

REVISTA

ESPACIO SOCIOLOGICO

Revista Espacio Sociológico/ Número 10/ Enero - Junio 2026. ISSN 2805-70007

AGENCIAS
Y RESISTENCIAS
CONTEMPORÁNEAS



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



UNAM

ESCUELA
NACIONAL DE
ESTUDIOS
SUPERIORES
UNIDAD
MÉRIDA



ESPACIO SOCIOLOGICO

Revista Formativa Programa de Sociología -
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Número 10. Enero - Julio 2026. 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 Evemeleth Sánchez Torres
Vicerrector de Relaciones Interdisciplinarias e Internacionales

Viviana Vargas Galindo
Vicerrectora de Inclusión Social para el Desarrollo Regional
y la Proyección Comunitaria

Einar Iván Monroy
Decano Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

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

Este número se realizó en cooperación académica
con la Escuela Nacional de Estudios Superiores -Mérida-
Universidad Nacional Autónoma De México.

Edgar Torres Irineo
Director de la ENES Mérida-UNAM
EDITOR INVITADO

César Guzmán Tovar
Coordinador de la Licenciatura en Sociología Aplicada.
ENES Mérida-UNAM
DIRECCIÓN EDITORIAL

Tania Meneses Cabrera
Luis Alberto Misnaza Ramírez
COMITÉ EDITORIAL

Docentes del programa:

Jorge Humberto Ruiz
Sonia Bibiana Rojas Wilches

Líder Nacional Programa de Sociología
Carlos Arturo Romero.

Estudiante: Juan David Rojas Álvarez

SECTOR EXTERNO

Oscar Domínguez.
Sociólogo e Historiador.
Universidad Nacional de Colombia

Fotografía de portada:
Calle nocturna del centro de Mérida, Yucatán. México
por César Guzmán Tovar (2025).

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

Jorge Humberto Ruiz

12

Editorial temática

César Guzmán Tovar



REFLEXIONES SOCIOLÓGICAS

18

El intelectual de dominio público. Una reflexión sociológica

Cristian Camilo Rentería Tangarife

42

Hacemos nuestro propio mosh-pit: apropiaciones femeninas del metal en Ciudad Juárez.

Luis Monárrez

61

Una propuesta de Arthur Schopenhauer para la comprensión del consumismo de Zygmunt Bauman.

Benjamín Jiménez Villarreal

82

Gobernanza Emergente Desde Abajo: Hacia Una Sociología De La Acción Pública En México.

Luis Antonio Blanco Cebada - Leonardo Emmanuel Uicab Quintal

99

La agencia política de la cultura: ¿batalla cultural o violencias culturales? .

Omar Daniel Cangas

EXPERIENCIA SENTIPENSANTE

120

La ciudad nos habita: Cuerpo y emociones entre experiencias urbanas y subjetividades femeninas

Ana Victoria Becerra Garduño

137

Ir por donde la gente va: la obra de Alfredo Molano y su importancia.

Héctor Fabio Lozano Baracaldo

151

Semana Santa en Sabanalarga: Tradición, Fe y Redes de Identidad Religiosa.

José A. Reales Blanco

173

La costura, construcción de paz en mujeres víctimas del conflicto armado en Caquetá.

José Javier Achicanoy Miranda, Lizeth Vargas Jiménez, Juan Felipe Correa Segura, Yudy Mildrey Viuche Olivera, María Isabel Reinoso Otálora y Yuli Pauline Cárdenas Hoyos



ESPACIO CREATIVO

188

Reseña de revolución. una historia intelectual de enzo Traverso.

Jaime Otavo

196

Reseña: El discurso filosófico como acontecimiento histórico: un comentario expositivo-crítico a Michel Foucault.

208

¿Qué tan “kuhniana” es Radioactive (2020)? .

Fausto Cervantes Castaños

212

La música en lo social y lo social en la música.

Diana Marcela Corredor Palacios

ESPACIO
SOCIOLOGICO



Editorial

Reflexionar sobre agencias contemporáneas

Jorge Ruiz Patiño

Comité Académico. Revista Espacio Sociológico

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.

Parece buena ocasión reflexionar sobre la cuestión de la agencia en sociología en el preciso momento en que las turbulencias geopolíticas actuales y las transformaciones del orden mundial dejan la sensación de que nuestros destinos dependen ineluctablemente de poderes económicos y políticos globales. Si se entiende la agencia como “la posibilidad de actuar de otra manera”, según la expresión de la socióloga inglesa Margaret Archer, surge la pregunta sobre si dicha posibilidad es real o una simple pretensión enunciada bajo el disfraz de la elucubración teórica.

Algunos hechos como la movilización de mujeres en Irán, la constitución de redes de apoyo entre migrantes de Minneapolis y las acciones de protesta en diferentes países contra el genocidio en la Franja de Gaza, por mencionar

solamente tres de los más ejemplares, muestran que la agencia opera con dinamismo cuando las condiciones son profundamente adversas. Actuar de otro modo requiere de una reflexividad en torno a la forma como se experimentan las coacciones de diversos órdenes sociales, situación que no se produce cuando dichas coacciones no se perciben como tales, sino como pautas necesarias para la interacción social. Un ejemplo de lo anterior es el poder algorítmico constituido en catalizador de la producción de sentido, frente a lo cual solamente emergen consideraciones éticas que no logran la velocidad de penetración que tienen las tecnologías emergentes.

La revista Espacio Sociológico del programa de Sociología de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, en alianza con el programa de Sociología de la Escuela Nacional de Estudios Superiores de la Universidad Nacional Autónoma de México, ha querido ofrecer a los y las lectoras un número de temática libre que sin embargo tiene como línea de articulación la reflexividad y la agencia desde diferentes perspectivas y objetos de análisis.

En la sección Reflexiones sociológicas se podrán encontrar artículos que problematizan los procesos de subjetivación en el campo de la música, como el escrito por Luis Monárrez sobre la participación de las mujeres dentro del género musical del metal, o que reflexionan sobre la posibilidad de desarrollar acciones por fuera del imperativo cultural de consumismo, tal como plantea Benjamín Jiménez Villareal en su escrito sobre las relaciones entre Arthur Schopenhauer y Zygmunt Bauman. También se podrá encontrar el análisis de Cristian Camilo Rentería Tangarife sobre la formación del campo intelectual en Colombia, a propósito de la importancia de los y las intelectuales en la reflexividad ciudadana respecto al poder. Por otro lado, los textos de Luis Antonio Blanco Cebada y Leonardo Uicab Quintal, y de Omar Daniel Cangas, remiten a la idea de la agencia como expresión de conflicto social, en el primer caso desde la perspectiva de las políticas públicas como arena de disputa y, en el segundo, con la discusión de la cultura como imposición violenta o como ámbito de lucha por la hegemonía cultural.

Haciendo honor a su nombre, la sección Experiencias sentipensantes contiene un conjunto de artículos que describen formas particulares de experimentar órdenes sociales específicos, ya sea el orden de la vida religiosa, el cual José A. Reales Blanco analiza respecto a la celebración de la Semana Santa en el Municipio de Sabanalarga, o el orden de la violencia política que encuentra en el texto de Florencia Lizeth Vargas et al una respuesta creativa por parte de colectivos conformados en torno a la práctica de la costura, o el orden patriarcal y la violencia urbana que Margarita Rosa Ahumada Gutiérrez analiza a través de la vivencia subjetiva de las mujeres en el espacio público. La sección termina con el artículo escrito por Héctor Fabio Lozano Baracaldo sobre el legado del sociólogo colombiano Alfredo Molano.

El número finaliza con dos reseñas críticas ubicadas en la sección Espacio creativo sobre los libros de Enzo Traverso, "Revolución: una historia intelectual", y de Michel Foucault, "El discurso filosófico", escritas respectivamente por Jaime Otavo y Juan Manuel Hernández Aguilar.

Con seguridad el conjunto de artículos que en esta ocasión presenta Espacio sociológico será una oportunidad para reflexionar sobre problemas de actualidad en relación con la acción social en contextos de nuevas formaciones estructurales.

Editorial temática

César Guzmán Tovar¹

Desde que Gabriel Tarde (2011 [1890]) planteó, a finales del siglo XIX, la idea de la imitación y la invención como fuerzas que componen el orden y el cambio social; la sociología ha atravesado una fuerte controversia sobre su enfoque epistemológico, la cual hoy podemos traducir bajo la dicotomía agencia-estructura. Ciertamente, Harriet Martineau (2022), más de cincuenta años antes, había planteado la idea de que la nascente sociología debía observar los ámbitos domésticos e individuales para comprender la moral y las costumbres de una sociedad; pero fue Tarde quien elaboró una teoría centrada en los individuos (sería más correcto decir, centrada en la agencia), en la cual la diferencia es ontológicamente posible gracias a las “mónadas” que componen el universo (Tarde, 2006). Desde esta perspectiva, lo que interesa a la sociología es entender los agenciamientos como las continuas e infinitesimales acciones que conllevan a pequeñas –y muchas veces, invisibles– variaciones universales (incluidas, por supuesto, las variaciones sociales). De esta manera, la agencia fue instalada como un tema central para la sociología.

Pero Tarde dio un paso más respecto de sus contemporáneos. Los cambios (variaciones) producidos por las imitaciones y, sobre todo, por las invenciones no surgen de la nada; existen dos fuerzas de las que emana cada acción, cada agenciamiento: las creencias y los deseos. Nuestras interacciones, nuestros cuerpos, nuestras mentes se mueven con ellas. Y al hacerlo, se configura una interconexión que desborda lo humano. Así, la historia es la multiplicidad

¹ Sociólogo, magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos y doctor en Investigación en Ciencias Sociales con mención en Sociología. Profesor asociado de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), campus Yucatán.

de estas infinitas relaciones y conexiones movidas por las creencias y los deseos. Las experiencias se despliegan en el encuentro de una multiplicidad de sensaciones, pensamientos, olores, objetos, miradas, sujetos. ¡Ah!, y en cada encuentro, en cada experiencia, no hay más que diferencia: “Existir es diferir, la diferencia, a decir verdad, es en un sentido el costado sustancial de las cosas, lo que ellas tienen a la vez de más propio y de más común” (Tarde, 2006, p. 73).

Pero en la controversia epistemológica entre agencia y estructura, desde inicios del siglo XX se impuso la sociología que abogaba por el análisis de las “estructuras sociales” como objeto de estudio y no las “mónadas infinitesimales” tardeanas. Desde entonces las experiencias de los sujetos perdieron legitimidad científica en los círculos dominantes de la sociología: ya no importaban tanto las emociones, sensaciones y percepciones de las personas en las formas de relacionarse con otros sujetos; se transitó del análisis de las multiplicidades y de la diferencia (infinitesimal) hacia la explicación de las identidades y de la homogeneidad (estructural).

En ese tránsito, las creencias y los deseos, así como las emociones y experiencias derivadas de dichas fuerzas, perdieron carácter explicativo en términos sociológicos y fueron ubicadas en el terreno de lo anecdótico y lo acientífico. Mientras esto pasaba, diversos actores sociales (juventudes, grupos políticos, grupos empresariales, campesinos, movimientos guerrilleros, estudiantes, mujeres, diversidades sexogenéricas, desempleados, etcétera) se seguían asociando a través de una compleja trama de experiencias y a partir de ella exigían sus demandas. La “experiencia”, como concepto y vista desde esta perspectiva, no es algo absolutamente individual, sino que se entiende como unas vivencias colectivas, la experiencia es social (Dubet, 2010).

Tuvieron que pasar varias décadas para que las ideas de Tarde fueran rescatadas del olvido y de la “política de la eliminación”² de la sociología canónica. El rescate vino de la mano de autores tan diversos como Deleuze y Guattari

2 “Política de la eliminación” es un concepto usado por Lengermann y Niebrugge (2019) para caracterizar el proceso en el cual las mujeres que participaron activa y profusamente en la consolidación de la teoría sociológica durante el siglo XIX “desaparecieron como presencia significativa de los registros de la sociología, sobreviviendo solo en posiciones marginales” (p. 32). De acuerdo con las autoras, la política de la eliminación se sustenta en la negación de la autoridad por parte de los colegas como consecuencia de la ausencia de presencia o reconocimiento por parte de ellos.

(2010), Lazzarato (2006) y Latour (2008); pero esa es otra historia que requeriría un número especial en esta revista.

Volviendo a la propuesta fundamental de Tarde, se puede decir que, tanto las “agencias” como las “experiencias” (siempre en plural) hacen parte de ese universo infinitesimal de posibilidades que puede ser explicado (siempre parcialmente) gracias a la reflexión sociológica. En el número 10 de la revista Espacio Sociológico apostamos por la multiplicidad de la que nos hablaba el citado sociólogo francés hace 120 años; por eso no hay una temática central, hay multiplicidad de abordajes, casos, metodologías y reflexiones. El número en sí mismo es una conexión de multiplicidades que desde las carreras de Sociología de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) de Colombia y de Sociología Aplicada de la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Mérida (ENES Mérida), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), compartimos con los lectores y las lectoras.

Esperamos que este conjunto múltiple y diverso —tal vez no infinitesimal, pero sí sugestivo— de reflexiones contemporáneas sobre las agencias y las experiencias en México y Colombia sirva como acontecimiento intelectual y empírico en las discusiones sociológicas en nuestras instituciones y como referente narrativo en la formación de las futuras generaciones de sociólogos y sociólogas.

Referencias

Deleuze, G. y Guattari, F. (2020). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

Dubet, F. (2010). *Sociología de la experiencia*. Editorial Complutense y Centro de Investigaciones Sociológicas.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

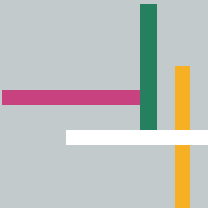
Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños.

Martineau, H. (2022). *Cómo observar la moral y las costumbres*. Centro de Investigaciones Sociológicas. (Trabajo original publicado en 1838)

Tarde, G. (2006). *Monadología y sociología*. Cactus. (Trabajo original publicado en 1895).

Tarde, G. (2011). *Las leyes de la imitación y La sociología*. Centro de Investigaciones Sociológicas. (Trabajo original publicado en 1890).

ESPACIO
SOCIOLOGICO



REFLEXIONES SOCIOLÓGICAS

El intelectual de dominio público. Una reflexión sociológica

The intellectual in the public domain. A sociological reflection

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2025 - Fecha de aprobación diciembre 12 de 2025

Cristian Camilo Rentería Tangarife¹

Resumen²

La responsabilidad de los intelectuales es algo poco discutido y su función social es algo que se da por sentado. Incluso los profesionales que terminan sus estudios universitarios en su mayoría salen sin la consciencia de cuál es su labor y su responsabilidad frente a esa sociedad de la que hacen parte. Esta reflexión sociológica busca analizar la relación entre el intelectual y la sociedad en Colombia, dando cuenta del surgimiento del campo intelectual en el país y su importancia en la construcción de sociedad y cultura, ya que los intelectuales son una vanguardia fundamental en la organización de la cultura y sus imaginarios sociales. Este es un ejercicio analítico desde la teoría de los campos de Bourdieu, desde la cual se comprende cómo se da el surgimiento del campo intelectual autónomo en Colombia, retomando la raíz del concepto de intelectual desde la Modernidad como aquel que desde el debate público defiende siempre la verdad y una ética basada en la razón que delibera sobre los temas sociales y políticos que conciernen a cada individuo en una sociedad democrática.

Se encuentra entonces que el campo intelectual en Colombia surge tardíamente debido a la singularidad de la composición social y política de la nación, que tendrá como resultado la formación de intelectuales ligados a la política y a la religión, condiciones que no propician la autonomía intelectual. El inicio del campo intelectual en Colombia hacia 1955 será importante en la apertura y recepción de la cultura, pero su auge es corto y así mismo entra en declive, dando paso a la falta de crítica y a la inexistencia de un intelectual público en la actualidad en el país, con un campo intelectual débil y poco efectivo frente a la realidad social, sugiriendo la necesidad de un intelectual de dominio público.

Palabras claves:

Sociología de los intelectuales; campo intelectual; intelectual de dominio público; intelectuales; autonomía; ilustración.

¹ Sociólogo, aspirante a magíster en filosofía Universidad de Antioquia, he sido profesor en la Universidad Eafit de Medellín orientando un curso de debates contemporáneos. correo electrónico: cristiancamilort1993@gmail.com

² Este artículo es resultado de la investigación de tesis llevada a cabo en el pregrado de sociología titulado: El intelectual de dominio público.

Abstract

The responsibility of intellectuals is something little discussed and their social function something that is taken for granted. Even professionals who finish their university studies mostly leave without the awareness of what their work is and their responsibility to the society of which they belong. This sociological reflection seeks to analyze the relationship between the intellectual and society in Colombia, taking into account the emergence of the intellectual field in the country and its importance in the construction of society and culture, since intellectuals are a fundamental vanguard in the organization of culture and its social imaginaries. This is an analytical exercise from the theory of the Bourdieu fields, from which we understand how the emergence of the autonomous intellectual field in Colombia occurs, returning to the root of the concept of intellectual since Modernity as one that from the public debate always defends the truth and an ethics based on reason that deliberates on the social and political issues that concern each individual in a democratic society. It is then found that the intellectual field in Colombia emerges late due to the uniqueness of the social and political composition of the nation that will result in intellectuals linked to politics and religion, conditions that do not favor intellectual autonomy. The beginning of the intellectual field in Colombia around 1955 will be important in the opening and reception of culture, but its boom is short and also enters decline, giving way to the lack of criticism and the lack of a public intellectual currently in the country, with a weak and ineffective intellectual field compared to social reality, suggesting the need for an intellectual of public domain.

Keywords:

Sociology of intellectuals; intellectual field; public domain intellectuals; intellectuals; autonomy; illustration.

Introducción

Los intelectuales son un grupo dispar, diverso y para nada fácil de agrupar o conceptualizar, aunque sí se puede rastrear el origen del concepto en la modernidad, que surge con la participación y crítica pública de Voltaire y Émile Zola. También con Gramsci se entiende el intelectual desde una perspectiva social y su función como profesional en esta misma. Con Bourdieu se afirma a partir de una mirada sociológica o, para ser más exactos, desde la sociología de los intelectuales como una perspectiva que analizará el surgimiento del campo intelectual en Colombia y su situación actual.

Los grupos intelectuales siempre han sido variados y han coexistido entre sí, es decir, que si hablamos del político letrado en Colombia en la primera mitad del siglo XX no quiere decir que sea el único grupo intelectual que exista, pero siguiendo el postulado del historiador Miguel Ángel Urrego, según el cual, en cada período histórico hay un intelectual dominante que en este caso interesa analizar, ya que para entender la conformación de un campo intelectual, hay que entender la relación de poder y la disputa por la verdad desde la cual surge el campo intelectual.

Así el nacimiento de un campo intelectual en Colombia surge de manera tardía hacia 1955, con la publicación de la revista *Mito* y, después, hacia 1960 con los actos y los escritos del movimiento nadaísta. Este carácter tardío se explica por la realidad social de la nación, pues desde su conformación los intelectuales estuvieron ligados a la política y a la religión. Como resultado, se dio la consolidación del Frente Nacional, que, hasta 1957, mantuvo dos únicos partidos, dueños del poder político y social durante gran parte del siglo XX.

Los intelectuales y el campo intelectual autónomo son importantes en un país porque son la conciencia de una sociedad y, además, por medio de la razón y de la ciencia permiten abrir debates respecto a la conformación de la ciudadanía, por tanto, de ciudadanos que participan y toman acción en la construcción de Estado. Los intelectuales son el enlace entre Estado y sociedad civil, tal como lo suscita el profesor Gilberto Loaiza Cano, no hay que tener miedo y mucho menos vergüenza de ejercer ese papel de intermediarios, de intérpretes sociales entre una y otra institución social, es fundamentalmente ahí donde es importante la labor del intelectual dentro de la sociedad.

Metodología

Para esta investigación se llevó a cabo una revisión bibliográfica y conceptual del intelectual en la Modernidad, pasando desde los orígenes con Voltaire y Zola hasta la conceptualización del profesional que realiza Antonio Gramsci mediante el estudio del intelectual italiano desde el Risorgimento hasta el Estado Moderno italiano, dando cuenta de la condición del Estado por medio del análisis de los intelectuales.

Se toman los postulados de la teoría de campos de Bourdieu, para analizar el surgimiento o la composición del campo intelectual y las características que lo constituyen. A partir de los elementos bourdieusianos se advierten como necesarios para la conformación del campo intelectual, se realiza un análisis del surgimiento del campo intelectual en Colombia. Por otra parte, se hace un ejercicio reflexivo desde un autosocioanálisis del propio quehacer intelectual, ya que generalmente siempre se estudian los objetos desde la

mirada del científico, pero poco se estudia al propio sujeto cognoscente que está imbuido dentro del espacio social que busca conocer, de ahí que sea necesaria la reflexión y el propio análisis tanto del sujeto que investiga como de los instrumentos de investigación, ya que no se puede hablar de una objetividad absoluta por lo que todo estudio está lleno de subjetividad.

Una forma de hacer una sociología rigurosa es comprender y analizar el campo desde el cual y contra el cual nos formamos. Tomar al intelectual como objeto de estudio implica una introspección de nuestro propio trabajo y una comprensión más allá de la objetivación, es por ello que se aboga por una sociología clínica en la consideración conceptual de Bourdieu, que se traduce en el planteamiento de una ciencia reflexiva; es por ello que este trabajo toma la reflexión, que de acuerdo al significado de la palabra consiste en reflejar como en un espejo el propio rostro, es una manera de mirarse a sí mismo. Esta es una forma de mirar la sociología a sí misma y a los sociólogos como productores de esta disciplina. Se hace un apoyo constante en la historia para determinar los diversos puntos de inflexión y lograr aprehender el momento exacto en el cual empieza a surgir un campo intelectual autónomo en Colombia, para ello se hizo un recorrido por gran parte de la historia intelectual colombiana hasta llegar a la segunda mitad del siglo XX, etapa en la cual surge la revista *Mito* y la caracterización que se hace del por qué denominamos este hito como inicio de la autonomía según la concepción que hace Bourdieu de los campos.

A partir de la revisión conceptual e histórica se hace una reflexión sobre el intelectual en la Modernidad, el surgimiento y el estado del campo intelectual en Colombia y la aproximación a la revitalización del concepto de intelectual por medio de lo que denomino *el intelectual de dominio público*. La reflexión sociológica hace parte fundamental de la posibilidad de observar y de comprender de forma bidireccional tanto el sujeto como el objeto en la relación del conocimiento.

Esbozo sobre el origen del concepto del intelectual en la Modernidad

En el mundo contemporáneo el intelectual pasa por ser una figura vilipendiada o pedante, a veces inerme frente a los hechos sociales. El intelectual en términos no solo conceptuales, sino reales, es decir, desde el surgimiento en la modernidad, es una figura que se erige fundamentalmente desde su participación en lo público. Así lo deja en claro Émile Zola en su defensa del caso Dreyfus y Voltaire en el ensayo sobre la tolerancia, cuando debate sobre la inocencia de Jean Calas y nos advierte sobre el fanatismo religioso.

El concepto de intelectual deviene de la intervención pública tanto de Voltaire como de Émile Zola, respecto a problemáticas sociales; ya nos dirá Fernando Savater que:

La obra maestra de Voltaire fue la invención del intelectual moderno, un oficio que toma algo de agitador político, bastante del profeta y no poco de director espiritual. Esta criatura sospechosa pero venerada alcanzó la cima de su prestigio, hace exactamente cien años, con el asunto Dreyfus y el "J'accuse" de Émile Zola. (Savater, 2015)

Tenemos entonces que el origen del intelectual se debe al debate público y a la crítica realizada frente a las injusticias y fanatismos de cualquier tipo, ya que, si ponemos como una característica del intelectual el uso de su razón, tal como lo distingue Kant en *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, el uso de la razón pública tiene que ver con la posibilidad de utilizar el discernimiento y la libertad de pensamiento: "El uso público de la razón debe ser libre siempre, y es el único que puede producir la ilustración de los hombres" (Kant, 2015 p. 5), que a su vez nos dice Emile Durkheim en *El individualismo y los intelectuales*, es la primera libertad que se logra con las luchas políticas de la Ilustración. En este sentido, entonces, la razón se pone por encima de la autoridad o como desarrollará Bourdieu más adelante, la razón y la ciencia se esgrimen como un poder autónomo e independiente del poder político y religioso, necesariamente.

El hombre de letras que está dispuesto a decir la verdad en las academias y al público en general está expuesto a persecuciones, a que le arrojen piedras por mostrar nuevos caminos, es decir, por descubrir y abrir el pensamiento humano, iluminando espacios antes oscuros e ignorados, por ello es condenado. Tal como dice Voltaire, él mismo se ha condenado a las fieras, ese es el precio por ofrecer una visión nueva y verdadera de la humanidad.

Desde aquí, entonces, Voltaire está mostrando el carácter y la entereza del intelectual, tal es su misión y su aparición frente a la sociedad. Los verdaderos intelectuales son aquellos que aportan sus conocimientos en beneficio de la armonía social.

La labor de denunciar la injusticia, la intolerancia, el fanatismo, todo aquello que lleve a la decadencia humana y que impida el uso de la razón y así mismo congele la libertad —sobre todo la libertad de pensamiento—, es tarea fundamental del intelectual, así lo demostró Voltaire en el ensayo del *Tratado sobre la tolerancia*, en el cual defiende la verdad sobre el caso de Jean Calas, un hombre condenado a muerte por el fanatismo religioso, pero que por el debate que abrió Voltaire sobre la culpabilidad de este fue declarado inocente, aunque condenado y muerto, la importancia de saber la verdad y sentar un precedente sobre el fanatismo que llevó a la muerte de un hombre inocente, se tornó importante para que no se volviesen a cometer injusticias de este calado.

El desarrollo intelectual de la humanidad se ha dado gracias a la discusión de opiniones que se han creído santificadas por la tradición o el dogma, es decir, realidades que se consideran inamovibles porque sí, como gracia divina y mandato universal, por eso la importancia de que todo pueda ser discutido y debatido por medio de la razón, de los argumentos y no de preceptos u opiniones que no tienen fundamento alguno o que por el contrario lo tienen excesivamente y se vuelven fundamentalismos que tienden a homogeneizar todo.

El origen del fanatismo, dice Amos Oz, es tan viejo como el universo mismo y se erige sobre la base de una única verdad, del “piensa como yo o muere”, y aquel que piense distinto es mi enemigo. El fanatismo convierte la realidad y

la verdad en una calle de sentido único. La labor del intelectual consiste en denunciar y combatir con sus herramientas (la escritura, la voz y los medios públicos) el peligro del fanatismo, estando a favor de la verdad.

Es la razón la que está en el centro de la crítica y el debate, hecho al que alude Durkheim en su crítica hacia los intelectuales implicados en la defensa del *affaire* Dreyfus, ya que se atacaba a los intelectuales debido a que "si ellos se niegan obstinadamente a inclinar su lógica delante de un general del ejército, es evidente que se arrogan el derecho de juzgar por sí mismos la cuestión" (Durkheim, 1970, p. 1-2). Aunque la crítica de Durkheim irá dirigida a los intelectuales y a la intervención sin el uso de sus herramientas científicas en estas disputas.

Pero esa será otra discusión, lo que interesa analizar aquí es la raíz del concepto del intelectual que, como se ha ido subrayando, proviene de la intervención en el debate público y la crítica fundamentada en la razón, ya que, si hacemos una defensa del intelectual, también va acompañada de una defensa de la razón, no como racionalidad, sino como aquella que nos permitió la deliberación y nos permite avanzar en la construcción de una sociedad un tanto más justa como aquella que

combate contra la credulidad, desde la confianza en la naturaleza humana para emanciparse y hacerse mejor a sí misma. Su arma: la crítica. No podemos confundir esta apuesta radicalmente crítica con el proyecto de modernización que con la expansión del capitalismo dominó el mundo en los últimos siglos. (Garcés, 2020 p. 36)

Siendo así la razón es el verdadero poder que poseen los intelectuales, lo que permite la crítica, el debate y también el planteamiento de valores que nos lleven a mejorar como sociedad y a denunciar abusos, excesos y la violencia a la que se somete cierto sector social. Por ello habría que acoger la herencia que subraya Bourdieu de "abrir el hocico" que nos dejó la Ilustración, que hace alusión al hecho de hablar y de decir la verdad desde las propias herramientas de la ciencia o del arte, campo en el cual se desenvuelve el intelectual.

El intelectual al hacer uso público de la razón se hace formador de opinión pública y responsable de esta, también se construye el derecho a la autonomía y a la libertad de pensamiento como facultad del pensamiento y de la libertad humana, la libertad de pensar es la libertad de elegir y de decidir de acuerdo a unas condiciones la ética y la moral sobre las cuales se actúa en sociedad.

Siguiendo esta tradición ilustrada, hablar del concepto de *intelectual* es hablar de la tradición de *abrir el hocico*. En una entrevista entre Pierre Bourdieu y Günter Grass se dice que abrir el hocico es una tradición alemana y francesa que proviene de la Ilustración. Abrir el hocico es alzar la voz, es darles la voz a los que no la tienen, también es hablar. Quizás resulte extraño decir o referir el hocico a la voz o al habla, pero hablar, escribir, es morder, como lo recuerda Erasmo de Róterdam al precisar que la escritura muerde el alma, que mueve fibras internas y a la vez genera un conocimiento de sí mismo, esta es la importancia de la escritura, al lograr darnos un conocimiento sobre la humanidad, como individuos y sociedad.

Teniendo en cuenta el aspecto público y la crítica con base en la razón que configura el concepto del intelectual en la modernidad, pasaremos a abordar la cuestión de quién es un intelectual. Antonio Gramsci desarrolla en los textos recogidos en los intelectuales y la organización de la cultura un estudio sobre los intelectuales italianos y a su vez nos dice que todos somos intelectuales ya que disponemos de la facultad de la inteligencia que nos es inherente a todos los seres humanos y que utilizamos en diferentes grados, todos somos intelectuales, por tanto, no se puede hablar de que existan los no intelectuales, pues todos los seres humanos tienen la capacidad de pensar y de usar la facultad de la inteligencia. Antonio Gramsci nos invita a pensar que cualquier actividad que se realiza siempre conlleva una cantidad de esfuerzo nervioso-muscular y otro tanto de fuerza del intelecto. Definir entonces el concepto de intelectual como oficio resulta ambiguo, ya que ¿quién no es un intelectual?, bien plantea Gramsci que "(...) cada hombre, considerado fuera de su profesión, despliega cierta actividad intelectual, es decir, es un 'filósofo', un artista, un hombre de buen gusto, participa en una concepción del mundo" (Gramsci, 1972 p. 13).

