuerpo, el enigma del libre albedrío y los misterios de la conciencia. No obstante, estas reflexiones resultan controvertidas y aún no existe consenso acerca de si algún sistema de IA podría poseer verdadera inteligencia, creatividad o vida. Boden (2017) advierte que la técnica de la IA cuestiona y deja en una zona gris el concepto de humanidad y su porvenir, pues para muchos científicos cognitivos, la IA superará la inteligencia humana en todos los campos. Frente a esta realidad, algunos pensadores adoptan una postura optimista, mientras que otros muestran inquietud: ¿en qué lugar que-

dará la dignidad y la responsabilidad humana ante la acelerada trayectoria de la tecnología? Es aquí donde la reflexión filosófica debe comprender de forma crítica y razonada las implicaciones de este "huésped inquietante" en que se ha transformado la técnica de la IA para el futuro de la humanidad.

La IA es un huésped inquietante porque no solo genera comodidad, sino que nos expone a problemas humanos, económicos y sociales. En este sentido, la tecnología no solo ha mejorado las condiciones laborales, sino que también podría sustituir en el futuro a numerosos trabajadores en múltiples ámbitos industriales y de servicios: ciberseguridad, salud, finanzas, comercio, agricultura, transporte, comunicación, educación y robótica. La tecnología, en esa medida ambivalente, puede convertirse en un gran apoyo para el hombre, ayudando a eliminar cargas pesadas e incluso a encontrar cura para enfermedades. Le ha permitido a la humanidad conocer, dominar y acercar la naturaleza a nuestro saber, así como mejorar las condiciones de vida. Pero también se ha transformado en "instrumento de dominio, de muerte, de explotación de la naturaleza y de destrucción de la misma, de manipulación y dominio de las mentes y de las conciencias, de condicionamiento y disminución de las libertades" (Villalibre y Berciano, 1995, p. 61).

A continuación, se ampliará la idea de ambivalencia inherente a la tecnología, con un enfoque crítico respecto a la técnica de procesamiento de información que funda la IA, y que muestra sus vínculos con el capitalismo de la vigilancia y el tecnofeudalismo. La ambivalencia tecnológica no implica, en realidad, juicio valorativo sobre la técnica de la IA, sino una dependencia tecnológica respecto a la herramienta en diversos campos humanos, como el análisis de datos. Actualmente, el análisis de datos es una valiosa tecnología de apoyo en biología, química, medicina o ecología, como sucede en la bioinformática, y va más allá del campo investigativo. El procesamiento de datos informáticos es utilizado para examinar los datos del consumidor mediante la *big data* y el análisis estadístico para prever tendencias electorales en la sociedad. Como se observa, la ambivalencia y dependencia pueden llegar a ser confusas, pues la tecnología de datos también sirve para la defensa nacional, por ejemplo, para dirigir la trayectoria de drones y monitorear misiles en caso de conflicto bélico.

En *Capitalismo de la vigilancia*, Shoshana Zuboff (2020) presenta una imagen relevante del panorama derivado de la tecnología capitalista actual. El libro refiere cómo las grandes empresas tecnológicas utilizan experiencias humanas y datos personales de los usuarios para predecir el comportamiento social. Este sistema es diferente al industrial, comercial o financiero. Funciona solo a través de internet y la mano de obra son los propios usuarios, quienes gratuitamente ponen su vida privada al servicio de las empresas tecnológicas. El sistema amenaza la privacidad individual porque los términos de uso de las páginas web no siempre explican claramente sus implicaciones. Además, las aplicaciones buscan generar adicción y son formas dominantes de interacción social, por lo que la mayoría de usuarios consiente el uso de los datos en plataformas de análisis. Así, se plantea que el capitalismo de la vigilancia lleva a una economía feudal de la información, es decir, a un tecnofeudalismo, dado que las plataformas se encaminan a convertirse en nuevos feudos (Durand, 2021).

Más allá de la lógica territorial para el acaparamiento de los datos originales, el bucle informacional de los servicios digitales crea, como hemos señalado, una situación de dependencia para la sociedad. No solo porque los algoritmos que observan las prácticas de las personas tienden a convertirse en medios de producción indispensables para la existencia cotidiana, sino también porque el registro de los individuos en las plataformas digitales permanece en el procesamiento del tráfico y el flujo de información compartido dentro del sistema.

Conclusiones

Es evidente que, cada día, dependemos más de la tecnología, por lo que resulta ingenuo emitir juicios de valor desde una postura excesivamente optimista que celebre los progresos de la IA sin reservas. Igualmente, tampoco pueden desestimarse los avances de esta tecnología, aunque también se emplee para la guerra o la destrucción. La biotecnología, por ejemplo, podría erigirse en la clave para erradicar graves problemas como el hambre, contribuyendo al mejoramiento de la agricultura y la medicina, la detección de enfermedades a largo plazo e, incluso, a la conservación ecológica. En definitiva, el problema de la técnica no reside en ella misma, sino en la idea de que podría llegar a

sustituir el análisis de expertos que, en su labor, resisten en la práctica a un poder político de la verdad, manteniendo la pregunta sobre sí mismos como sujetos afectados. Continuamente estamos alimentando los sistemas de información con nuestros datos y, con ello, cediendo ininterrumpidamente nuestra libertad a un sistema basado en la vigilancia, cada vez que ingresamos en una red social o completamos un formulario en línea. De este modo, estamos alimentando a un nuevo leviatán (metáfora del poder estatal al que se entrega potestad y libertad para eliminar cualquier acto de desorden social que derive en un estado de naturaleza): el capitalismo de la vigilancia, visión que impide la existencia de una relación entre libertad y política. No es que la máquina destruya empleos, sino que hemos creado herramientas para alimentar una ilusión colectiva de estatificación de la historia. Las nuevas formas discursivas de establecer verdad se someten a una particularidad racional transformada en sentido común, que busca llenar de contenidos vacíos de significado la apuesta estética de la existencia humana, es decir, la capacidad de moldearnos a nosotros mismos.

Referencias

- Agrawal, A., Gans, J., & Goldfarb, A. (2022). *Power and prediction: The disruptive economics of artificial intelligence*. Harvard Business Review Press.
- Amaya-Santos, S., Jiménez-Pernett, J., y Bermúdez-Tamayo, C. (2024, agosto). ¿Salud para quién? Interseccionalidad y sesgos de la inteligencia artificial para el diagnóstico clínico. *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, 47(2). <https://dx.doi.org/10.23938/assn.1077>
- Bertocchi, N. G. (2022). Inteligencia artificial y sesgos. *Revista de la Escuela Judicial*, 3(3), 359–372. <https://doi.org/10.59353/rej.v3i3.64>
- Boden, M. (2017). *Inteligencia artificial*. Turner Publicaciones.
- Durand, C. (2021, 29 de enero). Tecnofeudalismo: La nueva gleba digital. *Viento Sur*, (173). <https://vientosur.info/tecnofeudalismo-la-nueva-gleba-digital/>
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.

Guanche, J. L. (2023, 15 de mayo). *La historia del algoritmo. Los "fallos" de la Inteligencia Artificial*. Unesco. <https://www.unesco.org/es/articles/la-historia-del-algoritmo-los-fallos-de-la-inteligencia-artificial> <https://nuso.org/articulo/capitalismo-de-vigilancia/>

Olmeda, M. V., e Ibáñez, J. C. (2022). *Manual de ética aplicada en inteligencia artificial*. Comercial Grupo Anaya.

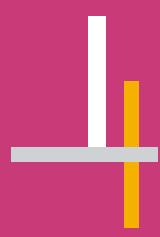
Santiago, C. J. M., y Berbel, A. N. (2024). La Geo Inteligencia Artificial (GeoAI) como una herramienta de participación e innovación en el aula: el Alcázar Real, un estudio de caso en el espacio urbano de Ciudad Real. *Ensayos*, 39(2), 97–112.

Villalibre, M. B., y Berciano, M. (1995). *La técnica moderna: reflexiones ontológicas*. Universidad de Oviedo.

Zuboff, S. (2020). Capitalismo de la vigilancia. *Política exterior*, 34(194), 7–12.



ESPAZO SOCIOLOGICO



EXPERIENCIA SANTIPENSANTE



Cuando la tierra habla: sentires y pensares ante la dualidad del volcán Cerro Machín

When the Earth Speaks: Feelings and Thoughts in the Face of the Duality of the Cerro Machín Volcano

Fecha de recepción: 3 de marzo de 2025 - **Fecha de aprobación:** 15 de septiembre de 2025

¹Silvia Alejandra Galvis Rivero

Angie Paola Niño Forero

Universidad Industrial de Santander. Colombia

Resumen

Este artículo aborda la caracterización de las comunidades de Toche y Tapias, situadas en el área de influencia del volcán Cerro Machín. La percepción del riesgo en estas comunidades es diversa debido a factores socioculturales ligados a las representaciones sociales y la gestión del riesgo. Mientras algunos habitantes perciben al volcán como un "amigo", otros, como un "enemigo". El estudio empleó un enfoque cualitativo basado en entrevistas y grupos focales para explorar estas percepciones. Los hallazgos indican que la percepción del volcán está condicionada por la participación comunitaria y las juntas de acción comunal (JAC), así como por la gestión del riesgo en cada comunidad. La sensación de vulnerabilidad física y la desconexión con las entidades de gestión del riesgo provocan una mayor sensación de desprotección. Además, el volcán influye en la vida cotidiana, la identidad territorial y la organización comunitaria.

1 Silvia Alejandra Galvis Rivero. Correo electrónico: sylviagalvis0409@gmail.com - ORCID: 0009-0005-7668-8686
Angie Paola Niño Forero, Correo electrónico: angie.161908@gmail.com - ORCID: 0009-0005-1878-5234

Trabajadoras Sociales, Auxiliares de investigación GPAD (Grupo población, ambiente y desarrollo) de la UIS.

Proyecto que origina el artículo: Integración de muongrafía con métodos geofísicos estándar para la construcción de un modelo 3D de densidad: aplicación al Volcán Cerro Machín", financiado con recursos de Minciencias por medio de la convocatoria 890 de 2020 y administrados por el ICETEX mediante contrato No. 2022-0718.

Palabras clave:

Representaciones sociales; volcán Cerro Machín; comunidad; gestión del riesgo; percepción social del riesgo.

Abstract

This article addresses the characterization of the communities of Toche and Tapias, located within the area of influence of the Cerro Machín volcano. Risk perception in these communities varies due to sociocultural factors linked to social representations and risk management. While some inhabitants perceive the volcano as a "friend," others view it as an "enemy." The study employed a qualitative approach based on interviews and focus groups to explore these perceptions. The findings indicate that the perception of the volcano is shaped by community participation and community action boards (JAC), as well as by risk management practices in each community. Feelings of physical vulnerability and disconnection from risk management entities contribute to a heightened sense of lack of protection. Furthermore, the volcano influences everyday life, territorial identity, and community organization.

Key words: social representations, Cerro Machín volcano, community, risk management, social risk perception

Introducción

El presente artículo es una ampliación del trabajo de grado desarrollado en el marco de una pasantía de investigación financiada por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Minciencias). El enfoque se centró en el apoyo y la caracterización de las poblaciones de Toche y Tapias, dentro de la Estrategia de Apropiación Social del Conocimiento del proyecto "Integración de muongraffía con métodos geofísicos estándar para la construcción de un modelo 3D de densidad: aplicación al Volcán Cerro Machín", financiado con recursos de Minciencias por medio de la convocatoria 890 de 2020 y administrados por el ICETEX mediante contrato No. 2022-0718. Los hallazgos encontrados durante la realización de la pasantía nos brindaron no solo la oportunidad de poner en práctica nuestras habilidades como investigadoras en formación, sino que también nos llevó a reflexionar sobre la gestión de riesgos y la relación que la comunidad construye con el volcán, dotándolo de significado más allá de su presencia física. Desde esta perspectiva, apostarle a un proceso colectivo y entender que todos somos parte de la producción de saberes nos permitió reconocer cómo la percepción del riesgo y las representaciones sociales del volcán no solo influyen en la manera en que la comunidad comprende su entorno, sino que también moldean su identidad y las acciones que emprenden frente a la gestión del riesgo. Este ejercicio nos llevó a reflexionar que la gestión del

riesgo no es un esfuerzo aislado, sino un proceso que cobra sentido en la medida en que se construye desde la experiencia y el conocimiento compartido de quienes habitan el territorio.

La percepción del riesgo no es un proceso homogéneo ni exclusivamente racional; se trata, pues, de un complejo conglomerado de factores socioculturales, emocionales y subjetivos (Stajnolovic, 2015). En el caso del volcán Cerro Machín, ubicado en el departamento de Tolima, las comunidades rurales cercanas, como son los habitantes de las veredas Toche y Tapias, presentan diferencias significativas en la manera en que perciben y representan el riesgo asociado al volcán. Cerro Machín es un referente clave tanto geográficamente como en términos ambientales dentro del territorio.

Considerado una de las maravillas geológicas del Tolima, su imponente presencia ha inspirado a lo largo del tiempo una mezcla de respeto, admiración y temor. Actualmente, se encuentra en estado de alerta amarilla y es objeto de monitoreo constante por parte del Servicio Geológico Colombiano (SGC, 2024). En este sentido, son los habitantes quienes han aprendido a adaptarse a la incertidumbre que impone su actividad. Irónicamente, aunque el volcán representa una amenaza constante para la comunidad, también es una de las mayores fortalezas del territorio.

Sin embargo, a pesar de los constantes monitoreos por parte del SGC, como las visitas frecuentes de geólogos al territorio para el estudio de las actividades sísmicas del Cerro Machín, la percepción que tienen los pobladores no siempre coincide con las evaluaciones técnicas. Mientras algunos habitantes pueden minimizar el peligro por la falta de eventos recientes o por un sentido de arraigo al territorio, por ejemplo, algunos otros lo pueden percibir con un mayor temor debido a diferentes factores, ya sean medios de comunicación, influencia de entes gubernamentales o falta de información concisa.

Nos encontramos ante una divergencia en las representaciones sociales. En otras palabras, es casi imposible hallar un punto de vista neutral en los pobladores al preguntarles qué sentimientos o emociones experimentan cuando se habla del volcán. En estos casos, casi siempre se van a los extremos. En un sentido literal, algunos lo reconocen como "un amigo", mientras que la otra parte lo ven como "el enemigo" o "el león dormido".

Por lo tanto, este texto tiene el objetivo de explorar las diferentes representaciones sociales y las perspectivas de la gestión de riesgo en relación con el volcán Cerro Machín, así como la reflexión de los hallazgos encontrados tras la respectiva investigación realizada durante la estadía en los corregimientos de Toche y Tapias, en aras de culminar nuestro trabajo de grado: "Estrategia de apropiación social del conocimiento: diálogo de saberes y turismo comunitario en el área de influencia del volcán Cerro Machín".

Desde lo conceptual, exploramos las representaciones sociales, la gestión del riesgo y la percepción social del riesgo como sustento teórico, y como base metodológica empleamos el estudio de caso, haciendo uso de la entrevista y los grupos focales como instrumentos para la recolección de información necesaria.

Desde lo teórico, la gestión de riesgos abarca un conjunto de acciones que incluyen la identificación de posibles riesgos y la aplicación de estrategias para afrontarlos. Este concepto puede ser abordado desde diversas perspectivas, tales como el riesgo en sí mismo y las prácticas de gestión orientadas a reducir sus impactos. En este sentido, la gestión de riesgos está dividido en dos conceptos: el riesgo entendido desde la "probabilidad de ocurrencia de un desastre" (Herzer et al., p. 5, 2002), es decir, para que una situación o fenómeno se comprenda como riesgo debe estar vinculado a la posibilidad de causar un desastre y una comunidad vulnerable ante dicho desastre (Herzer et al., 2002). Por otra parte, la gestión hace referencia a las prácticas y estrategias que se formulan al identificar un riesgo de desastre con el fin de mitigar las vulnerabilidades y actuar ante emergencias, teniendo en cuenta los impactos, la rehabilitación y la reconstrucción (Herzer et al., 2002).

En este contexto, el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible (MiAmbiente, s.f) menciona que la gestión de riesgos alude a los procesos sociales que abarcan la planificación, ejecución, monitoreo y evaluación de políticas y acciones que se establecen para comprender los riesgos de un fenómeno y fomentar una mayor conciencia sobre él. Con ello se busca prevenir los riesgos, reducirlos o controlarlos una vez que han surgido con el fin de contribuir a

la seguridad, el bienestar y la calidad de vida de las personas, además de fomentar el desarrollo sostenible.

Por otro lado, abordar la percepción del riesgo desde las ciencias sociales supone el estudio de las creencias, juicios, actitudes y sentimientos, así como disposiciones y valores sociales que las personas adoptan ante los peligros (Puy Rodríguez, 2002). Se reconoce que las percepciones que construye un determinado grupo sobre las problemáticas asociadas con el riesgo permiten explicar la manera en que estas intervienen en los comportamientos y acciones en el territorio (Ferrari, 2017). Entonces, la percepción social del riesgo se centra, principalmente, en dos cuestiones: ¿por qué ciertos riesgos se perciben como más peligrosos que otros? ¿Por qué los individuos varían su percepción del mismo riesgo? (Chauvin et al., 2008).

Para responder estas preguntas, varios científicos, a lo largo de las décadas, han desarrollado tres enfoques principales: 1) paradigma de medición axiomática, que examina cómo las personas transforman la información científica en percepciones subjetivas sobre el impacto de riesgo en sus vidas; 2) paradigma sociocultural, que analiza la influencia del entorno social en la percepción del riesgo, y 3) paradigma psicométrico, que, apoyado desde la psicología cognitiva, estudia los factores emocionales que afectan la percepción del riesgo y la toma de decisiones (Fischhoff, et al, 1978; Slovic, 1987).

Por lo tanto, la percepción social del riesgo no puede limitarse únicamente a un cálculo de probabilidades y a la estimación de consecuencias, ya que está influenciada por diversos factores cualitativos, como las creencias, la opinión pública y otros elementos asociados a los efectos atemorizantes que suelen pasar desapercebidos para los expertos. En este sentido, la percepción pública del riesgo difiere de la científica, pues no se fundamenta exclusivamente en datos objetivos. Más bien, se construye a partir de criterios subjetivos y fuentes no siempre verificables, como decisiones políticas, creencias predominantes e información transmitida por los medios de comunicación, que pueden llegar a influir en la percepción del riesgo, incluso más que los análisis científicos basados en evidencia empírica (Stajnolovic, 2015).

En consecuencia, se entienden las representaciones sociales como construcciones colectivas que emergen de los intercambios de la vida cotidiana y que, a su vez, permiten a las comunidades comprender, interpretar y dar significado a su entorno, así como definir sus acciones frente a él (Villarroel, 2007). Para el caso del Cerro Machín, estas representaciones se manifiestan en las distintas formas en que sus habitantes perciben, reaccionan y se comportan ante los desafíos y oportunidades que el territorio les ofrece. Asimismo, la combinación de estas representaciones sociales con la percepción y gestión del riesgo ha generado diferencias significativas en las opiniones y concepciones de la población de las veredas de los corregimientos de Toche y Tapias respecto al volcán.

En cuanto al cuerpo del artículo, los apartados presentan de forma secuencial la contextualización del territorio, el desarrollo de los encuentros comunitarios y el análisis de los hallazgos obtenidos, buscando comprender no solo las realidades físicas del riesgo, sino también las representaciones sociales que lo acompañan. En la sección de aspectos en común se hallan las percepciones y representaciones compartidas, que profundizan las narrativas y creencias que las comunidades comparten en torno al volcán, evidenciando cómo estas influyen en su relación con el territorio y en las estrategias de adaptación. Finalmente, las conclusiones permiten reflexionar sobre la intersección entre la gestión del riesgo, la identidad territorial y las representaciones sociales de las comunidades en un contexto donde la belleza del paisaje convive con la amenaza del Cerro Machín.

Contextualización del territorio

El volcán Cerro Machín es considerado uno de los más peligrosos en el mundo debido a su alto potencial destructivo. De acuerdo con el SGC (2003), su actividad puede producir impactos devastadores, como flujos y caídas de material piroclástico, amenazas de lahar y la formación de domos, lo que pone en riesgo tanto la geografía del área como la vida de sus habitantes. En la actualidad, dado su estado de alerta amarilla, el SGC monitorea permanentemente el volcán, lo que indica una actividad sísmica y geotérmica constante.

Asimismo, la presencia de los entes gubernamentales en la gestión de riesgo brilla por su ausencia, pues la falta de inversión en infraestructura, la escasez de recursos destinados a la gestión del riesgo y la ausencia de planes de contingencia efectivos evidencian un territorio que ha sido relegado al olvido (Ruiz Restrepo, 2022; Trejos, 2022; Quintana et al., (2023). Es en este contexto donde transcurre la vida de los habitantes de los corregimientos de Toche y Tapias, que se adapta a los ritmos inciertos.

Paradójicamente, aunque el volcán es una amenaza latente para la comunidad, también representa una gran fortaleza para el territorio. La biodiversidad de la zona, con el bosque de palmas de cera, cascadas, aguas termales, senderismo y estalagmitas, ha impulsado el turismo como una nueva alternativa económica (Alcaldía de Ibagué, 2022). Asimismo, por estar tan cerca al volcán, la calidad de los suelos en cuanto a los nutrientes y las propiedades hacen del territorio un lugar altamente fértil, un suelo que da vida a lo que se siembra (Steele, 2020).

Por ello, esta población ha construido su vida en torno a la agricultura con cultivos de café, arracacha y maíz. Por otra parte, en la actualidad le apuestan al turismo como una forma de diversificar su economía y darse a conocer en el mundo a través del atractivo turístico que despierta la figura del volcán y sus derivados, como las aguas termales y estalagmitas, entre otros (El olfato, 2018). Aun así, la realidad de la vida rural en Colombia impone grandes desafíos, como una infraestructura vial precaria, los servicios públicos irregulares, la baja inversión pública, la dificultad en conectividad y la negligencia gubernamental (Rodríguez Capera, 2024). Estos desafíos impactan en la gestión de riesgos ante una posible erupción, que a su vez crea una sensación de incertidumbre para la población que habita en su zona de influencia.

En la apuesta por el desarrollo de la zona, la comunidad convive con la incertidumbre de los posibles estragos en caso de una erupción, los datos que se tienen mencionan que su impacto alteraría dinámicas económicas, ambientales y sociales (Ríos González, 2022). El impacto de sus afectaciones trasciende lo local y alcanza dimensiones nacionales, ya que muy cerca se encuentra el túnel de la Línea, una vía estratégica para la movilidad y el transporte de bienes esenciales entre el centro y el suroccidente del país (Invías, s.f.).

Así bien, vivir en la zona de influencia del volcán Cerro Machín es habitar entre la riqueza y la zozobra, entre la belleza de un entorno natural único y la amenaza latente de un fenómeno que, aunque incierto en el tiempo, es inevitable en su posibilidad. No resulta sorprendente el interés por descubrir cómo se entrelazan los estilos de vida, las concepciones y las representaciones de quienes habitan en las faldas de un volcán cuyo poder latente define, de forma silenciosa pero constante, su cotidianidad. Vivir en una zona marcada por la posibilidad de un alcance destructivo no solo moldea rutinas, sino también imaginarios colectivos, donde el volcán puede verse como un vecino familiar o una amenaza inminente.

Desarrollo de los encuentros comunitarios

Toche y Tapias fueron los escenarios donde transcurrió la investigación. Nos trasladamos a la zona para comprender de primera mano las dinámicas de la comunidad y la relación que esta mantiene con su territorio. Por medio de grupos focales y entrevistas, dialogamos con la comunidad, y se recogieron testimonios sobre los modos de vida, las representaciones frente al volcán Cerro Machín, la gestión de riesgo y las transformaciones que ha traído consigo la reciente gestación del turismo en la zona. Nos centramos en la elaboración de un informe que diera cuenta no solo de los aspectos técnicos del riesgo volcánico, sino también de la forma en que la comunidad afronta esta realidad en su cotidianidad.

Los testimonios recolectados reafirman nuestra postura en la importancia de integrar las voces de quienes habitan el territorio en los procesos de investigación. El trabajo en conjunto y el reconocimiento de saberes abren las puertas para un diálogo horizontal donde la comunidad no sea vista solo como sujetos de estudio o fuentes de información, sino también como actores que participan en la producción y apropiación del conocimiento (Pérez Ruiz y Argueta Villamar, 2011).

Con respecto a la organización y ejecución de la salida de campo, esta se llevó a cabo en cuatro veredas de los corregimientos de Toche y Tapias (Toche, Machín, Tapias y Guaico). Asimismo, se realizó un enlace directo con personas clave del territorio, específicamente presidentes de las JAC, líderes comunita-

rios que tienen un vínculo significativo con el territorio y don Genaro, que vive dentro del cráter del volcán.

Esta división por veredas permitió organizar de manera más eficiente los encuentros. El objetivo de la visita fue implementar grupos focales que permitieran un vínculo directo con la comunidad, promoviendo el diálogo horizontal y abierto sobre las perspectivas, representaciones sociales, elementos claves del territorio y el turismo, que se está gestando en la zona. Además, se buscó sentar las bases para una colaboración más cercana en desarrollo de las siguientes actividades del proyecto.

En los encuentros se abordaron diversos temas que tenían la intención de explorar la relación de la comunidad con el territorio, así como las dinámicas que en él se construyen. En este texto, nos centraremos en los testimonios y datos que reflejan las representaciones sociales de la comunidad sobre el volcán y la gestión del riesgo en su entorno.

Hallazgos

Durante la estadía, y al realizar los encuentros comunitarios, uno de los hallazgos que sobresalió fueron las diversas opiniones y perspectivas que emergen de un mismo territorio. Estas veredas, que corresponden a ambos corregimientos, sorprendieron con su propia narrativa mediante las auténticas historias y puntos de vista respecto al volcán y su relación con la comunidad.

Observamos que la unión comunitaria varía notablemente entre las distintas veredas, al igual que la organización de las JAC. El grado de actividad de estas juntas refleja, en gran medida, las perspectivas de la comunidad sobre el volcán. En este sentido, el nivel de compromiso e involucramiento de las comunidades y las JAC influyen en la forma como los habitantes perciben al volcán Cerro Machín, así como las oportunidades de crecimiento económico e identidad que surgen en torno a su presencia.

No todas las veredas comparten la misma visión de la realidad frente al volcán, pese a que tendría el mismo efecto devastador en caso de una erupción.

A pesar de presentar similitudes en las formas de vida y sustento económico relacionados con las condiciones que el territorio proporciona, algunos consideran al volcán "enemigo", otros un "aliado" o incluso lo llegan a reconocer como "el amigo" o "el vecino".

Guaico y Machín

Mediante el encuentro con las comunidades de las veredas Machín y Guaico, una de las particularidades que más llamó la atención fue el fuerte sentido de pertenencia con el territorio que comparten. Sin embargo, en lo que respecta a su identidad, la comunidad de Guaico manifestó sentirse "externa de Tapias", esto se puede interpretar como una respuesta al abandono que han experimentado por parte del corregimiento y municipio a lo largo de los años, lo que evidencia una la falta de gestión y compromiso para atender las necesidades de la vereda.

Y. Mendoza (comunicación personal, 3 noviembre de 2024), habitante de Guaico, expresa que "Guaico no existe, o no existía para Ibagué". Esta respuesta fue dada tras preguntarle a la comunidad cómo sentían la relación con los entes institucionales del territorio. Y si bien manifestaron tener conciencia del potencial destructivo del volcán, la representación del Cerro Machín se inclina más hacia una visión positiva. Las autoras consideran que gran parte de ello es porque, en primer lugar, se mantienen constantemente comunicados con el SGC, puesto que diariamente pueden tener información a través de los boletines solicitados por el líder de la JAC, el señor Jaime Patiño. Y segundo porque ellos, como comunidad, ven en el Cerro Machín una gran oportunidad de turismo para desarrollar, aunque presentan obstáculos que dificultan la realización de este objetivo.

Uno de los conflictos señalados por las dos comunidades fueron las tensiones con Cortolima, a quien describen como "una entidad del Estado que abusa del campesino". En particular, expresaron la preocupación por la compra de terrenos cerca del volcán, una situación que consideran problemática pues, según los habitantes, la relación con la entidad no ha sido la mejor, ya que perciben una falta de apertura al diálogo en temas relacionados con la

gestión y conservación del territorio, asuntos que afectan directamente a las comunidades.

Así lo señala M. Bonilla, habitante de Guaico, que advierte la falta de un espacio de comunicación y de retroalimentación en relación con las actividades y los objetivos de Cortolima en la zona:

contamos con varios puntos estratégicos de turismo, lo que pasa es que no han podido expandir por los mismos [Cortolima]. Porque hemos tratado, la comunidad ha buscado la manera de articularse [...] Entendemos que Cortolima está protegiendo el patrimonio, la biodiversidad, lo entendemos y todos estamos de acuerdo con que eso se debe mantener, pero también se podría trabajar articuladamente, nosotros también podemos proteger, por ejemplo, haciendo senderos ecológicos [...], que se nos permitiera ser parte. (comunicación personal, 3 de noviembre de 2024)

Esta percepción es compartida por la comunidad de Machín, ya que en varias ocasiones los habitantes de ambas veredas han manifestado sentirse relegados, pues no son tenidos en cuenta en las decisiones y las acciones que afectan al territorio.

Desde su experiencia, O. Suárez, afirma que

queremos que Cortolima apoye a las comunidades para tener más herramientas porque realmente somos nosotros los que siempre hemos cuidado el ecosistema, pero falta más conexión entre ellos y nosotros, la comunidad [...] En lugar de oponerse, o poner trabas, deberían de ayudar a las comunidades para poder hacer rápido el proceso y mejorar las condiciones tanto de lo que ellos piden como a nuestros beneficios. (comunicación personal, 2 de noviembre de 2024)

Pese a las complicaciones que pueden presentarse en el desarrollo de los proyectos de turismo y la plena conciencia del factor de riesgo que supone vivir en las cercanías de un volcán, persiste una visión positiva de la situación, así como una percepción amigable del Cerro Machín. Esto puede verse reflejado en la forma en que sus habitantes se expresan de él con cariño: "es precioso: la fauna, flora, la vida, pero es peligroso [...] acaba con media Colombia" (J. Patiño, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

V. Buitrago, habitante de la región, asegura que

el volcán es aliado porque nosotros somos bendecidos por la tierra que aprovechamos, aliado porque en una u otra forma nos ayuda a tener esta región como está, en cuanto a la calidad de suelos, de cultivos, aquí tenemos suelos tan particulares donde podemos cultivar mucha variedad tenemos un trópico bendecido muy único aquí en Guaico. (comunicación personal, 3 de noviembre de 2024)

Las representaciones del volcán en ambas veredas reflejan un profundo sentimiento de afecto y arraigo, que se evidencia en el interés de la comunidad por participar activamente en el cuidado del ecosistema y crear procesos que busquen fortalecer el tejido social, promoviendo la concientización sobre los riesgos y cuidados asociados al Cerro Machín. Desde una perspectiva identitaria, se busca beneficiar a la comunidad en áreas económicas y sociales. De esta manera, se fomenta la apropiación del territorio, impulsando procesos inclusivos que reconocen y valoran los conocimientos y las acciones de la comunidad local, integrándose en la construcción de soluciones para su entorno.