La cuestión se plantea de forma difícil y confusa, si todos somos intelectuales ¿qué es un intelectual? Gramsci lo resuelve de la siguiente manera:

Cuando se distingue entre intelectuales y no intelectuales, en realidad solo se hace referencia a la inmediata función social de la categoría profesional de los intelectuales, es decir, se tiene en cuenta la dirección en que gravita el mayor peso de la actividad específica profesional, si en la elaboración intelectual o en el esfuerzo nervioso-muscular. (Gramsci, 1972 p. 13)

De esta manera se conceptualiza una noción de intelectual en el ámbito profesional, diferenciando el uso del intelecto en general, del uso del intelecto en una profesión, que se mide de acuerdo con la capacidad intelectual que se realice en un oficio, esta diferenciación resulta importante para el análisis del intelectual en su función social, dicho sea de paso, es la única manera en la que vale la pena analizar la figura del intelectual, en este sentido apunta Gramsci que el error

consiste en la distinción de las características intrínsecas de las actividades intelectuales y no se fijan en el conjunto del sistema de relaciones en el que éstos (y por consiguiente los grupos que las personifican) se encuentran en el complejo general de las relaciones sociales. (Santofimio, 2015 p.158)

Fijarse en algunas características de la historia de los intelectuales italianos permitió a Gramsci profundizar en el concepto de Estado y por otra parte mirar aspectos del espíritu del pueblo italiano, por esto el análisis de los intelectuales resulta ser tan interesante, ya que por medio de la configuración de los intelectuales se atisba la conformación del Estado y la evolución histórica de un pueblo o una nación. De allí parte la doble condición en la que interactúa el intelectual tanto en la sociedad civil como en el Estado. Se advertía entonces que, el principal error al conceptualizar al intelectual era no estudiar el conjunto de las relaciones sociales en las que se encuentra inmerso, ya que el intelectual ejerce sus funciones en estos dos planos que son fundamentales para lo que Gramsci llamaría la hegemonía de la clase dominante y sobre la cual los intelectuales juegan un papel de vanguardia.

Gramsci ve en los intelectuales a los dirigentes naturales de las grandes masas. Pero antes de analizar con más detalle esta noción hegemónica de los intelectuales, es necesario conceptualizar las dos maneras en que se configuran los

intelectuales según Gramsci, siendo así las dos formas en que se forman los intelectuales son las siguientes:

Cada grupo social, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea conjuntamente y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no solo en el campo económico sino también en el social y en el político: el empresario capitalista crea junto a él al técnico industrial y el especialista en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho, etcétera (Gramsci, 1972 p. 9).

De esta manera surgen para Gramsci los intelectuales orgánicos, como aquellos que son especialistas de una clase determinada.

Dicho de otra manera, nos menciona Gramsci:

Cada grupo “esencial”, al surgir a la historia desde la estructura económica precedente y como expresión del desarrollo de esa estructura, ha encontrado, por lo menos en la historia hasta ahora desenvuelta, categorías intelectuales pre-existentes y que además aparecían como representantes de una continuidad histórica no interrumpida aun por los más complicados y radicales cambios de las formas políticas y sociales. (Gramsci, 1972 p.11)

Con esta segunda manera en que surgen los intelectuales, Gramsci hace alusión al intelectual tradicional que se refiere a la forma más típica, tal como los eclesiásticos, ligada orgánicamente a la aristocracia terrateniente. Pero esta clase de intelectuales tiene también otras formas diversas que hay que tener en cuenta, tales como un grupo de administradores, de científicos, teóricos, filósofos no eclesiásticos, que se fueron —nos dice Gramsci— formando a la par de los privilegios de esta aristocracia terrateniente, basta mirar a los artistas de la edad media para entender cómo se formaron este tipo de intelectuales con el beneplácito de la monarquía.

Esta forma en que surge el intelectual tradicional que presenta la característica de ser apoyados económicamente por un mecenas y por no intervenir de manera directa en política, como lo indica el mismo Gramsci en una carta:

A Leonardo Da Vinci le era indiferente venderle al duque Valentino los dibujos de las fortificaciones de Florencia. Haciendo entonces que, estos intelectuales, se sintieran con esa continuidad no interrumpida que se menciona. Se conservan entonces, a sí mismos como grupo independiente y autónomo del grupo social dominante. Esta autoposición no carece de consecuencias de vasto alcance en el campo ideológico y político: toda la filosofía idealista se puede relacionar fácilmente con esta posición asumida por el complejo social de los intelectuales y se puede definir la expresión de esa utopía social según la cual los intelectuales se creen "independientes", autónomos, investidos de caracteres propios, etc. (Gramsci, 1972 p. 12)

El tipo tradicional del intelectual se referencia en el literato, el filósofo y el artista. Por otra parte, el intelectual orgánico presenta una función más variada y movida en el mundo moderno, teniendo en cuenta que el tipo tradicional del intelectual está más ligado a formas aristocráticas y campesinas de donde se extrae comúnmente el intelectual tradicional; en contraste el intelectual orgánico tiene un modo distinto de ser que ya no consiste en la elocuencia con la que se expresa, sino por su participación activa en la vida práctica, como constructor, organizador. En otras palabras, el intelectual orgánico se considera un especialista y un político, ya que se forma en el seno de una sociedad industrial para dirigir empresas, teniendo una connotación sobre todo urbana.

Se hace énfasis en el análisis social del intelectual, porque no se puede abstraer el intelectual de las relaciones sociales que los transversalizan, ya que a partir de entender esas relaciones, se puede advertir las causas que hacen que los intelectuales interactúen de cierta forma en la sociedad y a su vez se puede llegar a plantear las condiciones necesarias para ejercer todo el poder del campo intelectual; y aquí introduzco lo que se desarrolla como la sociología de los intelectuales, que parte de hacer ese socioanálisis tal como lo dispone Bourdieu (2002) para efectos de conocer el propio campo en el que se desarrolla un sociólogo: "conocer el campo con el cual y contra el cual uno se forma".

Los intelectuales introducen una nueva moral, la moral de la clase hegemónica, por esto son importantes en la construcción del Estado, tal como lo menciona Gramsci los intelectuales son los empleados del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, "(...) los intelectuales deben ser gobernantes y no gobernados,

constructores de ideologías para gobernar a los otros y no charlatanes que se dejan morder y envenenar por sus propias víboras” (Gramsci 2001 p. 117), de esta manera Gramsci ve a los intelectuales orgánicos, es por esto que refiere a los políticos como expresión del intelectual orgánico y al partido político como máxima expresión de esta función de dirigente del intelectual orgánico en la vida de la sociedad civil y el Estado. Sobre este momento de intervención del intelectual como formador de consenso y hegemonía, necesaria para un bloque histórico concreto, el partido político con sus intelectuales se conforma como la vanguardia de todo movimiento histórico, lo que es algo pragmático o de instrumentalización para la clase fundamental, se vuelve racionalidad para los intelectuales.

Gramsci hace un gran aporte al estudio del intelectual al situarlo dentro de una función en la sociedad y al diferenciarlo respecto a su vocación profesional. Pero además de estos aportes también conceptualiza dos tipos de intelectual, el tradicional y el orgánico, siendo este último el que nace en el seno de una clase social o por lo menos se forma desde y para una clase social determinada. Por tanto, el intelectual en la teoría de Gramsci está determinado por la lucha de clases.

Hay que advertir que hay varias y diversas conceptualizaciones en torno a la figura del intelectual, tenemos la que ofrece Sartre del intelectual comprometido, la de Foucault del intelectual individual, la de Karl Mannheim del intelectual de libre flotación, etcétera, pero para efectos del presente artículo que procede de una investigación de tesis, se tomaron como referentes las conceptualizaciones mencionadas anteriormente, desde el origen del concepto del intelectual con Voltaire, Zola y Gramsci para formar una idea concreta de la raíz que compone el concepto, ligando la figura del intelectual a su quehacer público. En definitiva, la función del intelectual es al decir de Bourdieu y Günter Grass (2001), aquella de la tradición de “abrir el hocico”, de buscar y enunciar la verdad, que es en sí misma un objeto de luchas.

La verdad en disputa y el campo intelectual

Los intelectuales no están por fuera de la sociedad y mucho menos de la ciencia, es decir, que el intelectual es a la vez, sujeto de conocimiento, también objeto, en la medida en que ejerce su oficio, está cargado de prejuicios y, aunque, la ciencia misma exige el esfuerzo por ser lo más objetivo posible, se sabe que este intento por suspender los prejuicios y la subjetividad dentro de la investigación no es posible del todo, ya que como se advertía con Gramsci el principal error al intentar comprender a los intelectuales es verlo desde sus determinaciones como intelectual, pero no desde todo el entramado de relaciones sociales que lo rodea, es en este sentido que el intelectual es a su vez creado y es creador, porque hay relaciones sociales que lo determinan también. Por lo tanto, el intelectual, el científico, el artista, es a la vez que sujeto, objeto de conocimiento.

Si hablamos que la verdad es un objeto de lucha y de legitimidad en la sociedad, entonces los intelectuales son una vanguardia que por medio de su poder "el conocimiento" también están participando en la construcción de la correlatividad de fuerzas en la sociedad. Si tomamos el campo intelectual como un campo de lucha, quiere decir que el campo científico y del conocimiento no es armónico como a veces se presenta, también está atravesado por relaciones sociales. Por ello se hace necesario hacer una sociología intelectual, para lograr discernir y entender cuáles son los diferentes elementos que componen el campo intelectual y cuáles son las relaciones en las que se ve implicado el intelectual como actor social.

De esta manera se considera que es importante romper toda ilusión sobre el mundo intelectual, a veces toda la magia que encubre lo que en realidad es un campo de lucha y de poderes, sobre los cuales se posan tentáculos, muchas veces desapercibidos y otras veces complacientemente, algunos intelectuales justifican este mismo poder para obtener algunos beneficios, por esta razón Pierre Bourdieu invita a abstenerse de hacer sociología y sobre todo sociología de la sociología, sin realizar antes o simultáneamente su propio socioanálisis.

El deber de poder comunicar la verdad es como se mencionó con anterioridad el deber de todo científico, y toda verdad es también objeto de lucha, en el concepto de Bourdieu (*enjeu*), y como toda verdad es un objeto de lucha, el intelectual debe prepararse para entrar en este juego, por medio de las propias herramientas que la ciencia brinda y que permite un margen de libertad más amplio.

Dentro de los elementos que influyen en la autonomía intelectual se tiene los presupuestos públicos o privados que patrocinan las investigaciones científicas que hacen que una investigación en últimas pueda resultar sesgada, ya que se apropian o se pueden apropiar de los resultados finales, acomodándolos a su beneficio, también los *sponsors* como los denomina Bourdieu, son los que definen los límites y las necesidades de una investigación. En este sentido es "en la autonomía más completa respecto de todos los poderes en donde reside el único fundamento posible de un poder estrictamente intelectual, intelectualmente legítimo" (Bourdieu, 2015, p. 194). Esta autonomía también exige la independencia del poder político, sin querer decir que un intelectual no pueda hacer política o no pueda tener una postura política determinada, pero esto a condición de que no se abandonen nunca las herramientas científicas para ir al terreno político a hablar desde el discurso demagógico. Tampoco se trata de que el intelectual se encierre en su torre de babel académica, como bien se enunció en el primer capítulo, el intelectual surge del debate público y se debe a este su quehacer social. Sin embargo hay que tener cuidado entre los límites de lo político y lo público, Gramsci advierte que los intelectuales son formadores de cultura, se vierten desde la superestructura y conforman valores morales que derivan en la sociedad mediante los *habitus* que incorporan las personas en el día a día, en su forma de comportarse, en la toma de decisiones sobre los problemas sociales y políticos, por ello los intelectuales son una vanguardia importante dentro de la formación social, son portadores de la palabra y el pensamiento, por eso "el hombre de letras debe cuidar de sus palabras y sus pensamientos, ya que no dejan otra cosa al mundo" (Sainte-Beuve, 2015, p. 32).

La importancia entonces de hacer un análisis, un socioanálisis o un autosocioanálisis de los intelectuales es por los intereses de *poder* que hay en juego, es por la apropiación y el dominio del capital cultural, por la capacidad de ejercer un poder simbólico y así mismo un discurso que permita descubrir o develar la violencia simbólica ejercida por los grupos dominantes y que la ciencia, la ciencia social debería estar para ayudar con sus herramientas a entender y dismantelar todos los velos que impiden ciertos márgenes de libertad en la sociedad.

Para hacer una verdadera ciencia, una *ciencia útil* como lo demanda Zygmunt Bauman, una ciencia que ofrezca narraciones que conecten la época con la experiencia y no una sociología peligrosa que se venda a los poderosos (Bauman, 2014).

Se trata de superar las barreras que existen entre lo que Bourdieu (1994) denomina el *comintern* y el *scholarships*, es decir, entre el intelectual comprometido que hace alusión al primer término y el académico o científico, combinando ambas formas en la noción del *intelectual colectivo* que no es más que el intelectual apropiado de su conocimiento que lo utiliza para su participación en el debate público. Es la participación y el diálogo social que se establece entre el intelectual y los movimientos sociales, por ejemplo, ya que en ese intercambio se le da una fuerza social a las ideas e ideas a la fuerza social, ambas necesarias en la construcción de una sociedad más justa y en el camino de la emancipación humana.

Se subraya que para que exista este intercambio y los intelectuales puedan de alguna manera ejercer su poder, se debe plantear el campo intelectual en un campo autónomo:

Se trata de consolidar la autonomía de un campo intelectual que se ha construido a fines del siglo XIX contra los poderes religiosos, políticos y económicos y que amenaza con una creciente imbricación del mundo del arte y del dinero, el recurso generalizado a *sponsors* para financiar la investigación universitaria. (Bourdieu, 2015, p. 268)

La autonomía propuesta por Bourdieu resalta la necesidad de la independencia de los

otros poderes que conforman el campo intelectual, como se ha visto tanto con Gramsci como con Bourdieu la academia, las artes, la ciencia, la literatura y todos los elementos que componen el campo intelectual están transversalizados por intereses. Los intelectuales al ser una vanguardia que construye una visión cultural, se vuelve necesaria (fundamental) en los presupuestos de dominación de las clases dominantes, ya diría Bourdieu refiriéndose a la extraña posición que tienen los intelectuales que son los dominados entre la clase dominante. Por este motivo las clases sociales que buscan el poder necesitan una vanguardia intelectual que permita legitimar y brindar conocimiento sobre la sociedad en cuestión.

En este sentido se hace necesario el socioanálisis de los intelectuales, ya que si los intelectuales hacen parte de las relaciones de poder dentro del campo intelectual, así mismo los resultados investigativos y discursivos son parte del sesgo del investigador, por lo que la ciencia tendría que ser reflexiva no solo de los instrumentos de investigación, sino también del sujeto que los produce, por esto "la sociología crítica de los intelectuales constituye hoy más que nunca el preámbulo de toda investigación y de toda acción política de los intelectuales. Solo intelectuales sin ilusiones sobre los intelectuales pueden emprender una acción intelectual responsable y eficaz" (Bourdieu, 2015, p. 297).

Ya que se subraya esta lucha (*enjeu*) por la legitimidad del discurso, es decir que se traslada al dominio de lo simbólico, de las palabras y el pensamiento, no solo se trata de las ideas, sino de la fuerza que ellas tienen en el mundo social que afectan directamente a lo que los individuos viven día a día, que recae sobre sus cuerpos y sobre su manera de actuar todo este discurso sobre lo social; es precisamente allí donde

compete a los intelectuales forjar la defensa y la crítica contra todas las formas de poder simbólico que han conocido un extraordinario desarrollo económico como en el mundo político. Actuar como escritores públicos y hacer que accedan al espacio público los discursos privados de quienes están privados de discurso público. (Bourdieu, 2015 p. 361)

Esta necesidad por hacer un socioanálisis de los intelectuales tiene relación a su vez con la función del intelectual en la sociedad, cada vez nos acercamos entonces a eso que intento decir con la noción de intelectual de dominio público, la relación entre este análisis y la situación de los intelectuales nos remite entonces a lo que tiene que ver con el conocimiento y a la participación de los intelectuales en un saber comprometido.

El deber de poder comunicar la verdad es el deber de todo científico, y toda verdad es también objeto de lucha, en el concepto de Bourdieu (*enjeu*), y como toda verdad es un objeto de lucha, el intelectual debe prepararse para entrar en este juego, por medio de las propias herramientas que la ciencia brinda y que permite un margen de libertad más amplio.

Considerar que la inserción social del sabio es un obstáculo insuperable para el establecimiento de una sociología científica significa olvidar que el sociólogo encuentra armas para combatir los determinismos sociales en la propia ciencia que los pone de manifiesto, con lo que por ende toma conciencia de ellos (Bourdieu, 2002 p. 10).

Esta apuesta de la sociología es central en el quehacer y la importancia de esta disciplina; si algo puede hacer la sociología es el desencantamiento de la realidad social para descubrir de qué manera funciona la dominación y cuáles son los elementos que la componen, para brindar ese pequeño margen de libertad desde el cual los individuos y los grupos sociales pueden lograr mejorar sus condiciones sociales y humanas. Por tanto, que la sociología permita a los intelectuales un análisis de las condiciones sobre las cuales se desarrolla la ciencia es fundamental en esa lucha por la verdad y por lograr el mayor margen en la acción intelectual desde sus propias herramientas y llevando a cabo la búsqueda de la verdad que es uno de los elementos fundamentales que se encuentra en disputa dentro del campo intelectual.

La construcción de un campo intelectual es necesario en la conformación de una crítica que permita ejercer el poder intelectual por medio de la razón, abriendo la posibilidad de un debate público en torno a las problemáticas

sociales en busca de una sociedad justa. Para esto se hace necesario la autonomía del campo intelectual de los otros campos y la disposición del dominio del discurso social en la disputa por la verdad. Por lo tanto, el campo intelectual surge con la autonomía del mismo campo que permita la construcción de herramientas teóricas y prácticas para la acción intelectual dentro de su rol social.

Ascenso y ocaso del campo intelectual en Colombia

Para decir que existe un campo intelectual desde la perspectiva de Pierre Bourdieu, es necesario que este se forje desde la independencia de los otros campos; en el caso colombiano la conformación del campo intelectual se da de forma tardía, ya que en la historia intelectual colombiana, los intelectuales que tuvieron preponderancia fueron los políticos y los clérigos, aquellos que Gilberto Loaiza Cano (2017) denomina como *el poder letrado*, que tuvieron su dominio hasta mediado del siglo XX; es a partir de 1960 con el surgimiento de la revista *Mito* y el movimiento nadaísta que en Colombia se puede distinguir propiamente un campo intelectual.

Esta autonomía de los campos de producción intelectual bien explicados por los códigos de la sociología de la cultura y cuyo nombre propio más inmediato para nosotros es el de Pierre Bourdieu, es el mejor síntoma de un proceso de secularización (...) que ha permitido hablar de una generación intelectual mucho más diversa que las antecedentes. (Loaiza, 2017, p. 278)

La apropiación de los medios de producción culturales son fundamentales en el surgimiento y construcción de un campo intelectual, por ello se puede decir que con la revista *Mito*, fundada por Jorge Gaitán Durán, se llega a esa autonomía y apropiación de los medios culturales, ya que esta revista por medio de sus publicaciones logró insertar al país debates sobre temas sociales y literarios, también su importancia residió en la recepción de autores que hasta ese entonces eran censurados en el país, tal como Baudelaire, Rimbaud, entre otros, por ser considerados autores ligados a la inmoralidad, según las clases dominantes y conservadoras de Colombia.

Respecto a la responsabilidad de los intelectuales Jorge Gaitán Durán escribía:

No es poco lo que puede hacer un escritor, o en general un intelectual. Ante todo, puede y debe dar ejemplo de dignidad. Luego, puede y debe protestar no obstante toda suerte de censuras a través de su obra y de los medios que tenga a mano, por mínima que sea la difusión de sus opiniones. También, en consecuencia, debe aprender a correr los riesgos. El Estado no puede existir contra la inteligencia. (Gaitán, 2006, p. 171)

Por ello, la revista *Mito*, cuyo primer número apareció en 1955, fue un importante elemento de difusión y crítica cultural, social y política de ese tiempo en Colombia, porque se atrevió a criticar la junta militar de Rojas Pinilla en su momento y, más allá de la crítica coyuntural, también desentrañó parte del espíritu colombiano hasta ese momento, haciendo ver la mediocridad imperante en la cultura colombiana y la falta de participación democrática que había tenido la ciudadanía hasta ese entonces. Esta crítica y el compromiso de Jorge Gaitán Durán con el país, hacen que surja lo que se denomina como un campo intelectual en Colombia.

El intelectual tiene un papel de mediador entre el Estado y la sociedad civil, es allí donde realmente es importante, donde juega el papel de intérprete, al decir de Bauman, al ser crítico y al traducir de alguna forma los problemas esenciales de una sociedad al resto de los grupos que conforman una sociedad específica, es decir, que el intelectual por medio de sus herramientas y su propio desarrollo profesional está mejor aprestado para entender, comprender y problematizar aquellas relaciones de poder que se desarrollan en la sociedad, es por esto que cuando un intelectual realiza bien su trabajo resulta incómodo a los que detentan y quieren invisibilizar las redes bajo las cuales se encubre la dominación de una clase o de unos individuos sobre otros.

Mito y el movimiento nadaísta irrumpieron en el campo intelectual, tal como lo remarca Bourdieu, el surgimiento de un campo se da cuando hay una transgresión a lo establecido, y tanto *Mito* con sus críticas literarias, con la traducción y recepción de nuevos autores y el nadaísmo con sus actos públicos, sus poemas y sus concursos literarios, dieron paso al campo intelectual en

Colombia al ser autónomos y críticos de los otros campos, específicamente del campo político y del campo religioso que dominaron por mucho tiempo la visión intelectual en el país.

En la figura de Gaitán Durán se puede establecer el compromiso del intelectual por medio de su quehacer y su acción, por esto nos dice:

El intelectual debe saber qué dice y a quién se lo dice. Podrá utilizar, en consecuencia, los instrumentos que generosamente le ofrecen la técnica y la ciencia. Nada le impide una acción directa sobre las masas, por medio del periódico, la televisión, el cine, el teatro moderno. (Gaitán, 1960, p. 4)

Así podemos mirar la visión que tenía Jorge Gaitán Durán respecto de la función social del intelectual, que es en cierta medida aquella que resalta Bourdieu en su concepto del intelectual colectivo y también aquella que se enuncia desde el concepto que surge con Voltaire y Zola, un intelectual en función de la crítica pública y que utiliza sus medios de producción para expresar desde su oficio la crítica por medio de la razón y el pensamiento.

Desde la revista *Mito* se rastrea el inicio de un campo intelectual colombiano que tiene su auge con el nadaísmo, después con artistas como Débora Arango que retratan en sus pinturas la situación social de violencia vivida en el país por aquella época. Por otra parte, la lingüista y doctora en Literatura Paula Andrea Marín, propone que, a partir de la teoría de los campos de Bourdieu, es posible hablar, hacia la década de los sesenta, del surgimiento de un campo intelectual autónomo en Colombia. Marín pone como figuras principales de este cambio a Gabriel García Márquez y a Alba Lucía Ángel como los dos personajes donde se reúnen algunos elementos que permiten hablar de dicha autonomía. Sigue Marín, desde Bourdieu se puede hacer el seguimiento de los elementos que constituyen un campo intelectual autónomo por medio de tres factores: la independencia vista en la autonomía institucional, ideológica y estética, estos tres elementos van a indicar la constitución de un campo intelectual autónomo según lo expresa Bourdieu en su libro *Las reglas del arte*.

Teniendo como referencia estos presupuestos, la autora nos dirá entonces que, en Colombia, estos elementos se aúnan y se expresan en las obras de García Márquez y Alba Lucía Ángel, ya que se va a dar desde ellos una autonomía institucional. En cuanto a García Márquez podemos hablar de un escritor profesional, es decir, que se dedica plenamente a este oficio y que además recibe un pago monetario adecuado a su producción y el valor real de su obra; por otra parte, la crítica que hace de la sociedad colombiana está libre de ideologías políticas, tal como se expresa en *La mala hora*, donde se cuestionan las formas políticas y la violencia que vive el país, y en *El otoño del patriarca* que alude a las dictaduras. Asimismo, el autor se desmarca, por así decirlo, del socialismo cubano, ya que consideraba que no era posible vivirlo a la manera soviética, formas con las cuales no estaba de acuerdo.

En el caso de Alba Lucía Ángel,

la conciencia profesional ha ido de la mano de la afirmación de una obra literaria que ha sido entendida por la crítica literaria del país como estéticamente autónoma. Específicamente, sus novelas *Dos veces Alicia* (1972) y *Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón* (1975) fueron leídas como obras en donde el discurso narrativo tradicional desaparece. (Marín, 2017, p. 182)

Esta escritora viene a romper con la tradición literaria en Colombia, lo que sugiere en el postulado de Bourdieu que es otra condición más que conforma la construcción de un campo intelectual autónomo.

Tanto García Márquez como Alba Lucía Ángel vienen a ser los puntos más álgidos que tiene el campo intelectual colombiano en el siglo XX, después vendrán algunos científicos sociales a remarcar aspectos que contribuyen a la conformación de ese campo, hasta que surge el economista neoliberal como el tipo de intelectual dominante hacia 1991.

Este tipo de intelectual “alcanzó su mayor éxito en la Constitución de 1991, que acabó con la intelectualidad disidente y le permitió al modelo neoliberal obtener un núcleo de legitimadores con el cual no contaba” (Urrego, 2002, p. 221). Nos sigue diciendo el autor que es un proyecto que continúa vigente en este siglo, pese a que aún hay intelectuales que se plantean volver a sus fun-

ciones básicas de la crítica, la autonomía y la utopía social, lo que predomina es el sistema globalizado economicista en la investigación.

El declive del intelectual en Colombia se observa en la falta de crítica, hay pocas revistas, poca recepción de autores y de literatura, las redes sociales han coadyuvado a que se disipe cada vez más el conocimiento y se convierta en un flujo de información inabarcable y que se olvida al día siguiente. Estamos frente a la desaparición del intelectual público, del uso de la razón pública y de la crítica hacia los problemas sociales, las injusticias y los fanatismos. Cada vez crecen las cifras de los *pappers* y decrecen la publicación de obras, de libros que dirijan la mirada a la atención y planteen problemas en su totalidad o por lo menos en un desarrollo más amplio. Ya poco hay de crítica literaria y artística. Todo esto en conjunto presenta el declive de un campo que no tiene autonomía en la investigación y mucho menos en sus medios de producción cultural. Una sociedad sin crítica es una sociedad autocomplaciente y enajenada, por tanto, una sociedad en la que la responsabilidad del intelectual termina siendo, en palabras de Jorge Gaitán Durán, "síntoma de una mala conciencia".

Reflexión final

El concepto de intelectual de dominio público puede parecer una tautología, pero en un país donde se hace cada vez más escasa la crítica, en donde se confunde al intelectual con alguien que sabe más que otro, es decir, con un nivel de erudición que raya con la egolatría, o bien se desconoce absolutamente su función y hasta su existencia, se hace necesario reafirmar una y otra vez la responsabilidad del intelectual y su función en la sociedad, resaltando fundamentalmente su raíz, aquella de abrir el hocico, aquella de enfrentar desde la crítica las injusticias y abogar siempre por la verdad, aquella verdad que está siempre en entredicho y en construcción mediante sus herramientas científicas y estéticas.

El intelectual siempre será incómodo, porque la verdad incomoda a quienes buscan esconder sus formas de dominación y sobre quienes pretenden vivir una vida, de acuerdo con Sócrates, sin ser sometida a examen. Por ello, las

clases que detentan el poder van a buscar por todos los medios apropiarse o eliminar al intelectual.

El concepto del intelectual de dominio público busca denotar fundamentalmente la exigencia de la participación pública del intelectual, ya que es precisamente ahí donde cobra relevancia y valor su rol en la sociedad. También desde la sociología se realiza el análisis de las relaciones que lo transversalizan y hacen que su producción esté ligada a ese campo de luchas que es el campo intelectual y que está influido por los otros campos, manteniendo entonces en disputa la verdad y la visión de la sociedad.

La debilidad del intelectual en Colombia implica una falta de conciencia en la sociedad de sus problemas y de su historia, también reduce la posibilidad de cambios sociales significativos para las clases sociales desfavorecidas generando retrocesos en la construcción de políticas públicas que permitan llegar a una mayor igualdad social, política y económica.

La relevancia de hablar sobre la responsabilidad de los intelectuales y, sobre todo, de su función dentro de la sociedad estriba en la necesidad de tener ideas que den fuerza social a los cambios y en los cambios que dan fuerza social a las ideas. Quiero terminar con la potente imagen de la pancarta que sacaron algunos profesores de Oxford después del atentado a Charlie Hebdo en París, la pancarta decía: "Avisad a Voltaire", es esta precisamente la razón de ser del intelectual, expresarse críticamente frente a todos los fanatismos, siempre que haga falta sacar a Voltaire a las calles y seguir aquella tradición ilustrada de *abrir el hocico*.

Referencias

Bauman, Z. (2014) *¿Para qué sirve realmente...? Un sociólogo*. Editorial Paidós.

Bourdieu, P. (1994). Por un corporativismo de lo universal. *Criterios*, (32), 5-14

Bourdieu, P. y Grass, G. (2001). La tradición de abrir el hocico. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, (8), 166-170.

Bourdieu, P. (2002). *Lección sobre la lección*. Anagrama.

- Bourdieu, P. (2015). *Intervenciones políticas. Un sociólogo en la barricada*. Siglo Veintiuno Editores.
- Durkheim, E. (1970). *La science sociale et l'action*. Presses Universitaires de France.
- Gaitán, Jorge. (1956). Libertad de expresión II. Mito: N.º 5 1955 - 1956, año 1 pág. 381.
- Gaitán, Jorge. (1959). La revolución invisible. Bogotá: Ediciones de la revista tierra firme.
- Gaitán, Jorge. (1960). Las ideas socialistas en Colombia. Editorial Kelly.
- Gaitán, Jorge. (2006). Un solo incendio por la noche. Obra crítica, literaria y periodística recuperada de Jorge Gaitán Durán. Compilación y prólogo de Mauricio Ramírez Gómez. Bogotá: Casa de poesía Silva.
- Garcés, M. (2020). *Nueva ilustración radical*. Anagrama.
- Gramsci, A. (1972). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Ediciones Nueva visión.
- Gramsci, A. (2001). Cuadernos de la cárcel Vol. 4. Ediciones Era.
- Kant, I. (2015) *¿Qué es la Ilustración?* Universidad de Antioquia.
- Loaiza, G. (2017). *Poder letrado: ensayos sobre historia intelectual de Colombia siglos XIX y XX*. Universidad del Valle.
- Marín, P. A. (2017). *Novela, autonomía literaria y profesionalización del escritor en Colombia (1926-1970)*. La Carreta Editores.
- Sainte-Beuve, C. A. (2015). *Voltaire, Chateaubriand*. Frailejón Editores.
- Santofimio, R. (2015). *Antonio Gramsci y la sociología contemporánea*. Editorial Universidad de Caldas.
- Savater, F. (2015). *Voltaire contra los fanáticos*. Planeta.
- Urrego, M. Á. (2002). *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia. De la guerra de los Mil Días a la Constitución de 1991*. Siglo del Hombre Editores.

Hacemos nuestro propio mosh-pit: apropiaciones femeninas del metal en Ciudad Juárez

We Make Our Own Mosh Pit: Female Appropriations of Metal in Ciudad Juárez

Fecha de recepción de artículo: 15 de agosto de 2025 - Fecha de Aprobación: Diciembre 12 de 2025

Luis Monárrez¹

Resumen

En este documento se abordan experiencias subjetivas de cinco mujeres productoras y consumidoras de *heavy metal*, pertenecientes a la escena musical de Ciudad Juárez. Se utilizaron sus propias narrativas para explorar sus redes de significados y símbolos presentes en el “ser mujer metalera”, para particularizar sus apropiaciones subjetivas del metal, así como para ubicar la función de sus prácticas musicales. El estudio de caso y las entrevistas semiestructuradas fueron los vehículos para abordar diversos sucesos en los procesos de subjetivación de estas mujeres. El texto lo componen tres apartados: 1) la vida de las metaleras; 2) la postura de la antropología simbólica (Turner, 1988; Geertz, 1987) y del interaccionismo simbólico/interaccionismo simbólico feminista (Blumer, 1969; Kleinman y Cabanis, 2019); 3) una reflexión y propuesta acerca de hombres analizando mujeres. Se encontró que la práctica y el consumo de música metal se relaciona con símbolos rituales, dinámicas, valores, normas y creencias emanadas por y para sujetos femeninos. El metal representa una (re)interpretación y (re)simbolización de los roles sociales (de género) impuestos a estas metaleras a través de procesos de interacción social, siendo a su vez el metal mismo un proceso pleno de interacción social.

Palabras clave

Género; música; narrativas; frontera

Abstract

This document approaches subjective experiences from five women who produce and consume heavy metal, they all belong to the Ciudad Juárez music scene. Their own narratives are used to explore their webs of meaning and symbols present in “being a female metalhead”, this to specify their subjective appropriations, and locate the function of their musical practices. Case study and semi structured interviews were the

¹ Luis Monárrez. México martin.monarrez@uacj.mx

vehicles to address a myriad of events during the subjective development of these five women. The text is divided in three parts: 1) the life of these metalheads; 2) the stance from the Symbolic Anthropology (Turner, 1998; Geertz, 1987), and from the symbolic interactionism/feminist symbolic interactionism (Blumer, 1969; Kleinmann and Cabanis, 2019); 3) a reflection and proposal about men analyzing women. It was found that the practice and consumption of heavy metal is related with ritual symbols, dynamics, values, norms and beliefs emanated from and for female subjects. Metal music represents a (re)interpretation and (re)symbolization of social roles (gender roles) imposed to these women through processes of social interaction, heavy metal being itself a full-on social interaction process.

Keywords

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

Eres mujer guerrillera, bruja, amazona, hechicera...²

Introducción

En esta investigación se propone un análisis sobre la experiencia subjetiva de algunas mujeres juarenses pertenecientes a la escena metalera local. Se buscó explorar, desde sus propias narrativas, las redes de significados y símbolos existentes a partir del “ser mujer metalera”; así como el puntualizar su apropiación subjetiva del metal y la función de su práctica. La información se obtuvo por medio de entrevistas semiestructuradas que abordaron diversos sucesos en la vida de estas cinco metaleras. El texto se divide en tres partes: la primera está relacionada con algunas características de las vidas de las cinco metaleras; la segunda versa sobre cuestiones antropológicas en donde se ligan las experiencias subjetivas femeninas dentro del metal juarense a un aparato teórico que incluye la antropología simbólica (Turner y Geertz) y el interaccionismo simbólico (la Escuela de Chicago); en tanto que la tercera propone una reflexión acerca del hecho de ser hombre investigador analizando mujeres. Por último, la propuesta hace uso del estudio de caso (Galeano, 2004), de la entrevista antropológica (Amegeiras, 2006 y Guber, 2005) y de las historias de vida (Reséndiz, 2001). Este análisis fue parte de un trabajo de investigación más grande, realizado en conjunto con otro investigador, el sociólogo Carlos Murillo, y aquí se muestra una parte.

2 Extracto de *Mujer guerrillera*, canción del grupo MX PunkMetal, de Ciudad Juárez, una composición en homenaje a las mujeres en un mundo de hombres (patriarcado) que las invisibiliza. La mujer guerrillera representa la lucha femenina por la equidad de género.

Las metaleras

Para realizar este trabajo se entrevistaron a cinco mujeres que han pertenecido de alguna u otra manera a la escena metalera juarense. Karina, Itzel, Elizabeth, Ileana y Claudia conforman este pequeño, pero sustancioso grupo de metaleras. De las cinco entrevistadas, cuatro se alinean a posturas feministas (Karina, Itzel, Elizabeth e Ileana). Todas cuentan con educación universitaria y algunas con posgrado: Karina es licenciada en Historia, maestra en Antropología Física y, al momento de la entrevista, estudiante del doctorado en investigación; Itzel es licenciada en Psicología y maestra en Ciencias Sociales; Ileana es licenciada en Trabajo Social y maestra en Ciencias Sociales; Elizabeth tiene una licenciatura en Literatura Hispanomexicana, Claudia es arquitecta. Todas nacidas en Ciudad Juárez, excepto Karina. Elizabeth, Claudia y Karina han fungido el rol de consumidoras y seguidoras de heavy metal, mientras las otras dos también como músicas. Por sus edades, Karina y Claudia experimentaron desde el inicio la escena metalera juarense; Itzel, Elizabeth e Ileana han vivido otro proceso de la misma escena.

Voluntariamente compartieron sus experiencias, sus sentires, sus recuerdos, sus percepciones e interpretaciones acerca de la práctica o consumo de heavy metal. Sus posturas muestran lo que significa para ellas el ser mujer dentro de un mundo cultural dominado por relaciones de poder a partir del género. Sus palabras permiten conocer un poco las vicisitudes propias dentro de dinámicas musicales, donde pareciera que la diferencia sexual no está presente, que no se visibiliza porque el heavy metal "es abierto", "es incluyente", "no es machista". Sin embargo, sus narrativas femeninas muestran esos ejercicios de poder que los hombres, metaleros o no, en más de una ocasión no registramos, pero estas mujeres sí.

Ileana Espinoza es la cantante de la banda Dite Demons, cuya dinámica de vida, al igual que la inmensa mayoría de metaleras(os) músicos, se divide entre el trabajo diurno para sobrevivir y el nocturno de fin de semana para tocar. Se le agrega el ser madre de un niño con autismo y estar casada con el guitarrista de la banda. La historia de Ileana está ligada a la música por herencia familiar (la abuela cantaba); sus referentes musicales se remiten a

la radio y lo que se escuchaba en la casa familiar, lo cual le facilitó disfrutar de distintos géneros musicales sin ser contrariada por ello. Aunque en su barrio reinaba el rap y hip hop, poco a poco fue agarrando el gusto por el rock y, una vez conociendo el género a partir de su relación con quien sería su pareja, creció su amor por el metal hasta formar una banda de covers que a la postre se convertiría en Dite Demons.

Itzel González nació en la colonia Obrera de Ciudad Juárez, desde niña supo del rock a partir de sus tíos, quienes vivían en la misma casa, y tuvo acceso a discos de bandas como Black Sabbath o a parafernalia de otras como Kiss. Luego su gusto musical se inclinó por el punk, género que la marcó desde pequeña y, años después, ya de adulta joven, se dedicó a escuchar metal. Para Itzel ser un “bicho raro” se convirtió en su cotidianidad desde la adolescencia. Vestir diferente, pintarse el cabello de colores estrafalarios, escuchar música “rara”, ir contra lo “normal y socialmente aceptable”. Por eso mismo, las décadas de 1990 y del 2000 representaron su etapa de rebeldía y de adentrarse a la música dura, de asistir a conciertos, tocadas e incluso viajar para acudir a festivales de metal, así como también el gusto por aprender a tocar guitarra y batería para reproducir canciones de sus bandas favoritas.

Elizabeth Almanza nació y creció en uno de los barrios bravos al norponiente de Ciudad Juárez, en medio de un ambiente de cholos y en una época en donde las muchachas contaban con otro contexto para andar solas en las calles, por ende, aprendió a defenderse. Como otros sujetos en Juárez, su infancia corrió sin grandes alteraciones, de la escuela a la casa, con las tardes y los fines de semana libres. Luego su interés por la música la llevó al rock gótico y al metal, los cuales captaron su atención en la adolescencia. Como otras mujeres dentro de la escena local, antes conoció metaleros (a través de un novio) que a otras muchachas a las cuales les gustase el género, y fue objeto de la eterna sospecha y cuestionamiento por parte de metaleros hombres de su círculo sobre sus verdaderas preferencias musicales y sus conocimientos, situación más que común para otras metaleras por el solo hecho de ser mujer.

Claudia Bósquez nació en Ciudad Juárez, tuvo una infancia entre lo rural y lo urbano, en una etapa en donde la ciudad se expandía rápidamente gracias a

la industria maquiladora. Su niñez transcurrió entre campos de algodón, la caza de liebres con sus hermanos y hermanas y visitas al centro de Juárez los fines de semana en familia. Como otras niñas y adolescentes expuestas a las músicas de la casa y de la radio comercial, sus gustos no habrían cambiado sino hasta conocer amigos metaleros que la introdujeron al mundo del rock. Durante los años 1980, Claudia enfrentó cierta discriminación por ser metalera, particularmente en la universidad, donde la veían diferente al resto de estudiantes mujeres. Esta situación le confirmó que dicha práctica identitaria la diferenciaba de otros colectivos de la sociedad juarense. Este consumo cultural se evidenció en la compra de discos, conciertos y la asistencia a tocaditas y conciertos de metal (en la vecina ciudad de El Paso, Texas). A la fecha es una mamá metalera que menciona una educación a sus hijos en libertad de ser quienes quieren ser.

Karina Romero nació en un pueblo cerca de la ciudad de Chihuahua, llamado Diego de Alcalá, a los siete años, a finales de los años 70, se trasladó con su familia a Ciudad Juárez. Aunque no fue un shock el cambio de hábitat, de lo rural a lo urbano, su vida escolar en la primaria fue experimentar un constante acoso escolar por parte de sus compañeros de clases. Sin embargo, pese a esa experiencia, durante la secundaria Karina se inició en el mundo metalero gracias a algunas amistades que le grababan casetes de las bandas populares del momento y que la sumergieron poco a poco en el mundo subterráneo del metal, del cual sigue conservando productos de grupos poco conocidos o ya desaparecidos. El metal representó para Karina una opción viable dentro de su proceso de subjetivación, y su disposición a asumir una identidad metalera se tradujo en priorizar el gasto en este ámbito por encima de la adquisición de un automóvil u otros consumos.

Antropología simbólica e interaccionismo simbólico

Una "communitas" metalera y femenina

En este apartado se propone partir de una postura en donde la práctica de *heavy metal*, las tocaditas, los conciertos o el consumo en general son portadores de símbolos rituales que dan cuenta de dinámicas de grupos, de relaciones, de valores, de normas y de creencias de una sociedad determinada. Al estudiar

las configuraciones simbólicas de otros rituales se podría descubrir el significado de los símbolos y los sentidos que las entrevistadas les confieren.

El metal, las tocadass y los conciertos representan fases en proporción a la complejidad y grados de diferenciación de procesos sociales de un grupo determinado, en este caso, el cómo se significa y se simboliza, desde una experiencia femenina, está relacionado con cuestiones propias de una sociedad juarense, con sus pautas, conductas simbólicas, contexto, campo de acción. Por ejemplo, en cuanto a procesos económicos y socioculturales propios de la ciudad y sus repercusiones en las relaciones de poder entre hombres y mujeres, a nivel macro y a nivel micro, es decir, las circunstancias antecedentes y contextuales para que el consumo de metal se experimente desde el género.

La conexión más fuerte encontrada del mundo metalero femenino (o en general) con la obra de Turner (1980) se ubica en la manera en la cual entiende los ritos de pasaje (que a su vez retoma de Arnold van Gennep). Pertenecer a un grupo de mujeres que consumen metal representaría una "vida social en tres tiempos", en cuanto a que sujeto femenino se separa de un "grupo anterior", transita el limen y finalmente se integra a un nuevo grupo; la liminalidad se pudiese percibir al experimentar el heavy metal y la *communitas* al crear su "propio *mosh-pit*". La etapa de separación se ubica cuando esta representa la conducta simbólica de sujeto por la cual se separa de un punto en la estructura social o de ciertas condiciones, por ejemplo, en el hecho de ser mujer y escuchar una música "no femenina" desde las percepciones/representaciones sociales hegemónicas o en realizar prácticas propias del mundo metalero.

La etapa de limen conlleva ambigüedad, ni aquí ni allá, ni separación completa ni agregación total. En la etapa de agregación existe un momento de estabilidad, de obligaciones y derechos por su nuevo estatus: qué hacen con otras metaleras, cómo las reciben, las tratan y las cobijan, la sororidad entre metaleras representaría un tipo de *communitas*. Aquí es lo que menciona Itzel sobre hacer su propio *mosh-pit*, su propia comunidad. Contraponer su estatus dentro de una estructura jerarquizada y diferenciada por su condición de mujeres a una *communitas*, donde se hace comunión entre ellas.

Turner especifica que las estructuras abarcan los papeles, los estatus en los que están modelados sujetos, el consumo de metal por parte de las entrevistadas como ritual ofrece una postura de desapego a ciertas cuestiones de esas estructuras, un punto medio entre esos papeles/estatus impuestos (como sus roles de y por su género), así como una aspiración a estatus y papeles "edénicos", "paradisiacos", "utópicos", la condición de la *communitas*, una estabilidad en su práctica metalera que de alguna manera se pudiese percibir, interpretar, experimentar como "fuera de la estructura." O, mínimo, la sensación de un intersticio en las relaciones estructurales y ese "lugar idóneo" al que se aspira por medio del metal.

Karina: "Yo me sentía muy a gusto escuchando metal, sentía que era ruda y que la rudeza me protegía de todas esas cosas, siempre me daba gusto cuando encontraba una chava, me empezaba a juntar con ellas, igual ellas luego, luego, por estas cuestiones de género se separaban de la escena, se casaban o salían embarazadas o tenían las presiones en sus casas y se iban alejando y yo era la única que permanecía".

"Ser mujer exagera esta situación al 100 % en todos los sentidos, porque toda la gente está esperando a que tengas una casa, a que te comportes, a que ya no uses estoperoles, a que ya no traigas *piercings*, mucho menos tatuajes, a que te comportes con una señora, una señora de casa. La gente tiene muchos prejuicios, de estereotipos de cómo debemos ser las mujeres, que debemos comportarnos de cierta manera".

Itzel: "Yo pienso que de los retos aquí es cómo generar espacios y comunidades para que las mujeres que les gusta el rock y que quieren tocar puedan tener un espacio seguro para hacerlo, pueda haber una comunidad donde podamos compartir conocimientos, donde podamos ayudarnos, donde podamos generar nuestros propios espacios para proyectar, para crear.

"[La validación masculina] fíjate, por eso pienso que es tan importante tener nuestros propios espacios, porque pasa eso, por un lado, te tienes que volver bien macho para poder caber y te puedan aceptar, adoptar actitudes de macho, para ser reconocidas, en esa ansia de aprobación masculina, entonces es difícil".

"Yo sí me siento metalera, más que porque me gustan estas u otras bandas, sino por las experiencias que me han permitido tener una comunidad de amigas que compartimos eso".

Ileana: "Para mí ser mujer en el metal ha sido algo bastante complicado, porque mi idea no es venderme y ser popular, sino que otras mujeres pueden escuchar lo que yo he querido hacer en términos del metal, que es denunciar muchas cosas como la violencia, denunciar la violencia que las instituciones han tenido".

En las anteriores palabras de las entrevistadas se puede visibilizar cierto desapego a las cuestiones estructurales, en este caso sus circunstancias de y a partir del género: "sentía que era ruda, la rudeza me protegía" o "que te comportes como una señora" o "por estas cuestiones de género se iban separando de la escena". También se encuentra el concientizar sus propios estatus fuera y dentro del heavy metal y las opciones con las que cuentan para la práctica metalera: "volverte macho para caber", ceder ante la validación masculina metalera o buscar "cómo generar espacios y comunidades", el ser metalera a partir de las experiencias entre mujeres o "denunciar la violencia de las instituciones". En este último sentido, si para Turner (1988) la dedicación a la *communitas* es lo que le da dirección a la estructura social, lo que le permite funcionar, entonces, para las entrevistadas el buscar hacer su propio mosh-pit y sus propios espacios femeninos dentro del metal representa su versión mejorada de una estructura social que las diferenció y jerarquizó y, como resultado, dicha *communitas* tiene la intención de modificar esa estructura social.

"Mirar a través"

La práctica de metal representa una de las tramas de significación que sujeto ha tejido por sí mismo, una urdimbre de significados a interpretarse a través de las entrevistadas. Desde Geertz (1987), se propone hablarle a la otra, no hablar por la otra, para recoger lo que dice y clarificar su experiencia subjetiva, no para exotizarla, sino para comprender los ejercicios masculinos propios dentro de estas tramas de significación. Si se propone "medir la validez de nuestras explicaciones..." (Geertz, 1987, p. 29), la postura es medirlas en cuanto a cómo experimentamos las relaciones de poder entre géneros al momento de consumir heavy metal. Descubriendo las estructuras conceptuales, lo dicho del discurso social y destacando lo que pertenece a esas estructuras da cuenta de la acción simbólica y el papel de la cultura en la vida humana (Geertz, 1987).

Karina: "Pero sí que era una competencia feroz, voraz [...] fueron machistas y todo, pero se fueron abriendo un poco, no fueron tan cerrados, se fueron abriendo a esas posibilidades de incluir a las chavas en la escena".

Elizabeth: "Tenía que estarme probando ante los vatos, que me gustaba el metal, era como, me sometían a un 'metalómetro,' '¿has escuchado a tal banda?', '¿has escuchado a tal de los poetas?', yo me sentía con la presión de que si quiero pertenecer en este grupo tengo que alimentarme más, tengo que acumular más conocimiento para darles en la madre, sentía chido cuando yo les decía bandas que no conocían".

Ileana: "[...] sería el contexto de violencia, la normalización de la violencia. Se tiene que erradicar el machismo dentro de la misma industria, de los espacios donde se puede tocar rock, porque creo que ahora sí hay espacios, pero son ocupados principalmente por los vatos y ellos son los que reciben la lana".

Entre las tres voces se puede encontrar una interpelación a nuestras conductas masculinas, a esas tramas de significación en donde la práctica de heavy metal es casi exclusivamente a partir de una condición ontológica varonil. Al igual, se encuentran respuestas a estas relaciones de poder: la "competencia feroz", "se fueron abriendo", "estarme probando", "presión de pertenecer", "darles en la madre", "espacios principalmente ocupados por vatos"; lo que da como resultado un ir y venir entre géneros, un "estira y afloja" realizado no solo por el consumo de metal, sino también por ser hombres y por ser mujeres.

Otra cuestión es acercarse al metal tomando como referencia la manera en la que Geertz (1969) define la religión, es decir, desde adentro, no como un objeto externo al sujeto, sino como parte de su cultura, de su manera de ver/construir el mundo; un sistema de símbolos que conduce al sujeto en sus estados de ánimo y motivaciones, que le permite concebir sentido(s) de vida pertinente(s) con su concepción sobre la realidad. En otra parte de su obra, Geertz (1965) menciona la perspectiva religiosa como un "mirar a través" de un sistema de símbolos que produce tal perspectiva, es decir, la práctica religiosa es el sujeto mirando a través de ciertos símbolos que le producen un posicionamiento. El metal podría verse como dicha perspectiva, como un "mirar a través" de ciertos símbolos, entendiendo estos como Geertz lo propone (1965): cualquier objeto, acto, suceso, cualidad o relación que sirve de vehículo

de una concepción y esta es el significado del símbolo; además las creencias, las formas de organización, las normas de comportamiento y los sentimientos.

Karina: “[...] totalmente era porque seguramente ellos pensaban que ‘esta cuestión era nomás de nosotros’, una cuestión de poder, de decir ‘nosotros somos los buenos aquí’, pero pues no se imaginaban que íbamos a llegar nosotras”.

Itzel: “Pues mira, siempre está la idea de que nos ven como groupies, las que andan siguiendo a los chavos, no se reconoce tanto que las mujeres pudiéramos ser buenas ejecutantes de instrumentos, creadoras, innovadoras, sino que siempre así en un papel secundario. Y pues los vatos también con sus poses y sus egos que buscan en las chavas eso: mantenerlas en el lugar de acompañantes, y luego como parejas en muchos casos como de adorno”.

Ileana: “Debe de haber más espacios culturales en las calles, en lo cotidiano, para que las niñas y las chavas tengan la posibilidad de pensarse a sí mismas desde otra perspectiva”.

El consumo de metal y el ser mujer son símbolos guías que dotan de sentido el quehacer de estas mujeres metaleras. Ya sea que su práctica la interpreten/ construyan como una cuestión de poder, una queja hacia la invisibilización de metaleras ejecutantes o una búsqueda de espacios de mujeres para mujeres, Karina, Itzel e Ileana constituyen un “mirar a través” de la música, un posicionamiento sobre sus realidades y el metal (siguiendo a Geertz) es el vehículo de sus concepciones y, a su vez, sus concepciones son sus significados. El “mirar a través” se evidencia en cómo reconfigura, por ejemplo —para Itzel—, el ser vistas como groupies, lo convierte en un reclamo sobre cómo se le confina al performance de “accesorio masculino”; o con Ileana, al proponer esa posibilidad de que metaleras se piensen a sí mismas desde sus espacios.

Potencia y agencia simbólica

La Escuela de Chicago postula que la realidad es un entramado de significados en un inacabado proceso de construcción. Blumer (1969), por su parte, considera que el comportamiento de los sujetos está fundamentado en el significado que les otorgan a los objetos; los significados son generados por medio de la interacción social; en el ejercicio de interpretación, los sujetos pueden

modificar dichos significados atribuidos a los objetos. Entonces, estas cinco metaleras han vivido procesos subjetivos a partir de su condición de ser mujer, lo cual también ha caracterizado su apropiación del objeto que representa el heavy metal, es decir, el significado otorgado a la música es desde su interacción social. Cada una ha interpretado y modificado tanto su condición de mujer como su práctica metalera.

Blumer también propone, para analizar el vínculo entre individuos y sociedad, "el sí mismo": cómo las metaleras reflexionan y concientizan intersubjetivamente su entorno y a otros sujetos (en este caso podrían ser hombres metaleros) y parcialmente construyen una realidad; "el acto": las acciones propias dentro del mundo metalero para sobrellevar el mundo social; "la acción conjunta": una sintonía simbólica junto a otros actores sociales; "la interacción social simbólica: cómo ellas interpretan el sujeto que son y cómo definen a hombres metaleros, las situaciones en las que encuentran y los significados que surgen de estas dinámicas; "los objetos": el heavy metal como elemento social y abstracto con la potencia para contar con nombre/significado y, sobre todo, una utilidad dentro de las interacciones.

El interaccionismo simbólico busca indagar en un sujeto reflexivo que resista o acepte las estructuras y normativas sociales, que no es pasivo ante las prácticas culturales a las cuales pertenece. No se habla de una autonomía instantánea, sino de los recursos de agencia en sujetos con capacidad y potencial para (re)interpretar y (re)significar. Para Blumer (1969) la estructura es una referencia situacional para ubicar las interacciones, las acciones, las interpretaciones y las reflexividades; para Charon (1992) la estructura se manifiesta en el "otro generalizado", aquella forma que tienen los sujetos de interiorizar normas, valores, creencias y prescripciones. Por lo tanto, es pertinente ubicar la constitución de conocimiento como parcial y situada, ya que se reconocen realidades espaciales, históricas y culturales específicas que dan cuenta de una gran diversidad de maneras de estar y acceder al mundo (Plummer, 2002).

Karina: "Yo tenía que cumplir con todas esas cosas, alzar la casa, ayudar a mi mamá a hacer la comida, medio cuidar a mis hermanos, lavar mi ropa y luego ya, si cumplía con todo eso yo podía salir, claro que cumplía con todo eso con tal de salirme".

Claudia: “[...] es que te hace ser una persona como que muy abierta, a mí el rock me dio mucha seguridad, de entender que todos éramos iguales [...] Era una identidad, te da cierta identidad, era disfrutar algo, precisamente por ser como que, para un mercado específico masculino, sí lo veía como un plus. También era muy positivo porque te daba acceso a otras cosas, por ejemplo, al idioma, al inglés”.

Itzel: “[...] ya andando en ese ambiente empiezas a conocer a otra gente, a otros amigos, por los cuales conocí un chingo de música, pero ya música más subterránea, ya no era música que ponían en la radio, que escuchabas en la tele, sino ya otras bandas que nadie conocía, a mí eso se me hacía bien chido, ‘qué suave que yo conozco una banda y ustedes no la conocen’ y eso hace sentirte ya con otro estatus”.

Ileana: “Para mí es un espacio de catarsis, me libera bastante, esa parte de ‘feeling’ ese nervio emocional, esa parte más [...] Me ha dejado mucho en términos espirituales, en términos personales, me ha enseñado a saber cuáles son mis límites y saber cómo explotar mis habilidades de cantante.

El cumplimiento de deberes domésticos —históricamente impuesto a las mujeres—, para salir a divertirse a las tocaditas por parte de Karina, es precisamente lo que Blumer menciona con un sujeto reflexivo que resiste o acepta las normatividades sociales. A pesar de tener esa imposición, Karina no es pasiva ante la situación, al contrario, su propia agencia le da la capacidad para resignificar esos deberes domésticos al reinterpretarlos como su boleto de salida, su escape de casa. Con ella se puede apreciar la postura de Blumer: la interacción social en casa es que por ser mujer se le asignan tareas específicas, lo cual genera un comportamiento a partir del significado que Karina otorga a esas tareas domésticas, pero, sobre todo, a la imposición por ser mujer; al interpretarlas Karina decide modificar lo que significa la imposición y la reconfigura de otra manera.

Para Claudia e Ileana también ocurre un proceso de reinterpretación y resignificación de sentidos. En sus ejemplos, el heavy metal es reconfigurado desde los recursos que proporciona, las herramientas que ellas encuentran en él. Para la primera la música representa un potencial para ser diferente (“más abierta”, “más segura”) y para entender un poco más el mundo (“todos éramos iguales”); para la segunda, el heavy metal se significa como una “liberación”

y “catarsis”, como una oportunidad de crecimiento espiritual y personal (“me ha ayudado a conocer mis límites y explotar mis habilidades”). Esto es lo que Plummer menciona con diversas formas de estar y acceder al mundo, ya que el heavy metal les proporciona un conocimiento parcial y situado desde sus realidades y especificidades como mujeres juarenses metaleras y fronterizas. En el caso de Itzel, se pueden puntualizar esas interacciones y acciones que ha tenido a partir de su consumo cultural de heavy metal, las cuales le han permitido incrementar su “capital musical” y a partir de este contar con otras interpretaciones y reflexividades sobre un estatus diferente (“qué suave que yo conozco una banda y ustedes no”).

Kleinmann y Cabaniss (2019) proponen un interaccionismo simbólico feminista (ISF), en donde el papel de las estructuras sociales posee un papel más preponderante al momento de acceder a los procesos de significación y a cómo sujetos ejercen acciones transformativas con trasfondos políticos. Si el ISF permite observar cómo funcionan dinámicas de desigualdad y presión de género (re)producidas mediante el proceso de interactuar, significar y practicar la vida cotidiana (Saltzman, 1997), entonces representa una herramienta para acercarse al cómo las mujeres metaleras consumen heavy metal. Los contextos propios de estas mujeres, en particular las relaciones de poder emergidas por cuestiones de género, dan parte de cómo significan el heavy metal y a su vez las relaciones de poder dentro de círculos metaleros (tanto con hombres metaleros, como con otras mujeres metaleras). En este punto, Kleinmann y Cabaniss (2019) enfatizan que los procesos de significación pueden pertenecer a las desigualdades experimentadas por sujetos, pero también sus mismas estrategias para (re)configurar significados y, quizás, contar con ejercicios de resistencia.

Karina: “Sí, pues, yo me sentía muy a gusto, por fin encontré un lugar en donde yo me podía identificar, yo siempre he dicho que el metal me ha salvado en muchas veces [...] de adolescente me salvó como de todas estas cuestiones de género, yo sentía una presión muy grande, de que tuviera un novio formal, ¡qué hueva! [...] estaba como muy ávida de conocer otras cosas [...] pero yo antes claro tenía que lavar mi ropa, tenía que alzar la casa, los sábados, sobre todo.

Elizabeth: “Se siente tan liberador escuchar metal, yo no soy como muy de enojarme mucho, tengo ese tipo de cosas que tengo que trabajar como mujer, nos

oprimen, no nos sabemos enojar, pero he reconocido que con el metal esa ira que tal vez está guardada se libera, sale, o sea, yo voy a los conciertos y sale, salgo liberada, salgo descansada”.

Itzel: “[...] la música para mí es inseparable de quién soy, forma parte de mi identidad, yo disfruto tocar, esta música en particular, para mí es un espacio donde estoy conmigo misma, donde puedo dejarme llevar, donde puedo expresarme, donde se me olvida todo (los problemas, los pendientes) y estoy nada más yo con la música, yo no entendería la vida sin música”.

Ileana: “Ya muchas de mis compañeras que empezaron a tocar han dejado de hacerlo porque hay una falta de políticas públicas culturales que tendrían que estar dirigidas hacia las mujeres y las niñas que pudieran transformar estas cuestiones tradicionales a cuestiones de liderazgo; la bronca es que no todas son feministas, no todas se asumen feministas porque es más pedo asumirme que hacer lo que la mayoría te diga que hagas”.

Con estas cuatro intervenciones se puede visibilizar lo que Kleinmann y Cabaniss mencionan al poner atención en las estructuras sociales, en los procesos de significación y en el ejercicio de acciones transformativas de sujetos. Cada una se posiciona a su manera y desde sus propias estructuras en (re)significar y en transformar sus situaciones mediante el consumo de heavy metal. Por ejemplo, ante una estructura social (en este caso su madre y su padre), Karina significa la música como una tabla de salvación y su misma práctica podría representar una acción transformativa.

Tanto Saltzman y Kleinmann y Cabaniss arguyen que el ISF busca cómo funcionan las desigualdades y la presión de género, así como las estrategias para (re)significar y resistir, entonces estas mujeres son parte de ese contexto que provoca desigualdades desde el género, pero que a través del heavy metal pueden de alguna manera darle vuelta, reacomodarse desde su ser mujer metalera. Elizabeth gestiona la opresión que no le permite gestionar ni entender el enojo y la ira, pero el heavy metal le proporciona un medio para concientizar que sí experimenta esas emociones y en su consumo musical las libera y descansa. Itzel significa y práctica la vida cotidiana a partir de la música, ya que esta es el espacio donde se encuentra a sí misma, es parte fundante de su ser, en ese espacio se suelta, se olvida, se expresa; al apropiarse de ese espacio está resis-

tiendo a una estructura que por ser mujer no se lo permite, una estructura que le asigna un lugar hegemónico por su genitalidad, sin embargo, ella lo transforma en otro gracias a la música. Con Ileana se visibiliza esa parte política de desigualdades por ser mujer al mencionar la falta de programas sociales, pero también se visibiliza la manera en la que el heavy metal significaría una acción transformativa para que quienes se acerque vayan de cuestiones tradicionalistas a cuestiones de liderazgo.

¿Y uno de hombre qué?

Este trabajo tuvo como objetivo analizar socioantropológicamente cómo experimentan subjetivamente un grupo de mujeres juarenses asociadas a la escena de música metal de la localidad. El propósito era conocer, desde sus voces particulares, algunas telarañas de significados y simbolizaciones emergentes de su "ser mujer metalera", así como puntualizar la manera en la que realizan una apropiación y un consumo de este estilo musical con un sujeto femenino como punto de inicio. También se buscó abordar un tema de género de las mujeres con la intención de proponer otras rutas de análisis que den cuenta de las experiencias de sujetos dentro de relaciones de poder. Es por ello que se decidió utilizar un marco teórico centrado en posturas antropológicas como las de Víctor Turner, Clifford Geertz y el andamiaje interaccionista simbólico.