Toche y Tapias

En cuanto a las veredas Toche y Tapias, estas presentan una visión más diversa de las comunidades de Guaico y Machín. Durante las conversaciones sostenidas, particularmente con la comunidad de Toche, palabras como "enemigo", "león dormido" fueron comunes cuando mencionaban al volcán, que también es considerado como una amenaza latente para sus habitantes, entendiendo como amenaza "la probabilidad de ocurrencia de un evento detonador o desencadenante" (Herzer et al, p. 3, 2002). Aunque en ambos casos existe una conciencia sobre el potencial daño de una erupción, lo que realmente destaca es la diferencia en cómo cada comunidad se relaciona con el volcán. Mientras que en las veredas Guaico y Machín, perciben al volcán con un interés palpable, en Toche y Tapias la conexión es mucho más tenue. Si bien las razones pueden variar, se percibe un marcado "respeto" o "temor" a subir al volcán, basado en la creencia de que su presencia podría ser una perturbación.

Interpretamos que esta postura más reservada podría estar relacionada en la creencia de que su presencia es un recordatorio constante de su poder, donde

la fascinación se mezcla con la cautela, y la incertidumbre acerca de su naturaleza impredecible. Este distanciamiento sirve para marcar un límite implícito que mantienen las comunidades en cuanto a involucrarse en posibles proyectos o procesos que estén directamente relacionados con "invadir" el territorio del volcán, entendiendo esto como una forma de respeto ante el carácter imponente del volcán y, claro, la creencia de que se le debe respetar su espacio.

Esta visión se hace presente a través de los testimonios de adultos, jóvenes y niños de las comunidades, quienes, al ser consultados sobre mitos o creencias vinculadas con el territorio, mencionaron la necesidad de mantener cierta precaución para "no ir a molestarlo". Incluso, algunos sugirieron que la presencia constante de personas en la montaña podría estar relacionada con la frecuencia de los movimientos telúricos, que describen como "cuando el volcán bufa" o "el volcán ruge". Estas expresiones reflejan un entendimiento del volcán no solo como un fenómeno natural, sino como una entidad que demanda respeto y cautela.

En concordancia con lo anterior, M. Cortés, habitante de Toche, opina que

él no es peligroso desde que no vayan a molestarlo, si uno está dormido y van a molestarlo pues obvio que uno se torea [...] Entonces eso le pasa a él, a él no le gusta que le hagan bulla [...] Hay muchos que suben a hacerle bulla entonces él tiene que enojarse, por eso se siente más, ruge más. (comunicación personal, 2 de noviembre de 2024)

Por otro lado, para Oracio Pío, habitante de Tapias, la situación se resume así:

Estamos alerta siempre. Ustedes saben que eso es un enemigo que tenemos ahí [...] dormido, pero está ahí, está latente [...] Entonces tenemos que estar con todas las precauciones. (comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

Los pobladores de ambas veredas expresan una preocupación constante por mantener al volcán en calma. Más que sentir una conexión o arraigo hacia los beneficios que podría ofrecer, su relación con él está enmarcada por el temor a una posible erupción. Por esta razón, han desarrollado una actitud de distancia, viéndolo más como una amenaza latente que como parte de su identidad territorial.

Si bien reconocen que el contexto en el que habitan podría representar una oportunidad de desarrollo, especialmente a través del turismo emergente, su principal interés es garantizar una mayor inversión en el territorio desde lo social.

Así lo manifiestan testimonios como el de A. Hernández cuando se le pre-guntó a la comunidad por proyectos y capacitaciones que llegaban a la zona.

Aprovechamos el Machín para traer turismo, que es la parte comercial que es un desarrollo para nosotros [...] Pero nosotros necesitamos también como comuni-dad, y que el Gobierno tiene la obligación, que es la parte de salud, educación, vías, muchas cosas que hay que invertir, la ayuda de viviendas rurales, tener en cuenta la gente que realmente necesita, que hay casas que si tiembla, como en el 2008, se cae la casa [...] Nosotros tenemos que mirar mucho la parte social, que el campesino esté más o menos seguro donde vive, que viva bien, con dignidad. (comunicación personal, 3 de noviembre de 2024)

Para ellos, la prioridad es el fortalecimiento de la prevención y la gestión del riesgo, pues su representación del volcán está atravesada por el miedo y la necesidad de evitar cualquier vínculo que pueda incrementar su vulnerabilidad.

Aspectos en común: las percepciones y representaciones compartidas

El punto de encuentro de las cuatro comunidades, en relación con las repre-sentaciones del volcán, se enmarca en una profunda conexión con la naturaleza y un entendimiento compartido de que el territorio pertenece, en última instan-cia, a ella. Las comunidades coinciden en que el volcán, como parte fundamen-tal de este territorio, ha existido y ha vivido allí por miles de años, mucho antes de que ellos llegaran al territorio. Esta representación del volcán no se limita a un fenómeno geológico, sino como un ser que forma parte integral del paisaje y del tejido cultural de la región.

Así lo menciona O. Suárez de la comunidad:

Nosotros sabemos que no deberíamos estar aquí, que es un territorio de ellos (aludiendo a la naturaleza y al volcán), pero las situaciones económicas y que siempre hemos estado aquí [...] nos arraiga a la tierra, sabemos que es un peligro. (comunicación personal, 2 de noviembre de 2024)

Por otra parte, G. Giraldo manifiesta que

Dios es el único que sabe qué va a pasar, uno no sabe [...] Sin embargo, nosotros tratamos de tener buena relación con él [...] de cuidarlo también, de no hacer daños o contaminar porque para bien o para mal vivimos aquí y este es nuestro panorama. (comunicación personal, 2 de noviembre de 2024)

Las creencias de las comunidades coinciden en reconocer al volcán como una presencia viva que influye y condiciona sus vidas. Por lo tanto, la presencia de este no solo determina el territorio, sino que también define la manera en que las comunidades lo entienden, lo respetan y le otorgan significado. Lo anterior, trasciende las diferencias y crea un sentido compartido de pertenencia, respeto y protección. En este sentido, las comunidades hallan un punto común en su relación con el volcán, unificando las creencias y experiencias desde la premisa de que el territorio y la naturaleza son inseparables, y que el volcán es la esencia misma de esa interconexión. De esta manera, el volcán no solo es el centro del paisaje, sino también el eje de una identidad colectiva que da sentido a la historia y el futuro.

De igual manera, en lo referente a las representaciones y acompañamiento institucional, las cuatro veredas comparten un sentimiento de descontento hacia las entidades gubernamentales debido a la falta de atención a sus necesidades. Todas expresaron una sensación de exclusión o relegación, pues rara vez consideran las opiniones de los habitantes para la toma de decisiones sobre su territorio. Las problemáticas comunes incluyen el mal estado de las vías, que dificulta la comunicación entre veredas, la escasa cobertura de señal telefónica, que complica aún más la tarea de mantenerse conectados, y las tensiones con corporaciones como Cortolima. Aunque reconocen el papel fundamental de estas entidades en la preservación del territorio, también manifiestan el deseo de ser incluidos en las acciones para la conservación del ecosistema del área de influencia del Cerro Machín.

Este descontento generalizado hacia estas entidades no solo refleja la sensación de exclusión, sino que conecta directamente con la percepción del riesgo de las comunidades. La falta de atención a sus necesidades y la deficiencia de servicios básicos, como las vías de evacuación inciertas y falta de comu-

nicación asertiva con los organismos que monitorean las actividades sísmicas incentivan la sensación de vulnerabilidad ante una amenaza como una erupción volcánica. Ejemplo de esto son los testimonios brindados por algunos habitantes de Tapias, referente al Camino Bolivariano, cuyo atractivo, actualmente turístico, gira en torno a la ruta que Simón Bolívar usaba para movilizarse a lo largo del departamento, pero su verdadera función, originalmente se enfoca en ser una de las mayores rutas de evacuación que conecta varias veredas del territorio tolimense.

Fuimos a hacer el recorrido de ese camino, ya que para nosotros las rutas de evacuación que tenemos en Tapias es el Camino Bolivariano [...] nosotros fuimos hace como ocho meses con varias personas de la comunidad y encontramos totalmente perdido ese camino, tapado [...], que según es ruta de evacuación, pero no está en las condiciones [...] También es importante para el turismo [...]. Yo sé que ese camino es volando que podemos llegar a Ibagué [...] después de Palmas y son puntos que no tocamos ríos y que son estratégicos que sí están en condiciones, yo sé que podemos salir ligerito [...]. La ruta de la que yo le hablo del camino de Bolívar es una ruta que contempla la evacuación de muchas veredas aquí, hay un punto de encuentro de varias de las veredas de aquí, ese camino es muy importante y está tapado, ojalá se hiciera gestión antes de que haya otro evento. (A. Hernández, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024)

El sentir generalizado de las comunidades respecto a la percepción del riesgo revela una visión profundamente desconfiada e, incluso, alarmista ante la falta de acompañamiento y apoyo de las autoridades. Este desamparo se ve reflejado en la falta de acciones concretas que aborden las amenazas latentes del volcán, que afecta directamente la seguridad de los habitantes. La escasa atención a las necesidades básicas, como las vías de evacuación y la comunicación oportuna con los organismos de monitoreo, crea una sensación de desprotección frente a una emergencia, especialmente ante el peligro mortal que representa la constante presencia del volcán. Este abandono no solo incrementa la inseguridad de las comunidades, sino que también agudiza el temor y la desconfianza, reforzando una percepción del riesgo que no solo es racional, sino también emocional, derivada de la sensación de estar expuestos a una amenaza inminente y sin una respuesta concreta del Estado.

Conclusiones

Al culminar este recorrido y tras un análisis detallado de los hallazgos, se concluye que la percepción del riesgo en los corregimientos de Toche y Tapias está condicionada por dos factores fundamentales: la vulnerabilidad física de la comunidad ante una amenaza latente y la desconexión institucional con las entidades encargadas de la gestión del riesgo, como la UNGRD, la Alcaldía de Ibagué y la Gobernación del Tolima. Esta falta de articulación no solo refuerza la sensación de desprotección, sino que sitúa a la comunidad en un estado de incertidumbre permanente, donde el riesgo no es únicamente una posibilidad geológica, sino una realidad cotidiana que enfrentan sin apoyo claro del Estado.

Tal como señala Ferrari (2017), la vulnerabilidad física se relaciona con la ubicación de asentamientos humanos en zonas de riesgo. En este caso, habitar en un territorio marcado por la imponente presencia del Cerro Machín —una amenaza activa y silenciosa— acentúa la vulnerabilidad de la comunidad ante un posible evento catastrófico. La montaña no solo configura el paisaje, sino que se erige como un recordatorio constante de la amenaza, mientras la ausencia de planificación clara y de estrategias efectivas de prevención incrementa la incertidumbre. Más allá de la amenaza natural, es la desprotección institucional la que amplifica el riesgo, dejando a la población expuesta y sin mecanismos concretos para gestionar una posible emergencia.

En este contexto, la presencia del volcán influye en la cotidianidad, las decisiones y la forma en que las comunidades habitan el territorio. Su existencia se refleja en aspectos clave como la planificación del espacio, las estrategias de adaptación y la necesidad urgente de fortalecer la gestión del riesgo. Como indican Herzer et al. (2002), el riesgo no es solo el resultado de una amenaza, sino también de las condiciones de vulnerabilidad que afectan a la comunidad.

Además, las representaciones sociales, tal como lo plantea Moscovici (1981), trascienden la dimensión física, otorgando al volcán un significado que va más allá del peligro. En cuanto a la comunidad, es un referente simbólico, visto tanto como "amigo" o un "enemigo", dependiendo de la relación que se construya con él. Su presencia no solo impone desafíos, sino que también abre oportunidades para la

organización comunitaria y el fortalecimiento de estrategias de adaptación. Así, el volcán se convierte en un eje articulador de la relación entre las comunidades y su entorno, evidenciando que el riesgo y la identidad territorial están profundamente entrelazados.

Referencias

- Alcaldía de Ibagué. (2022, 9 de abril). ¡Descubre Toche! El santuario nacional de la palma de cera. Alcaldía de Ibagué. <https://ibague.gov.co/portal/seccion/noticias/index.php?idnt=11793#gsc.tab=0>
- Chauvin, B., Hermand, D., & Mullet, E. (2008). New Age Beliefs and Societal Risk Perception. *Journal of Applied Social Psychology*, 38(8), 2056-2071. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.2008.00380.x>
- El Olfato. (2018). El renacer de Toche, el destino turístico inexplorado de Ibagué. *El Olfato*. <https://www.elolfato.com/historias/el-renacer-de-toche-el-destino-turistico-inexplorado-de-ibague>
- Ferrari, M. P. (2017). Configuraciones del riesgo y percepción social. Los asentamientos La Lomita y Alta Tensión, Puerto Madryn, Chubut. *Geograficando*, 13(2), 24. <https://doi.org/10.24215/2346898Xe024>
- Fischhoff, B., Slovic, P., Lichtenstein, S., Read, S., & Combs, B. (1978). How safe is safe enough? A psychometric study of attitudes toward technological risks and benefits. *Policy Sciences*, 9(2), 127–152. <https://doi.org/10.1007/BF00143739>
- Herzer, H., Rodríguez, C., Celis, A., Bartolomé, M., & Caputo, G. (2002). *Convivir con el riesgo o la gestión del riesgo*. Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina. Tercer Mundo.
- https://www2.sgc.gov.co/sgc/volcanes/VolcanCerroMachin/PublishingImages/Paginas/Mapa-de-amenaza/Memorias_Cerro_Machin.pdf
- Instituto Nacional de Vías. (s.f.). *Preguntas frecuentes sobre el Cruce de la Cordillera Central*. Inviás. <https://crucecordilleracentral.inviyas.gov.co/faqs.php#:~:text=%C2%BFD%C3%B3n>
- Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (s. f.). *Gestión del riesgo de desastres*. <https://www.minambiente.gov.co/cambio-climatico-y-gestion-del-riesgo/gestion-del-riesgo-de-desastres/>
- Moscovici, S. (1981). *Representaciones sociales: Exploraciones en la psicología social*. Huemul.
- Pérez Ruiz, M. L., & Argueta Villamar, A. (2011). Saberes indígenas y diálogo intercultural. *Cultura y Representaciones Sociales*, 5(10). <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/447>

Puy Rodríguez, A. (1994). *Percepción social del riesgo. Dimensiones de evaluación y predicción* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid. Repositorio Institucional UCM. <https://docta.ucm.es/entities/publication/5f7042f0-81d0-4512-bcd7-793d83a0669e>

Quintana, R., Bernal, D., & Ramírez A. (2023). Análisis de los planes de contingencia volcánica en los municipios de Cajamarca Tolima y Armenia Quindío, que se encuentran en el área de influencia directa del Volcán Cerro Machín [Trabajo de grado, Universidad Distrital Francisco José de Caldas]. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Ríos González, G. (2022, 20 de diciembre). Volcán Machín: asusta túnel de La Línea. *New Press Service* <https://newspressservice.com/volcan-machin-asusta-tunel-de-la-linea>