Por otro lado, se propuso que las cinco mujeres metaleras entrevistadas pueden ser abordadas como una *communitas* metalera. Es posible entender que su práctica y consumo de música metal se relaciona con símbolos rituales, dinámicas, valores, normas y creencias emanadas por y para sujetos femeninos. Cada una y en conjunto configuran y reconfiguran su involucramiento en la escena con sentidos y significados articulados. Asimismo, es posible observar cómo la práctica y consumo metaleros representa un ritual en donde existe la potencia de crear comunidad femenina al igual que un cambio en sus estatus. Por ende, la idea de constituir su propio mosh-pit, su propio slam, sus propios espacios femeninos, no dependientes de la presencia y sanción masculinas. O mínimamente la percepción de encontrar nuevos espacios en las relaciones

estructurales de poder y su "lugar en el mundo femenino" lejos de jerarquizaciones impuestas por roles sociales.

El interaccionismo simbólico (IS) ofreció una herramienta de interpretación para analizar la experiencia subjetiva de las entrevistadas. Para esta investigación es rescatable cómo el IS ofrece potencias para ubicar y puntualizar los recursos de agencia en estas metaleras para reinterpretar y resignificar su condición de mujeres, primero, y luego de metaleras. El heavy metal, con sus redes de significación y de significado, representan una (re)interpretación y (re) simbolización de los roles sociales (de género) que les han impuesto a estas cinco mujeres entrevistadas a través de procesos plenos de interacción social, siendo a su vez el heavy metal mismo un proceso pleno de interacción social. Los sentidos emanados de este proceso son llevados al interaccionismo simbólico feministas (ISF), en donde la potencia para visibilizar y reconfigurar las dinámicas de desigualdad y presión de género es todavía mayor.

La propuesta cierra con una visibilización hacia la necesidad de modificar los diálogos e interacciones entre géneros dentro la escena metalera local. Se concuerda con la postura geertziana de "hablarle a la otra, no hablar por la otra", para hacer posible una modificación en las relaciones de poder suscitadas en círculos donde se experimenta este estilo musical. En las voces de las entrevistadas se identifican interpelaciones a variados comportamientos y posicionamientos de corte masculino, las cuales son relevantes al momento de formar (o desformar) vínculos entre sujetos practicantes y consumidores. Quizás existiría la opción de resignificar quehaceres varoniles metaleros al tomar a consideración el "mirar a través" femenino para cuestionar y reevaluar situaciones ontológicas, deontológicas o axiológicas del ser en el mundo masculino metalero.

Retomando lo anterior, la postura se direcciona hacia el interior de la escena metalera local, sin afán de realizar un proceso de evangelización o de dogmatización, sino con el firme propósito de modificar y repensar los "ser en el mundo" masculinos, así como también de contribuir a la generación de discusiones, cuestionamientos, interpelaciones y, sobre todo, diálogos entre varones

dispuestos a reflexionar sobre sus prácticas y consumos dentro de espacios particulares. Quien trabajó esta investigación considera relevante para trabajos posteriores partir de cómo nos asumimos desde un ser hombres metaleros y miembros de la academia, con sus respectivos privilegios provenientes de capitales de género y de educación/formación.

Por ello, se parte de un posicionamiento personal e individual que permite aplicar herramientas conceptuales de las ciencias sociales para equilibrar la percepción e interpretación de prácticas metaleras como varones. La idea es reflexionar desde ámbitos subjetivos y de experiencias particulares de consumo metalero las relaciones e interacciones masculinas con el género femenino, no solo la dinámica cotidiana del metal. No se busca solamente un interés de ser metalero, sino también de ser allegado a las situaciones académicas para contar con un panorama más amplio de las vicisitudes presentes en una comunidad "anónima" de metaleras en la escena musical juarense.

Entonces se visibilizan dos posicionamientos que siguen la propuesta anterior: el de James Clifford (1988) y el de Rita Laura Segato (2013). El primer autor discute que a partir de un contexto emanado de los procesos de descolonización de mitad de siglo XX quienes han abordado la otredad pongan en tela de juicio su propia realidad cultural, no solo la de "objeto de estudio". Quien pretende interpretar la experiencia subjetiva de otras personas lo realiza desde la suya propia, lo cual es un ejercicio para nada inocente. La invitación de este trabajo es ajustar y continuar con una "negociación constructiva" fecundada por un trabajo etnográfico en donde se establezca una situación dialógica entre sujetos significantes de realidades particulares. El resultado, como lo presenta Clifford, podría ser que quien investiga sea capaz de reconocerse a sí mismo comenzando por su propio contexto masculino y académico, al mismo tiempo que reconozca en la otredad las atenuantes desde sus mismas posturas de mujeres metaleras. Es decir, siguiendo también a Clifford, una hermenéutica que comprenda la práctica cultural femenina del heavy metal que surja desde el diálogo con ella y desde la asunción de "prejuicios masculinos y académicos".

La postura de una antropología por demanda, de Rita Segato, al igual es útil para desamarrar este nudo y amarrar otro más. La tarea de la antropología “no sería la de dirigir nuestra mirada hacia el otro con la finalidad de conocerlo, sino la de posibilitar que nos conozcamos en la mirada del otro, permitir que su mirada nos alcance” (Segato, 2013, p. 228). Segato menciona cómo la antropología sufrió un cambio, en la década de 1980, por las críticas posmodernas, provocando que quienes hacían antropología se voltearan a ver a sí mismos(as) desde una percepción situada, su propio reflejo en el espejo de la otredad y en un cuestionamiento hacia el interior. Al reconocerse desde su etnicidad, su particularidad y su relatividad, se abrió la posibilidad epistémica al cuestionar sus propias certezas, perspectivas y reflexividad. Se retoma la antropología por demanda: que “el antiguo objeto” de la antropología sea quien interroge, quien cuestione también, que enuncie quiénes son los investigadores y qué espera de su trabajo y de su “caja de herramientas”. Que sean las metaleras, quienes así lo deseen, las que interpelen, que enuncien sus expectativas respecto a hombres metaleros/académicos, no al revés, como históricamente se ha desenvuelto la antropología o las ciencias sociales en general.

Referencias

- Ameigeiras, Aldo. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa*, (pp. 107-151). Gedisa
- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. University of California Press.
- Charon, J. (1992). *Symbolic Interactionism: an Introduction, an Interpretation, and Integration*. Prentice Hall.
- Clifford, J. (1988). *The predicament of culture*. Harvard University Press.
- Galeano, M. (2004). *Estrategia de investigación cualitativa. El giro en la mirada*. La Carreta Editores.
- Geertz, C. (1965). *The Social History of an Indonesian Town*. MIT Press.
- Geertz, C. (1969). *The religion of Java*. The Free Press.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, 1987.

- Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Kleinman, S. y Cabaniss, E. (2019). Towards a Feminist Symbolic Interactionism. In M. Jacobsen, *Critical and Cultural Interactionism. Insights from Sociology and Criminology*, (pp. 119-137). Routledge.
- Plummer, K. (2002). *Critical Humanism in a Post-Modern World. Studies in Symbolic Interaction*, 25, 293-303.
- Reséndiz, R. (2001). Biografía: proceso y nudos teórico-metodológicos. En M. Tarrés (coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, (pp. 135-170). Porrúa, El Colegio de México, FLACSO.
- Saltzman, J. (1997). *Feminist Theory and Sociology: Underutilized Contributions for Mainstream Theory. Annual Review of Sociology*, 23, 97-120.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prome-teo Libros.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.

Una propuesta de Arthur Schopenhauer para la comprensión del consumismo de Zygmunt Bauman

A proposal of Arthur Schopenhauer for understanding consumerism by Zygmunt Bauman

Fecha de recepción: 5 de septiembre de 2025 - Fecha de aprobación: 12 de diciembre de 2025

Dr. Benjamín Jiménez Villarreal¹

Benemérita Universidad Autónoma de Chiapas, México

Resumen

El objetivo de este ensayo es brindar al lector la posibilidad de conocer una posible alternativa al individuo convertido en consumidor para no perseguir una felicidad imposible de alcanzar según los términos de la sociedad del consumo. Para ello explicamos el tránsito dado desde una sociedad sólida a una líquida, con el fin de explicar en qué consiste el consumismo como manifestación de la actual sociedad líquida, según la explicación dada por Zygmunt Bauman, que busca incrementar el deseo en el sujeto. La alternativa que se propone es la del *carácter adquirido*, dada por Arthur Schopenhauer, y que consiste en que el ser humano sepa lo que quiere y que esté en posibilidad de alcanzar, lo cual posibilita al sujeto comprender sus capacidades de realización y evitar aquellas situaciones para las cuales no está preparado, soslayando con ello una serie de frustraciones evitables. El enfoque utilizado para la realización de este trabajo es exclusivamente cualitativo.

Palabras claves

Sociedad sólida; sociedad líquida; sociedad del consumo; carácter adquirido.

¹ Doctor Benjamín Jiménez Villarreal. Benemérita Universidad Autónoma de Chiapas.
<https://orcid.org/0009-0001-9758-0034>
jimenezvillarrealbenjamin@gmail.com

Abstract

The objective of this essay is to offer the reader the possibility of knowing a possible alternative to the individual who has become a consumer, so as not to pursue an unattainable happiness according to the terms of the consumer society. To this end, we explain the transition from a solid society to a liquid one, in order to explain what consumerism consists of as a manifestation of the current liquid society according to the explanation given by Zygmunt Bauman and which seeks to increase desire in the subject. The alternative proposed is that of acquired character given by Arthur Schopenhauer, which consists of the human being knowing what he wants and being able to achieve it, which enables the subject to understand his capacities for realization and avoid those situations for which he is not prepared, thereby avoiding a series of avoidable frustrations. The approach used for the realization of this work is exclusively qualitative.

Keywords

Solid society; liquid society; consumer society; acquired character.

Introducción

La modernidad se ha caracterizado por su maleabilidad, que deja atrás los modelos rígidos de las formas y las costumbres. Esto ha traído consigo un cambio en la forma de entender, por parte de las sociedades, las diferentes realidades que se presentan en la actualidad.

El consumismo es un atributo de las sociedades actuales. Este toma los anhelos del ser humano para producir una serie de mercancías que no buscan satisfacer necesidades básicas del ser humano, ni siquiera son producidas en un afán de permanencia, sino que, más bien, son producidas dentro de los procesos económicos para alcanzar lo más pronto posible su desechamiento, para luego ser sustituidas por nuevos bienes, muchas veces sin saber de su utilidad.

El incremento del deseo se constituye así en un presupuesto básico del consumismo, que no encuentra satisfacción de ningún modo. Lo paradójico de esto es que la sociedad de consumo, precisamente, le asegura al ser humano la consecución de la felicidad a través del consumismo, a la vez que le demuestra que, una vez alcanzado el objeto de su deseo, pronto este será desechado y sustituido por la búsqueda de un nuevo bien de consumo. Esto provoca el vacío del sujeto y el hartazgo característico de las sociedades actuales, conceptualizando todo —bienes e incluso personas— como productos moldeables y desechables.

La imposibilidad de alcanzar la felicidad a través del consumismo nos hace recordar lo que Arthur Schopenhauer mencionaba en su filosofía alemana del siglo XIX. Schopenhauer señalaba que encontrar la felicidad es imposible, pues la voluntad del sujeto es insaciable. En cambio, el dolor y la insatisfacción en el ser humano es algo tan natural, que la búsqueda de la felicidad y la consecución de su objeto de deseo solo lo satisface momentáneamente, para luego, de forma inmediata, dar paso a la reflexión de su fugacidad.

Arthur Schopenhauer en su obra *El mundo como voluntad y representación* propone en cambio, entre otros temas, el *carácter adquirido*, que le permite al ser humano sobrellevar su insatisfacción a través de un autoconocimiento de sus límites, enfocándose en lo que quiere y puede, de tal forma que este conocimiento le muestra con evidencia aquello que no es capaz de alcanzar, evitando la frustración de aquello que no puede conseguir.

Sin embargo, para llegar a este tema, en este ensayo hemos creído necesario explicar brevemente en un primer apartado las características de la sociedad sólida para luego; en un segundo apartado, explicar en qué consiste la actual sociedad líquida. En un tercer apartado explicamos cómo el consumismo caracteriza desde una perspectiva particular, a la sociedad del consumo. Una vez se hayan revisado las características de la sociedad sólida y líquida, así como las características del consumismo, podremos introducir en un cuarto apartado la noción de *carácter adquirido*, propuesta por Arthur Schopenhauer, cuya propuesta bien puede servir de alternativa para sobrevivir y mejorar la vida sin rumbo del consumidor, para luego concluir en un quinto apartado redactando las conclusiones propias de este trabajo.

La sociedad sólida

Hay que distinguir dentro de la modernidad, la modernidad sólida y la modernidad líquida. Ambas tienen características similares, pero a la vez, poseen rasgos que los distancian notablemente. En este apartado quiero hacer algunas puntualizaciones respecto de la llamada modernidad sólida, pesada o condensada.

La modernidad sólida se caracteriza por una tendencia a lo rígido, una aversión a lo contingente, basada en la costumbre y en la sistematicidad. Lo rutinario es protección para el ser humano. En lo jurídico y en lo moral, la existencia de la norma es fundamental. “La ausencia de normas o su mera oscuridad —anomia— es lo peor que le puede ocurrir a la gente en su lucha por llevar adelante sus vidas. Las normas posibilitan al imposibilitar” (Bauman, 2003, p, 26).

Esto me hace pensar en lo conveniente que resultó la promulgación de los primeros códigos a inicios del siglo XIX. La función del código napoleónico de 1804 fue recopilar las leyes dispersas, así como acabar con los privilegios para unos, y la inseguridad para otros.

Este código, significó un avance de la ciencia jurídica, ya que por fin se dotaba de certeza jurídica a los ciudadanos, al acabar con la anarquía de multiplicidad de normas muchas de ellas contradictorias y con la inequidad de los fueros. (Hallivis, 2012, p. 108)

La escuela de la exégesis consideraba a las leyes como completas y perfectas, por lo que el juez no podía crear el derecho bajo ninguna circunstancia.

En lo económico, podemos advertir las características del llamado mercantilismo y la economía clásica. En el caso del mercantilismo que se desarrolla entre los siglos XVI a XVIII en Europa, cobraba suma importancia la posesión de los metales preciosos y la adquisición de tierras. Entre otras cosas, una de las preocupaciones principales era aumentar el poder de una nación mediante la adquisición de nuevas tierras (Kurz, 2022, p. 36). La acumulación de dinero, la necesidad de colonias como fuente de materias primas para las grandes ciudades y el mercado, así como la dirección de la economía por parte del Estado, fueron características del mercantilismo, que era esencialmente un capitalismo comercial de la época (Méndez, 2009, p. 71).

La economía clásica, por su parte, a partir del siglo XVIII, va a sostener que la economía está sujeta a leyes que pueden ser objeto de estudio, para mejoramiento de las condiciones, reafirma la estratificación de la sociedad mediante la necesidad de la existencia de las clases sociales, la propiedad privada tanto de recursos naturales como de los medios de producción, los cuales eran te-

mas imprescindibles. No se olvide aquí que uno de los derechos naturales consagrados en la declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 fue la propiedad, a la par que la seguridad y las libertades. Para este nuevo momento, la fuente principal de la riqueza ya no se debe a la colonización ni a la explotación de sus recursos, sino que la riqueza se debe a la industria y a la productividad laboral (Kurz, 2022, p. 48).

No sorprende que, el primer capítulo del libro primero del libro *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, de Adam Smith, sea el *de la división del trabajo*. En este, Smith (2022) sostiene tajantemente: "El progreso más importante en las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que este se aplica o dirige, por doquier, parecen ser consecuencia de la división del trabajo" (p. 7). El principio de división del trabajo será retomado como una premisa fundamental en el fordismo, del cual nos ocuparemos más adelante.

La idea del panóptico fue otra de las características de la modernidad sólida. Hablar del panóptico es referirnos forzosamente a Michel Foucault. La idea del panóptico tiene que ver con los métodos de disciplina utilizados por el poder para individualizar al sujeto y aislarlo de su grupo. En el caso de los obreros, los cuales, durante el siglo XIX, se organizaron en grupos en defensa de sus derechos, la vigilancia ejercida por el panóptico ejerció una barrera a los grupos sindicales, provocando, en cambio, un aislamiento. "La multitud, masa compacta, lugar de intercambios múltiples, individualidades que se funden, efecto colectivo, se anula en beneficio de una colección de individualidades separadas" (Foucault, 2009, p. 233).

El panóptico, aparte de dividir, separar y excluir unos de otros, provoca en el individuo que este sea consciente de estar continuamente vigilado, en virtud de su visibilidad no disimulada, lo que garantiza el funcionamiento del poder (Foucault, 2009, p. 233).

El fordismo, como sistema de producción también será característico de esta modernidad sólida. Es un sistema de producción inflexible, por lo que no es capaz de atender las demandas que se le hacen. Es un sistema rígido. Uno

de sus principios básicos es el de la especialización, que es retomado de la teoría de Adam Smith, al cual aludimos líneas arriba, por lo que “combina una serie de tareas simples hecha por un grupo de empleados, en vez de que un solo empleado hiciera todo el producto” (Bellon, 2006, p. 47). De hecho, esta rigidez e inflexibilidad fue lo que llevó al fordismo a su fracaso, pues no podía atender las necesidades de un mercado cada vez más cambiante. Los principios bajo los cuales el fordismo se desarrolló fueron: “una rigurosa estandarización de prácticas operativas y una estricta separación entre la organización y los métodos, entre la concepción, por un lado, y la fabricación manual por el otro” (Bellon, 2006, p. 48). De ahí la afirmación de Henry Ford de poder producir un Ford T del color que el cliente deseara, siempre y cuando fuera de color negro, lo que demuestra bien el nivel de rigidez y estandarización de sus procesos, difíciles de variar.

Con lo dicho hasta aquí, podemos advertir una sociedad en donde las costumbres imperan conformando así una rigidez e inflexibilidad propiciada por la certeza permitida y promovida por la norma. No solo la ley busca dotar de seguridad cuando existe una contienda litigiosa; las normas en general buscan reglamentar los procedimientos que nos lleven a advertir respuestas seguras desde un comienzo. La acumulación de riqueza dotaba de seguridad a su poseedor, fueran piedras o metales preciosos, o bien, grandes extensiones de tierra. La disciplina encontró en este contexto un espacio suficiente para transformar y modular la conducta del ser humano, no solo en las prisiones, sino en otros ámbitos como en el obrero, diluyendo la colectividad por un individualismo aislante del resto de la sociedad, socavando con ello la fuerza de los anteriores sindicatos.

La fase sólida de la modernidad, dirá Bauman (2007), se caracterizó porque

un enorme volumen de posesiones sólidas, grandes, pesadas e inamovibles aseguraban un futuro promisorio y una inagotable fuente de confort, poder y estimas personales. Las grandes posesiones eran una señal o un indicio de una existencia protegida, bien consolidada, inmune a los futuros caprichos del destino. (p. 48)

¿De qué manera comienza a darse el tránsito de la llamada modernidad sólida a la llamada modernidad líquida? El tránsito se va dar a partir de la idea de libertad humana, y junto con esta, la idea de la responsabilidad del sujeto.

Ya en el siglo XVIII, Kant (2014) relacionará la idea de libertad con la de autonomía, a partir de los imperativos categóricos. La autonomía de la voluntad implica que esta es impuesta por sí misma. Sin embargo, la autonomía de la voluntad requiere de la razón. Kant une estos conceptos al dar una definición de autonomía en los siguientes términos: “no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal” (p. 58). Así, la autonomía de la razón práctica es la libertad del ser humano. Pero si nos percatamos, la libertad es una condición del imperativo categórico (Colomer, 2016, p. 224). Existe, pues, una libertad ejercida por el sujeto racional, pero que no se desentiende de la obligación moral. Existen normas a las que queda sujeta, normas autoimpuestas, en virtud de su autonomía. Volvemos, pues, a advertir la fuerte presencia de la norma, incluso en la libertad del ser humano, propia y característica de la modernidad sólida.

Pero la libertad trajo a su vez la responsabilidad del sujeto. Y fue a partir de esta que el sujeto empezó a emanciparse poco a poco. Mientras se contaba con un líder en las sociedades sólidas, el ser humano podía no ser responsable de sus actos, pues, quedaban sus acciones limitadas y condicionadas por las órdenes del líder, y en última instancia la responsabilidad era de él (Bauman, 2003, p. 70). Los regímenes totalitarios bien podrían ser considerados un buen ejemplo de este fenómeno, a la vez que se relaciona con la conversión del ciudadano en individuo. En el siglo XVIII y XIX, la tendencia fue hacia el fortalecimiento del naciente Estado liberal. Esto requería del desarrollo de una ciudadanía que se sintiera parte de la conformación de la democracia formal que se había instituido como medio para la elección de quien ejercería el poder.

Sin embargo, los gobiernos totalitarios enaltecen la figura del líder, y transforman al ciudadano en un individuo, extinguiendo su personalidad. El totalitarismo “crea un poder total en el que el Estado, el sistema político y los actores sociales se fusionan y pierden su identidad y su especificidad para no ser más que instrumentos de la dominación absoluta ejercida por un aparato de poder, casi siempre concentrado en torno a un jefe supremo y cuya potencia

arbitraria se ejerce sobre el conjunto de la vida social" (Touraine, 2022, p. 145). Los regímenes totalitaristas van a caracterizarse por la existencia de un líder, por una ideología que los caracteriza, el uso de la violencia, el acaparamiento de los medios de comunicación y por un partido de masa. Estas características van a dotar a estas sociedades de parámetros previamente dados bajo los cuales el individuo vivirá.

Al término de los regímenes totalitarios, el ser humano continuó en una fase de individualización que ya había comenzado desde siglos atrás. Este individualismo fue consecuencia de la emancipación del ser humano. Las naciones dejaron de ser colonias, las mujeres entraron en el mundo laboral y comenzaron a ejercer su voto en los procesos electorales. Pero esta emancipación trajo a la par la responsabilidad para el sujeto. Se da paso, de esta forma, a la llegada de una sociedad que se desarrolla en un modernismo líquido.

La sociedad líquida

Bauman analiza cinco temas alrededor de los cuales da cuenta del tránsito realizado de una sociedad sólida hacia una sociedad líquida, los cuales son: emancipación, individualidad, tiempo/espacio, trabajo y comunidad. De los primeros dos temas hemos dicho algo, pero también pasaré a explicar los otros tres conceptos y la forma en que estos dan cuenta de la sociedad líquida.

El espacio ha sido largamente objeto de estudio desde diversas disciplinas científicas. Y ha sido necesario su estudio, porque desde el punto de vista sociológico, el espacio permite el desarrollo de la vida urbana, la cual requiere de una habilidad conocida como civilidad. Esta consiste en proteger a los demás de una carga innecesaria, con el fin de no tener que interferir en sus asuntos, misma protección y no interferencia que se espera de manera recíproca (Bauman, 2003, p. 103).

La civilidad se da en espacios que permiten al ser humano conducirse como persona pública. De estos espacios públicos es posible advertirlos de dos categorías. Un primer espacio público se caracteriza por ser únicamente un sitio de paso, en el que es imposible permanecer por mucho tiempo, para luego dar

cabida a nuevos visitantes, que únicamente estarán en ese espacio público de manera momentánea.

Pero hay una segunda categoría de espacio público que está diseñado para prestar servicios a los consumidores. Bauman dice que estos espacios tienden a "convertir al residente de la ciudad en consumidor" (Bauman, 2003, p. 105). Son espacios en los que los consumidores pueden realizar diferentes tipos de actividades culturales: deportivas, compras o de cafeterías, pero que no buscan generar interacciones, sino buscan motivar a la acción del individuo. El objetivo de estos espacios es lograr que, valga la redundancia, el consumidor consuma. Bauman introduce un concepto interesante al llamar a estos espacios como *templos de consumo*. En estos templos, los consumidores constituyen amontonamientos, grupos o aglomeraciones, pero no hay un sentido de pertenencia ni de colectividad, solo son masas de personas reunidas con la intencionalidad de consumir. El consumo es lo único que los caracteriza. No hay un sentido de identidad. Entrar en estos *templos de consumo* produce en el sujeto la sensación de haber entrado en otro mundo, aunque el templo esté dentro de la ciudad. Pero la sensación lo traslada a otro espacio. Las interacciones que pudieran llegar a darse entre los sujetos son meramente superficiales, y parte del encanto de estos espacios, se debe en primer lugar, al hecho de que producen un sentimiento de igualdad, sin importar el origen de los consumidores. En el *templo del consumo*, todos los consumidores son iguales entre sí. En segundo lugar, producen un sentimiento de seguridad, pues "las diferencias de adentro —y esto las opone a las que existen afuera— están tamizadas, sanitizadas, con la garantía de no poseer ingredientes peligrosos... y, por lo tanto, no resultan amenazantes" (Bauman, 2003, p.107).

La sociedad líquida se caracteriza, además, por la falta de arraigo de los sujetos. Los espacios que promueven este tipo de sentimiento son llamados *no-lugares*. Se caracterizan por estar ocupados por personas extrañas, en donde se deja sentir su presencia física, pero nunca la ideología de los sujetos. Ejemplo de estos no-lugares son los aeropuertos, los hoteles y los transportes públicos, en estos espacios, los sujetos ocupan su lugar físico, pero uno y otro son sujetos extraños entre sí. No hay manera de adquirir un arraigo en estos espacios propiciados por la sociedad líquida.

Sin duda, la reconfiguración de los espacios en la sociedad líquida, en los que no se promueve la interacción entre los seres humanos, y tampoco el arraigo, han repercutido en la vida democrática de las sociedades. Si bien se ha trabajado en la construcción de democracias constitucionales, los populismos han aprovechado los desatinos de estas democracias para ocupar los espacios de poder. Sin embargo, los populismos no poseen valores comunes que los caractericen, sino que bien pueden ser desarrollado por partidos de izquierda o de derecha, pueden ser usados a modo para alcanzar el poder. No poseen referentes socioeconómicos, y cualquiera con cualquier visión puede modificarlo según sus intereses (Urbinati, 2020, p. 56).

La sociedad líquida ha promovido una fluidez de los vínculos sociales, reflejo de una incertidumbre constante en el ser humano. Uno de los efectos de la fragilidad y fluidez de los vínculos sociales es el alejamiento del otro, es decir, aquel que es diferente, extraño y extranjero. No hay para con estos comunicación y apoyo. Que sea extraño es sinónimo de peligro (Bauman, 2003, p. 117).

Pero no solo el espacio, sino también el tiempo ha variado en la sociedad líquida. La modernidad es la historia del tiempo (Bauman, 2003, p. 119). La modernidad separó el tiempo del espacio. La invención del vehículo automotor, y de la máquina de vapor rompieron la igualdad entre las personas. Se dice esto por lo siguiente: mientras no existían más que animales o bien las propias extremidades del ser humano para desplazarse, nadie podía adelantarse notoriamente del otro. Cuando llega el vehículo, el tiempo ya no es característico de las distancias, y el que tenía posibilidad de adelantarse en el tiempo era capaz de imponerse sobre los demás.

El tiempo se ha reducido a la instantaneidad. El ser humano busca lo instantáneo, es decir, una satisfacción inmediata, de manera pronta, sin tener que esperar. Pero la recompensa inmediata trae aparejada la desaparición, también inmediata, del interés (Bauman, 2003, p. 127). El consumismo es precisamente lo que provoca en el sujeto. Desde niños, los seres humanos no quieren esperar a satisfacerse, pero tan pronto como lo han hecho, su interés se ha esfumado con la misma rapidez. Ante esta cruda realidad, el sujeto ha optado por la supuesta felicidad que acarrea el momento, lo instantáneo. Lo instantáneo significa, ya

se ha dicho, satisfacción para el ser humano de manera inmediata, algo por sí mismo deseable para el ser humano. El caso es que, a la vez que el sujeto se satisface, también desaparece su interés. No hay un principio y un final desde su deseo hasta su satisfacción, pues todo ocurre de forma instantánea (Bauman, 2003, p. 127). En un comentario con finas diferencias con el pensamiento de Bauman, el filósofo Lipovetsky (1986) ha mencionado que “los efectos conjugados del modernismo y el consumo de masas, centrada en la realización personal, la espontaneidad y el placer: el hedonismo se convierte en el principio axial de la cultura moderna” (p. 84).

Bauman identifica una relación entre la instantaneidad y la dominación. Quienes se mueven y actúan para alcanzar el objeto de su deseo son quienes, hoy en día, se convierten en los dominantes del escenario social (Bauman, 2003, p.129).

Si bien la idea del futuro siempre ha sido tema de preocupación del ser humano, este dio un vuelco al sumársele la idea de la confianza en uno mismo. El futuro era capaz de ser producido como consecuencia de una planeación detalla por parte del ser humano. La idea de tener bajo control todo aspecto al que nos enfrenta el futuro venidero era deseable y era producto de la confianza del sujeto en sí mismo.

Pero un futuro confiable es deseable si este es mejor que el presente, lo cual implica la idea, a su vez, del progreso. Bauman (2003) distingue dos creencias que van ligadas a la idea del progreso:

1. Que el tiempo está de nuestra parte.
2. Somos nosotros quienes hacemos que las cosas sucedan.

Pero en nuestra actual sociedad líquida, el tema central no es tanto el saber qué hacer, sino quién lo hará posible. La idea de confianza en un futuro mejor, basada en la confianza propia poco a poco ha ido fisurándose, desmoronándose día a día. “Sus elementos más sólidos e incuestionables van perdiendo velozmente su densidad a la vez que su soberanía, credibilidad y confiabilidad

(Bauman, 2003, p. 142). Si bien el ser humano, con la llegada de los descubrimientos científicos y territoriales, se consideró capaz, a la vez, de controlarlos y utilizarlos para construir un mejor futuro, al pasar el tiempo, se percató de la imposibilidad de su control.

Lo cierto es que los proyectos y la planificación que se ha ideado para el futuro ha producido felicidad, a la vez que insatisfacción. Se han ideado modos de producción contrarios, como el capitalismo y el socialismo, pero ambos han demostrado sus ventajas como desventajas (Bauman, 2003, p. 143).

Por tanto, se ha perdido la esperanza de un progreso transitorio que a la postre permitiría que el ser humano alcanzara un estado de orden y felicidad. Hoy, la idea del progreso es una idea constante, interminable para el ser humano, mientras esté vivo. El ser humano se dio cuenta de que el progreso que nos llevaría a un estado de perfección, en el que ya no habría nada que cambiar, solo era una idea utópica, una falsa ilusión.

Ahora el progreso se ha privatizado. ¿Cómo es que el progreso se ha privatizado? Lo que ocurre es que, con el Estado moderno, este asumió la tarea de generar progreso para el ser humano. El Estado social y del bienestar usaron políticas públicas para alcanzar una plena satisfacción en diversas facetas del ser humano, lo que demuestra una clara misión e intervención del Estado para lograr un progreso social. Sin embargo, con la sociedad líquida, el progreso se mide de forma individual. El progreso es responsabilidad del sujeto emancipado. El individuo debe ahora utilizar su ingenio y recursos con los que cuente para mejorar su condición de vida. El Estado ha dejado de ser el responsable, para dar paso al ser humano en lo individual de la construcción de su vida (Bauman, 2003, p. 144).