Rodríguez Capera, P. (2024, 30 de julio). En total abandono permanece la vía que conduce de Toche a Salento. *Alerta Tolima*. <https://www.alertatolima.com/noticias/tolima/ibague/en-total-abandono-permanece-la-que-conduce-de-toche-salento>

Ruiz Restrepo, H. (2022). No existe plan de contingencia y el mapa de riesgo del volcán Machín no está actualizado. *180 Grados Digital*. <https://180grados.digital/?s=No+existe+plan+de+contingencia+y+el+mapa+de+riesgo+del+volc%C3%A1n+Mach%C3%ADn+no+est%C3%A1+actualizado>

Servicio Geológico Colombiano. (2003). *Memoria explicativa del mapa de amenaza volcánica del Cerro Machín*. Servicio Geológico Colombiano. https://www2.sgc.gov.co/sgc/volcanes/VolcanCerroMachin/PublishingImages/Paginas/Mapa-de-amenaza/Memorias_Cerro_Machin.pdf

Servicio Geológico Colombiano. (2024). *Generalidades del volcán Cerro Machín*. Servicio Geológico Colombiano <https://www2.sgc.gov.co/sgc/volcanes/VolcanCerroMachin/Paginas/generalidades-volcan-cerro-machin.aspx>

Slovic, P. (1987). *Perception of risk*. *Science*, 236(4799), 280-285. <https://doi.org/10.1126/science.3563507>

Stajnolovic, M. (2015). Percepción social de riesgo: una mirada general y aplicación a la comunicación de salud. *Revista de Comunicación y Salud*, 5, 99-110. [https://doi.org/10.35669/revistadecomunicacionysalud.2015.5\(1\).99-110](https://doi.org/10.35669/revistadecomunicacionysalud.2015.5(1).99-110)

Steele, A. (2020, 12 de agosto). ¿Por qué se cultiva café cerca de volcanes activos? *Perfect Daily Grind*. <https://perfectdailygrind.com/es/2020/08/12/por-que-se-cultiva-cafe-cerca-de-volcanes-activos/>

Trejos, A. (2022, 6 de diciembre). No hay plan de contingencia del volcán Cerro Machín por falta de voluntad política. *Caracol Radio*. <https://caracol.com.co/2022/12/06/no-hay-plan-de-contingencia-del-volcan-cerro-machin-por-falta-de-voluntad-politica/>

Villarroel, G. E. (2007). Las representaciones sociales: una nueva relación entre el individuo y la sociedad. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 17(49), 434-454.



Entre la tecnología y la memoria: Reflexiones de un etnoeducador alijuna en La Guajira

Fecha de recepción: 3 de marzo de 2025 - **Fecha de aprobación:** 15 de agosto de 2025

¹Edgar Giovanny Vargas Vargas
Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Resumen

Este artículo constituye un esfuerzo por integrar y reflexionar sobre los saberes ancestrales y la educación moderna en la región de La Guajira, especialmente entre las comunidades wayúu. Desde una perspectiva etnoeducativa, se exploran los desafíos y las oportunidades asociados con la incorporación de la tecnología en el ámbito educativo, sin perder de vista las tradiciones culturales que definen la identidad de los pueblos indígenas.

Mediante una mirada crítica y constructiva, el artículo propone una educación intercultural que valore las formas tradicionales de conocimiento y, al mismo tiempo, aproveche las tecnologías digitales como un medio para preservar y proyectar el legado cultural de las comunidades indígenas.

Palabras clave

Etnoeducación; interculturalidad; wayúu; tecnología y territorio; pütchipü; educación crítica; saberes ancestrales.

¹ Sociólogo egresado de la UNAD. Maestrante en Gobierno, Políticas Públicas y Desarrollo Territorial Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Miembro fundador de Social-Labs. Actualmente dirige Social-Labs, un laboratorio de pensamiento social y consultoría especializado en políticas públicas, innovación social y desarrollo territorial. Su trabajo articula la investigación académica con procesos pedagógicos en contextos multiculturales, destacando su labor como etnoeducador en territorio wWayúu, donde impulsa iniciativas orientadas al fortalecimiento de saberes ancestrales, la educación intercultural y la transformación comunitaria. Etnoeducador wayúu en La Guajira, Colombia. Correo: edgargiva_@hotmail.com

Abstract

This article represents an effort to integrate and reflect on ancestral knowledge and modern education in the La Guajira region, particularly among the Wayuu communities. From an ethno-educational perspective, it explores the challenges and opportunities associated with incorporating technology into educational settings, while remaining mindful of the cultural traditions that define the identity of Indigenous peoples.

Through a critical and constructive lens, the article advocates for an intercultural education model that values traditional forms of knowledge while also leveraging digital technologies as tools to preserve and promote the cultural legacy of Indigenous communities.

Keywords

Ethno-education; interculturality; Wayuu; technology and territory; pütchipü; critical education; ancestral knowledge.

Introducción

En la alta Guajira, en el corazón del territorio wayúu, se encuentra la comunidad de Karasua, un rincón de Colombia donde el tiempo y el espacio se configuran según coordenadas culturales diferentes. Aquí, las estrellas (*shiliwala*) guían los sueños y los caminos; el cielo (*süin*) se extiende sobre la vastedad del desierto; el sol (*kai'i*) asciende con fuerza cada mañana, y la luna (*kashi*) acompaña con su luz las narraciones del pasado.

Las nubes (*siruuma*) anuncian la esperada lluvia (*juya'a*), regalo de *Ma* (la Tierra), que fertiliza el suelo y renueva la vida. En este entorno, la etnoeducación no es una labor técnica, sino una vivencia profundamente simbólica y territorializada.

Por azar, un sociólogo, que cursa una maestría en Gobierno, Políticas Públicas y Desarrollo territorial llegó a dictar la asignatura de tecnología, con un enfoque sociológico y antropológico. Esta experiencia, a través de ejemplos prácticos, como los reconocimientos cartográficos mediados por cosmogonías sonoras, se ha transformado en un diálogo constante entre saberes, una apuesta por construir mallas curriculares en ciencias sociales, que reconozcan la riqueza espiritual, simbólica y política del universo wayúu. Este reto se ha afrontado con entusiasmo, pues cada clase representa una oportunidad para aprender de los estudiantes y la comunidad, y aportar a la construcción de un currículo verdaderamente intercultural y contextualizado.

Mi experiencia como sociólogo y etnoeducador en La Guajira ha sido, ante todo, un ejercicio de confrontación: entre lo que soy y lo que represento, entre la misión institucional y el tejido profundo de una cultura ancestral que se resiste "con dignidad y sabiduría" a ser desdibujada por las lógicas homogeneizadoras de la globalización. Enseñar tecnología en una escuela wayúu ha supuesto habitar una dicotomía permanente: ser un agente de modernidad en un espacio donde la memoria y el tiempo obedecen a otras coordenadas. La educación, en este contexto, no equivale a una simple transmisión de contenidos, sino a una negociación simbólica y política de sentidos.

Como alijuna, término con el que los wayúu designan a quienes no pertenecen a su universo cultural, he sido interpelado no solo por los límites de mi conocimiento, sino por la legitimidad misma de mi presencia. ¿Cómo abordar temas como *software* y algoritmos en una lengua que ha sabido narrar el mundo a través del viento, los sueños y las palabras de los pütschipü, portadores de la palabra y de la justicia comunitaria? Esta cuestión no es retórica: atraviesa cada jornada de clase, cada conversación y cada mirada de los estudiantes. No se trata de rechazar la tecnología, sino de descentralizarla, de desplazarla del pedestal en el que la modernidad occidental la ha colocado como medida de desarrollo y progreso.

En este camino, uno de los símbolos que más me ha impactado es el *warrarat*, el bastón de la palabra que portan los pütschipü. Más que un instrumento de autoridad es un objeto cargado de sentido, que conecta con *Ma* y con la memoria espiritual del pueblo wayúu. Es con el *warrarat* que la palabra adquiere legitimidad, que los acuerdos se restauran y que las heridas encuentran caminos para ser sanadas. Su presencia recuerda que la palabra no se lanza al aire sin destino, sino que avanza con dirección, anclada al territorio, al linaje y al equilibrio. En esta tierra, donde la oralidad estructura el sentido colectivo, el *warrarat* es una tecnología del espíritu, un dispositivo ancestral que orienta, comunica y transforma.

El trabajo con los pütschipü ha sido particularmente revelador. La manera de resolver conflictos, restablecer armonías y mantener la cohesión social sin recurrir a la lógica punitiva del derecho occidental pone en jaque muchas de las certezas que la academia me había inculcado. En este camino, he comprendido que

enseñar, en estos territorios, es también ejercer un rol de mediación, reparación y profundo respeto por los tiempos y las formas del otro.

En esta labor he descubierto que el reto no es rescatar —palabra que implicaría una relación jerárquica o condescendiente—, sino reforzar los procesos identitarios que ya existen, aunque muchas veces estén en riesgo o silenciados. La tarea, entonces, es generar identidad donde, como alijuna, no la tengo, pero donde puedo aportar a través del respeto, la escucha y el reconocimiento. He comprendido que mi rol no es el de un “salvador ilustrado”, sino el de un mediador cultural que acompaña sin imponer, que propone sin desarraigarn.

Actualmente, desarrollamos un *janama*, proceso colectivo con la comunidad wayúu que busca la creación de mallas curriculares interculturales que interconecten los saberes etnoeducativos con los principios establecidos en los derechos básicos de aprendizaje (DBA). Este diseño curricular no solo se basa en los conocimientos ancestrales, sino también en la confrontación con los DBA establecidos por el Ministerio de Educación Nacional (MEN, 2016), que responden a una lógica globalizante que muchas veces resulta incompatible con la cosmovisión y la realidad del pueblo wayúu. Aunque el MEN establece lineamientos normativos que deben seguirse, la implementación de estos contenidos debe adaptarse, manteniendo un equilibrio entre el cumplimiento de los estándares nacionales y la preservación de la identidad y el conocimiento tradicional. En este contexto, el *janama* se convierte en una herramienta crítica para redefinir el currículo escolar, que promueva una educación inclusiva sin perder de vista los principios del territorio y la memoria colectiva.

Desde una óptica sociológica, esta experiencia permite evidenciar las tensiones entre el campo educativo formal, con su currículo estandarizado y su lógica evaluativa, y las prácticas culturales que dotan de sentido a la existencia colectiva en contextos indígenas. Pierre Bourdieu (1998) recuerda que todo sistema educativo reproduce una determinada concepción del mundo y una jerarquía de capitales culturales. En La Guajira, ese principio se hace evidente cuando el conocimiento ancestral se margina en nombre de una supuesta “modernización”. Sin embargo, también se abren posibilidades de resistencia simbólica, de resignificación del aula como espacio intercultural y de construcción de pedagogías alternativas.

La globalización, con su aparente neutralidad tecnológica, suele actuar como una fuerza aplanadora de las diversidades culturales. No obstante, cuando se aborda desde una perspectiva crítica, es posible convertirla en herramienta para el fortalecimiento identitario. No se trata de rechazar el mundo digital, sino de apropiárselo desde el territorio, desde los códigos propios, desde las memorias colectivas. Ahí radica el desafío mayor: enseñar tecnología sin borrar la tradición; innovar sin desarraigarse; construir futuro sin perder la raíz.

Este viaje, más que académico, ha sido profundamente humano. En cada palabra *wayuunaiki* que aprendo, en cada gesto de hospitalidad que recibo, en cada clase donde el silencio también enseña, reafirmo la necesidad de una sociología encarnada, comprometida, que se piense desde el sur, desde los márgenes, desde la alteridad. Porque, como afirma Boaventura de Sousa Santos (2009), "no hay justicia social global sin justicia cognitiva". Y en La Guajira, esa justicia comienza por la escucha.

Figura 1. Encuentro entre saberes



Nota: El autor se encuentra con el etnoeducador wayúu Gregorio, su guía en el territorio. La imagen plasma la dicotomía entre el mundo alijuna y el mundo wayúu, como símbolo del trabajo colaborativo y el diálogo intercultural que inspira este artículo. Gregorio viste un *sheimpata* y sostiene con orgullo su *warrarat*, que representa la fuerza de su herencia.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1998). *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (2.ª ed.). Ediciones Laia.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores.
- Ministerio de Educación Nacional. (2016). Derechos Básicos de Aprendizaje: Guía para su implementación en las instituciones educativas oficiales. MEN. https://www.colombiaaprende.edu.co/sites/default/files/files_public/2022-06/DBA_C.Sociales-V2.pdf



Experiencias colectivas desde una perspectiva de justicia socioambiental en Caquetá

Fecha de recepción: 3 de marzo de 2025 - **Fecha de aprobación:** 15 de septiembre de 2025

Tania Loreth Sánchez Prieto¹

Lilian Andrea Barrios Polania^{2**}

Juan Felipe Correa Segura^{3***}

Resumen

La situación de conflicto armado en Caquetá ha generado un contexto desfavorable, con hechos de desaparición forzada, cultura del narcotráfico, tráfico de drogas, homicidios y violencia sexual, que para su población han supuesto un estigma y han reforzado ideas sobre las violencias allí presentes. Sin embargo, en el departamento existen varios actores sociales que buscan la justicia socioambiental, la armonía entre las comunidades, así como la diversidad política y la equidad de género. Este artículo tiene como objetivo analizar y visibilizar las experiencias colectivas de las organizaciones sociales de base (OSB), que constituyen una respuesta pacífica a las diversas problemáticas que afronta el territorio; Además, figuran como un sector de la población que convive con múltiples dificultades, pero que, a pesar de ello, se organizan y quieren contribuir a la justicia socioambiental, haciendo de Caquetá un escenario de oportunidades para la gobernanza. Este documento se estructura a partir de una aproximación al contexto histórico del departamento ya las OSB desde una perspectiva de gobernanza, de un acercamiento a experiencias significativas y de reflexiones generales frente a lo expuesto. Se espera que este artículo logre visibilizar procesos liderados por las OSB que trabajan desde la gobernanza, con una perspectiva ambiental, y que sitúan al territorio ya las OSB como artículo.

Palabras clave

Desarrollo; equidad; gobernanza; justicia socioambiental; organizaciones sociales de base.

¹Filósofa y especialista en pedagogía, magíster en desarrollo, alternativo, sostenible y solidario. Docente del Programa de Filosofía, UNAD. Correo electrónico: tania.sanchez@unad.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8932-4586>

^{2**}Comunicadora social y periodista, magíster en comunicación, desarrollo y cambio social. Docente de la Unidad SocioHumanística, UNAD. Correo electrónico: lilian.barrios@unad.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2230-3275>

^{3***}Sociólogo, magíster en estudios políticos e internacionales. Docente de la Unidad SocioHumanística, UNAD. Correo electrónico: juanf.correa@unad.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6487-2257>

Abstract

The armed conflict in the department of Caquetá has generated an adverse context characterized by forced disappearances, the culture of drug trafficking, the illicit drug trade, homicides, and sexual violence. For the local population, these dynamics have created stigma and reinforced perceptions of the various forms of violence present in the region. Nevertheless, Caquetá is also home to several social actors who advocate for socio-environmental justice, community harmony, political diversity, and gender equity.

This article aims to analyze and highlight the collective experiences of grassroots social organizations (OSB, by its Spanish acronym), which constitute a peaceful response to the multiple challenges faced by the territory. Moreover, these organizations represent a segment of the population that, despite coexisting with numerous difficulties, continues to organize and strive to promote socio-environmental justice, positioning Caquetá as a space of opportunity for governance.

The paper is structured around three main sections: an overview of the department's historical context and of the grassroots social organizations from a governance perspective; an examination of significant experiences; and a set of general reflections on the findings presented. Ultimately, this article seeks to bring visibility to the processes led by grassroots social organizations that work within a governance framework and from an environmental perspective, situating both the territory and these organizations as key agents in the pursuit of socio-environmental justice.

Keywords:

Development; equity; governance; socio-environmental justice; grassroots social organizations

Introducción

La gobernanza desde las OSB responde a los contextos de cada región o territorio donde operan. Estas se han convertido en objetos de investigación por sus aportes a los procesos de intervención en la gestión territorial y al desarrollo de la justicia socioambiental, como también por su papel como escuelas de formación para la vida, en particular en escenarios donde han existido hechos de conflicto.

El presente artículo se centra en la gobernanza de las OSB como forma de incidir en los territorios a partir de la gestión y la organización del territorio. Estas se conciben como un colectivo en el que se fortalecen las capacidades de los pobladores de Caquetá, quienes contribuyen a la justicia socioambiental y al desarrollo de la región.

A continuación, se presenta el contexto sociohistórico del departamento de Caquetá, donde se describen ampliamente los procesos políticos, sociales, económicos y de conflicto armado que han acompañado este territorio a lo largo de los años. Luego, se expone una conceptualización y reflexión sobre la gobernanza a partir de la acción de las OSB.

Conflicto armado y organizaciones sociales de base

Posteriormente, se abordan dos experiencias significativas de las OSB que dan cuenta de los procesos que diferentes actores de la región dinamizan y aportan a la gobernanza con una perspectiva ambiental, situando a las OSB en la gestión y el desarrollo territorial. Por último, se presentan las reflexiones finales de las experiencias colectivas sobre la gobernanza y la participación comunitaria.

El departamento de Caquetá es un territorio construido por colonos, pobladores que migraron en busca de mejores condiciones de vida. A finales del siglo XVII, Caquetá se convirtió en un territorio estratégico para la extracción de caucho, quina y madera. Fue en el siglo XIX cuando se transformó en uno de los reasentamientos más importantes, donde las familias campesinas que llegaban de los departamentos del Huila, Tolima y Valle del Cauca se emplearon en actividades de extracción de estos productos.

Al finalizar este auge,

hacia 1920, varias de estas familias iniciaron a poblar las tierras, lo que inició la historia de la colonización campesina de las tierras del Piedemonte Amazónico, generando la guerra entre Colombia y el Perú en 1932, donde muchos de los ejércitos que llegaron a pelear se asentaron en las tierras, y con la creación de dos vías de acceso por los departamentos del Huila y el Putumayo, permitieron el ingreso de nuevos colonos. (García y Santanilla, 1994, p.23)

Durante 1950, en tiempos de la guerra bipartidista, esta migración de pobladores había aumentado, y familias enteras que veían vulnerados sus derechos en otras regiones del país decidieron refugiarse en la periferia caqueteña en busca de condiciones de una vida digna (García y Santanilla, 1994).

En 1981, surge el apogeo de la coca, una planta que los pueblos indígenas utilizaron para sus rituales y medicina tradicional. Sin embargo, esta pasó a tener un gran valor económico ilícito en Caquetá debido a sus considerables ganancias en la producción de cocaína a partir de la hoja de coca. Este

acontecimiento convirtió al territorio en el sitio ideal para "hacer dinero." "Mientras los colonos de los años sesenta llegaban al Caquetá para quedarse y vivir, estos nuevos [colonos] lo hicieron con fines lucrativos de hacer solo plata" (Jaramillo et al., 1989, p. 3). Estos aspectos históricos han estado ligados a procesos políticos, sociales, económicos y de conflicto que han acompañado al territorio caqueteño desde la década de los sesenta hasta el 2000, con la presencia de grupos armados al margen de la ley.

En consecuencia, y como lo asegura la Fundación Ideas para la Paz,

para las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), estos departamentos, y especialmente Caquetá, tienen varias connotaciones, en lo histórico y lo político, por haber sido el lugar donde se creó y consolidó el Bloque Sur, además de haber sido donde se refugiaron los principales comandantes del Secretariado. (2014, párr. 2)

En efecto, esto representó, desde 1980, un escenario para las actividades vinculadas con el narcotráfico, ya que se convirtió en un medio de financiación para este grupo armado.

Entre 1998 y 2014 se presenta la escalada del conflicto en Colombia, y es en el 2002 cuando se presenta el pico más alto de violencia. En los siguientes años, se observa un descenso bastante fuerte de la violencia dentro del conflicto hasta llegar a sus puntos más bajos en aproximadamente el 2012 (Calderón Rojas, 2016).

En el caso del departamento de Caquetá, se presenció la llegada de otros grupos armados, como el Bloque Central Bolívar y las Águilas Negras, con la intención de controlar el territorio por el negocio del narcotráfico y el comercio de drogas, lo que agudizó diferentes situaciones asociadas con el conflicto armado y posicionó al departamento como un caso emblemático para el desarrollo de programas de recuperación territorial gestionados por los gobiernos nacionales de estos años. Esto trajo como consecuencia un impacto humanitario significativo en relación con las tasas de homicidio, secuestros, extorsiones, reclutamiento de menores, desplazamientos forzados y afectación por minas antipersonal, en el que se superaron promedios nacionales, y se afectó fuertemente a la población civil (Fundación Ideas para la Paz, 2014).

En 2016 se firmó el Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre el Gobierno nacional y las FARC-EP, con el que se buscaba cerrar el conflicto armado interno que afectó al territorio nacional, y cuyo propósito era dar fin a un capítulo del conflicto armado interno que, durante más de seis décadas, produjo violencia e inestabilidad a lo largo y ancho del territorio nacional (Gobierno de Colombia y FARC-EP, 2016). De alguna manera, este proceso representó un hecho histórico para el país, ya que permitiría mejorar la compleja realidad en torno a la constante violación de los derechos humanos y las condiciones de vida.

Asimismo, el acuerdo de paz tuvo otras implicaciones que no fueron tenidas en cuenta. Un ejemplo de ello es que algunas zonas controladas por las FARC pasaron a estar intervenidas por grupos armados organizados en lugar del Estado. Ello ocasionó que las restricciones sobre la deforestación y el control ambiental en ciertos territorios dieran paso a una estrategia de deforestación sistemática, a fin de tener más tierra para cultivos ilícitos, crear laboratorios para la producción de cocaína, habilitar áreas más extensas para la minería y favorecer el tráfico de fauna silvestre. "Todo esto ha dejado como gran víctima el medio ambiente" (Molina-Orjuela et al., 2022, p. 5). Y, para el caso del departamento de Caquetá, el panorama es igual de preocupante. Según reporta la Fundación para la Conservación y el Desarrollo Sostenible (FCDS), de la Embajada de Noruega, en el área monitoreada el municipio de San Vicente del Caguán es el más deforestado y, específicamente, varios resguardos indígenas han visto una reducción de su territorio por la deforestación causada por los grupos armados organizados que azotan el departamento (Molina-Orjuela et al., 2022).

A grandes rasgos, este panorama incidió en la gesta de las organizaciones sociales en medio de la guerra que ha vivido el departamento de Caquetá, cuyos habitantes han experimentado las consecuencias del conflicto desde una lógica de resistencia y han aportado a la construcción de un territorio a partir de referentes culturales y ambientales, valores y principios que destacan la punzanza, la resiliencia y la capacidad de adaptación de la región, a pesar de los desplazamientos, las amenazas, la presencia de grupos armados y el auge de la economía de la coca, factores que consolidaron el fortalecimiento y la reor-

ganización de procesos sociales en algunos sectores del departamento, como la zona norte y sur.

El fenómeno de la deforestación y sus efectos en la degradación ambiental han empujado a las personas a desplazarse por el departamento, ocupando nuevos terrenos para suplir sus necesidades básicas. Por ello, han tenido que seguir deteriorando el medio ambiente a fin de poder satisfacerlas. Y, sumada la necesidad de hacer frente a los problemas relacionados con el conflicto armado, las comunidades han creado organizaciones sociales como forma de resistencia, en defensa y a favor tanto del medio ambiente como de sus derechos fundamentales (Molina-Orjuela et al., 2022).

Entre algunos casos de referencia, se identifican las organizaciones de San Vicente del Caguán, sobre todo en el sector del Pato, donde colonos y colonas se movilizaron para reconocer los esfuerzos y procesos adelantados por otros paisanos desplazados en acciones bélicas en la década de los ochenta y posteriores. Este proceso suscitó que parte de la población se fuera hacia Cartagena del Chai-rá, dando pie a lo que se conoció como la colonización cocalera (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017). Este tránsito y dinámica social incentivó la organización comunitaria en este sector, ya que se consolidaron juntas de acción comunal (Asojuntas) y núcleos veredales que permitieron regular la población externa que llegaba a la zona por el boom de la coca y fortalecer los procesos internos y de gestión, creando apuestas de liderazgo territorial a través del ejercicio político, como el partido de la Unión Patriótica, y nuevas apuestas económicas para la región, como la extracción de madera. Esto expandió no solo la frontera agrícola, sino también nuevos asentamientos para la colonización y el poblamiento de zonas apartadas en las selvas de Caquetá (CNMH, 2017).

Cabe decir que estos procesos tuvieron repercusiones negativas a nivel social, ambiental y en el manejo del territorio, y que, con el paso del tiempo, se fueron creando a nivel nacional acuerdos para dar un mejor manejo al territorio y para sustituir cultivos de uso ilícito por procesos legales que aportaran a la construcción de un territorio con una proyección diferente a lo ilegal. Sin embargo, el conflicto armado seguía siendo una variable latente que afectaba el territorio con acciones

bélicas, controles territoriales, hechos violentos e intentos fallidos de negociaciones entre el gobierno y los grupos armados. Esto creó perspectivas distintas frente a la manera de asumir el conflicto: mientras que en la zona norte las organizaciones sociales tuvieron un proceso de resistencia más organizado para sobrevivir a los diferentes hechos de violencia, en la zona sur fue más complejo articularse para resistir ante la economía cocalera y la presencia de grupos armados que fueron llegando para instalarse con el propósito de tener un control territorial del narcotráfico. Desde una perspectiva geográfica, "el sur del departamento tiene una dotación de infraestructura más eficiente y tiene menos zonas aisladas, lo que permite que pueda ser copada militarmente con facilidad. La zona norte del departamento tiene muchas zonas aisladas y selva virgen, y es un territorio mucho más vasto" (CNMH, 2017, p. 94).

Esta breve contextualización sobre el conflicto armado en el departamento de Caquetá y las organizaciones sociales permite identificar aspectos relevantes del territorio, sus recursos y la justicia social. En ese sentido, reconocer el contexto histórico de colonización, que, si bien planteaba nuevas oportunidades de vida para los colonos, también acogía a población afectada por la violencia, constituye un trasfondo económico y social que propició el surgimiento de economías ilícitas y un uso específico del territorio. Por otro lado, Caquetá resulta ser un espacio aislado del centro del país, con poca presencia institucional, de tal manera que se consolida como un refugio estratégico para los grupos armados ilegales, como las FARC-EP y los paramilitares, y una fuente de financiación para el narcotráfico, que tiene una incidencia considerable en las organizaciones sociales tanto por los hechos de violencia como por la resistencia y el fomento de la organización.

Si bien los procesos de resistencia han tenido diferencias según la zona del departamento donde se gestaron, como es el caso la zona norte y la zona sur, las organizaciones sociales representan actores clave para aportar a la comprensión del territorio, su historia y su contribución a la construcción de paz, lo que implica realizar esfuerzos considerables para forjar un territorio más justo y equitativo.

Una perspectiva desde la gobernanza a partir de las organizaciones sociales de base

En los países considerados en vías de desarrollo, y especialmente en América Latina, existen varios discursos sobre la gobernanza territorial y la disponibilidad de las organizaciones sociales para crear sus propias acciones comunitarias en pro de una propuesta común y humana del desarrollo. Al margen de estos procesos, se fueron alineando nuevas definiciones de gobernanza, que partían de entender que, en este contexto, la gobernanza se refiere a los procesos, estructuras y prácticas que facilitan la toma de decisiones en la gestión del territorio, garantizando la inclusión, la transparencia y la transformación del territorio. Según James E. Austin, profesor emérito de la Universidad de Harvard, manifiesta que "las alianzas y la capacidad de gestión entre las organizaciones sociales de base, moviliza recursos y construye redes de articulación" (Romero et al., 2005, p. 208). Este enfoque nos convoca a entender que la gobernanza no es solo una cuestión interna, sino también un proceso de interacción con el entorno.

Desde esta perspectiva, las OSB en el departamento de Caquetá se centran en tomar e implementar decisiones en cada una de las comunidades para crear procesos que involucren actores, considerando sus múltiples intereses y perspectivas. Es así como líderes comunales, políticos, asociaciones campesinas, productores, familias ganaderas y ciudadanos se organizan participativamente, y logran la implementación de políticas y programas que aportan soluciones conjuntas y sostenibles a problemas complejos.

Además, se enfocan en mejorar la eficacia y la eficiencia de esta toma de decisiones. Para ello, las organizaciones cuentan con información y capacidad de gestión; es por ello que muchos proyectos buscan fortalecer las capacidades de las comunidades para una buena gobernanza. Este proceso puede ocurrir en diferentes niveles, desde el local hasta el internacional, y puede abarcar temas como la política económica, el manejo de los recursos socioambientales y la seguridad alimentaria, entre otros. Muestra de ello es la apuesta común que tienen las asociaciones campesinas de Caquetá por contribuir a la con-

servación de los bosques amazónicos y su biodiversidad, a partir de buenas prácticas ganaderas y la siembra de más de 63 000 árboles con medidas de adaptación al cambio climático (Programa Colombia Sostenible, 2024).

Sin embargo, estos procesos se ven desacelerados a causa del conflicto armado en la región. Espinosa (2023) señala que la violencia y la falta de soberanía en regiones como la Sierra de la Macarena han complicado la relación entre las organizaciones sociales y el medio ambiente. A pesar de los esfuerzos de estas organizaciones para promover la conservación y la gestión sostenible del medio ambiente, la militarización de la respuesta estatal y la presencia de actores armados ilegales han dificultado la implementación efectiva de políticas ambientales y el quehacer propio de las OSB que se encuentran en esa región.

A pesar de lo anterior, varios autores resaltan que es importante fortalecer los procesos de gobernanza desde una perspectiva medioambiental en la que se pueda proteger a los defensores del medio ambiente, garantizar la participación efectiva de las comunidades en la toma de decisiones (Pérez Niño, 2021), integrar sus necesidades, prevenir nuevas violencias y construir paz, apostando por una participación democrática en el medio ambiente (Espinosa Menéndez, 2023), y fomentando la reparación ecológica de los ecosistemas dañados por la extracción, la deforestación, los cultivos ilícitos y la degradación del medio ambiente (Molina-Orjuela et al., 2016).

En este sentido, el desarrollo de capacidades es esencial. Como señala la académica Mary E. Richmond, el fortalecimiento de las capacidades organizativas es fundamental para lograr una gobernanza significativa en las regiones, en especial donde el Estado no implementa estrategias de desarrollo (2005). Esto implica no solo capacitación en habilidades técnicas, sino también en la creación de un liderazgo participativo y ético. Estas perspectivas sobre el liderazgo de nuevos sujetos sociales, en el rol de propiciar la democracia participativa, se evidenciaron también en el contexto internacional desde las propuestas de Jordi Borja, para quien la descentralización político-administrativa del Estado era la única salida posible para el reconocimiento de los nuevos actores locales

que exigían una mejor y mayor participación y autonomía en las decisiones regionales y locales (1989, p. 65).