Se dice de la construcción de su vida, pero ya no de su futuro. El control al que puede aspirar el individuo ya no pretende alcanzar el futuro, sino su presente. Lamentablemente, hasta el presente puede resultar muchas veces imposible de controlar para la mayoría de los seres humanos. Lo que podía ser controlado a futuro, muchas veces tomaba como instrumento para ello al trabajo. Pero el trabajo se ha vuelto individualizante. El efecto del trabajo ya no busca beneficiar

al prójimo o engrandecer a la nación, sino satisfacer al sujeto en lo individual. No se preocupa por el bienestar de las generaciones futuras, es decir, no se preocupa por el futuro, porque para el sujeto, el futuro es incontrolable, está fuera de su alcance (Bauman, 2003, p. 149).

El concepto de *mano de obra* ha adquirido nuevos matices en la sociedad líquida. Tradicionalmente, la *mano de obra* va relacionado con el esfuerzo físico realizado por el trabajador, a través del cual es posible alcanzar dos cosas; por un lado, la riqueza y, por otro lado, el bienestar social (Bauman, 2003, p. 150). Durante siglos, en la sociedad sólida, el trabajo se separó del obrero, y fue objeto de pago, considerado como una mercancía. Fueron diversas las artimañas que los gobiernos pusieron en marcha, para lograr que los campesinos emigraran y se vieran forzados a convertirse en obreros. De esta forma se desarrolló un binomio inseparable entre capital-trabajo. En las empresas que se construyeron, el capitalista requería del trabajador, pero el trabajador no podía subsistir sin el capitalista. Esta relación forzada produjo serias tensiones, pero, a la vez, logró una serie de acuerdos. La creación de sindicatos y normas laborales y de seguridad fueron producto de las negociaciones entre trabajadores y patrones, dentro de una relación tensa pero duradera, tal como la sociedad sólida lo requería.

Resulta llamativa la función que ejercía el Estado entre las relaciones de este binomio. El Estado protegía el capital con tal de que este siguiera sus actividades, pero a la vez proveía a quienes enfermaban o eran incapaces de continuar trabajando, con tal de no desampararlos a la deriva. El Estado social y el Estado de bienestar reglamentaron una serie de normas laborales y de seguridad social, con tal de mantener la relación, aunque tensa, necesaria entre capital y trabajo (Bauman, 2003, p. 155). Hoy el Estado neoliberal ha facilitado la conformación de una sociedad consumista, puesto que el neoliberalismo económico prevé la intervención del Estado con la finalidad de extender las actividades del mercado, garantizando su funcionamiento y evitando las barreras que se le llegaran a presentar (Cárdenas, 2016, p. 3).

El capital se ha escindido del trabajo duradero. El trabajo ha dejado de ser duradero y seguro y ha pasado a ser incierto, con contratos —cuando los hay—

temporales. Peor aún, el capital se ha desarraigado al momento de surcar los límites nacionales. Ha logrado crecer y ha logrado amenazar a los gobiernos locales con la partida del lugar en caso de no acomodarse y satisfacer sus demandas.

Por último, en este apartado, quiero mencionar brevemente el tema de la comunidad. Con anterioridad la comunidad dotaba de identidad al sujeto. Una identidad que se recibía desde el nacimiento. Sin embargo, hoy en día, la identidad se construye constantemente. Bauman (2007) aborda el tema de las comunidades de guardarropa (p. 152). En estas la entrada y salida de las comunidades se puede dar en cualquier momento. Se participa de ellas solo por gusto, por lucir un símbolo o emblema, pero no ata a sus miembros. Más recientemente, se ha creado una llamada comunidad de internautas que, a través del internet, crean su propia identidad. Una identidad ficticia pero que les permite interactuar en las redes sociales. "La fabulosa ventaja del espacio de vida virtual sobre los espacios de vida *off line* consiste en la posibilidad de lograr reconocimiento para una identidad sin necesidad siquiera de adoptarla realmente" (Bauman, 2007, p. 156).

De esta forma, estos cinco aspectos —emancipación, individualidad, tiempo/espacio, trabajo y comunidad— y la forma en que estos han ido variando permiten advertir una sociedad actual que puede llamarse sociedad líquida, en donde lo estático, estable y seguro ha dado paso a lo dinámico, inestable e incierto.

El consumismo como una manifestación del modernismo líquido

Hemos mencionado que el capitalismo sólido se ha transformado en un capitalismo liviano, y las relaciones entre capital y trabajador se han roto.

Hemos visto, también, que los espacios llamados *templos de consumo*, se han construido para la acción y no para la interacción, por lo que las nuevas relaciones humanas han producido una nueva sociedad de consumidores. En la sociedad de consumidores el sujeto tradicional se convierte ahora en producto

consumible (Bauman, 2007, p. 25). Entre otros, la moda y ahora, las cirugías estéticas sirven para este propósito.

Claro que la sociedad de consumidores va muy bien con esta sociedad líquida de la que hemos venido hablando, pero la sociedad de consumidores resalta el tema del consumismo, pero al igual que la líquida, por ser la misma, aunque desde otra perspectiva, desvaloriza la durabilidad, en donde lo viejo y anticuado es inútil y desechado (Bauman, 2007, p. 36).

Decíamos que, en la sociedad sólida, la seguridad se desprendía de la posesión de grandes extensiones territoriales y grandes empresas con sus correspondientes grandes y sólidas máquinas y herramientas. Pero la sociedad de consumidores no busca hacerse de grandes bienes duraderos.

Claro que el consumismo asocia la felicidad con la gratificación de sus deseos, pero, sobre todo, el consumismo busca aumentar la *intensidad* del deseo, lo cual lleva a los consumidores a reemplazar de manera inmediata el producto comprado por uno nuevo que se concibe mejor (Bauman, 2007, p. 50).

La idea tradicional del progreso, como un estado de orden y felicidad alcanzable en algún momento se ha esfumado. El progreso, hemos dicho, se ha privatizado y es responsabilidad del consumidor que busca adquirir, no para acumular como se hiciera en otra época, sino para eliminar.

En la sociedad consumista, primero, se crea el producto y luego se encuentra la necesidad y utilidad de ese producto y que, en caso contrario, se elimina rápidamente (Bauman, 2007, p. 60). Lo que pasa es que la sociedad de consumidores tiene como su máximo valor a la felicidad. Una felicidad en el ahora, una felicidad supuestamente alcanzable, siempre y cuando se logre comprar el último producto a la moda. El único dolor permitido en una sociedad que aspira a alcanzar la felicidad es la que deriva del castigo al sujeto que rompe las normas, como producto de una conducta antisocial. No obstante, detrás de este valor supremo de esta sociedad se esconde una trampa. El consumidor nunca debe estar satisfecho, pues de lo contrario el consumismo se agotaría. Debe generarse una insatisfacción duradera, con la esperanza de ser satisfe-

cha con una nueva compra, pero que, en realidad, vuelve a dejar insatisfecho al individuo. Por eso es importante que, la sociedad del consumo aumente el deseo, solo así se olvidará de la insatisfacción pasada, y se mantendrá la esperanza de alcanzar la felicidad con una nueva compra.

Puede decirse, entonces, que el consumismo en realidad representa el dominio del mercado sobre la sociedad, en donde el éxito de las personas es medible según la cantidad de bienes y servicios conseguidos “en una espiral inacabable” (Calderón y Castells, 2019, p. 276).

¿Cómo se logra evitar que el sujeto se frustre al no encontrar satisfacción?

El mecanismo explícito para conseguir ese efecto consiste en denigrar y devaluar los artículos de consumo ni bien han sido lanzados con bombos y platillos al universo de los deseos consumistas. Pero existe otro método para lograr lo mismo con mayor eficacia [...]: satisfacer cada necesidad/deseo/apetito de modo tal que solo puedan dar a luz nuevas necesidades/deseos/apetitos. (Bauman, 2007, p. 71)

Otra forma de evitar la frustración del consumidor es mediante el uso excesivo de las promesas acerca de los nuevos productos, prometiéndole constantemente que el nuevo producto ahora sí logrará la satisfacción del consumidor. Pero entonces ¿qué tipo de sujetos conforman a la sociedad de consumo? Solamente puede estar constituida por consumidores irracionales que puedan tomar decisiones poco informadas y por tanto desacertadas para satisfacer sus verdaderas necesidades. Solo estos pueden creer en nuevas promesas constantemente rotas. Requiere, además, de consumidores ensimismados, que no se preocupen por el otro, que no sean generosos con los demás, sino solamente para ellos mismos (Bauman, 2007, p. 72).

Sostuvimos líneas arriba que la emancipación trajo a su vez la responsabilidad para el sujeto. Por tanto, en la sociedad del consumismo, la responsabilidad del sujeto a convertirse en producto vendible es responsabilidad solo de este. Si es excluido de la sociedad, es su responsabilidad; y si avanza conforme a los estándares de esta sociedad también es debido a su responsabilidad. El Estado no concurre ahora en esta responsabilidad, como haría anteriormente un Estado del bienestar. La soberanía del Estado se ha debilitado dejando paso

a los nuevos poderes del capital liviano. Dijimos que el capital se emancipó del trabajo y ahora amenaza, incluso, a los gobiernos locales con dejarlos a su suerte si no satisfacen sus demandas (Bauman, 2007, p. 94).

En la sociedad del consumo las personas ya no interactúan entre sí, más que para formar multitudes desprovistas de un propósito común, salvo el de consumir. Me parece que esto es parte de la razón del desinterés en temas políticos y, por tanto, del debilitamiento de las formas de organización política, incluida la democracia, hasta desencadenar en los actuales populismos, como se señaló anteriormente. Como lo dijera Lipovetsky (1986) "la conciencia narcisista substituye la conciencia política" (p. 55). Esta sociedad reitera el individualismo a grado extremo, pues el consumismo es una acción que lleva a cabo el sujeto desde su más total aislamiento social. La sociedad solo es una suma de partes en donde no hay cooperación, solo proximidad física de unos con otros (Bauman, 2007, p. 108).

Una propuesta desde la filosofía de Arthur Schopenhauer

Lo cierto es que la sociedad del consumo promete felicidad a las personas convertidas en consumidores, sin lograr que estos la alcancen. Es más, no es su propósito. Más bien, su propósito es incrementar el deseo que sienten hacia los productos consumibles. Esto es parte del error si se revisa desde la filosofía de Arthur Schopenhauer, porque es el dolor y no la felicidad lo que es inmediatamente dado y el placer que se obtiene es mediato.

La vida, dice Schopenhauer (2009), es sufrimiento (p. 368). Esto parte del hecho de que la voluntad constantemente ansía, y nada que logre alcanzar puede satisfacerla, más que reprimirla. La diferencia entre sufrimiento y felicidad se da en los siguientes términos. Cuando la voluntad encuentra algún obstáculo para alcanzar un fin, esta sufre. Cuando consigue su fin, se satisface momentáneamente, lo cual le hace percibir un bienestar o felicidad. Previamente hemos dicho que la sociedad del consumo requiere de consumidores irracionales. ¿Por qué tiene que ser este el caso?

En la misma medida en que el conocimiento alcanza la claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento que, por consiguiente, llega a su más

alto grado en el hombre y tanto más cuanto más claramente conoce y más inteligente es: aquel en el que vive el genio es el que más sufre. (Schopenhauer, 2009, p. 367)

En otras palabras, si la sociedad del consumo aparentemente busca brindarle felicidad al consumidor, necesita consumidores que no reflexionen, pues quien es claro y consciente de sus ideas no alcanza la felicidad en los productos y mercancías que le ofrece la sociedad del consumo.

Por otra parte, si la sociedad del consumo busca incrementar el deseo del consumidor, lo que en realidad está aumentando de esa manera, es su propio dolor y no su felicidad, y esta última vendrá dada, aparentemente, de forma mediata.

Entre el querer y el alcanzar discurre toda la vida humana. El deseo es por naturaleza dolor: la consecución genera rápidamente saciedad: el fin era solo aparente: la posesión hace desaparecer el estímulo: el deseo, la necesidad, se hace sentir otra vez bajo una forma nueva: y si no, aparece la monotonía, el vacío, el aburrimiento, contra los cuales la lucha es tan penosa como contra la necesidad. (Schopenhauer, 2009, p. 370)

¿Qué hacer ante esta vida del consumidor encaminada hacia la imposibilidad de satisfacer su deseo creado a la vez por la propia sociedad? Schopenhauer insta a tener un *carácter adquirido*. Consiste en aprender por experiencia lo que queremos y lo que podemos. Esto nos permitirá conocer la naturaleza y medida de nuestras fuerzas y debilidades.

Si hemos investigado dónde se encuentran nuestras fuerzas y debilidades, cultivaremos y emplearemos nuestras disposiciones naturales destacadas, intentaremos aprovecharlas de todas las maneras y nos dirigiremos siempre adonde sean útiles y válidas, pero evitando con autodominio cualquier aspiración para la que tengamos por naturaleza pocas disposiciones, y nos guardaremos de intentar lo que no nos salga bien. (Schopenhauer, 2009, p. 363)

Arthur Schopenhauer nos invita pues, a conocernos a nosotros mismos. Conocer lo que queremos y lo que podemos hacer y alcanzar. No es sano desear todo lo que la sociedad del consumo nos ofrece, pues es falso alcanzar la feli-

ciudad total y duradera. Centrarnos en lo que realmente queremos, requiere de sujetos racionales que indaguen en sus necesidades esenciales, requiere de sujetos informados que puedan criticar, dejando de lado el desinterés, promoviendo más bien, un bienestar de grupo y no de simples conglomerados sin más objetivo que el de consumir. Pero, además, dentro del abanico de lo que quiera el sujeto con *carácter adquirido* tiene que buscar aquello que puede alcanzar. Podrá el sujeto seguir queriendo y deseando muchas cosas, incluso no esenciales, pero no solo por desearlas podrá alcanzarlas. Debe fijarse, en cambio, en aquellas cosas que sí pueda alcanzar, para las cuales tenga las aptitudes adecuadas. De otra forma, solo conseguirá frustración y sufrimiento.

Conclusiones

Hemos revisado, desde la teoría sociológica de Zygmunt Bauman, los cambios gestados en las sociedades occidentales en la modernidad. Revisamos las características de lo que Bauman llama sociedad sólida y su respectivo capitalismo, una sociedad que apostaba por la seguridad y la estabilidad. No significa que, como se ha explicado, hoy no se busque esto, pero la perspectiva que se tenía de la seguridad y la estabilidad partían de otros presupuestos. Las grandes extensiones de tierras, las grandes empresas que se construían, y las grandes maquinarias que se desarrollaban, eran lo que a esas sociedades les dotaban de seguridad e inmortalidad en el tiempo. El trabajo, incluso, era desempeñado por el obrero durable, o al menos eso se buscaba. En el plano jurídico, la ley como voluntad del Estado marcaba el rumbo de las sociedades, e incluso el Estado social funcionaba como un intermediario entre el binomio capital-trabajo. Sin embargo, los procesos de emancipación e individualismo poco a poco transformaron a las sociedades en sociedades más flexibles, lo que Bauman llamará sociedades líquidas. El capital se desprendió del trabajo y poco a poco se transformó en un capitalismo liviano. El individuo se emancipó, pero a la vez obtuvo mayor responsabilidad sobre su vida. En la sociedad líquida hablamos de la privatización del progreso. El Estado dejó el futuro del individuo bajo su propia responsabilidad, sobre todo con la llegada del Estado neoliberal, por lo que lo bueno o malo que le ocurriera al sujeto sería de ahora en adelante, responsabilidad exclusiva del individuo. En cuanto a los espa-

cios característicos de la sociedad líquida, abordamos los llamados templos del consumo. Precisamente, esto junto con otras características han conducido al sujeto a lugares en donde lo importante no es la interacción, sino solo la acción del consumo. Lo que ha llevado a la constitución de meros conglomerados, sin más objetivo que el de consumir. Lamentablemente, la sociedad del consumo requiere sujetos que no racionalicen, nulificando el valor de la generosidad entre la especie humana. Por otra parte, el incremento del deseo no permite descanso al consumidor, sino que este sigue y sigue consumiendo en su afán de no quedar al margen de la sociedad, constituyéndose él mismo en producto consumible. Lo cierto es que esta situación provoca que otras áreas importantes para una sociedad sean dejadas en el abandono. La democracia adolece de este desinterés, por lo que las instituciones se corrompen sin límite, en virtud del olvido del consumidor. Por ello, hemos insistido en que, es necesario buscar alternativas, como se dijo desde un principio de este ensayo. Schopenhauer aconsejaba al ser humano tener en claro lo que quería y conocer la posibilidad de poder alcanzarlo. Pero este ejercicio necesita reflexión por parte del ser humano. Se trata de no desear todo lo que nuestros sentidos perciban, sino desear lo que en realidad se necesita para mejorar como sociedad, pensando en el otro. Pero, a la vez, buscando aquello que sí podemos alcanzar, y para lo cual tenemos las aptitudes para lograrlo, pues, de otra forma el ser humano solo fracasará en su intento, encontrando dolor y frustración constante. Hemos, pues, de detenernos en este frenesí consumista, para reflexionar, cosa nada sencilla en una sociedad de consumidores irracionales.

Referencias

- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica.
- Bellon, L. (2006). ¿Del fordismo a la acumulación flexible? Comparaciones y críticas a las diferentes formas de producción. *Mercados y negocios*, 44-60. <https://www.redalyc.org/pdf/5718/571864035003.pdf>
- Calderón F. y Castells M. (2019). *La nueva América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Cárdenas, J. (2016). *El modelo jurídico del neoliberalismo*. UNAM.
- Colomer, E. (2016). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Herder.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Hallivis, M. (2012). *Teoría general de la interpretación*. Porrúa.
- Kant, I. (2014). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Gredos.
- Kurz, H. (2022). *Breve historia del pensamiento económico*. Fondo de Cultura Económica.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío*. Anagrama.
- Méndez, J. (2009). *Fundamentos de economía. Para la sociedad del conocimiento*. Mc Graw Hill.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta.
- Smith, A. (2022). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (2022). *¿Qué es la democracia?* Fondo de Cultura Económica.
- Urbinati, N. (2020). *Yo, el pueblo*. Grano de Sal.

Gobernanza emergente desde abajo: hacia una sociología de la acción pública en México

Emerging governance from below: Towards a sociology of public action in Mexico

Fecha de recepción: 31 de octubre de 2025 - Fecha de aprobación: 3 de marzo de 2026

Luis Antonio Blanco Cebada¹

Leonardo Emmanuel Uicab Quintal²

Cuando los sociólogos se proponen estudiar los problemas que son relevantes para el mundo en que vivimos, se encuentran atrapados en un fuego cruzado. Algunos los intiman a no tomar partido, a ser neutrales y realizar estudios que sean técnicamente correctos y libres de la influencia de valores. Otros les dicen que su trabajo es superficial e inútil si no expresa un compromiso profundo con una posición cargada de valor.

En realidad, el dilema, que parece penoso para algunos, no existe, ya que uno de sus polos es imaginario. Para que este problema exista, uno tendría que suponer, tal como algunos parecen hacerlo, que es posible realizar una investigación libre de contaminación de simpatías políticas o personales. Me propongo argumentar que no es posible y que, por lo tanto, el problema no es si debemos tomar partido, ya que inevitablemente lo haremos, sino más bien qué partido tomar. (Becker, 1967, p. 239)³

¹ Becario posdoctoral en la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI). Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (CEPHCIS), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), antonio.blanco@enesmerida.unam.mx ORCID: 0000-0002-0623-7856

² Estudiante de Ciencias Políticas en la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY). Estudiante de Sociología Aplicada en la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES), Mérida, UNAM. leuicabq@gmail.com

³ Traducción de Ligia Sánchez y Florencia Malcolm.

Resumen

En los estudios de la gobernanza se ha privilegiado el enfoque en el cual los agentes actúan en un campo de fuerzas sostenido por una base racional para la acción, con apego a la legalidad, motivados por el interés común de lograr un acuerdo expedito y permanente. Sin embargo, la gobernanza vista de tal manera resulta de un carácter marcadamente normativo y, en este sentido, privilegia el carácter racional-estratégico de la ciudadanía en aquellos actos relacionados con la resolución de conflictos, invisibilizando los que lo impiden o condicionan. En este sentido, el artículo critica la operación del concepto de gobernanza en México al definir el problema público. Propone definir la arena pública en su contexto histórico y como un proceso relacional emergente. Se trata de comprender las políticas públicas como espacios de negociación y conflicto donde se disputan significados y maneras de satisfacer cada área de interés. Desde la sociología de la acción pública se reconoce la pluralidad de actores y metodologías que fortalecen el conocimiento y apropiación del público, la rendición de cuentas y las demandas situadas. El objetivo es analizar cómo interactúan la gobernanza, la participación ciudadana y la acción pública en México desde la sociología de la acción pública para identificar las tensiones entre marcos institucionales y prácticas sociales que dan origen a la arena pública.

Palabras clave:

gobernanza; sociología de la acción pública; participación ciudadana; arena pública, México.

Abstract

Governance studies have favored an approach in which agents operate within a field of forces sustained by a rational basis for action, adhering to the law and motivated by the common interest of achieving a swift and lasting agreement. However, governance, viewed in this way, has a markedly normative character and, in this sense, prioritizes the rational-strategic nature of citizens in actions related to conflict resolution, while obscuring those that impede or condition it. In this sense, this article critiques the operation of the concept of governance in Mexico in defining the public problem. It proposes defining the public arena within its historical context and as an emerging relational process. It seeks to understand public policies as spaces of negotiation and conflict where meanings and ways of satisfying each area of interest are contested. From the perspective of the sociology of public action, the plurality of actors and methodologies that strengthen public knowledge and appropriation, accountability, and situated demands are recognized.

The objective is to analyze how governance, citizen participation, and public action interact in Mexico from the perspective of the sociology of public action, in order to identify the tensions between institutional frameworks and social practices that give rise to the public sphere.

Keywords

governance; sociology of public action; citizen participation; public sphere; Mexico.

Introducción

Uno de los contrapesos del poder gubernamental es la sociedad organizada para satisfacer sus demandas y en defensa de sus derechos. La exigencia de transparencia del uso de los recursos públicos demandó la rendición de cuentas, promovida por organizaciones no gubernamentales, asociaciones cívicas y movimientos sociales. A decir de Berthoin, la sociedad civil se presenta como

un complemento activo de la gobernabilidad democrática subnacional, en la medida en que pueda generar recursos, un sistema de control y de rendición de cuentas, y un flujo libre de información que permita la diversificación de opinión y una acción política más amplia. (2012, p. 55)

El término gobernabilidad constituye la respuesta política del Gobierno a las demandas sociales, sin considerar la participación cívica. El término fue usado en Latinoamérica desde los años setenta tratando de explicar el rol del Estado en el cumplimiento de las necesidades de la sociedad. De acuerdo con Aguilar Villanueva, si bien la gobernabilidad implica "la capacidad de coordinación y dirección social de los gobiernos", también es verdad que ha devenido en "ilegitimidad, impotencia, incompetencia, ineficiencia, insuficiencia" de los gobiernos. Estas cinco "íes" han provocado que en México en los últimos 40 años se hayan generado "formas alternativas de gobernanza" (2020, pp. 128-130).

La principal diferencia de la gobernabilidad respecto de la gobernanza radica en la interacción Estado/sociedad organizada. En efecto, la gobernanza reconoce diversos esquemas de participación ciudadana como los consejos consultivos, el cabildo abierto, la contraloría social, los diseños del presupuesto participativo a través de consultas ciudadanas y la consulta libre, previa e informada a los pueblos y comunidades indígenas. Este ejercicio de la gobernanza debe implicar: a) la inclusividad de actores; b) la horizontalidad del trato; c) la transparencia de las acciones, y d) el consenso en la toma de decisiones. La "participación ciudadana" asumiría, entonces, el carácter de un ejercicio voluntario y óptimo de intervención en la vida pública. Para Díaz Aldret la participación ciudadana se define como "el proceso a través del cual los ciudadanos, que no ostentan cargos ni funciones públicas, buscan compartir en algún grado las decisiones sobre los asuntos que les afectan con los actores gubernamentales e incidir en ellas" (2017, p. 343).

Sin embargo, la participación ciudadana así definida aparece más como una abstracción dinamizadora de procesos que suman voluntades en pro del bien común. Así, es más un artificio intelectual que una categoría sociológica. La misma Díaz Aldret advierte, al analizar la participación ciudadana en el diseño y gestión de las políticas públicas, es necesario no "refugiarse en los contenidos puramente normativos y después simplemente prescribirla sin objetivos claros

e incluso hacerla legalmente obligatoria sin detenerse en los retos de carácter técnico que conlleva hacerla viable, efectiva y sustantiva” y tomar en cuenta que “el acceso de los ciudadanos a los procesos de toma de decisiones de política pública es un problema que no da lugar a soluciones definitivas y mucho menos universales” (2017, p. 346). En efecto, es menester reconocer que la noción de ciudadanía homogeneiza a los actores sociales desvinculándolos de su contexto y despojándolos de toda posibilidad de actuar desde la incertidumbre.

El objetivo es analizar cómo interactúan la gobernanza, la participación ciudadana y la acción pública en México desde la sociología de la acción pública para identificar las tensiones entre marcos institucionales y prácticas sociales que dan origen a la arena pública. El estudio no es empírico sino analítico. Se trata de un acercamiento a la comprensión de las tensiones entre los marcos normativos y las posibilidades de acción social desde abajo.

Gobernanza, participación ciudadana y políticas públicas para “los de abajo”

Con el objetivo de establecer con claridad las dinámicas de la participación ciudadana, el gobierno de México formuló una serie de marcos normativos que pretendieron implicar a la ciudadanía en el diseño, la implementación, el seguimiento y la evaluación de las políticas públicas. La institucionalización de la participación ciudadana fue impulsada a través de la creación de la Ley General de Desarrollo Social (LGDS, 2025), del año 2004, la Ley Federal de Presupuesto y Responsabilidad Hacendaria (LFPRH) (2025), del 2006, y la Ley General de Transparencia y Acceso a la Información (LGTAIP) (2025), del 2015, tienen como objetivo “fomentar la organización y participación ciudadana en los programas de desarrollo social” (artículo 44, fracción V, LGDS), “promover mecanismos de participación ciudadana en el seguimiento del gasto público, así como la publicación de información presupuestaria accesible y transparente para la ciudadanía” (artículo 86, fracción II, LFPRH), y

promover, fomentar y difundir la cultura de la transparencia en el ejercicio de la función pública, el acceso a la información pública, la participación ciudadana y la rendición de cuentas, mediante políticas públicas y mecanismos que garanticen la difusión de información oportuna, verificable, comprensible, actualizada y

completa, en los formatos más adecuados y accesibles para el público, tomando en cuenta las condiciones sociales, económicas y culturales de cada región" (artículo 2, fracción VIII, LGTAIP)

A la par, en su interés por avanzar en la rendición de cuentas, el gobierno de México impulsó la instauración de cabildos abiertos, consejos ciudadanos, comités de colonos, contralorías sociales, fideicomisos de obra o programas de presupuesto participativo, en el entorno municipal, estatal y nacional (Cabrero, 2004, p. 763).

Aun con estas iniciativas, los ejercicios de transparencia en la rendición de cuentas públicas y acceso a la información han sido cuestionados. Por ejemplo, Gerardo Lozano Dubernard, ex auditor especial de cumplimiento financiero de la Auditoría Superior de la Federación (ASF) señaló que desde su creación en el año 1999 el órgano fiscalizador ha presentado 1184 denuncias penales ante la Fiscalía General de la República (FGR) y que sobre las

en 285 (24 %) se determinó el no ejercicio de la acción penal; en 734 (62 %) la carpeta de investigación se encuentra en integración; 38 (3,2 %) están judicializadas, esperando sentencia y únicamente 24 tienen sentencia, de las cuales 7 fueron absolutorias. Es decir que en poco más de 23 años, únicamente en 17 (1,4 %) denuncias se logró una sentencia condenatoria y sobre estas, se han promovido 12 amparos. (Wachauf, 2024, párrafo 3)

Por otro lado, el acceso a la información pública es muy limitada, pues "las métricas de transparencia y gobierno abierto que han evaluado el desempeño del INAI (Instituto Nacional de Transparencia y Acceso a la Información) dan cuenta de que hay una tendencia a la burocratización de las funciones que desarrolla como organismo". Además, "no hay estadísticas que señalen los niveles precisos de acatamiento de las resoluciones" (Peschard, 2024, pp. 121, 128). Finalmente, a decir de Carlos Flota Estrada, del Instituto de Administración Pública del estado de Tabasco (IAP Tabasco), existe casi nula atención de los aspectos susceptibles de mejora solicitados por la Auditoría Superior de la Federación a las dependencias federales⁴.

⁴ Entrevista, marzo de 2023, en <https://www.facebook.com/Acevalmx/videos/1200586083979122> (45'20).

Si bien la institucionalización de la participación ciudadana contribuyó a fortalecer los índices internacionales de la vida democrática en México, en su operación presentaron escasos avances de la implicación social en la vida pública⁵. El proceso de reforma y fortalecimiento de las instituciones que buscó mejorar la gestión pública es todavía atomizado o parcial. Los niveles de gobierno, federal, estatal y municipal presentan diferentes niveles de incorporación de las leyes generales y secundarias. La proporción de municipios que cuentan con “un plan de desarrollo debidamente aprobado y que pueda servir como guía de la acción gubernamental local y facilitar, así..., la capacidad de previsión y orientación de la hacienda municipal” y con perfiles profesionales competentes para el ejercicio de la función pública, los resultados son diametralmente opuestos cuando comparamos los municipios urbanos y rurales (Cabrero, 2004, p. 766).

De igual modo, a pesar de que los gobiernos estatales han realizado esfuerzos en los últimos años para profesionalizar sus prácticas de inclusión ciudadana, se encuentran con rezagos institucionales:

- Lo paradójico es que los mejores y peores casos de transparencia y buen gobierno se hallan en el nivel municipal.
- Los rezagos municipales se relacionan directamente con las acciones, o nulas acciones, de los congresos locales.
- Aunque fortalecieron las áreas administrativas vinculadas a la contabilidad y las finanzas municipales (Tesorería, Oficialía Mayor, Planeación y Finanzas, Contraloría, Capacitación y Desarrollo), aún debe impulsarse la profesionalización de las mismas y su creación en muchos municipios del país (Cabrero, 2004, p. 765).

De hecho, se verifica un retroceso en la consolidación institucional de los sistemas de gestión pública ocasionando prácticas políticas no consistentes

⁵ En el índice de Global State of Democracy Initiative, México presenta un desempeño intermedio “en tres de las cuatro categorías del Marco Global del Estado de la Democracia (Representación, Derechos y Participación), y un desempeño bajo en Estado de Derecho. Desde 2019, ha experimentado un retroceso en Elecciones Creíbles, Libertades Civiles, Libertad de Prensa, Libertad de Circulación e Independencia Judicial” (Global State of Democracy Initiative, 2025). Véase también Becerra (2024).

con las dinámicas de la democracia. Tal es el caso de la desaparición del Coneval y los organismos autónomos en el año 2024 (Blanco, 2025). De acuerdo con Aguilar Astorga los problemas sociales “se hacen más complejos, pero las políticas que han de abatirlos se diseñan desde una mirada microscópica y desarticulada” (2024).