A partir de estas ideas, se ha comenzado a valorar las organizaciones sociales para la gestión del desarrollo, que luchan por la formación de sujetos sociales y por la conformación de procesos colectivos locales más participativos, legítimos, sostenibles y sustentables en los territorios. Con ello, se promueve un enfoque más inclusivo y representativo de la identidad local y comunitaria para lograr un empoderamiento de los derechos y la justicia social.

Asimismo, la gobernanza de las organizaciones sociales permite a las comunidades tener un rol activo en la transformación de las necesidades y potencialidades de los territorios. Teorías como las de Elinor Ostrom y Michel Foucault muestran que estas organizaciones pueden contribuir a una gobernanza más equitativa y participativa, ya sea mediante la gestión sostenible de sus recursos sin necesidad de intervención estatal o privatización, o en espacios donde se desafían y se reconfiguran las relaciones de poder.

Experiencias significativas desde las OSB

En este contexto, diferentes OSB se han consolidado en el Caquetá como una forma de gobernanza y gestión territorial frente al Estado y a quienes han generado el conflicto; estos últimos, con una incidencia armada y económica. Estas organizaciones sostienen su capacidad de pactos en la representatividad de familias campesinas, indígenas, afros, mujeres y jóvenes, que, en los últimos veinte años, han levantado su voz y liderazgo con iniciativas de transformación social, pero también como respuesta pacífica a los diferentes escenarios de descomposición social y marginalidad que han afrontado durante muchos años el territorio caqueteño.

Dentro de estas OSB se encuentra la Asociación de Jóvenes por Rionegro (Asojorío), un colectivo conformado por quince niños, niñas y jóvenes del corregimiento de Rionegro, municipio de Puerto Rico, ubicado al norte de Caquetá. Desde el 2012, este grupo de jóvenes tomó la firme decisión de organizarse

y proponer, desde la gobernanza, escenarios distintos a los que su contexto les ofrece, luchando contra la indiferencia de varios gobiernos municipales, la falta de recursos económicos y la incredulidad de los adultos, referida como "la generación de cristal".

La historia de la Asojorio tiene su origen en las conversaciones en el río Guayas y en las fogatas donde se encontraban varios de los jóvenes del corregimiento, quienes, a mediados de 2012, hicieron uso de la comunicación para aportar al desarrollo y al mejoramiento de las condiciones de vida de la comunidad rionegrense, creando escenarios como la pintura, el cine y la fotografía, para que la comunidad rionegrense cuente con espacios culturales que aportan a la solución de problemas locales del mismo corregimiento. Asojorio se ha convertido en una experiencia de comunicación dinamizada por jóvenes, quienes, hoy en día, presencian situaciones de violencia y destapan el lente de las cámaras para ser escuchados y visibilizados.

Asojorio ha avanzado en la consolidación de un colectivo cohesionado y dinámico, y sus integrantes han logrado incidir en el territorio, como también respetados por diversos actores legales e ilegales de la región. Todo ello gracias a las acciones comunitarias y comunicativas que sostienen el trabajo articulado con actores clave del corregimiento de Rionegro, así como con otras OSB y la misma institucionalidad.

Es así como surgió la Casa de los Murales, una iniciativa que Asojorio implementó a partir de los escombros y el doloroso recuerdo de la guerra vivida en el corregimiento de Rionegro. Este proceso, denominado "Arte para la resiliencia", tuvo acompañamiento de varias organizaciones amigas, tales como la Escuela Audiovisual Infantil de Belén de los Andaquíes y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR).

De igual forma, y debido al fortalecimiento de capacidades y alianzas para la gestión de recursos, Asojorio cuenta con un recinto donde los jóvenes se encuentran diariamente para interactuar entre sí, planificar las actividades, tomar

decisiones y hacer gestión territorial. Asimismo, para actualizar la página oficial de la Asociación (<https://asojorio.redhumus.org/>), un espacio virtual consolidado como el diario de campo de las iniciativas del colectivo. Adicionalmente, cuenta con un canal en YouTube donde se publicó la primera pieza audiovisual "Talento Rionegro Caquetá", producida por los jóvenes de Asojorio como una muestra del trabajo colaborativo. Las redes sociales son su fuerte; Facebook e Instagram reúnen seguidores que llevan a replicar su trabajo ante el mundo, creando impacto sobre sus prácticas comunicativas que aportan al desarrollo y al mejoramiento de las condiciones de vida en la región caqueteña.

Recurriendo a lo planteado por Gumucio Dagron (2005, p. 3), "la sostenibilidad en los colectivos de comunicación es un arte de equilibristas, porque es uno de los temas que pone a estos procesos en la cuerda floja. Por ser con énfasis social, se considera común que su trabajo debe ser gratuito, situación que lleva a que muchas experiencias no logren mantenerse". Sin embargo, no es solo la sostenibilidad económica la que se tiene en cuenta en las prácticas comunitarias, sino también otras alternativas sostenibles que algunos académicos mencionan, como la sostenibilidad cultural y la sostenibilidad social y política. La sostenibilidad social se enfoca en la creación de la experiencia comunicativa, sus socios y beneficiarios. La sostenibilidad política se suscita cuando las experiencias de comunicación no son parciales y su fin es comunitario, y la cultural se centra en priorizar los intereses colectivos y ambientales para aportar desde el arte a la transformación del territorio. Por su parte, Asojorio ha implementado iniciativas apoyadas por organizaciones amigas, como ACNUR, la Fundación Yapawayra y la Fundación Mambe. Una estrategia que da muestra de esto es el Festival Río Paz, un encuentro cálido y solidario de resignificación de las memorias y el territorio en el que diversidad de actores y culturas se reúnen e intercambian experiencias y saberes en torno a la construcción de paz. Anualmente, los jóvenes de Asojorio, en el corregimiento de Rionegro, cuentan con un escenario donde se resignifica la memoria de aquellos que perdieron la vida en el marco del conflicto armado. Estas asociaciones juveniles en Caquetá son pioneros en este tipo de iniciativas. Hasta la fecha, han realizado doce versiones del Festival (Asojorio, 2021).

Otra de las OSB es la Corporación Manigua: Tejiendo Amazonía por la Vida, una organización de la sociedad civil surgida en 2006. Tiene como misión "el cuidado de la vida como base de la identidad cultural para la sustentabilidad humana, mediante procesos participativos de formación, producción e investigación en el territorio amazónico" Corporación Manigua (Corpomanigua, s.f.) y, en sus casi 18 años de existencia, ha realizado diversas intervenciones en el departamento de Caquetá a través de proyectos sociales financiados con recursos propios o de cooperación, los cuales han contribuido a la identificación de capacidades en las comunidades y al fomento de la gestión del territorio para contar con mejores condiciones de vida.

A lo largo de su existencia, Corpomanigua ha trabajado con niños, niñas, jóvenes, mujeres y comunidades de colonos e indígenas, quienes, por diversas situaciones del conflicto armado o emergencias, se han desplazado de sus territorios de origen o han estado en altos niveles de vulnerabilidad, llegando a asentarse en Caquetá en busca de oportunidades de bienestar, participación, refugio o protección. De igual manera, la corporación ha gestionado programas para hacer presencia en zonas rurales y urbanas del departamento. El primero de ellos está relacionado con la seguridad, la soberanía y la autonomía alimentaria, que impulsa procesos asociativos para una economía más justa y equitativa y apuesta por la conservación del medio ambiente y la Amazonía. El segundo tiene que ver con derechos y ciudadanía, que promueve relaciones basadas en la equidad, la igualdad de oportunidades y derechos de hombres y mujeres, la recuperación de la memoria individual y colectiva, la participación, la incidencia y el empoderamiento político, económico y cultural para la disminución de las violencias basadas en género (Corpomanigua, s.f.).

Los diversos procesos que ha adelantado esta organización evidencian que la gobernanza se vincula con la participación comunitaria. Esta se consolida como una apuesta significativa para la toma de decisiones y para acceder a información que permita gestionar capacidades. En este sentido, el conocimiento del territorio refleja la importancia de estar activos y presentes en los diversos espacios de construcción, incluso para posicionar procesos de empoderamiento, resiliencia comunitaria y corresponsabilidad entre los actores involucrados en las dinámicas de los territorios.

Reflexiones y conclusiones

Las organizaciones sociales de base desempeñan un papel fundamental en el desarrollo de la justicia socioambiental. Preciado Coronado (2021) ofrece una mirada política sobre el territorio como un espacio y lugar de pertenencia que es históricamente transformado y que solo aquellos movimientos que luchan por bienes comunes territorializados pueden ofrecer una alternativa de gobierno autónomo. Lo anterior indica que las movilizaciones mencionadas en Caquetá han trascendido las relaciones de poder, cuestionando la forma de gobernanza local, regional y nacional, en defensa de sus derechos y actuando como agentes de cambio en la búsqueda de un equilibrio entre el desarrollo económico y la sostenibilidad ambiental.

Los procesos de gobernanza se articulan necesariamente con el rol de la ciudadanía, lo que implica un potencial transformador para incidir en lo público, exigir los derechos y conocer los deberes desde los territorios. La articulación entre estas dinámicas refleja cohesión e inclusión social y valora la diversidad, los saberes propios y las capacidades de las comunidades en los territorios frente a las situaciones socioambientales a las que se ven expuestas.

De igual manera, las organizaciones sociales de base son un punto de partida para dinamizar y gestionar procesos territoriales que involucran una visión territorial desde el ser y el sentir, haciéndolas partícipes en la toma de decisiones. Esto representa un ejercicio político para incidir en la construcción de una justicia socioambiental efectiva que involucre tanto los derechos de las comunidades como las características del territorio.

Finalmente, este ejercicio es una aproximación a las posibilidades que representan las organizaciones sociales de base en los territorios para impulsar procesos territoriales más equitativos, asequibles y justos, en los que se puedan tomar decisiones más acertadas respecto a los contextos de las comunidades. Además, esta reflexión aporta elementos para que las comunidades logren organizarse, identificar necesidades y formular posibles soluciones a problemas sociales y ambientales de su territorio.

Referencias bibliográficas

Asociación de Jóvenes por Rionegro. (2021). *Festival Riopaz. Asojorio*. <https://asojorio.redhumus.org/festival-riopaz/>

Borja, J. (1989). *Estado, descentralización y democracia*. Foro Nacional por Colombia.

Calderón Rojas, J. (2016). *Etapas del conflicto armado en Colombia: Hacia el posconflicto. Latinoamérica*. Revista de estudios Latinoamericanos, 62, 227-257.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017). *La tierra no basta: Colonización, baldíos, conflicto y organizaciones sociales en el Caquetá*. Banco de la República. <https://babel.banrepultural.org/digital/collection/p17054coll2/id/97/>

Corporación Manigua. (s. f.). *Lo que somos*. Corporación Manigua. <https://www.corporacionmanigua.org/lo-que-somos/>

Espinosa Menéndez, N. (2023). *Gobernanza ambiental sin soberanía: Postconflicto, violencia y la conservación siempre aplazada de la Sierra de La Macarena*. El Ágora USB, 23(2), 375-398. <https://doi.org/10.21500/16578031.6733>

Fundación Ideas para la Paz. (2014, junio 14). *Conflictos armados en Caquetá y Putumayo y su impacto humanitario*. Fundación Ideas para la Paz (FIP). <https://ideaspaz.org/publicaciones/investigaciones-analisis/2014-07/conflictos-armados-en-caqueta-y-putumayo-y-su-impacto-humanitario>

García Montes, C. E., & Santanilla Ramírez, E. (1994). *Belén de los Andaqueños: recuperación histórica y análisis cultural* / Carlos Elías García Montes, Eulise Santanilla Ramírez. Universidad Pedagógica Nacional, Cinde, Maestría en Desarrollo Educativo y Social.,

Gobierno de Colombia y FARC-EP. (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). <https://www.jep.gov.co:443/Normativa/Paginas/Acuerdo-Final.aspx>

Gumucio Dagron, A. (2005). *Arte de equilibristas: La sostenibilidad de los medios de comunicación comunitarios*. Punto Cero: Revista de investigación científica, 10(10), 6-19.

Jaramillo, J., Mora, L., & Cubides, F. (1989). *Colonización, coca y guerrilla*. Alianza Editorial Colombiana.

Molina Orjuela, D. E., Molina, A. M., & Rodríguez Caldera, E. S. (2016). *Gobernanza ambiental y posconflicto en Colombia*. VIII Congreso de Relaciones Internacionales (La Plata, 2016). <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/58151>

Molina-Orjuela, D. E., Chavarro-Ospina, S. G., & Guzmán-Alvarado, B. O. (2022). *Impactos del conflicto armado colombiano sobre el medio ambiente y acciones para su efectiva reparación*. Revista Científica General José María Córdova, 20(40), 1087-1103. <https://doi.org/10.21830/19006586.1129>

Pérez Niño, W. (2021). *Gobernanza ambiental y transformación social en Colombia*. Jurídicas, 18(2), 281-296. <https://doi.org/10.17151/jurid.2021.18.2.16>

Preciado Coronado, J. A. (2021). *Justicia (socio)ambiental y territorios de lo común. Entre la gobernanza de las instituciones locales y nacionales, y las autonomías comunitarias. El caso de México*. En Allin Kamachikuq, defensa de los bienes comunes. En clave Abya Yala de la Colección de Estudios en Derechos Humanos: Vol. Tomo XVIII. Comisión Estatal de Derechos Humanos.

Programa Colombia Sostenible. (2024, 16 de mayo). *Familias campesinas en Caquetá promueven la reconversión ganadera para combatir la deforestación*. <https://www.colombiasostenible.gov.co/programa/2024/05/16/familias-campesinas-en-caqueta-promueven-la-reconversion-ganadera-para-combatir-la-deforestacion/>

Richmond, M. (2005). *Diagnóstico social*. Siglo XXI Editores de España. (Obra original publicada en 1917).

Romero, C., Berger, G., Ickis, J. C., Lozano, G., Roitter, M., Pires, J. T., Ogliastri, E., Maass, A., Koljatic, M., Gutiérrez, R., Silva, M., Lobo, I. D., Reficco, E., Trujillo, D., Pérez, F., Herrero, G., Austin, J., Casado, T., & Fischer, R. M. (2005). *Alianzas sociales en América Latina: Enseñanzas extraídas de colaboraciones entre el sector privado y organizaciones de la sociedad civil*. Inter-American Development Bank. <https://doi.org/10.18235/0012473>





La leve aproximación de un evento minúsculo y lejano que puede ser un cataclismo

The slight approach of a tiny, distant event that may be a cataclysmic

Fecha de recepción: 3 de marzo de 2025 - Fecha de aprobación: 15 de septiembre de 2025

¹Oscar Gerardo Barrera Monsalve

Resumen

La presente reflexión sociológica expone un paralelo entre eventos periódicos de origen natural y, en apariencia, insignificantes, que pueden producir grandes daños a la vida en el planeta. De igual forma, existen acciones humanas, principalmente de carácter político con una fuerte afectación social, que son similares y periódicas, consideradas menores o irrelevantes, pero que también pueden provocar un cataclismo. Al analizar la dinámica política y sus actores, se observa que, bajo ciertas condiciones, tienden a propiciar escenarios idóneos para la llegada al poder, mediante vías democráticas, de "líderes" que incentivan ideologías extremas, beligerantes y hasta violentas, empleando estándares y métodos establecidos y utilizados por la sociedad occidental, que en la mayoría de las ocasiones están bajo el amparo de la legalidad.

Las políticas migratorias y económicas impuestas de manera autoritaria afectan profundamente las relaciones entre las naciones receptoras, capitalistas y de derecha, y las naciones emergentes en vías de desarrollo, que, paradójicamente, debido a la gran inequidad, tienden a tener líderes de izquierda que incomodan claramente a la reducida élite que controla dichos países, provocando conflictos que, si no se manejan correctamente y con medida, acarrean grandes afectaciones económicas, políticas, sociales y humanitarias.

Palabras clave:

Cataclismo; sostenibilidad; daños; migración; políticas.

¹Egresado del Programa de Sociología, UNAD – Colombia. Sociólogo e ingeniero civil; maestría en Ingeniería Ambiental; especialización en Administración de la Construcción. Semillero de Investigación Prisma, UNAD. e-mail: oscargbarrera@gmail.com ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8658-681X>

Abstract

This sociological reflection draws a parallel between natural, periodic events that are seemingly insignificant but can cause great damage to life on the planet. Similarly, there are human actions, mainly of a political nature with a strong social impact, which are periodically considered minor or irrelevant, but which can cause a cataclysm. When analyzing political dynamics and their actors, it can be observed that under certain conditions, they tend to foster scenarios conducive to the rise to power, through democratic means, of "leaders" who promote extreme, belligerent, and even violent ideologies using standards and methods established and employed by Western society, which in most cases are protected by the law.

Authoritarian immigration and economic policies profoundly affect relations between capitalist and right-wing receiving nations and emerging developing nations, which paradoxically, due to great inequality, tend to have left-wing leaders who clearly make the small elite that controls the nations uncomfortable, creating conflicts that, if not handled correctly and with restraint, can have major economic, political, social, and humanitarian consequences.

Keywords:

Cataclysm; sustainability; damage; migration; policies.

Contenido

Desde su misma formación, el planeta Tierra ha estado prácticamente expuesto a continuas colisiones con objetos provenientes del espacio exterior de diferentes tamaños, formas y composición. Los científicos suelen considerar que las diversas colisiones han causado desde la formación de la Luna, por un gran impacto, hasta la extinción de los dinosaurios por el choque de un asteroide de apenas diez kilómetros de diámetro. Es decir, un evento gigante formó nuestro satélite natural, pero un impacto, que podría considerarse menor a escala astrofísica, casi acaba con la vida en el planeta.

Cada cierto tiempo, las agencias que estudian el espacio descubren algún objeto en movimiento, de dimensiones no tan considerables y con trayectoria cercana a la Tierra, que podría llevarlo a colisionar contra él. Lo que provocaría varias afectaciones, entre las cuales normalmente sobresalen el enfriamiento de la temperatura promedio planetaria de hasta cuatro grados y la disminución de hasta un 15% en las precipitaciones, por mencionar solo dos. Esto puede suscitar una pregunta a nivel global; quizá, incluso, podría llamarse "una inquietud viral", utilizando la jerga de la tribu planetaria de la tercera década del siglo XXI. Y... ¿cuál es el peligro?, preguntaría en este punto cualquier persona que no haya estudiado al menos seis semestres de astrofísica en la San Marino, como jocosamente lo expresaría cualquier aficionado a las telenovelas o a los memes;

exponiendo así con facilidad que el pueblito turístico más cercano a la ciudad donde vive tiene seis grados menos y sus pobladores viven de maravilla; y en cuanto a la precipitación, estamos en una fase neutral, quizá ese 15% menos haga que el fenómeno de la Niña despierte y comience a actuar.

Lo siguiente que cualquiera podría preguntar sería: ¿qué tan grande es el objeto que nos amenaza esta vez y cuántos días tenemos? La respuesta es relativa; con los equipos de investigación actuales, es fácil determinar cuándo y cómo va a pasar. Por ejemplo, se sabe que en un futuro cercano, un asteroide de 500 metros de diámetro que, por sus dimensiones en comparación con los señalados anteriormente, puede considerarse un evento minúsculo, probablemente colisionará con la Tierra el 24 de septiembre de 2182, con una probabilidad de 1 entre 2700; es decir, ocurrirá en 157 años. Esto lleva a que el habitante común del tercer planeta haga la siguiente pregunta: ¿será en la mañana o en la tarde? Suena a broma, y lo más probable es que así lo interprete la mayoría que lea el artículo en las páginas digitales de interés, siempre y cuando, claro está, que el algoritmo se lo permita.

Lo que no sabe la mayoría es que una variación de cuatro grados en la temperatura global es mucho, tanto que los acuerdos actuales para la reducción de gases de efecto invernadero existen para evitar que la temperatura aumente siquiera 1.5 grados. Continuando con el análisis de las consecuencias, la siguiente es la disminución en la precipitación: un 15%. Aunque pareciera una porcentaje bajo, es en realidad, en volúmenes de precipitación a nivel global, una cantidad considerable que podría volver aún más extremas las sequías, o generarlas en áreas donde antes no se presentaban. Lo que suponen los astrofísicos de X —defínase como la aplicación para celulares y computadoras que semanalmente permite a las personas dar opiniones especializadas sobre temas que poco o nada conocen; mas no debe confundirse con un sinónimo de libertad de expresión, pues su propietario ha demostrado tener muchos reparos con respecto a esta palabra— es que aún falta mucho y no les afectará, ya habrán fallecido, lo que los impacta al mínimo. Es una lógica un tanto relativista, pues lo que no tienen presente es que el universo tiene miles de millones de años; por lo tanto, 157 años es un parpadeo en esta escala y, quizá, sus posibles descendientes no compartan esa opinión.

Es posible, estimado lector, que en este punto tenga muy presente la idea de que esta reflexión trata sobre lo efímero de ciertos astros y la fragilidad de la vida.

A ello, de forma directa y sin ninguna duda, la respuesta es que si le suscita esa idea, también es una interpretación válida. La verdad es que menospreciar los daños que puede causar cualquier evento minúsculo y lejano, como la posible colisión del pequeño asteroide en mención contra la superficie del planeta, es similar y hasta comparable con la actual dinámica política global, que oscila entre extremos cada vez más radicalizados.

Hace diez años nadie consideraba cuán inmediato podía ser la elección de una persona capaz de radicalizar políticas migratorias, utilizar discursos de odio de manera habitual y considerar correcto imponer la agenda, la política y los intereses del más fuerte, coincidiendo estos con los del hombre rico, blanco y heterosexual. La política internacional no previó la aproximación del "evento minúsculo y lejano" de la política, pequeño en las estadísticas y distante en cuanto a la probabilidad de elección, pero en un parpadeo de solo unos meses, causó desastres a sus aliados políticos, económicos y militares, y puede acarrear catástrofes a sus catalogados adversarios.

Actualmente, Colombia está entre los países considerados adversarios del rápido, ruidoso y estrepitoso "evento minúsculo y lejano", colocándola en una posición muy desfavorable. "El palo no está para cucharas", dirían las abuelas. Como es sabido, el país experimenta una época cargada de buenas intenciones sociales, pero saturada de inmediatez y completa falta de planeación. Esto crea las condiciones ideales para que la catástrofe del "evento minúsculo y lejano" tenga un mayor impacto.

Un ejemplo claro es la política de transición energética, que detuvo contratos de exploración debido a que aspiraban a adoptar un enfoque más amigable con el medioambiente. Sin embargo, estas políticas no surgen de la nada, tal es el caso de Alemania que lleva más de veinte años implementando su "estrategia de sostenibilidad". No obstante, quienes planean las políticas actuales pretenden hacerlo en menos de un lustro, lo que puede afectar notablemente tanto los ingresos nacionales como la población más vulnerable debido a la carencia de una planeación objetiva y mesurada.

Adicionalmente, en la política a nivel global, se observan cada vez más "eventos minúsculos y lejanos" sin distinción de religión, raza, edad, estrato o

nivel educativo, lo que hace que los líderes creen falsas narrativas o refuercen aquellas que los benefician, sin retractarse si son descubiertos ni sonrojarse cuando miran de frente a su pueblo.

Otro escenario que se agrava aceleradamente debido a las acciones de los "eventos minúsculos y lejanos" es la crisis migratoria, provocada por la persecución a migrantes indocumentados. En muchas ciudades los migrantes han optado por no asistir a sus trabajos ni enviar a sus hijos al colegio para evitar deportaciones en condiciones indignas, pues la mayoría carece de antecedentes penales o presenta, cuando mucho, infracciones menores. Los pequeños asteroides de la política tienden a rodearse de un selecto grupo de amigos que están lejos de identificar correctamente las necesidades o establecer soluciones, simplemente desean tener la razón, mantener el poder y actuar de modo populista y demagógico.

La semejanza que hay entre el asteroide que se desplaza por el espacio y los pequeños asteroides de la política es que no tienen conciencia: solo tienen un objetivo, desean alcanzarlo a toda costa y los resultados que acarreen serán catastróficos. En el caso del cuerpo rocoso en movimiento, causará daños graves a gran parte de la población sin distinción alguna. Por el contrario, en el caso de sus homólogos políticos, las consecuencias serán aún más severas para los sectores más vulnerables.

Lo anterior permite reflexionar que los eventos minúsculos de carácter político utilizan las diferencias entre la población para ascender al poder y perpetuarse, polarizando cada día los países y el mundo. Es así como enfrentan naciones sin distinción y establecen alianzas políticas por conveniencia con quienes detentan el poder, apartándose de aquellos países con los que antes compartían fuertes vínculos y similitudes. Estos "eventos minúsculos", como lo es el ascenso de "líderes" populistas y demagogos, pueden afectar nuestras naciones, lo que produce consecuencias catastróficas, especialmente para la población más vulnerable. Pero la gran diferencia, según el paralelismo de este artículo, radica en que al asteroide formado por hielo y roca no lo aplaudimos ni lo elegimos ni justificamos cada una de sus acciones.

Es importante tener presente que, a lo largo de la existencia, tanto nuestro planeta como nuestra historia republicana han estado a merced, periódicamente, de la leve

aproximación de un evento minúsculo y lejano que puede devenir en cataclismo. En el caso de cataclismos globales de origen natural, poco se puede hacer más allá de mitigar mediante la prevención y la preparación. Mas, ante un cataclismo generado por un futuro líder, existe la posibilidad de detenerlo e incluso contrarrestarlo. Hoy más que nunca se debe ser crítico con quienes nos lideran, evitar ser víctimas de movimientos o tendencias y generar acciones que beneficien por igual a propios y extraños, a grandes y chicos, pares e impares, a copartidarios y opositores, porque de ello depende que evitemos futuros trastornos en el orden social o político.

Lecturas de referencia

- De la Torre, C. (2018). Leyendo a Donald Trump desde América Latina. *Revista SAAP*, 12(1), 61-70.
- Hernández, A. (2025, 3 de febrero). Qué consecuencias tendrá en América Latina la paralización de la ayuda al desarrollo ordenada por Trump. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/articulos/c1ez3qd9zpdo>
- Hines, B. (2019). Las políticas migratorias de Donald Trump. *Revista Nueva Sociedad* (284). <https://biblat.unam.mx/es/revista/nueva-sociedad/articulo/las-politicas-migratorias-de-donald-trump>
- Konrad Adenauer Stiftung. (2015). Historia de la política ambiental en Alemania: perspectiva de la CDU 1958–2015. Ekla. https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=bf927e99-1afdf5ca1-1bd9-6845110a08eo&groupId=252038
- National Geographic. (2025). El asteroide Bennu, que contiene los ingredientes para la vida, también podría chocar contra la Tierra. https://www.nationalgeographic.com.es/ciencia/asteroide-bennu-que-contiene-ingredientes-para-vida-tambien-podria-chocar-contra-tierra_24193
- Newsweek redacción. (2025, 7 de febrero). Trump firma decreto para regresar al uso de popotes de plástico en Estados Unidos. *Newsweek*. <https://newsweekespanol.com/2025/02/07/trump-firma-decreto-regresar-uso-popotes-plastico-estados-unidos/>
- Sorj, B. (2013). La nueva dinámica política de América Latina: temas para una agenda de investigación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 58(217), 61–78. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(13\)72274-8](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(13)72274-8)
- Vidal, M. (2025). Trump empieza a cambiar el mundo (y no para bien) al suspender los fondos de USAID para la ayuda al desarrollo. *El País*. <https://elpais.com/planeta-futuro/2025-02-05/trump-empieza-a-cambiar-el-mundo-y-no-para-bien-al-suspender-los-fondos-de-usaid-para-la-ayuda-al-desarrollo.html>



Pensar con las manos: La filosofía como herramienta en Cómo hacer cosas con *Foucault*

Thinking with your hands: Philosophy as a tool in How to Do Things with Foucault

Fecha de recepción: 3 de octubre de 2025 - Fecha de aprobación: 30 octubre de agosto de 2025

Juan Manuel Hernández Aguilar ¹
Universidad nacional abierta y a Distancia. UNAD - Colombia

Resumen

El presente trabajo ofrece una reseña filosófica del libro *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso* (2021), del pensador español Francisco Vázquez García. En la reseña se analiza el problema central que vertebría la obra: entender el pensamiento filosófico no como un sistema teórico cerrado, sino como una práctica activa, abierta y transformadora. El autor propone reinterpretar la herencia foucaultiana mediante la metáfora de la "caja de herramientas", entendida como un conjunto de conceptos operativos que pueden ponerse al servicio de la acción crítica y la intervención social.

En conclusión, esta reseña sostiene que Vázquez García logra revitalizar la filosofía foucaultiana al transformarla en una práctica vital: una forma de pensamiento que no se conforma con describir el mundo, sino que busca intervenir en él y transformarlo.

Palabras clave

Foucault; filosofía contemporánea; crítica; poder; libertad; Francisco Vázquez García.

¹ Licenciado en Literatura y Profesional en Filosofía, Magíster en Filosofía y Doctor en Filosofía de la Universidad del Valle – Colombia. Actualmente docente en la Universidad nacional Abierta y a Distancia y líder del grupo de investigación Cibercultura y Territorio. filosofoliterato@gmail.com ORCID 0009-0005-3103-7302

Abstract

This paper offers a philosophical review of the book *How to Do Things with Foucault: Instructions for Use* (2021), by the Spanish thinker Francisco Vázquez García. Throughout the review, the central problem that underpins the work is analyzed: the possibility of understanding philosophical thought not as a closed theoretical system, but as an active, open, and transformative practice. The author proposes to reinterpret the Foucauldian legacy through the metaphor of the "toolbox", understood as a set of operational concepts that can be put at the service of critical action and social intervention. In conclusion, this review argues that Vázquez García manages to revitalize Foucault's philosophy by transforming it into a vital practice: a form of thought that does not merely describe the world, but seeks to intervene in it and transform it.

Keywords:

Foucault; – contemporary philosophy; – critique; – power; – freedom; – Francisco Vázquez García.

Introducción

En el panorama filosófico contemporáneo, donde el pensamiento parece condenado a repetirse en bucles de interpretación infinita, el libro de Francisco Vázquez García, *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso* (2021), irrumpie como una defensa de la filosofía entendida no como archivo, sino como práctica viva. En un gesto coherente con el espíritu del propio Michel Foucault, Vázquez evita el comentario reverencial y propone una lectura funcional: usar al filósofo como se usa una herramienta, no como se venera un ídolo. Su punto de partida, una frase célebre de Foucault: —“no me pregunten quién soy ni me pidan que permanezca igual” (2008, p. 23)—, se convierte en la brújula de un texto que busca rescatar la potencia transformadora de la filosofía frente al riesgo de su fosilización académica.