En efecto, en la formulación de los programas presupuestarios de desarrollo social, los gobiernos han optado por un diseño *top-down* de la política pública a pesar de que la LGDS y los *Lineamientos Generales para la Evaluación de los Programas Federales de la Administración Pública Federal* (LGEPPAF, 2007) los obligan a ejecutar la Metodología del Marco Lógico (MML) en cuya primera etapa se encuentra el “árbol de problemas” (Blanco, 2024).

El problema radica en la visión centralizada y desde arriba de quienes diseñan los mecanismos mediante los cuales participarían “los de abajo”. En efecto,

a principios del siglo XXI se han pretendido rediseñar algunas de las instituciones responsables del cumplimiento de las garantías sociales, y se han creado otras que buscan prever y atender nuevas formas de riesgo social. Sin embargo, debe señalarse que los programas públicos que se han derivado de este marco institucional se enfrentan al problema de que, de entrada, asumieron la preexistencia de una ciudadanía responsable, consciente de sus derechos y de sus responsabilidades, y lo que es peor aún, se ha asumido que la ciudadanía se construye mediante mecanismos de incorporación a los distintos “mercados” de la vida pública, fundamentalmente el mercado económico y el mercado político. (Fuentes, 2012, p. 184)

Construcción teórica de la arena pública

Para lograr una efectiva participación de la ciudadanía es menester comenzar reconociendo que la ciudadanía es un proceso en construcción y no una categoría a priori desde la cual fundar o justificar las tomas de decisiones gubernamentales. En los mecanismos de integración social las tensiones son la regla y no la excepción. A decir de Monedero, la cuestión tiene sus orígenes en la introducción y masificación de conceptos como buen gobierno, gobernabilidad democrática, gobernanza y buena gobernanza.

En esa discusión empezaron a dejarse de lado las preguntas clásicas sobre la legitimidad de la democracia o la superación del capitalismo [pues estos térmi-

nos] sitúan en un segundo plano la cuestión del poder, los desmanes cometidos bajo el paraguas ideológico liberal y la ruptura del consenso social de posguerra. (2003, p. 77)

Visto de esta manera, las políticas públicas no son únicamente soluciones técnicas, marcos lógicos, evaluaciones de procesos e impacto y modelos econométricos, sino espacio fértil para la disputa. Es decir, la agenda de las políticas públicas está formada por procesos cargados de intereses, negociaciones, resistencias y herencias institucionales. La sociología de la acción pública no busca modelos universales, prefiere las interpretaciones situadas y complejas que expliquen las dinámicas de poder y las exclusiones (Fontaine, 2014).

Cuando se trata de políticas públicas normalmente se remite al Estado con sus planes y sus programas. Otálora Sechague propone una mirada distinta: pensar en la acción pública de los actores sociales desde abajo reconociendo que las políticas también se construyen fuera del aparato estatal. Este enfoque *bottom-up* no solo descentraliza el poder, sino que abre un análisis a las negociaciones y significados que hay entre las personas, grupos y organizaciones. Otálora señala tres formaciones claves: la multiplicación de escalas, la diversificación de actores y la desmitificación del Estado como único ente de acción (Otálora, 2015). No basta con mirar la política desde un escritorio gubernamental. Se debe observar la configuración de las demandas y su incorporación en la agenda pública, los motivos e intereses de los actores para movilizarse, y la manera en cómo se implementan las políticas, es decir, en su operación. Estamos de acuerdo con Fontaine cuando señala que gobernar es heredar: toda política nueva arrastra normas, rutinas y lógicas pasadas (2014).

Al privilegiar este enfoque se hace necesario considerar las siguientes premisas: a) el actor no siempre actúa racionalmente; b) sin embargo, actúa siempre con un sentido, aun sin objetivos claros puede ser racional; c) como en la teoría de juegos, el contexto define las estrategias en relación al comportamiento de los otros actores, y d) presenta dos aspectos: uno ofensivo, que es aprovechar las oportunidades; y otro defensivo. A lo anterior habría que agregar algunos supuestos al análisis de las políticas públicas en operación: a) el caos es inherente a las instituciones de alta complejidad; b) la implementación del servicio o del programa de desarrollo social es resultado de variables políticas de largo

alcance; c) la operación de la política se genera en consenso, ligado al conflicto, resultado de la heterogeneidad y diferenciación entre quienes integran el grupo; d) cuando se trata de la ejecución de un programa de desarrollo social, el grupo beneficiario puede poseer autonomía y capacidad para producir sus propias normas y reglas de operación y e) la autonomía individual de los participantes emerge al asociarse y externar sus opiniones y preferencias (Luna y Velasco, 2022, p. 353).⁶

Paredes y Cáceres proponen una vía entre el construccionismo contextual y el pragmatismo. Su propuesta gira en torno al cruce entre dos tradiciones teóricas: el construccionismo social, especialmente en su versión norteamericana (Gusfield, Spector, Kitsuse) y el pragmatismo francés representado por autores como Cefaï o Boltanski. A diferencia del construccionismo puro, los enfoques pragmatistas no solo observan. Por ejemplo, los problemas públicos no solo existen cuando se discuten en la voz pública, si no cuando se insertan en arenas donde distintos actores se enfrentan, negocian, resisten o ceden. Estas arenas son espacios donde chocan discursos, pero también, intereses, estrategias, pruebas y demandas concretas (2023).

Sobre esta misma línea, Boltansky y Thévenot afirman que

los miembros de nuestras sociedades, al enfrentarse a las tensiones y disputas de la vida cotidiana, desarrollan un sentido de justicia que, sustentado en el uso de estas formas, permite cierta convergencia de interpretaciones. Puesto que la justicia presupone la comparación, y puesto que esta comparación no siempre nos favorece, podemos asumir que todo sentido de justicia incluye la presuposición de que otros también tienen acceso a ella, de modo que podamos llegar a un acuerdo con ellos sobre la definición de un bien común respecto del cual chocan posturas divergentes. Es esencial que, al final de la prueba que establece un juicio sobre un orden, quienes se encuentran en desventaja no cuestionen este sentido de justicia. Esto no excluye la posibilidad de que, en una situación concreta, las pruebas mismas puedan ser cuestionadas, pero alegando que su diseño e implementación fueron defectuosos. De hecho, el sentido de justicia que hemos modelado es una norma que se revela particularmente en situaciones donde algunos participantes consideran que ha sido traicionada en favor de la dominación. (2022, p. 4)

⁶ Los supuestos son de elaboración propia y se derivan del análisis del trabajo que las autoras realizan para examinar el desempeño de las asociaciones.

Siguiendo a Boltansky y Thévenot, Paredes y Cáceres sostienen que las tensiones generadas están implicadas en una red de convenciones e instituciones de carácter preexistente y emergente a la vez llamada “arena pública”. En efecto:

Los procesos de constitución de las arenas públicas no solo se relacionan con la discusión pública, sino también con lo institucional, legal y político. (...) Hay escenarios sociales de todo tipo, pero solo cuando estos mundos se ordenan y configuran con el objetivo de lograr un bien público (o evitar un mal público) tenemos una arena pública. Seguir este proceso permite poner énfasis en la dimensión procesual y relacional que implica una trama de actorías, materialidades, instituciones, convenciones. (...) en consecuencia, las categorías se ajustan o antagonizan con las estructuras de sentido simbólico y moral del contexto. (2023, p. 44)

Así, para poder entender cómo se configuran los problemas públicos hoy en día, es necesario partir de una visión que no niega la importancia del discurso ni de la subjetividad y, a la par, reconoce que hay estructuras e instituciones, y que esos elementos no pueden ignorarse al investigar los conflictos sociales⁷. En el siguiente apartado propondremos una serie de criterios que permitirán indagar la operación de la acción pública considerando el enfoque de la sociología pragmática, sin dejar de lado el contexto histórico desde el cual emergen los problemas.

Gobernanza y esbozos de una sociología de la acción pública

Desde el año 2010 se han incrementado los estudios y propuestas metodológicas que pretenden “abrir” el análisis de las políticas públicas (Arellano, 2022; Arellano et al., 2015; Blanco y Torres, 2023; Del Castillo y Quintana, 2022, y Flores et al., 2022). También se observan numerosos estudios de caso cuyo objetivo es presentar las “buenas” y “malas” prácticas de la gobernanza y de la interfaz Gobierno-ciudadanía (Arancibia, 2021; Blanco, 2024; Blanco y Sanz, 2023; Chávez, 2022; Chávez y Monsivais, 2018; Michaud y Audebrand, 2022; Rendón, 2023 y Serna de la Garza, 2024).

⁷ Al definir la sociología de la acción pública desde el pragmatismo, los autores soslayan la importancia de cuestionar la gramática de la vida pública, es decir, los códigos, normas, reglas sociales y culturales que permiten que un reclamo sea visto como legítimo (Paredes y Cáceres, 2023, p. 45).

A la par, las críticas acompañan a las definiciones aceptadas de la gobernanza. El argumento central es que la gobernanza es una cocreación entre el Gobierno y la sociedad organizada donde la correlación de fuerzas está a favor del Estado impulsado por organismos internacionales y la iniciativa privada (Dufour, 2009). Desde esta línea de pensamiento “se corre el riesgo tanto de asumir la retirada del Estado como articulador del interés común, como de aceptar una concepción de sociedad civil complaciente que ha perdido la capacidad crítica y el impulso social transformador” (Monedero, 2003, p. 78). Es bien sabido que el concepto fue impulsado por el Banco Mundial “a partir de los años noventa, con posterioridad a la caída del muro de Berlín (1989), la desintegración de la URSS y luego de la constatación de las insuficiencias de los resultados prácticos del Consenso de Washington” (Bayón, 2018, p. 8). El vocablo gobernanza:

está asociado al Estado como agente promotor y gestor de la economía, a su capacidad económica, financiera y administrativa; a su vez, se relaciona el personal capacitado e innovador. Con él se designa la eficacia, calidad y buena orientación de la intervención del Estado, que le proporciona buena parte de su legitimidad en lo que a veces se define como una “nueva forma de gobernar”, la cual es común coligar con la globalización. Es una noción que busca —antes que imponer un modelo— describir una transformación sistémica compleja, que se produce a distintos niveles (de lo local a lo mundial) y en distintas esferas (sector público, privado y social). (Bayón, 2018, p. 8)

De ahí que, a riesgo de extraviarse en el discurso oficial carente de sentido, el concepto gobernanza deba reformularse al contemplar el contexto histórico en el cual opera el término, en cuanto que el Estado funge como promotor de la homogeneización económica a favor de la iniciativa privada, y partiendo del análisis de la creación de las arenas públicas.

Las siguientes categorizaciones de la “arena pública” se presentan a quien se interese en el estudio de, y la participación con, la pluralidad de actores y las tensiones que genera su relación. La tabla está diseñada a partir del concepto de “arena pública” definido anteriormente⁸, tomando en consideración el contexto histórico y socioeconómico desde el cual esta emerge. Debe

⁸ Una de las críticas que ha recibido el pragmatismo de los autores es que “al limitarse a exponer una gramática de crítica y justificación, los autores revelan muy poco sobre cómo conciben los modos reales de articulación de los seis principios del orden y su influencia concreta en el mundo” (Juhem, 1994, p. 93). De ahí que este trabajo incorpore el marco contextual como telón de fondo desde el cual emergen las demandas y las posibilidades de acción.

señalarse que la definición en su dimensión empírica parte de las áreas de interés pronunciadas por quienes participan en la construcción del problema público⁹. En otras palabras, un problema público se constituye por diferentes áreas de interés¹⁰.

Tabla 1. *Agentes e intereses en la construcción de la arena pública*¹¹

Área de interés latente	Definición	Actores	Contexto
Cívica	El bien común y el interés colectivo	Asociaciones vecinales/ Organizaciones de la sociedad civil	Consultar INEGI ¹² dependiendo del problema público
Laboral	Garantía de seguridad social	Organizaciones obreras y patronales	Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE)
Campesina	Garantía de gestión del territorio y acceso a programas sociales	Ejidatarios (as)/ Asociaciones ganaderas	Encuesta Nacional Agropecuaria (ENA) del INEGI
Industrial -mercantil	Beneficio económico	Cámaras, confederaciones y asociaciones empresariales	Encuesta Nacional de Financiamiento de las Empresas (Enafin) y Encuesta Anual de Comercio (EAC) del INEGI
Del patrimonio cultural	Protección y disfrute/beneficio económico	Consejos, fundaciones y asociaciones/ Ayuntamientos de los pueblos originarios	Encuesta Nacional de Consumo Cultural (2012) y Encuesta Nacional de Cultura Cívica (Encuci 2020) del INEGI
Diversidad de identidades	Garantía de derechos y libertades cívicas	Colectivos, coaliciones, asociaciones y redes	Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (Endiseg) y Encuesta Nacional de Dinámica Demográfica (Enadid) del INEGI

Fuente: elaboración propia con base en Boltansk y Thévenot (2022), Juhem (1994) y Paredes y Cáceres (2023).

⁹ Boltansky y Thévenot llaman “régimen de justificación” a los marcos de referencia moral y argumentativa para justificar sus acciones durante el conflicto (2022).

¹⁰ Las metodologías, dinámicas y técnicas de investigación que podrían acompañar a esta propuesta están en: Arellano (2022); Arellano et al. (2015); Blanco y Torres (2023); Del Castillo y Quintana (2022); Flores et al. (2022); Luna y Velasco (2022) y Pawson y Tilley (2000).

¹¹ La tabla excluye a los grupos delincuenciales. No obstante, podría considerarse su inclusión dado que muchos de ellos trabajan “mano a mano” con el Gobierno para alcanzar sus demandas de tránsito, compra y venta de mercancía ilegal. Al respecto véase Bonilla (2025).

¹² INEGI: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Conclusiones

La discusión sobre la gobernanza en México está en ciernes. En el enfoque dominante en los análisis, y los estudios de caso, prima la racionalidad estratégica de la diversidad de actores en sus interacciones. Da por sentado que la gobernanza explica las relaciones de una ciudadanía participativa e interesada en los asuntos públicos. Y si bien los marcos normativos diseñados por el Gobierno mexicano en pro de la participación ciudadana exigen el diseño de políticas públicas que garanticen su implicación, los resultados han sido negativos.

En este contexto, el concepto de gobernanza debe reformularse, en el sentido de reconocer que: considerando que a) los problemas públicos no existen, sino que emergen continuamente; b) en un contexto que favorece apropiaciones diferenciadas de los recursos públicos y acceso al debate público en favor del Estado ; c) donde existe pluralidad de actores que yuxtaponen sus demandas sobre el mismo problema público ; d) y, por ende, se hace necesario diversificar los enfoques teóricos y las metodologías. La sociología de la acción pública pretende visibilizar estos procesos de negociación, disputas y sentido compartido. Para ello se propuso apenas una matriz cuyo objetivo es conocer quiénes son los agentes e intereses, más allá del marco institucional, que intervienen en la construcción de la arena pública.

Para finalizar, debe decirse que la matriz está en construcción. Este trabajo puede ampliarse al participar activamente en la definición de la arena pública, traduciendo los análisis de la sociología de la acción pública en ejercicios interpretativos/reflexivos desde la experiencia. Así, algunas recomendaciones finales son:

- Usar metodologías que privilegien el diagnóstico y autodiagnóstico para identificar los intereses de quienes demandan atención en la solución de un problema público.
- Promover la formación de comités vecinales. Las reuniones podrían llevarse en una plaza pública. El Estado debe garantizar la asociación y la apropiación del espacio público con fines no comerciales.

- Fortalecer la integridad grupal al incentivar el intercambio continuo de preocupaciones, habilidades e ideas.
- Estudiar los marcos normativos relacionados con los derechos humanos, la Constitución y los mecanismos de protección de esos derechos.
- Identificar y socializar las desigualdades resultantes en el diagnóstico (condiciones de trabajo, inclusión de las diversidades sexo-genéricas, control del territorio, autonomía en la toma de decisiones, medio ambiente, derechos de las infancias, acceso y transparencia de la información, acceso al patrimonio cultural, servicios públicos, etcétera).
- Mantener contacto directo con las oficinas de Gobierno, estatal y municipal, relacionadas con los problemas e intereses identificados en el diagnóstico. Crear espacios en redes sociales digitales con una base de comunicación ética.
- Exigir la rendición de cuentas a quienes implementan la política pública. Al mismo tiempo, demandar la capacitación de los funcionarios y funcionarias en el cumplimiento óptimo de su desempeño.
- Discutir con la academia sus resultados de investigación en espacios institucionalizados y no institucionalizados.

Referencias

- Aguilar, C. (28 de enero de 2024). Políticas públicas y cultura política. *La Jornada Maya*. <https://www.lajornadamaya.mx/opinion/226432/politicas-publicas-y-cultura-politica>
- Aguilar, L. F. (2020). *Democracia, gobernabilidad y gobernanza*. INE.
- Arancibia, E. (2021). (Coord.). *Gobernanza local en tiempos de Covid-19. Experiencias de coordinación social para la toma de decisiones en Yucatán*. UNAM-ENES Mérida.
- Arellano, D. (2022). *Las trampas de la decisión: o cuando los gobiernos y las organizaciones marchan (casi) gustosos al precipicio*. Fontamara y Universidad de Xalapa.
- Arellano, D., Lepore, W., Zamudio, E. y Blanco, F. (2015). *Sistemas de evaluación del desempeño para organizaciones públicas ¿Cómo construirlos efectivamente?* CIDE.
- Bayón, M. L. (2018). El neoinstitucionalismo y el Banco Mundial: gobernabilidad y gobernanza. *Economía y Desarrollo*, 160(2), el2. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=425558003003>

- Becerra, R. (coord.). (2024). *El daño está hecho: balance y políticas para la reconstrucción*. Grano de Sal.
- Becker, H. (1967). Whose side are we on? *Social Problems*, 3, 239-247. <https://www.pensamien-topenal.com.ar/system/files/2018/11/doctrina47158.pdf>
- Berthin, G. (2012). Una primera aproximación a la dinámica y los dilemas de la gobernabilidad democrática subnacional en América Latina. En G. Zaremborg (Coord.), *Redes y jerarquías: Participación, representación y gobernanza local en América Latina* (pp. 35-70). FLACSO México; IDRC-CRDI.
- Blanco, L. A. (2025). Evaluación de políticas públicas: el Coneval como agente de gobernanza. *La Jornada Maya*, 24 de marzo de 2025. <https://www.lajornadamaya.mx/opinion/244671/evaluacion-de-politicas-publicas-el-coneval-como-agente-de-gobernanza>
- Blanco, L. A. (2024). "Cultura política y estrategias de operación de los programas de desarrollo social 'Precios de Garantía a Productos Alimentarios Básicos' y 'Seguridad Alimentaria' en Yucatán, México, 2018-2024". *Cofactor*. 13, 25, 63-110. <https://cieps.edomex.gob.mx/sites/cieps.edomex.gob.mx/files/files/Revista%20Cofactor/COFACTOR25/COFACTOR25ART3.pdf>
- Blanco, L. A. y Torres, R. (2023). Desafíos del sistema de monitoreo y evaluación de programas sociales en México: una propuesta metodológica. *Revista Cofactor*, 23, 29 – 52. <https://cieps.edomex.gob.mx/sites/cieps.edomex.gob.mx/files/files/Revista%20Cofactor/COFACTOR23.pdf>
- Blanco, L. A. y Sanz, S. E. (2023). Contribución del ORGA al desarrollo municipal de Mérida, Yucatán. *Revista Costa Oriental*, 1(1), 27-39, <http://revistacostaoriental.mx/index.php/rco/issue/view/1/15>
- Boltanski, L. y Thévenot, L. (2022). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Gallimard.
- Bonilla, G. (3 de agosto de 2025). La gobernanza criminal, un concepto clave para mejorar las políticas de seguridad. *La Jornada Maya*. <https://www.lajornadamaya.mx/opinion/250538/la-gobernanza-criminal-un-concepto-clave-para-mejorar-las-politicas-de-seguridad>
- Cabrero, E. (2004). Capacidades institucionales en gobiernos subnacionales de México. ¿Un obstáculo para la descentralización fiscal? *Gestión y Política Pública*, 13(3), 753-784.
- Chávez, C. (2022). La constelación de mecanismos de participación ciudadana institucionalizada en México: ¿De la gobernanza a la gobernanza participativa? En L. B. Montes de Oca Barreira y L. E. Martínez Salvador (Comps.), *Caminos de la gobernanza en México: Avances, pausas, obstáculos y retrocesos* (pp. 199-234). UNAM.
- Chávez, C. y Monsivais, M. (2018). Gobernanza y desarrollo social en el Estado de México: análisis del diseño de cuatro mecanismos de participación ciudadana institucionalizada (MPCI). *Revista Cofactor*, 7(14), 53-84.
- Del Castillo, G. y Quintana, D. (2022). *Políticas públicas*. Nuevos enfoques para la investigación. FLACSO México.

- Díaz, A. (2017). Participación ciudadana en la gestión y en las políticas públicas. *Gestión y Política Pública*, 26(2), 341-379. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13354361002>
- Dufour, D. R. (2009). La gouvernance comme nouvelle forme de contrôle social. *Connexions*, 91(1), 41-54. https://www.researchgate.net/publication/250290425_La_gouvernance_comme_nouvelle_forme_de_controle_social
- Flores, L., Quintero, E. y Torres, E. E. (2022). *Problemas sociales complejos y políticas públicas. Metodologías alternativas para su estudio*. Ediciones del Lirio y Universidad de Guadalajara.
- Fontaine, G. (2014). Análisis de políticas en la sociología de la acción pública. *Revista Investigaciones Altoandinas*, 16(2), 5-16. https://www.researchgate.net/publication/281901016_El_analisis_de_politicas_en_la_sociologia_de_la_accion_publica
- Fuentes, M. L. (2012). Complejidad y exclusión social. En R. Cordera, P. Ramírez Kuri y A. Ziccardi (Coords.), *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI* (pp. 182-196). IIS; Siglo XXI.
- Global State of Democracy Initiative (2025). México. <https://www.idea.int/democracytracker/country/mexico>
- Juhem, P. (1994). Un nouveau paradigme sociologique ? À propos du modèle des Économies de la grandeur de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. *Scalpel*, 1, 1-21. <http://boltanski.chez-alice.fr/texte/textejuhem.pdf>
- Ley Federal de Presupuesto y Responsabilidad Hacendaria [LFPRH]. (2025). Diario Oficial de la Federación (DOF). <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFPRH.pdf>
- Ley General de Desarrollo Social [LGDS]. (2025). Diario Oficial de la Federación (DOF). <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDS.pdf>
- Ley General de Transparencia y Acceso a la Información Pública [LGTAIP]. (2025). Diario Oficial de la Federación (DOF). <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGTAIP.pdf>
- Lineamientos Generales para la Evaluación de los Programas Federales de la Administración Pública Federal [LGEFPAPF]. (2007). Diario Oficial de la Federación (DOF). https://www.coneval.org.mx/EvaluacionDS/Normatividad/Documents/Acuerdo_Modificadorio_Lineamientos_Generales.pdf
- Luna, M. y Velasco, J. L. (2022). Tensiones y dilemas en la evaluación de los sistemas asociativos. En J. Cadena-Roa (Coord.), *Contribuciones para el estudio del desempeño asociativo: Resultados de la puesta a prueba del protocolo para la evaluación de asociaciones*. UNAM; Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Monedero, J.C. (2003). *La trampa de la gobernanza: nuevas formas de hacer política*. Revista Foro, (48), 57-69.

- Michaud, M. & Audebrand, L. K. (2022). *One governance theory to rule them all? The case for a paradoxical approach to co-operative governance*. *Journal of Co-operative Organization and Management*, 10(1), 100151.
- Otálora, J. D. (2015). *Sociología de la acción pública: una mirada a nuevos enfoques*. *Desafíos*, 27(2), 325-330.
- Paredes, J. P. y Cáceres, D. (2023). *La sociología de los problemas públicos*. *Cinta de Moebio*, (76), 37-49. <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/70080>
- Pawson, R. & Tilley, N. (2000). *Realistic evaluation*. Sage Publications.
- Peschard, J. (2024). *Transparencia asediada, contrapesos resilientes*. En R. Becerra (Coord.), *El daño está hecho: balance y políticas para la reconstrucción* (pp. 115-132). Grano de Sal.
- Rendón, A. (2023). *Instituciones de participación ciudadana en Colombia, Brasil, Bolivia, Venezuela y Cuba*. Bonilla Artigas y UAM.
- Serna de la Garza, J. M. (2024). *Acceso a la ciudadanía. Estudio sobre diversos mecanismos de participación de la sociedad civil en los procesos decisionales del Estado*. IJJ-UNAM.
- Wachauf, D. (22 de julio de 2024). *Fracaso de la lucha contra la corrupción en México*. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/combate-a-la-corrupcion-ha-fallado-por-falta-de-voluntad-politica-exauditor-de-la-asf/>

La agencia política de la cultura: ¿batalla cultural o violencias culturales? The political agency of culture: Cultural battle or cultural violence?

Fecha de recepción: Septiembre 15 de 2025 - Fecha de aprobación: 12 de diciembre de 2025

Omar Daniel Cangas¹

Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua

Resumen

El objetivo del artículo es mostrar cómo el concepto “batalla cultural”, empleado por los gobiernos de derecha alrededor del mundo, opera como un dispositivo ideológico destinado a maquillar las violencias culturales que se ejercen bajo la lógica del sistema económico neoliberal, cuyo propósito es imponer una hegemonía que delimite lo pensable, lo vivible y lo legítimo dentro de sus Estados-nación. Así, bajo el ropaje de debates culturales, se encubre la producción de antagonismos sociales que, mediante una distinción terminológica, se presentan como verdades incuestionables. Inspirado en la grilla académica de Gramsci, Foucault y Bourdieu se sostiene que esta forma de violencia no requiere de una coerción directa, sino que actúa mediante la producción de subjetividades específicas, reforzando distinciones sociales y deslegitimando otras formas de vida. Asimismo, se propone una concepción de la cultura como un organismo político que, aunque condicionado por estructuras de poder, constituye una práctica situada capaz de disputar sentidos, organizar resistencias y transformar un orden social vigente.

Palabras clave:

agencia; batalla cultural; hegemonía; neoliberalismo; violencias culturales.

Abstract

This article examines how the concept of the “cultural battle,” employed by right-wing governments worldwide, functions as an ideological device that conceals the cultural violence exercised under the logic of the neoliberal economic system. Its aim is to impose a hegemony that delineates the boundaries of what is thinkable, livable, and legitimate within their nation-states. Under the guise of cultural debates, the production of social antagonisms is thus obscured, with terminological distinctions presented as unquestionable truths. Drawing on the theoretical frameworks of Gramsci, Foucault, and Bourdieu, the article argues that this form of violence does not rely on direct coercion but rather

¹ Profesor-investigador en la Universidad Pedagógica Nacional del estado de Chihuahua <https://orcid.org/0000-0002-7687-4869>. Ciudad Juárez, Chihuahua, México ocangas@upnech.edu.mx

operates through the production of specific subjectivities, reinforcing social distinctions and delegitimizing alternative ways of life. It further proposes an understanding of culture as a political organism that, while conditioned by structures of power, constitutes a situated practice capable of contesting meanings, organizing resistance, and transforming the prevailing social order.

Keywords:

agency; cultural battle; hegemony; neoliberalism; cultural violence.

Introducción

La reciente aparición del concepto “batalla cultural” en los discursos de los gobiernos de Donald Trump, en Estados Unidos, y de Javier Milei, en la República Argentina, ha revelado, además de la relatividad de los términos derecha e izquierda², una inminente conexión entre la recomposición del capitalismo global y el incremento de posturas neofascistas que se sostienen desde un conservadurismo moral, manifiesto en discursos xenofóbicos y racistas en distintas partes del mundo. Tales vínculos permiten analizar dicha expresión no como una manifestación natural o auténtica de procesos psicológicos o cognitivos individuales de sus expositores, sino como un discurso político que habilita una reflexión crítica sobre el modo en que habitualmente se ha estudiado la agencia política de la cultura dentro del neoliberalismo. La agencia política de la cultura es la capacidad que tienen algunas prácticas, narrativas, símbolos, valores y formas de expresión cultural para actuar como fuerzas que intervienen, transforman y reproducen un orden político. El reconocimiento de que la cultura no es solo un reflejo pasivo de la política o de la economía, sino un campo que produce efectos políticos reales³.

Si bien el sistema neoliberal ha sido generalmente concebido como un modelo económico, también constituye un tipo de racionalidad política que hace posible una configuración sociocultural. Es necesario entender que el fenómeno de la racionalización no se limita a una práctica política o económica, sino que

² El termino derecha e izquierda “se rigen indisolublemente el uno con el otro: donde no hay derecha ya no hay izquierda, y viceversa. Dicho de otro modo, existe una derecha en cuanto existe una izquierda, y existe una izquierda en tanto y cuanto existe una derecha. [...] si todo es izquierda ya no hay derecha, y, recíprocamente, si todo es derecha ya no hay izquierda” (Bobbio, 2001, p. 63).

³ Por ejemplo, puede legitimar o cuestionar estructuras de poder o movilizar a grupos sociales y generar acciones colectivas. Asimismo, puede modelar imaginarios y marcos de sentido para definir qué se considera posible, deseable o legítimo.

abarca el sentido global de la vida cultural de una sociedad. Desde un plano teórico y especulativo, configura una visión sistemática del mundo sustentada en reglas aceptadas colectivamente y en un canon considerado legítimo, que se traduce en métodos y pasos ordenados para alcanzar objetivos que determinan una forma específica de vida. Dicho, en otras palabras, la racionalidad política se relaciona con interacciones cotidianas entre el Estado y sus ciudadanos, pero también con efectos dinámicos a largo plazo, como la creación de una visión idealizada para determinar un biomodelo o un tipo ideal de sujeto o de grupos sociales, incluso de una población entera. Toda ratio política es entonces una matriz de normas sociales y culturales que instituyen un mundo, un conocimiento/poder que se centra en verdades que generan sujetos y organizan sus relaciones de reproducción cotidiana. La constitución de un sistema de pensamiento y su naturaleza práctica.

Aunque tradicionalmente las representaciones del conflicto por el poder político se han dividido en derecha e izquierda, dándole a la primera, principios conservadores, dispuestos a defender el orden establecido y, a la segunda, valores de alteración del orden dado, asociados a la apuesta por el cambio social, la ampliación de derechos, la justicia y la igualdad social⁴, tales identificaciones han sido tan solo una clasificación histórica que se explica en circunstancias muy específicas. Más que referirse a una persona, partido, grupo o clase social, sus definiciones deben entenderse en relación con realidades concretas de un país, una región o una entidad determinada, o dentro de un contexto más amplio, desde sentidos históricos o en comparación con otras experiencias similares. Esto es así porque los términos "derecha" e "izquierda" no designan contenidos fijos. Su definición nominal puede aludir a distintos tipos de contenidos ideológicos, según los tiempos y las circunstancias.

Un ejemplo es lo sucedido antes de los años sesenta del siglo pasado, cuando la derecha estuvo identificada con la defensa de la pluralidad y con un cierto eclecticismo. Una postura que consistía en seleccionar y combinar

⁴ Sin embargo, hay que recordar que el liberalismo, como ideología de un sector de la naciente burguesía europea, fue también considerado progresista, de izquierda, por comparación con quienes veían en él un peligro para las tradiciones, los prejuicios y las formas de vida que defendían la Iglesia católica y la mayor parte de la nobleza y los terratenientes, es decir quienes gozaban de privilegios a costa de la sumisión, la pobreza y la ignorancia de los demás (Rodríguez, 2004, p. 13).

elementos de distintas corrientes teóricas o estilos de vida, sin seguir estrictamente uno solo. En lugar de adoptar un único sistema coherente, la derecha valoraba lo que consideraba mejor o más útil de cada uno para construir algo propio o más amplio. Sin embargo, actualmente “es la izquierda la que [hoy] defiende la pluralidad y se opone al pensamiento único, y más todavía a la imposición de una visión unilateral del mundo” (Rodríguez, 2004, p. 16); mientras que la derecha neoliberal defiende y propone un pensamiento único, descalificando toda posición crítica y promoviendo una homogeneización ideológica bajo la apariencia de libertad individual.

En este sentido, la verdadera lógica del carácter conflictual de lo político en la cultura va, entonces, más allá de definir posiciones asociadas a la conservación o alteración del *statu quo*. Su intencionalidad es la institución de un sistema eficiente para la gestión de la vida, donde los ciudadanos son conducidos a la homogeneización de sus comportamientos. La actual ideología que hay detrás de la organización de la existencia de la ultraderecha se desarrolla en una serie de estrategias que responden a la crisis del modelo neoliberal clásico. Y, al igual que la clasificación de la derecha, relacionada con el conservadurismo, y la izquierda con el progresismo, no se trata de un fenómeno homogéneo, pero sí pueden identificarse algunos ejes comunes que configuran su lógica de operación. Por mencionar solo alguno, un ejemplo es su propuesta acerca de la eficacia social⁵, que se ha transformado en una eficacia económica⁶, que se mide por la capacidad de producir sujetos funcionales al sistema, que se gobiernen a sí mismos según los imperativos de la eficiencia, la competencia y el emprendedurismo, y no por la justicia o el bienestar social. Una reducción al sentido de lo económico, radicalizado en su versión neoliberal, y que expresa la dominación de una lógica mercantilista que ha generado transformaciones

⁵ La eficacia social se entiende como aquella capacidad de una acción, política, institución o práctica para producir efectos concretos y positivos en el ámbito social, es decir, para transformar, incidir o resolver problemáticas colectivas de manera tangible.

⁶ En términos generales, se refiere a la capacidad de un sistema, una empresa, una política o un individuo para alcanzar los máximos resultados posibles con los mínimos recursos, es decir, lograr objetivos económicos con eficiencia. Pero cuando analizamos la eficacia económica dentro del modelo neoliberal, no estamos hablando solo de números o producción: estamos frente a una racionalidad política que convierte lo económico en el único criterio válido de verdad, valor y legitimidad.

profundas en lo social⁷ y lo cultural⁸, donde las relaciones interpersonales y la totalidad de la vida cotidiana se reorganizan en la sensibilidad de la utilidad y la responsabilidad emocional, haciendo que los sujetos sean concebidos, por otros y por ellos mismos, como parte del capital humano⁹. Tal situación ha desencadenado una desigualdad estructural que se ha normalizado; es decir, dentro del orden económico neoliberal actual, se han generado profundas desigualdades sociales, pero se ha logrado que estas se interpreten como responsabilidades individuales, fragmentando el lazo social y debilitando el sentido del bien común, favoreciendo un individualismo competitivo.

La figura del “yo emprendedor” ha reemplazado al ciudadano comprometido socialmente. Asimismo, se ha instituido una gestión emocional de los malestares, la configuración de la figura de un “yo terapéutico”¹⁰ que dé respuestas a la precarización, el desempleo o la inseguridad laboral desde un sentido emocional y privado, desviando, por supuesto, la atención de las causas estructurales. En este sentido, el mercado no solo organiza la producción y el consumo, sino que también ha colonizado la subjetividad individual. Todo aquello que se considera exitoso, bello, normal, bueno, deseable, está mediado por lógicas de consumo, en un acto que deriva en la producción de subjetividades dóciles y funcionales. La institución de un tipo de sujeto adaptable, optimista, resiliente, flexible, capaz de tolerar la precariedad con buena cara,

⁷ Lo social es un ámbito fenoménico supraindividual, escapa a las voluntades individuales y a sus estrategias de decisión racional (Aguado, 2006, p. 86).

⁸ Aunque ambiguo e historicista, el término “lo cultural” debe entenderse como una densidad de relaciones que suceden entre la diferencia y la desigualdad; pero es un proceso que no puede ser pensado solo en la relación entre culturas, sino también al interior de formaciones sociales concretas y entre diferentes formaciones sociales.

⁹ “Pensar [y actuar] de esta manera es aceptar la lógica del mercado, conformarse con el individualismo, ceder ante la racionalidad neoliberal y aceptar su vigilancia dirigida, propia y personal, para la realización de uno mismo” (Cangas, 2022, p. 2).

¹⁰ Un yo sometido, con una moral manipulable, operativa y funcional, para su optimización. La concepción de un yo como un recurso más del capital de la economía de mercado, creado a su propia imagen, dispuesto a trabajar para un sistema de poder y dentro de él.

donde la emotividad¹¹ se convierte en un campo de intervención política para “estetizar la vida cotidiana”. Un proceso en donde la estética, tradicionalmente asociada al arte y a lo bello, se extiende y se disuelve en modos de consumo, despolitizando lo público y transformando las luchas sociales y políticas en estilos de vida, “experiencias personales” que neutralizan su capacidad transformadora (Lipovetsky, 1990).

Este enfoque economicista caracteriza al pensamiento liberal actual y opera como una forma de pensar que se ha legitimado por “promover” reacciones contra el progresismo. Se trata de una posición de la ultraderecha contemporánea, en abierta confrontación con la “ideología de género”, el “marxismo cultural” o la “hegemonía progresista”. Es aquí donde lo cultural toma relevancia y se resignifica como un campo de batalla en el que se libra una guerra simbólica contra los movimientos feministas, de la diversidad sexual, el multiculturalismo, el ambientalismo, etcétera. Hablamos de una “batalla cultural” que no solo constituye una disputa axiológica, sino que se presenta como una cruzada moral y existencial. Un conflicto que se articula en un populismo de derecha que interpela a un “pueblo real” enfrentado a una élite corrupta, burocrática y global, utilizando intensivamente la emocionalidad¹² (ira, miedo, indignación), así como un lenguaje simple, agresivo, directo, disruptivo y provocador. Al promover un retorno y la consolidación de lo “nacional” y de una supuesta identidad originaria amenazada por el globalismo, los inmigrantes, las minorías y el multiculturalismo, se construye una lógica de “un nosotros versus un ellos”, que ha reactivado discursos de exclusión racial, xenofobia y etnonacionalismo, siempre disfrazados bajo los discursos de defensa de la “seguridad”, la “libertad” o “la tradición”.

En tal sentido, izquierda y derecha, cultura y política son cuatro conceptos reconocidamente problemáticos en las Ciencias Sociales y, obviamente, lo son más cuando se utilizan conjuntamente como categorías teóricas reflexivas para

¹¹ La emotividad es la capacidad o disposición de un individuo para sentir y expresar sus emociones. Para su comprensión tiene un componente más situacional o reactivo, vinculado a la sensibilidad afectiva ante ciertos estímulos. En este sentido, la emotividad puede entenderse como un rasgo de personalidad o una respuesta emocional inmediata, muchas veces espontánea e incluso involuntaria.

¹² A diferencia de la emocionalidad este concepto remite a la estructura, experiencia y procesamiento de las emociones como parte constitutiva del sujeto. Implica una dimensión más compleja, histórica y social, donde las emociones no solo se expresan, sino que son también aprendidas, reguladas y gobernadas dentro de marcos culturales y políticos.

explicar la lógica cultural del sistema neoliberal actual. Del mismo modo, la complejidad de la expresión “la agencia política de la cultura”, que da título a nuestro ensayo, nos permite entender a la cultura como un organismo con capacidad para intervenir, influir y transformar dinámicas políticas, sociales y de poder; un agente activo que puede disputar sentidos, organizar resistencias, legitimar o deslegitimar formas de vida y construir subjetividades. El objetivo de este ensayo es analizar la violencia cultural como una forma de dominación simbólica que opera de manera sutil a través de discursos naturalizados como “verdades”, los cuales definen lo pensable, lo vivible y lo legítimo en cada época. Nuestra intención es proponer una concepción de la cultura como organismo político que, a pesar de estar condicionado por estructuras de poder, es una práctica situada que puede disputar sentidos, organizar resistencias y transformar el orden social vigente. Finalmente, se cuestiona el discurso de la “batalla cultural” promovido por sectores conservadores, que oculta una violencia estructural bajo una supuesta defensa de los valores tradicionales.

La agencia política en la cultura

Interpretar a la cultura¹³ como un organismo político implica comprenderla como un campo de disputa en donde se legitiman o se cuestionan sentidos y significados sociales. Así la cultura se convierte en un vehículo para la acción política, una herramienta que, dentro de un espacio de acción, gestiona las formas en que individuos y grupos producen, reproducen y transforman sus prácticas culturales. Para entender la cultura desde este sentido práctico, es útil el concepto de agencia desarrollado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu. Y aunque su concepción no aparece como una categoría autónoma en su pensamiento, ya que se encuentra estrechamente ligada a su teoría del *habitus*, es viable utilizarla para comprender la agencia política de la cultura, su lógica operativa y su configuración como un espacio de disputa simbólica: tres elementos que funcionan en una relación dialéctica entre la estructura y la acción social.

¹³ “El concepto de cultura al cual me adhiero [...] denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a esta” (Geertz, 1987, p. 89).

Desde el enfoque teórico propuesto por Bourdieu, la agencia puede entenderse como una capacidad práctica que se ejerce dentro de un campo¹⁴ social determinado. No se trata de una facultad abstracta, sino de una habilidad que el sujeto desarrolla para actuar de manera eficaz en contextos concretos, siempre en relación con un *habitus* adquirido socialmente y con las estructuras objetivas que configuran dicho escenario. El *habitus*, entendido como el sistema de formas de percibir, sentir y actuar que los individuos adquieren a lo largo de su vida, tiene la capacidad de guiar conductas de manera no consciente, permitiendo un tipo particular de acción social (Bourdieu, 2007). Aunque Bourdieu concibe la agencia desde un sentido práctico, esta se encuentra limitada por estructuras sociales y políticas, dimensionados en capitales simbólicos. Así, al ejercerse dentro de estas coordenadas, el agente usará tales capitales (económico, cultural y social) que condicionarán el tipo y grado de participación.

Sin embargo, Bourdieu no niega que los sujetos actúen, elijan o resistan de manera "consciente"; pero su punto central es que esas acciones están profundamente estructuradas por las condiciones sociales de existencia. Lo que un sujeto considera una "decisión personal" o un "gusto individual" suele estar moldeado por el *habitus*, el campo y los capitales disponibles. En este sentido, la agencia, para Bourdieu, se asemeja más a lo que él llama "sentido práctico": una capacidad de actuar "como por instinto" en contextos sociales que el *habitus* reconoce. No se trata de una acción racional calculada, sino de una lógica incorporada y situada. La agencia, en Bourdieu, es entonces una acción socialmente situada y estructuralmente condicionada, una acción posible dentro de márgenes dados, sostenida por estructuras que el propio sujeto encarna (Bourdieu, 2007).

Esta encarnación es la dimensión activa y significativa de la cultura y su transformación en experiencia social. La manera en que un sujeto experimenta, siente, piensa y se interpreta a sí mismo en relación con el mundo. La cultura, bajo esta lógica, es un espacio de disputa simbólica, donde las significaciones sobre sí mismo y el mundo son utilizadas para transformar las estructuras sociales y políticas. Las luchas culturales ocurren cuando distintos grupos se dis-

¹⁴ Un campo es un espacio social, con una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran medida independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan (Bourdieu, 1992, p. 72).

putan el control de los sentidos y los significados comunes, buscando definir la identidad colectiva, las narrativas históricas o las visiones del pasado y del futuro. Al interpretar la cultura desde su dimensión activa y significativa, las distintas instituciones sociales contribuyen a la producción de subjetividades, negociando y definiendo la originación de un biomodelo de sujeto histórico. Desde esta perspectiva, la cultura no solo refleja las condiciones sociales, sino que también tiene el poder de transformarlas, interrumpiendo las estructuras dominantes con la creación de nuevas formas de resistencia y emancipación.

El sociólogo italiano Maurizio Lazzarato en su crítica al capitalismo cognitivo¹⁵ introduce una categoría clave para pensar otras formas de producción de subjetividad, de resistencia y de nuevas posibilidades políticas frente a la captura del deseo por parte del poder neoliberal. Tal categoría son los agenciamientos de creación: “dispositivos e instituciones que son capaces de desplegar estas nuevas posibilidades de vida” (Lazzarato, 2006, p. 36). Lazzarato parte de la concepción de dispositivo¹⁶ de Foucault para argumentar esta configuración dinámica, colectiva y heterogénea de fuerzas, cuerpos, afectos, signos y saberes que tienen la capacidad de producir nuevas formas de sensibilidades y subjetividades. Los agenciamientos de creación no son estructuras fijas ni identidades políticas cerradas, sino procesos flexibles y móviles que permiten inventar las nuevas formas de existir, de sentir, de actuar y de imaginar el mundo (Lazzarato, 2007). Siguiendo con Foucault, Lazzarato distingue los agenciamientos de creación de las relaciones de poder. Mientras que estas últimas buscan capturar, codificar y organizar la vida según las lógicas del capital, del Estado o de la empresa, los primeros operan como prácticas de resistencia capaces de interrumpir la captura neoliberal del deseo, rompiendo con su dominio económico, social y cultural. En ese contexto, un acto de creación se convierte en un acto político.

¹⁵ El concepto de capitalismo cognitivo, según Lazzarato, designa una forma contemporánea del capitalismo en la que la producción de riqueza se basa cada vez más en el conocimiento, la información, la comunicación, y las capacidades afectivas y cognitivas de los individuos. A diferencia del capitalismo industrial clásico, que explotaba principalmente la fuerza física del trabajo obrero, el capitalismo cognitivo explota las capacidades mentales, relacionales y creativas de los sujetos.

¹⁶ Una red heterogénea de elementos, discursos, normas, leyes, prácticas, saberes y enunciados que se articulan estratégicamente con el fin de ejercer un poder sobre los sujetos.

Pensar la cultura como agencia política implica entenderla, entonces, como una práctica situada, estructurada por relaciones sociales y políticas, pero no por ello desprovista de una capacidad de intervención. Tal como sugiere Bourdieu, la acción se despliega dentro de márgenes dados, pero también, como señala Lazzarato, es precisamente en esos márgenes donde se organizan resistencias, se disputan sentidos, para alcanzar a desestabilizar lo instituido y dar paso a lo instituyente. La cultura, encarnada por sujetos atravesados por un habitus socialmente adquirido, no solo reproduce un orden, sino que también es potencialmente capaz de transformarlo, activando distintos agenciamientos de creación que lo reconfigurarán. Así, la agencia política de la cultura no remite a una libertad abstracta ni a una autonomía absoluta, sino a la capacidad de operar políticamente dentro de ciertas estructuras, movilizandorecursos simbólicos, afectivos y narrativos que permiten tensionar y, en ocasiones, reorientar lo establecido. En términos generales, la agencia de la cultura es un acto político que no solo implica la toma de conciencia, sino también acciones situadas frente a estructuras de poder, normas y significados sociales para resistirlos.

La batalla cultural

Para reconocer el papel político de la cultura, es necesario recurrir a la teoría de la hegemonía¹⁷ cultural desarrollada por el filósofo italiano Antonio Gramsci, quien propuso una lectura innovadora sobre el modo en que se ejerce y se mantiene el poder en las sociedades modernas. Su concepto hegemonía¹⁸ constituye uno de los principios centrales para comprender cómo se funda-

¹⁷ “El término hegemonía deriva del griego eghesthai, que significa “conducir”, “ser guía”, “ser jefe”; o tal vez del verbo eghemoneo, que significa “guiar”, “preceder”, “conducir”, y del cual deriva “estar al frente”, “comandar”, “gobernar”. Por eghemoneia el antiguo griego entendía la dirección suprema del ejército. Se trata pues de un término militar. Egemone era el conductor, el guía y también el comandante del ejército. En el tiempo de la guerra del Peloponeso, se habló de la ciudad hegemonica, a propósito de la ciudad que dirigía la alianza de las ciudades griegas en lucha entre sí” (Gruppi, 1978, p. 7).

¹⁸ La hegemonía en Gramsci “es la supremacía de un grupo social que se manifiesta de dos modos, como ‘dominio’ y como ‘dirección intelectual y moral’. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios, a los que tiende a ‘liquidar’ o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede y, aún más, debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la propia conquista del poder); después, cuando ejercita el poder, e incluso si lo tiene fuertemente empuñado, se convierte en dominante, pero debe continuar siendo también ‘dirigente’” (Gramsci, 1981, p. 387).

menta la batalla por el sentido común dentro del marco de las sociedades civiles capitalistas, alejándose de la lucha directa contra el Estado o de la transformación violenta de las relaciones sociales de producción.

Para Gramsci, la burguesía no es solo una clase que detenta el poder económico, sino que se constituye como una clase dirigente y dominante en la medida en que logra construir un orden social fundado en el consenso. Desde esta perspectiva, el dominio burgués no se impone exclusivamente a través de mecanismos de control material (como los aparatos del Estado, la propiedad privada o las relaciones de producción), sino principalmente mediante el control de la producción simbólica y cultural. Es decir, a través del control ideológico y moral, la clase dominante consigue presentar su visión del mundo como si fuera natural, universal y neutral. En este proceso, la burguesía configura una forma de sentido común que es interiorizada incluso por las clases subalternas, quienes terminan por aceptar y reproducir las estructuras y valores del orden establecido. Esta forma de poder es más sutil y eficaz, ya que se ejerce a través de la sociedad civil, las instituciones sociales y las organizaciones culturales, lo que le otorga una legitimidad difícil de cuestionar (Gramsci, 1981).

En este contexto, la hegemonía se presenta como una forma de dominación basada en la capacidad de influir en las formas de pensar, sentir y actuar de los sujetos. Por lo tanto, existen múltiples espacios de disputa donde se lucha por la dirección ideológica de la sociedad. Es en esos espacios donde las clases subalternas deben librar lo que Gramsci denominó una "batalla cultural". Una confrontación que no se limita al plano económico ni al enfrentamiento directo con el Estado, sino que tiene lugar en el terreno de las ideas, las narrativas, los valores y las representaciones simbólicas. La batalla cultural implica, por tanto, una estrategia política para disputar el control de los discursos de verdad, de las instituciones educativas, de los medios de comunicación y de todas aquellas estructuras que moldean la conciencia colectiva (Gramsci, 1981). En pocas palabras, una batalla cultural es una guerra de subjetividades, que se desarrolla con el objetivo de resistir o negar la hegemonía existente y de construir una visión alternativa del mundo que logre convertirse en el sentido común de una parte significativa de la sociedad. Toda transformación social entonces no

debe de comprenderse únicamente como una toma violenta del poder político o una reforma estructural de las condiciones materiales de existencia, sino que requiere una profunda disputa en el plano cultural e ideológico para alcanzar la legitimación de ciertas formas de vida, un elemento central en la consolidación o el desplazamiento de un sentido hegemónico. En este sentido, la batalla cultural es una herramienta clave para comprender las dinámicas de dominación y resistencia en las sociedades contemporáneas, especialmente en espacios donde el poder opera de manera discursiva y donde la cultura se presenta como un vehículo privilegiado de control social. La batalla cultural, es entonces, una guerra entre ideologías, pero también una lucha por la administración de la sensibilidad, por el funcionamiento de la vida en común y por la reapropiación de lo humano que, hoy, debería hacerle frente a la maquinaria de despojo subjetivo que impone la lógica del mercado.

Sin embargo, en las últimas décadas, el concepto de batalla cultural ha sido resignificado por diversos actores políticos, especialmente de sectores de la ultraderecha que han adoptado una retórica confrontativa en defensa de lo que consideran los valores tradicionales de la civilización occidental. Uno de los exponentes más notorios de esta apropiación es el argentino Agustín Laje, quien ha popularizado una versión simplificada y despolitizada de la noción gramsciana de hegemonía. Desde la perspectiva de Laje, la batalla cultural se entiende como una defensa activa contra una supuesta “agenda progresista”, que, según él, estaría infiltrando la educación, los medios de comunicación, las artes y las instituciones internacionales con ideas que atentan contra la familia, la religión, el orden natural, la libertad individual y el capitalismo (Laje, 2022). Esta visión convierte la cultura en un campo de confrontación moral, donde el objetivo ya no es la transformación estructural de las relaciones sociales ni la emancipación de las clases subalternas en el sentido de Gramsci, sino la restauración de un orden conservador que, al ser amenazado, deberá de asegurarse. Lo que resulta problemático en esta resignificación del concepto, es la inversión del contenido crítico original que el filósofo italiano le otorgaba. Mientras que en él la batalla cultural es una estrategia política para resistir y emanciparse frente a lo hegemónico de las clases dominantes, en el discurso conservador de Laje, es solo una herramienta de reacción frente a los avances

políticos y culturales de los derechos humanos, la diversidad sexual, la memoria histórica y la justicia social.

Esta versión conservadora o reaccionaria del concepto tiende a despolitizar los conflictos sociales, desplazando el análisis de las condiciones de desigualdad y explotación hacia un enfoque exclusivamente moralista y confrontacional. En lugar de problematizar cómo opera la dominación en las democracias neoliberales, se promueve un sentido conspirativo en la que cualquier avance progresista es interpretado como parte de un plan social destinado a destruir los cimientos de la civilización. Así, mientras la propuesta gramsciana invita a pensar la cultura como un terreno estratégico para disputar la dirección simbólica y cultural de la sociedad en clave emancipadora, la apropiación contemporánea de la ultraderecha convierte esa disputa en una trinchera desde la cual se pretende frenar los procesos democratizadores y restaurar jerarquías tradicionales. En este sentido, el contraste entre ambas concepciones no es meramente semántico, sino profundamente político e ideológico.

Las violencias culturales

Una visión estructural de la violencia nos obliga a visualizar su proceso de configuración y a hacer inteligible la constitución del orden de sentidos dentro de la circulación social de existencias valorativas, qué sujetos en un contexto y tiempo determinados interiorizan. En otras palabras, esta visión estructural del fenómeno de la violencia refuerza la relación del binomio violencia-razón/razón-violencia, invirtiendo la lógica de que solo existe violencia explicable o manifestada desde lo irracional (como se ha querido reducir en muchas ocasiones). Bajo esta lógica, es fácil argumentar que también existe una violencia que nace, se justifica y se ejecuta desde la razón, es decir, desde formas racionalizadas, planificadas, organizadas y legitimadas institucionalmente.

Lo que problematiza la relación violencia-razón/razón-violencia es que su configuración puede estar en el corazón mismo de la racionalidad política, especialmente cuando esta se instrumentaliza para gobernar, clasificar, excluir o moldear subjetividades. En este sentido, existe una intencionalidad consciente

por parte de una racionalidad política, en este caso, la de la ultraderecha, de modelar conductas desde ciertos sentidos y significados, instituyendo elementos y recursos intencionales para lograr fines. Es decir, se instituye lo que el sociólogo mexicano Arturo Magallanes llama "sistema violencia": la puesta en escena de un dispositivo en el que la acción violenta, en sus diversas formas, paulatinamente pierde el derecho de autoría, transformándose en la generación de una especie de ciudadanía vacía, la formación de un sujeto individualizado progresivamente despojado de una perspectiva comunitaria (Magallanes, 2011).

El "sistema violencia", que está siendo utilizado por el populismo neoliberal, se basa en la creación de actitudes y aprendizajes diseñados para propagar modos de acción y hacer a los individuos aptos para ellos. Su ejercicio, como todo en la modernidad actual, siguiendo con Magallanes, tiende a la reflexividad, a la autoobservación, magnificando la presencia del sujeto de tal manera que se presenta como algo racional, alejado de la naturaleza instintiva. Magallanes (2011) interpreta que la consolidación del sistema violencia es el abandono de los antiguos referentes civilizatorios¹⁹.

El sujeto actual, ya sea el individuo moderno o posmoderno, según se interprete, se encuentra inmerso en una búsqueda constante de satisfacción, lo que lo orienta hacia un hedonismo²⁰ descentrado. Es decir, sus deseos no se orientan hacia metas definidas que requieran un esfuerzo sostenido, sino hacia gratificaciones inmediatas que evitan cualquier cuestionamiento sobre su propio encierro narcisista. Estas gratificaciones se ofrecen de manera mecánica, prediseñada y superficial, como si fueran productos de consumo rápido y sin elaboración crítica. En este esquema, las opciones se limitan a lo visible y lo inmediato, anulando tanto el pasado como el futuro, e instaurando un modo de vida dominado por el presentismo instantáneo, muy similar a la reacción instintiva de los animales no racionales. Dentro del sistema violencia, lo que

¹⁹ Como la noción de sujeto racional, autónomo y universal; la verdad como única y objetiva; la historia lineal y progresiva; la centralidad del Estado-nación como organizador de la vida social; el patriarcado como orden natural; la cultura occidental como medida de lo civilizado; la idea de unidad, orden y jerarquía como principios normativos, etcétera.

²⁰ Se refiere a la conducta encaminada a la búsqueda constante del placer, es un sucedáneo de la forma de pensamiento inglés denominada utilitarismo.

se presenta como "natural" y espontáneo es, en realidad, la aniquilación de lo común. Se exalta la figura de un individuo "libre" y sin vínculos, no como una abstracción filosófica, sino como una experiencia cotidiana. En este contexto, la máxima de que "no se nace grupo, se llega a serlo" adquiere sentido solo si hay una decisión explícita de construir colectividad, es decir, si se opta por resistir el proyecto de aislamiento promovido por el sistema violencia.

En este sentido, el sistema violencia en los discursos de los gobiernos de ultraderecha, busca la definición y apropiación del sentido cultural en sus sociedades. Se trata de instituir a un individuo libre y sin vínculos a partir de una violencia que no solo censura y reprime explícitamente, sino que opera normalizando valores, saberes y sensibilidades, configurando jerarquías entre posturas políticas, prácticas culturales, lenguajes, cuerpos, emociones, etcétera. Su intención es la configuración de un orden simbólico que naturalice la desigualdad, disimulando la dominación y modelando las subjetividades de sus ciudadanos. Lejos de ser un fenómeno accidental, la violencia cultural se constituye como una forma efectiva y persistente del gobierno de las poblaciones, un ejercicio político que produce exclusión, inferiorización y silenciamiento sin recurrir a la violencia física, aunque no siempre está ausente la disposición a ejercerla.

La eficacia de la violencia cultural radica en que se presenta bajo las formas de educación, progreso, salud, modernización o bienestar. A partir de un análisis desde la grilla de Foucault, la violencia cultural se presenta través de los discursos de verdad, aquellos enunciados que naturalizan la norma, lo decible, lo pensable, lo común. Para Foucault, tales discursos, son regímenes de producción de sentidos que definen qué se considera verdadero en un momento histórico determinado. Su producción es el resultado de relaciones de poder que se vinculan a estructuras sociales, instituciones, saberes y prácticas discursivas (Foucault, 1987). Lo que una sociedad considera verdadero no se impone por representar objetivamente a la realidad, sino por el ejercicio de mecanismos de poder que seleccionan, legitiman y distribuyen ciertos discursos como válidos. Cada época construye su régimen de verdad, el conjunto de reglas que define qué se puede decir, quién puede decirlo, en qué condiciones y con qué

efectos. En este sentido, para el filósofo francés, los discursos son una forma de poder que produce la realidad social con la facultad de crear categorías como “enfermo mental”, “delincuente”, “anormal”, “zurdo”, “progre”, “chairo”, etcétera, atributos profundamente desacreditadores que transforman a una persona de alguien “completo y normal” a alguien “manchado” o “rebajado” ante los ojos de los demás²¹ (Goffman, 2006).

Por eso, hablar de discursos de verdad es hablar de mecanismos que ordenan el mundo social. En este contexto, la violencia cultural se ejerce cuando ciertos grupos sociales son sometidos a una forma de colonización simbólica, donde se deslegitiman sus formas de hablar, sentir, pensar o habitar el mundo, bajo el pretexto de que no son racionales, modernas, productivas o saludables. Se trata de una operación de anulación epistémica, que no lacera el cuerpo, pero destruye modos de existencia. Un ejemplo paradigmático de esta lógica discursiva lo encontramos en la figura de Javier Milei²², actual presidente de Argentina, cuyas intervenciones públicas configuran un dispositivo de violencia cultural altamente efectivo para una gran parte de sus ciudadanos. Bajo la retórica de la “libertad individual”, Milei despliega un repertorio simbólico que ataca toda forma de organización colectiva, demonizando al Estado, y construyendo una narrativa en contra de los saberes críticos, donde cualquier demanda social, ya sea feminista, sindical o estudiantil, aparece como un “parásito” del sistema. Su discurso apela a una supuesta autenticidad rupturista, pero lo que produce es una profundización del sentido común neoliberal, hostil a los derechos sociales y a las formas de cualquier tipo de solidaridad.

²¹ Todo estigma no reside en el atributo en sí, sino en la relación entre tal atributo y la percepción social que lo desvaloriza. Es decir, un rasgo que en un contexto podría ser irrelevante, en otro se convierte en motivo de exclusión (Goffman, 2006).

²² No existe un registro oficial que permita contabilizar con precisión cuántas veces Javier Milei ha utilizado públicamente la expresión “batalla cultural”, ya que no se cuenta con una base exhaustiva de todas sus declaraciones. No obstante, se observa que esta noción ocupa un lugar recurrente en su retórica política, especialmente desde el inicio de su campaña presidencial y a lo largo de su gestión como presidente. Milei ha recurrido al término en distintos escenarios para nombrar su enfrentamiento con sectores que identifica como “la casta”, “el marxismo cultural” o las corrientes ideológicas progresistas. Esta construcción discursiva se expresa en múltiples formatos, desde alocuciones oficiales y entrevistas, hasta publicaciones en redes sociales y apariciones en foros internacionales. Un caso ilustrativo fue su discurso en el Foro de Davos en enero de 2025, donde definió a la “ideología woke” como un “virus mental” y un “cáncer a erradicar”, ubicando su intervención en el marco de esa “batalla cultural” que declara contra el progresismo.

En pocas palabras, la violencia cultural no solo se limita a actos discursivos de represión explícita, sino a una manera minuciosa que, a través de discursos, naturaliza ciertas verdades, legitimando relaciones de poder para colonizar las subjetividades. Esta violencia cultural actualmente, se esconde dentro del campo semántico de la defensa de valores tradicionales, pero, en realidad su intención es reproducir las estructuras de dominación que impiden la emergencia de prácticas inclusivas. Por eso, para recuperar la potencia del carácter político de la cultura y visibilizarla como un organismo transformador, es crucial regresar al origen del concepto de “batalla cultural”, no reconociéndolo como un enfrentamiento moralista, sino como una lucha contra las formas estructurales de violencia que configuran el sentido común y limitan las posibilidades de una sociedad más justa, democrática y plural.