Desde el inicio, Vázquez plantea un diagnóstico doble: por un lado, el pensamiento foucaultiano ha sido objeto de una “lectura de lector”, propia de la hermenéutica tradicional, centrada en descifrar significados; por otro, reclama una “lectura de autor”, pragmática y experimental, que transforma los textos en instrumentos de acción. Su propósito, por tanto, no es añadir un comentario más al océano exegético sobre Foucault, sino mostrar cómo se pueden usar sus ideas como quien emplea un destornillador: para abrir, desmontar o modificar estructuras de poder (Vázquez García, 2021, pp. 9–11).

Esta idea de “usar a Foucault” tiene raíces en la metáfora de la “caja de herramientas”, surgida en los años setenta, cuando el filósofo francés afirmaba que

sus libros no eran tratados teóricos, sino utensilios conceptuales. Vázquez rastrea el origen, las reinterpretaciones y las críticas de esa metáfora, mostrando que, más que un capricho retórico, expresa una concepción entera del pensamiento: pensar no como actividad contemplativa, sino como *tekné*, es decir, como arte de intervenir en lo real (Vázquez García, 2021, pp. 13–15).

El texto se organiza como una guía metodológica para comprender los distintos modos de relación con Foucault. A partir de una tipología que distingue entre usos ocasionales, segmentarios, heurísticos, programáticos y poiéticos, el autor examina desde los trabajos académicos que citan a Foucault por moda hasta las prácticas artísticas o políticas que efectivamente lo emplean como instrumento crítico. Cada uso revela un modo de filosofar, y esta clasificación funciona como reflejo del estado actual del pensamiento: un campo atravesado por tensiones entre erudición y praxis, entre teoría y vida (Vázquez García, 2021, pp. 17–20).

En este sentido, *Cómo hacer cosas con Foucault* no solo analiza un fenómeno teórico, sino que también plantea una pregunta fundamental sobre el sentido de la filosofía hoy: ¿para qué sirve pensar si no es para transformar? En tiempos en que las ideas circulan como mercancías simbólicas, Vázquez propone volver al gesto originario de filosofar: convertir la crítica en una forma de creación. Así, su texto no se limita a explicar a Foucault; lo actualiza. La filosofía deja de ser una disciplina escolar y se convierte, nuevamente, en una práctica de libertad.

Problema filosófico, tesis y conceptos fundamentales

El problema filosófico que articula *Cómo hacer cosas con Foucault* es, en el fondo, una reflexión sobre la utilidad del pensamiento filosófico. Vázquez García se pregunta qué significa *usar* una teoría en lugar de interpretarla y hasta qué punto es legítimo transformar el pensamiento de un autor en herramienta para la acción. Detrás de esta cuestión subyace una inquietud mayor: ¿puede la filosofía seguir siendo crítica en una época que ha domesticado incluso a sus pensadores más radicales? En otras palabras, Vázquez invita a pensar si es posible mantener viva la potencia subversiva del pensamiento sin convertirlo en dogma o mercancía académica. Su diagnóstico es claro: cuando la filosofía se vuelve comentario o

canon, deja de pensar; cuando se convierte en herramienta, empieza a actuar (2021, p. 14).

La tesis central del libro puede formularse así: el pensamiento de Foucault no constituye un sistema cerrado ni una teoría universal, sino un repertorio de instrumentos conceptuales abiertos al uso, la variación y la reinención. Foucault no debe ser leído como un fundador de discursividad en el sentido dogmático —como Marx o Freud—, sino como un experimentador que legó métodos de análisis más que doctrinas. En ese sentido, Vázquez afirma que "Foucault es también un fundador de discursividad, pero lo que suministra son elementos fragmentarios: esquemas, pistas, ideas" (Vázquez García, 2021, p. 15). La fuerza de esta tesis radica en su carácter paradójico: la filosofía solo sobrevive cuando se deja usar, cuando se expone al riesgo de ser desbordada por el presente.

Para desarrollar esta idea, el autor despliega una taxonomía de los usos de Foucault, que en realidad funciona como una cartografía de los modos contemporáneos de filosofar. El *uso ocasional* se limita a la cita superficial o decorativa; el *segmentario* combina nociones foucaultianas con otros marcos teóricos; el *heurístico* somete sus conceptos a prueba en contextos nuevos; el *programático* aplica sistemáticamente el método arqueogenalógico y el *poiético* emplea a Foucault como fuente de creación ética, política o artística (Vázquez García, 2021, pp. 16–33). Esta clasificación es más que un recurso pedagógico: constituye un reflejo del campo filosófico actual, dividido entre la repetición ritual del saber y su puesta en práctica creativa.

Entre los conceptos fundamentales destacan tres: discurso, poder y uso. El discurso no es para Foucault una simple expresión de ideas, sino una práctica que produce realidad; y el uso, reinterpretado por Vázquez, es la forma contemporánea de hacer filosofía, una práctica que articula pensamiento y acción. En realidad, el término *uso* funciona aquí como un puente entre la teoría y la praxis, puesto que recuerda que el pensamiento no se valida por su coherencia interna, sino por su capacidad efectiva de producir transformaciones. Pensar, sugiere Vázquez, no consiste en explicar el mundo desde una distancia cómoda, sino en intervenir activamente en el presente (2021, p. 27).

Esta concepción del filosofar como uso tiene un alcance tanto ético como político, al obligar a repensar el papel del intelectual en la sociedad contemporánea. El filósofo deja de ocupar la posición del intérprete universal —figura abstracta y distante—, y asume la del intelectual específico, inserto en contextos concretos y capaz de incidir en ellos con lucidez, sensibilidad y responsabilidad. De este modo, la filosofía deja de concebirse como un lujo teórico reservado a eruditos y se redefine como una práctica situada: un ejercicio crítico que produce efectos reales en el entramado social, cultural y político.

En este punto, Vázquez retoma la lección más viva de Foucault: la crítica no es un gesto negativo, sino un ejercicio de libertad. La obra *Cómo hacer cosas con Foucault* se sitúa en una encrucijada muy precisa de la historia reciente del pensamiento. Surge tras más de cuatro décadas de proliferación de estudios foucaultianos, un campo que, paradójicamente, ha institucionalizado a un pensador que siempre desconfiaba de las instituciones del saber. Francisco Vázquez García escribe desde ese punto de saturación: cuando Foucault se ha convertido en canon; cuando su pensamiento ha sido absorbido por el currículo universitario y por las modas intelectuales. Su gesto, por tanto, es doblemente crítico: hacia la academia que lo repite sin riesgo y hacia las lecturas que lo usan como un fetiche de radicalidad vacía (2021, p. 42).

Desde el punto de vista histórico, el libro dialoga con una tradición filosófica que ha problematizado el estatuto del pensamiento después del estructuralismo. En los años setenta y ochenta, figuras como Deleuze, Derrida y el propio Foucault propusieron romper con la idea de una filosofía como sistema, abriendo paso a una concepción más experimental y rizomática del pensar. Vázquez recupera esa herencia, pero la actualiza en clave contemporánea: en una época dominada por el exceso de información y la precariedad de las verdades, el pensamiento se vuelve eficaz solo si se traduce en práctica. Por ello, el autor entiende la filosofía como un saber operativo, no contemplativo, capaz de intervenir en las lógicas de poder que hoy se manifiestan en la tecnología, la biopolítica y la cultura digital.

Desde la perspectiva filosófica, la filiación de Vázquez es compleja. Aunque su escritura se apoya en el corpus foucaultiano, mantiene distancia crítica respecto de este. De hecho, uno de los logros del libro consiste en mostrar que "volver a

Foucault" solo tiene sentido si se actúa contra la tentación del retorno literal. En lugar de invocar la fidelidad al maestro, Vázquez García prefiere el uso creativo, el desplazamiento, incluso la traición productiva. En este sentido, su proyecto recuerda a lo que Deleuze llamaba "una filosofía menor": aquella que no se limita a comentar, sino que produce pensamiento a partir de otros pensamientos (Vázquez García, 2021, p. 44).

En el plano cultural, el libro resuena con las tensiones actuales entre conocimiento y poder. En un mundo donde la información se multiplica pero la comprensión escasea, Vázquez García propone rescatar el pensamiento como acto de resistencia. Su lectura de Foucault se convierte en un llamado a los intelectuales contemporáneos para que abandonen la comodidad del análisis y asuman la responsabilidad de la intervención. "El pensamiento que no actúa se pudre en sus conceptos" podría ser la consigna implícita del libro, una frase que condensa su *ethos* filosófico y su valor político (2021, p. 46).

Por último, esta contextualización permite apreciar la relevancia del texto en el debate actual sobre la función del saber. En tiempos en que las redes sociales producen opinión sin reflexión, *Cómo hacer cosas con Foucault* propone una ética del pensamiento lento, artesanal y autocrítico. Frente a la velocidad de la opinión, Vázquez reivindica la lentitud de la crítica; frente al espectáculo de la teoría, la modestia del análisis concreto. En su propuesta subyace una paradoja: solo cuando el pensamiento se desprende de su pretensión de verdad puede volver a ser realmente transformador. Y en esa paradoja radica su potencia filosófica.

La lectura de *Cómo hacer cosas con Foucault* permite advertir que Vázquez García no pretende simplemente actualizar al pensador francés, sino repensar la propia práctica filosófica desde sus fundamentos. En su análisis late una convicción profunda: la filosofía no debe ser el arte de explicar lo ya dicho, sino la capacidad de reabrir los discursos cerrados. En este sentido, el texto funciona como una crítica al modelo hermenéutico dominante, según el cual el filósofo debe interpretar fielmente la palabra del autor. Para Vázquez García, esa fidelidad es una forma de servidumbre intelectual. En cambio, usar un pensamiento, arriesgarlo, deformarlo y ponerlo a prueba implica asumir la filosofía como ejer-

cicio de libertad. Como advierte el propio autor: "el peligro no está en abusar de Foucault, sino en fosilizarlo en una ortodoxia" (2021, p. 41). Desde esta perspectiva, el libro puede entenderse como una defensa del pensamiento impuro: un pensamiento que no teme mezclarse con prácticas, contextos y experiencias ajenas al ámbito académico. Vázquez García demuestra que el propio Foucault edificó su obra a partir de materiales heterogéneos —historia, literatura, medicina, política— y que su potencia crítica proviene precisamente de esa hibridación.

En consecuencia, "usar" a Foucault no equivale a convertirlo en un manual metodológico, sino a prolongar su gesto transgresor: pensar con los cuerpos, con los archivos y desde los márgenes del saber. La filosofía, lejos de presentarse como un discurso cerrado y autosuficiente, aparece en este enfoque como un verdadero laboratorio: un espacio en el que lo conceptual se funde con lo vital (Vázquez García, 2021, pp. 43–45).

No obstante, Vázquez evita caer en el pragmatismo superficial que confunde la libertad interpretativa con la falta de rigor. Su clasificación de los distintos usos de Foucault actúa también como advertencia: la "caja de herramientas" no debe transformarse en un supermercado teórico en el que los conceptos se elijan arbitrariamente sin contexto ni precisión. Por ello, su propuesta mantiene un equilibrio entre dos peligros opuestos: el dogmatismo del comentario erudito y el relativismo del "todo vale". En ese equilibrio se sostiene la fuerza de su reflexión filosófica.

Entre ambos, defiende una vía intermedia que podríamos llamar uso crítico, en la que la fidelidad consiste no en repetir, sino en prolongar un pensamiento en nuevos contextos. Esa posición recuerda a la actitud socrática: filosofar no para enseñar, sino para incomodar, para suscitar en otros el deseo de pensar por sí mismos. Desde una perspectiva personal, el libro de Vázquez García resulta especialmente pertinente en el contexto actual, marcado por la inflación teórica y la crisis de sentido del discurso filosófico. En una época donde la filosofía parece haber cedido su lugar al comentario mediático o al activismo emocional, este texto rescata la figura del pensador-artesano, aquel que trabaja con conceptos como quien afila una herramienta con precisión y paciencia. La filosofía, sugiere el autor, no cambia el mundo de inmediato, pero modifica la manera de habitarlo. Es una

forma de cuidado de sí y del lenguaje y un gesto de resistencia frente a la pasividad intelectual (2021, p. 48).

Cómo hacer cosas con Foucault logra algo poco común en la filosofía contemporánea: unir el rigor conceptual con la vitalidad del pensamiento. No ofrece respuestas, sino procedimientos; no ofrece doctrinas, sino modos de pensar. Esa es quizá su mayor lección: que la filosofía no debe servir para clausurar las preguntas, sino para mantenerlas abiertas. La lectura de *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso* confirma que el gesto de Francisco Vázquez García no es simplemente exegético, sino emancipador. Su propuesta de "usar" a Foucault implica una ética del pensamiento que trasciende al propio autor francés: pensar es intervenir, no reproducir. Esta idea, que atraviesa el libro en todas sus dimensiones, redefine el lugar de la filosofía en un tiempo saturado de discursos y carente de pensamiento vivo. Frente a la tendencia de convertir la teoría en un sistema cerrado, Vázquez apuesta por una filosofía como práctica de libertad, un modo de resistir tanto al dogmatismo como a la superficialidad.

El autor logra algo que la tradición filosófica pocas veces consigue: reconciliar la precisión conceptual con la audacia crítica. No teme reconocer que toda lectura de Foucault es, inevitablemente, una traición, pero prefiere esa traición productiva a la fidelidad estéril. De ahí que su tipología de usos del pensamiento foucaultiano funcione también como una radiografía del pensamiento contemporáneo: los usos ocasionales y segmentarios reflejan el academicismo repetitivo, mientras que los usos heurísticos, programáticos y poiéticos revelan la posibilidad de un pensamiento creador, capaz de crear nuevos modos de ver y de actuar (Vázquez García, 2021, pp. 51-55).

La conclusión que se desprende de esta obra no es únicamente metodológica, sino política. En una época en que las ideas se consumen con la misma rapidez con la que se olvidan, *Cómo hacer cosas con Foucault* nos recuerda que pensar sigue siendo un acto de insumisión. Pensar con Foucault, como propone Vázquez, es volver a aprender a mirar: desmontar lo evidente, interrogar los gestos y detectar las formas invisibles del poder. En este sentido, su texto devuelve a la filosofía la función originaria: incomodar las certezas y producir

nuevos modos de existencia. La crítica deja de ser un lujo académico para convertirse en una forma de vida y en una actitud frente al mundo.

Así, la obra de Vázquez García puede leerse como un ejercicio foucaultiano en el sentido más pleno: una práctica del pensamiento que, en lugar de comentar el pasado, se compromete con el presente. Su "uso" de Foucault no es una exégesis, sino un ejemplo de cómo es posible pensar con otro sin dejar de pensar por cuenta propia. La filosofía aparece entonces no como una herencia muerta, sino como una tarea siempre inacabada: una práctica del riesgo y un cuidado de sí. Tal vez por eso, al cerrar el libro, el lector percibe que la pregunta por cómo usar a Foucault es, en realidad, una invitación más amplia: cómo hacer cosas con la filosofía misma.

Referencias

Foucault, M. (2008). *La arqueología del saber* (A. Garzón del Camino, trad.). Siglo XXI Editores.

Vázquez García, F. (2021). *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. Dado Ediciones.

REVISTA FORMATIVA

ESPA^CO SOCIOLÓGICO

Revista Espacio Sociológico | Colombia | N.º 9 | Julio - Diciembre 2025 |