Conclusiones

La violencia cultural es una forma sutil y profundamente eficaz de dominación. Actualmente, está siendo utilizada por los gobiernos de ultraderecha como un régimen de verdad para definir lo normal, lo deseable y lo legítimo en sus sociedades. Lejos de limitarse a la censura o a la represión directa, opera normalizando saberes, emociones, cuerpos y modos de existencia, al tiempo que deslegitima todo aquello que no se ajusta a sus estándares políticos y culturales. En este sentido, la violencia cultural tiene la intención de colonizar las subjetividades de sus ciudadanos, además de anular otras formas de racionalidad y distintas experiencias con el mundo.

Es por eso que su ejercicio adquiere una dimensión más compleja que la violencia física o directa: al inscribirse en dinámicas culturales, produce la normalización de sensibilidades con el objetivo de moldear sujetos dóciles, emocionalmente autorregulados, legitimando así sus estructuras de dominación, que operan desde el deseo, la afectividad y la interiorización de valores funcionales al orden del mercado. Bajo este marco, discursos como el de la “batalla cultural”, promovidos por sectores conservadores, no solo invisibilizan esta violencia estructural, sino que, en lugar de reducir las desigualdades sociales, simplemente reconducen y formalizan los criterios y esquemas normativos

de sus condiciones ideológicas, haciendo que se conciban como entidades esencializantes de nuestro tiempo. La cultura, entonces, ha dejado de presentar solo un sentido simbólico, convirtiéndose en un campo de batalla política por los sentidos, los estilos de vida y la legitimidad de las identidades. Frente a tal situación, resulta imprescindible recuperar la noción de la cultura como un organismo político que, siguiendo a Bourdieu y Lazzarato, es una práctica situada que, aun condicionada por estructuras de poder, tiene la capacidad de resistir, disputar sentidos y reorganizar un orden social. La agencia política de la cultura no se ejerce, entonces, desde un sentido teórico o abstracto, sino dentro de los márgenes de un escenario social concreto, donde se movilizan recursos simbólicos y afectivos que permiten intervenir política y culturalmente en lo instituido. Comprender la cultura como un organismo político nos permite imaginar una transformación del sentido común dominante y reapropiarnos de una sensibilidad que fortalezca y ponga en práctica la atención en los procesos de vulnerabilidad, violencia, discriminación y desigualdad.

Referencias

- Aguado, M. A. (2006). Actores sin sistema y sistemas sin actores: Apuntes para una lectura de la epistemología social desde el pensamiento de la complejidad. *Revista Científica de Información y Comunicación*, (3), 85-103.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Seuil.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Prometeo.
- Bobbio, N. (2001). *Derecha e izquierda*. Punto de lectura.
- Cangas, O. D. (2022). Estrategias biopolíticas escolares: Una amable violencia para el estudiante. *Revista Electrónica Científica de Investigación Educativa*, 6. <https://doi.org/10.33010/recie.v6io.1674>
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores.

- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Era.
- Gruppi, L. (1978). *El concepto de hegemonía en Gramsci*. Ediciones Cultura Popular.
- Laje, A. (2022). *La batalla cultural. Reflexiones críticas para una nueva derecha*. HarperCollins.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor: Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños.
- Lazzarato, M. (2007). *Biopolítica: Estrategias de gestión y agenciamientos de creación*. Universidad Central – IESCO.
- Lipovetsky, G. (1990). *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. Anagrama.
- Magallanes, J. A., Rojas, C., Rodríguez, E. (2011). *Dimensiones discursivas de la violencia*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Rodríguez, O. (2004). *Derechas y ultraderechas en el mundo*. Siglo XXI.



ESPACIO SOCIOLOGICO



EXPERIENCIA SANTIPENSANTE

La ciudad nos habita: cuerpo y emociones entre experiencias urbanas y subjetividades femeninas¹

The city inhabits us: body and emotions between urban experiences and feminine subjectivities

Fecha de recepción: 29 de septiembre de 2025 - Fecha de aprobación: 02 de octubre de 2025

²Ana Victoria Becerra Garduño

Resumen

Las expresiones de la violencia de género en los espacios públicos urbanos han generado un estado de alerta nacional en la última década. Varias ciencias sociales contemporáneas encuentran la clave del problema en la masculinización de la vida urbana. Este artículo presenta los hallazgos principales de una investigación exploratoria que busca comprender los efectos de dicha masculinización en la vida cotidiana de las mujeres y en su construcción subjetiva. La reflexión toma como base la articulación teórica de la fenomenología *shcütziana* y el interaccionismo de George H. Mead, para analizar los testimonios de cuatro entrevistadas de la Ciudad de México. En los resultados se señala que las mujeres desarrollan una lectura de la urbe y de su forma de ser en ella, fuertemente atravesada por la violencia de género. En el ordenamiento subjetivo de las dinámicas urbanas, elaboran una gradación del peligro basada en los niveles de vulnerabilidad, el impacto emocional y el contexto situacional, lo que les permite identificar, de manera pragmática, cuándo están en peligro y por qué. En este proceso de incorporación, lo corpóreo-emocional es el mediador fundamental.

Palabras clave:

cuerpo; emociones; género; violencia; urbanidad; fenomenología.

¹ El presente artículo se deriva de la tesis titulada “¿Quiénes somos y qué es la ciudad? Procesos de constitución de la conciencia subjetiva de las mujeres en la urbe, a la luz de la violencia de género” presentada para obtener el título de Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

² Socióloga, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Correo electrónico: anavgarduno@politicas.unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3626-0472>

Abstract

The expressions of gender violence in urban public spaces have generated a national alert state over the last decade. Several contemporary social scientists find the key of this matter in the masculinization of urban life. This article presents the principal findings of an exploratory research that seeks to understand the effects of that masculinization in the cotidian life of women and in their subjective construction. The reflection is based on the theoretic vinculation of Schützian phenomenology and George H. Mead's interactionism to analyze the testimonials of four interviewees of Mexico City. The results express how women develop a reading of the city and of themselves in it, which is deeply affected by gender violence. In their subjective ordering of urban dynamics, they elaborate a gradation of danger based on vulnerability levels, emotional impact and situational context, which allows them to pragmatically identify when they're in danger and why. In this incorporation process, the corporeal-emotional aspect is the fundamental mediator.

Key words:

Body; emotions; gender; violence; urbanity; fenomenology.

Introducción

La violencia de género en los espacios públicos urbanos es una realidad innegable. La cuarta ola feminista en México, las políticas públicas, las cifras estadísticas y la viralización en redes sociales de experiencias violentas en las calles son algunas de las expresiones más claras de su existencia y del estado de alerta que se ha generado en el país en los últimos años.

A nivel disciplinar, las dinámicas en espacios urbanizados han sido una línea temática ampliamente explorada desde la sociología clásica hasta propuestas contemporáneas, destacando cómo la vida en las grandes ciudades implica formas específicas de interacción y expresiones concretas del poder; sin embargo, desde los estudios de género y las geografías feministas se ha hecho evidente que los estudios hegemónicos sobre la urbanidad tienden a centrarse en las cuestiones de clase y en un sujeto urbano androcéntrico y blanqueado, lo que invisibiliza las experiencias feminizadas (Falú, 2014; Pérez y Gregorio, 2020).

Como respuesta a este sesgo analítico, autoras como Paula Soto (2013b, 2018) y Olga Sabido (2019) han destacado la necesidad de entender la urbe como un espacio masculinizado, cuya expresión constante son las diferentes formas de violencia ejercidas cotidianamente contra las mujeres y, en general, contra todo sujeto social que escape del tipo ideal masculino.

Sin embargo, si bien este presupuesto teórico es central, no debe asumirse conclusivo y sociológicamente es necesario utilizarlo como base para acercarnos a comprender un fenómeno aún poco explorado: ¿qué efectos tiene esa masculinización en las experiencias cotidianas de las mujeres que habitan la urbe y cómo se incorpora en su conciencia subjetiva?

Con base en dicha pregunta, en el presente artículo presento los resultados de una investigación exploratoria realizada a través de entrevistas a mujeres que transitan cotidianamente la Ciudad de México. El texto inicia exponiendo la construcción teórica del objeto de investigación, principalmente basada en algunas conexiones conceptuales que encuentro entre los mundos de vida cotidiana de Alfred Schütz y el interaccionismo de George H. Mead, destacando la particularidad de estos ejes ligados a la cuestión de género y a condiciones urbanas como la anonimidad y la proximidad física.

Posteriormente, se sintetiza la estrategia metodológica utilizada, priorizando los porqués y cómo del acercamiento empírico con las entrevistadas. Finalmente, presento los hallazgos, destacando cómo la dimensión corpóreo-emocional participa de manera fundamental en ese proceso de incorporación y ordenamiento subjetivo de la vida en la urbe siendo mujeres. Concluyo presentando algunas consideraciones en torno a lo que queda pendiente tanto en esta línea temática como en la forma de realizar investigación sociológica.

1. Construcción teórica

Para explorar los efectos cotidianos de una vida atravesada por la violencia de género hay que decir que, aunque recientemente existe un proceso de “desnormalización” que posibilita identificar y nombrar esas vivencias, sería erróneo asumir que toda acción cotidiana atiende a esta reflexión consciente. Es menester explorar la cotidianidad de las mujeres urbanas más allá de ello, para lo cual el enfoque fenomenológico brinda un buen punto de partida.

Esta línea sociológica sostiene que, para posibilitar el flujo de la vida cotidiana, las y los sujetos observan, interpretan y actúan con base en marcos de sentido compartidos. Esto implica una “reciprocidad de perspectivas” (Schütz, 2003, p. 8),

a través de la cual asumen que entienden lo mismo en contextos culturales, sociales y situacionales similares. Esta percepción se vincula con el “Otro generalizado” (Mead, 1982, p. 140), donde, al presuponer un mundo intersubjetivo, es posible leer a las personas más allá de nombres y biografías para definir sujetos típicos en situaciones típicas.

La asunción de un mundo compartido permite ejercer una “actitud natural” (Schütz, 2003, p. 198) pragmática y prereflexiva (no mecánica) frente a la vida cotidiana. Dicha actitud solo se suspende cuando ocurre una ruptura con lo “normal” (Garfinkel, 2006), y solo temporalmente, mientras se define cómo re-orientar el comportamiento hacia lo conocido.

Así, la acción es solo la punta del iceberg y de fondo lleva todo un ordenamiento del mundo que, aunque no es evidente, dota de sentido eso que se hace. Tal ordenamiento ocurre en el “acervo de conocimiento a mano” (Schütz, 2003, p. 39), un archivo mental en el que se asientan una gran cantidad de saberes que permiten entender qué ocurre alrededor y qué se debe hacer. Dicho acervo tiene dos fuentes: la herencia y la experiencia. La primera parte proviene de lo que otras personas —contemporáneas y predecesoras— han dejado cimentado en la historia individual y social; la segunda es lo que se aprende constantemente, para lo cual la memoria es fundamental, más allá de lo anecdótico.

Pero no solo los sujetos sostienen la vida cotidiana a partir de la acción con sentido, sino que la experiencia se incorpora en ellas y ellos, construyendo su conciencia subjetiva. Y aunque en ese proceso la trayectoria biográfica es central, lo que Alfred Schütz llama “auto-tipificación” (2003, p. 80) solo es posible a partir de la interacción y tipificación de las y los otros.

Esto resuena mucho con la mirada interaccionista del self, entendido como un proceso autodefinitorio constante a partir de la interacción. Para Herbert Mead, el self implica un proceso de objetivación (1982, p. 129); es decir, la posibilidad de dialogar consigo misma como si fuese alguien externo y pensar también que cada acción tendrá en otras personas el efecto que tendría sobre sí mismo. El self expresa cómo se interactúa con el mundo y la imagen que el mundo le devuelve al sujeto.

Sin embargo, para el fenómeno que interesa aquí, la vida cotidiana como modelo teórico debe mirarse a través de dos lentes concretos: la urbe y el género. La vida citadina tiene sus propias reglas, explícitas e implícitas. Siguiendo la analogía shcütziana del forastero (1999), un extranjero puede seguir memorísticamente el reglamento, pero hay formas de ser y estar propias de la ciudad que solo se reconocen mediante la movilidad constante.

Esa familiaridad urbana también está situada en el acervo de conocimientos. Como señala Kevin Lynch (1998), la movilidad implica el diseño de mapas mentales cartográficos como también sensoriales y emocionales. Ahora bien, lo que se siente física y emocionalmente, es fundamental en la significación espacial y el self, pero tiene particularidades especiales ligadas a dos características típicas de la vida urbana, señaladas por Erving Goffman: la proximidad física en lo público y la anonimía (1979, p. 16).

En relación con la lectura fenomenológica, Edward Hall reconoce que la demarcación del espacio personal de una persona no es estática, sino que se define cultural y situacionalmente (2003, p. 141). Hay condiciones espaciales "semifijas" que hacen que la proximidad "normal" varíe a partir de diversos factores. Para el caso concreto de este artículo, la pregunta sería: ¿cómo se definen dichos límites en un contexto urbano de cercanía típica, pero también atravesado por la violencia de género? Entonces, lo corpóreo-emocional es fundamental.

La sociología contemporánea da mucha importancia al cuerpo y a las emociones. En un inicio se pensaban como elementos separados que llegaban a relacionarse; sin embargo, hay una postura teórica a la que me adscribo, que defiende la necesidad de entenderlos como una unidad indisoluble (Scribano, 2013). Desde ese eje, lo sensorial tiene una conexión inmediata con las emociones que, a su vez, permiten dotar de significado lo que rodea a los sujetos y lo que sociológicamente se designa como "incorporación".

En las dinámicas citadinas ligadas al género, Paula Soto (2013a) considera que el miedo es una categoría central de análisis, puesto que, en un contexto de masculinización espacial, desde ahí las mujeres conocen y se relacionan con los espacios. Lo destacable de su argumentación es el papel de las emociones como filtros a partir

de los cuales se mira y se vive la ciudad, y cómo lo que sienten las mujeres no es arbitrario ni aislado, sino que está imbricado por relaciones de poder.

Bajo esa lógica, definiendo que una lectura de la violencia de género en la urbe, enfocada en la cotidianidad de quienes la viven, inevitablemente tiene que centrarse en la construcción corpóreo-emocional de las subjetividades femeninas. Esta es la clave de lectura y análisis del trabajo de campo.

2. Estrategia metodológica

La planeación metodológica se hizo reconociendo tres aspectos: que el interés analítico estaba en el sentido que las mujeres daban a lo que viven y no en la acción per se; que el acercamiento era exploratorio, no exhaustivo; y que se trata de un tema de investigación que, como investigadora, me atraviesa biográfica y políticamente. A partir de lo mencionado, el diseño metodológico y empírico se basó en cuatro premisas epistemológicas de la fenomenología, sintetizadas mediante el análisis que hace Thomas Eberle (2014):

1. La comprensión científica de un fenómeno no se hace acercándonos a verdades "objetivas", sino a interpretaciones intersubjetivas que realiza la gente involucrada en ese fenómeno.
2. Aunque el mundo cotidiano está dotado de sentido, su construcción de significados persigue objetivos distintos al del acercamiento científico, por lo que el enfoque analítico es distinto.
3. Un trabajo sociológico no debe ser la réplica literal de lo que las personas dicen. La tarea de quienes investigamos es desentrañar lo que está oculto y analizarlo.
4. Las personas que investigamos no estamos fuera del mundo social, sino que nuestra percepción está, como la de todas las personas, situada desde un punto de vista específico que hay que cuestionar. Se debe intentar tomar distancia de la actitud natural, pero también someter a duda los presupuestos sociológicos que pueden ser impuestos de antemano.

Así, la clave metodológica fue problematizar el lenguaje cotidiano como expresión del sentido que se atribuye a lo que se hace y, para ello, la herramienta de recolección fueron las entrevistas. Realicé un guion dividido en cuatro líneas temáticas, a saber: 1. Información sociodemográfica y personal; 2. Usos del espacio urbano y rutinas de movilidad; 3. Experiencias de violencia y estrategias de protección; y 4. Percepciones sobre la vida en la ciudad.

Para elegir a las entrevistadas se tenían tres condicionantes: 1. Que se desplazaran constantemente por los espacios públicos de la CDMX; 2. Que hicieran el desplazamiento sin acompañantes obligatorios; y 3. Que se encontraran cursando o terminando sus estudios universitarios. Lo anterior permitió homogeneizar relativamente al grupo y responder a decisiones prácticas, analíticas y de intereses geográficos, demográficos y sociológicos personales.

En sintonía con lo mencionado, recordando la cualidad exploratoria del trabajo, se realizaron entrevistas a cuatro mujeres con las características anteriores, se transcribieron y se codificaron. Aunque no fue un ejercicio de saturación teórica, los acercamientos sí permitieron encontrar ejes comunes de comprensión sobre el impacto de la violencia de género en la conciencia subjetiva; sin embargo, deben reconocerse los límites de generalización que evidencian que se trata de mujeres de un sector social muy específico, por lo que cuando hable de ellas en lo sucesivo, debe entenderse que esta es solo una primera propuesta de acercamiento que después debe diversificarse.

3. Hallazgos: la ciudad que nos habita

La vida urbana es representada, a menudo, como un espacio de peligros latentes (Duhau y Giglia, 2008), uno de ellos es la violencia de género, de manera que lo primero que hay que desentrañar empíricamente es ¿cómo saben las mujeres cuando están en ese peligro? En principio, hay que reconocer que la percepción del acoso callejero y otras expresiones de dicha violencia están fundamentalmente feminizadas y tienden a transmitirse entre mujeres.

Mi mamá me contaba que sufría mucho acoso, sobre todo cuando salía conmigo de chiquita, lo cual es un poco perturbador [...] mi **mamá** siempre dice que no le gusta salir conmigo, o cuando mi **hermana** estaba igual, más joven, dice que a ella

no le gustaba salir con nosotras porque **atraía más miradas** [...]. A mi **tía** le echaron ácido, entonces sí era algo que yo escuchaba en pláticas familiares. (Elisa, 22 años)

Esto es, las mujeres en la urbe crecen con la idea incorporada en el acervo, de que potencialmente pueden experimentar un tipo particular de agresión que implica la invasión de su espacio personal. Así, su lectura urbana está ligada a aprender a leer los espacios en esta clave, ¿cómo lo hacen?

La base está en lo que llamo "niveles de vulnerabilidad". Además de la herencia, el acervo se constituye desde la experiencia, de cómo se sintió lo que se vivió y en qué momento biográfico ocurrió. De esos elementos, lo que se presenta en la conciencia subjetiva es una tipificación de las agresiones potenciales o experienciales que le suceden a las mujeres y que se catalogan como más o menos "fuertes", "graves", "impactantes", entre otras.

Entonces, ¿qué determina la gravedad? Si bien a nivel consciente hay una percepción de ciertas zonas del cuerpo como más vulnerables, al analizar a fondo el sentido que las mujeres le otorgan a las agresiones, lo que encuentro es que la parte del cuerpo a la que se dirige la agresión no es tan relevante como sí lo es la profundidad a la que se invade el cuerpo. Hay agresiones catalogadas como típicas o menos "graves", tales como los chiflidos, los "piropos", las miradas, y otras catalogadas como fuertes porque conllevan acercamientos, tocamientos e incluso agresiones físicas mayores.

[Me ha pasado] **solamente** lo mismo... las miradas cuando pasas en la calle, que los vatos se te quedan viendo un chingo, **todo eso**, pero de ahí en fuera, **agresiones más fuertes** no [...] por ejemplo **que te estén tocando** o en el metro **que te manoseen** o **cosas así**, no. (Camila, 23 años)

Lo fundamental para definir el grado de una agresión es qué tanto invade el espacio personal de la mujer, ya que eso dará la pauta de qué tan vulnerables están frente a una situación y qué tanto control pierden de sí mismas. Toda esta categorización, en términos pragmáticos, define cómo se mueven las mujeres para tratar de evitar ser agredidas, pero también, si ya está sucediendo, permite definir el nivel de peligro y la mejor forma de actuar eligiendo el menor de los males.

Yo me quedé como en shock porque **no me podía mover** hacia el otro lado de donde él [El agresor] me había prácticamente **orillado**, porque eran las vías [del metro] [...] entonces en ese momento **mi reacción era obviamente que no me cayera a las vías**. (Natalia, 28 años)

Ahora bien, en lo que respecta a la incorporación de la experiencia, como constitutiva del self, lo que siente el cuerpo se vincula al impacto emocional. Como suceso, toda agresión implicará un daño a las mujeres, sin importar la distancia y el momento; sin embargo, más allá de lo anecdótico, hay experiencias de agresión que exponen como “grabadas”, las cuales tienen un impacto mayor en la memoria y, por lo tanto, en el acervo. En ese proceso, el impacto emocional es el medio a través del cual una experiencia se asienta en la conciencia subjetiva. Lo que el cuerpo siente, lo siente también la mente, y aunque el daño físico no sea evidente, las sensaciones vuelven mediante la memoria corporal.

Una vez saliendo del Metrobús, un señor me agarró de la mano y ¡ay no!, ese día sí me dio muchísimo **asco**, yo **me agarraba la mano para dejar de sentir la sensación de la mano** del señor, pero **no podía**. Yo me hice a un lado y **se acercó**, me tomó la mano y **se empezó a reír** [...] **me arruinó el día**, yo tenía muchas **gananas de llorar y todo el día tuve la sensación de la mano del señor**. (Aranza, 21 años)

En lo que respecta a las diversas emociones experimentadas en las agresiones, la reacción principal es el estado de shock, ligado a la ruptura con el flujo cotidiano de la vida, pero también hay otras como el miedo, la soledad, los nervios, la angustia, la frustración y el coraje. Dicho esto, una agresión deja una huella emocional a partir de dos factores principales. El primero es el momento biográfico en el que sucede la agresión; por ejemplo, la significatividad de una agresión que ocurre en las primeras experiencias de movilidad será importante, en tanto que se incorpora en el acervo como parte de las primeras impresiones.

Lo más fuerte que he vivido, yo lo vi, no me sucedió a mí, y fue un **shock impresionante** porque **apenas estaba empezando a salir** de mi casa, y cuando vi esto fue como “okay, sí debo de estar alerta” [...] iba sentada en la orillita del pasillo de la micro y había una chava igualita que yo pero en frente, y un hombre **se le acercó demasiado** [...] y se empezó a masturbar con su hombro, yo la vi pero yo no sabía cómo reaccionar, ¿sabes? Tenía 16 años, **apenas estaba saliendo al mundo** (Camila, 23 años)

El segundo factor corresponde al grado de invasión corporal que experimentan las mujeres. En términos de la experiencia constante de movilidad, el impacto emocional de una agresión está íntimamente relacionado con los niveles de vulnerabilidad de la agresión experimentada sobre el cuerpo. Dicha invasión no solo rebasa un límite físico, sino también la individualidad y subjetividad de quien es agredida, con todo lo que eso implica en términos simbólicos.

No digo que la vez que me tocaron fue la primera [agresión], no, ya había pasado antes... chiflidos o de "¿A dónde vas?", una vez me persiguió un wey por todo el transbordo, pero no fue **tan** shockeante o que te **marcara mucho**, ya cuando te tocan... para mí fue **un límite de que sobrepasaran** tu espacio personal, ¿no? Pues **ya es tu persona, quien eres**. (Elisa, 22 años)

Lo corpóreo-emocional, entonces, es el medio de incorporación de la experiencia de agresión en el self como indicador de que ser mujeres en la urbe conlleva un estado potencial de vulneración del cuerpo, y que, además, puede llegar a grados de invasión mayores. La incorporación de estos elementos como constitutivos de la realidad femenina en las ciudades, implica no solo formas concretas de autopercepción, sino que a través de ese proceso emocional de reconocimiento de sí mismas, también hay formas de significar el espacio que las rodea. Todos esos significados del espacio y de sí mismas no son conscientes en el actuar, pero sí lo posibilitan. La pregunta ahora es, ¿qué efectos tienen?

Para responder, es necesario ahondar en lo que las mujeres llaman "instinto" y lo que sociológicamente nombramos "orden de la interacción". Para que las mujeres puedan moverse cotidianamente por la ciudad, sobre todo en un contexto que reconocen a menudo como adverso y peligroso, las dinámicas ciudadanas habitan los cuerpos de las mujeres de manera que desarrollan un "instinto" o un estado de alerta que les permite leer el peligro situacionalmente hablando, para saber cuándo están viviendo una agresión.

Del trabajo empírico se destacan dos primeros elementos: la percepción zonificada del peligro en la CDMX y los estereotipos de las personas catalogadas como potenciales agresores. Ambos factores deben leerse en clave de la posición socioeconómica de las mujeres entrevistadas, y para nada como un elemento generalizable de todas las mujeres que habitan esta ciudad.

A nivel del discurso, las mujeres reportan que la percepción del peligro está ligada con el lugar de la ciudad en el que se encuentran y con las características de las personas que las rodean. Las zonas céntricas, de cierto nivel socioeconómico, se definen como más seguras por las características infraestructurales —vigilancia, espacios estéticos y cuidados, entre otros— y sociales —tipo de personas que la habitan, tipo de actividades que se realizan— mientras que hay espacios estereotípicamente inseguros también definidos bajo la misma lógica.

Es muy diferente cómo te sientes y cómo te comportas en Coyoacán o en la Colonia Roma, o cómo te comportas en Ecatepec o en Iztapalapa. En Coyoacán o en la Colonia Roma estás **papaloteando, te estás permitiendo un momento de distracción**. Pero si estás en estos sitios [Ecatepec o Iztapalapa] **evidentemente** por nada del mundo sacas tu teléfono y **lo tienes como muy marcado**, [...] por ejemplo, yo en esos sitios **hasta camino muy rápido**, estoy **siempre alerta**. (Aranza, 21 años)

Sin embargo, lo que puede leerse en un análisis más profundo es que la zona, el medio de transporte y las características estáticas de cada espacio, no son tan relevantes como lo es la familiaridad ganada a través del tiempo. Esto implica que cualquier espacio urbano no conocido se considerará inevitablemente peligroso, porque no hay posibilidad de leer qué es normal en este. En la misma línea, un espacio estereotípicamente inseguro no lo será tanto para una mujer que se desplaza cotidianamente ahí y que por ello tiene más herramientas de lectura.

Como uno ya conoce, pues ya lo ve normal, ¿sabes? Mis amigos me dicen: “es que esta zona [donde vive] está muy fea” y yo les digo “sí, **evidentemente**”, está muy fea, hay gente muy fea [...] Pero tú ya **estás tan familiarizado, tan acostumbrado** [...] que **evitas**, tienes esa precaución. Y sí, yo creo que es un sitio **muy malo para otras personas que no están acostumbradas**. (Aranza, 21 años)

En lo que respecta a las personas definidas como potenciales agresores hay que destacar que, pese a que tendemos a presuponer una percepción masculinizada de las personas agresoras, y aunque algunas a nivel consciente lo señalan así, hay otros elementos previos a este señalamiento que son más importantes para la categorización que hacen de ese “otro generalizado”, entre las que se destacan estigmas ligados a la posición social y al físico de las personas.

Uno trata de no juzgar pero sí hay gente que luego se ve muy **feita** de este lado [la zona donde vive], entre **cómo se visten**, que sabes que son personas que **se están drogando** [...], entonces, pues sí, el salir y el que te encuentres con **una persona así**, como que **no da seguridad** (Natalia, 28 años)

De igual manera, existen adjetivos definitorios muy valiosos que consisten en dicotomías asociadas a lo que el acervo incorpora como normal o anormal en el comportamiento cotidiano y en las reglas que se presuponen. En su descripción puede abstraerse que las personas agresoras están "desviadas" o que están "mal de la cabeza", en oposición a personas "cuerdas", que están haciendo "tonterías" frente a quienes actúan de manera "seria" o "inteligente"; o que son "malas" en oposición a otras personas "buenas", atendiendo a valores que se asumen como compartidos.

Una vez establecidos estos elementos, es posible entender que la definición del peligro no es inherente a los espacios en sí, sino que es situacional y está íntimamente ligada con la familiaridad con los ambientes urbanos. El instinto que las mujeres manifiestan adquirir no es más que la posibilidad de advertir situaciones para saber si se trata de comportamientos normales o anormales.

No sabía qué estaba pasando, si realmente el tipo se me estaba arrimando o era porque el Metrobús iba moviéndose, pero después caí en cuenta de que realmente el tipo iba **haciendo sus tonterías**, porque el Metrobús no iba tan lleno como para que estuviera tan cerca de mí. (Aranza, 21 años)

Esa advertencia, ese estado de alerta, antes que ser reflexivo es sensorial y sensible; de manera que lo que el cuerpo siente, escucha y observa es lo que enviará las señales para definir cuándo algo es una agresión potencial o manifiesta. Así, el cuerpo lo siente porque lo ha sentido antes: conoce las sensaciones, las ha escuchado mencionar o ha visto que las experimentan otras personas en su experiencia como mujeres urbanas.

De este modo, el orden de la interacción es la superficie de todo ese proceso de incorporación de las dinámicas urbanas para las mujeres; lo corpóreo-emocional es el medio a través del cual toda la información entra y sale de la conciencia subjetiva desde y para la acción. Esto lleva al último punto de análisis: las estrategias de protección y lo que eso refleja del self de las mujeres urbanas.

A partir del desarrollo planteado, es posible entender las estrategias como producto visible del ordenamiento subjetivo expuesto. Existen varias de ellas, preventivas o de reacción, ligadas a usos del espacio —omitir ciertas rutas, no salir después de ciertas horas, viajar solo en espacios exclusivos de mujeres—, a la utilización de herramientas —gas pimienta, tijeras, llaves, silbatos— y a usos del cuerpo —como escudo y como espacio a proteger—.

Destaco aquí los usos del cuerpo oculto como estrategia de protección. El dato más interesante viene de la forma de vestir, pues revela el reconocimiento que las mujeres tienen del cuerpo femenino como espacio vulnerable en la urbe. “Yo prefería sudaderas holgadas, colores neutros, porque **no quería que nadie me viera. [...] Mientras menos te vean, menos te hacen, menos te dicen, menos te tocan.**” (Natalia, 28 años)

Paradójicamente, ser mujer en la urbe es un constante esfuerzo por no ser vista. Incluso, la necesidad constante de narrar cómo iban vestidas al momento de experimentar una agresión viene de la creencia de que un cuerpo oculto es un cuerpo protegido, aunque en términos prácticos no necesariamente sea así.

Esto es clave. Si el *self* se construye a partir de la objetivación y de la incorporación del otro en las conciencias subjetivas, la necesidad estratégica de ocultar y proteger el cuerpo refleja la incorporación de la mirada agresora, la lógica de que el cuerpo femenino se percibe como un objeto a disposición, por lo que la resistencia recae en evitar ser vistas.

Por último, es preciso destacar que, aunque tomar un papel pasivo al momento de una agresión y el ocultamiento preventivo sí son estrategias de protección, hay muchas otras acciones en las que las mujeres desempeñan un papel activo de resistencia. Frente a la incorporación del otro agresor hay una percepción de sí mismas como sujetos que reclaman el cuerpo propio, a pesar de las condiciones de vulnerabilidad.

Cada vez que pasa eso les sostengo la mirada, y cuando les sostengo la mirada es como “no me voy a voltear, voltéate tú”, para que vean que te diste cuenta de que te estaban mirando y que estaba mal. [...] es incómodo mantener la mirada con alguien que te está morboseando, pero después te sientes bien. (Camila, 23 años)

En el self existe también una percepción de propiedad sobre sí mismas, que está en debate constante con la incorporación de la mirada agresora. El reconocimiento de sí mismas como dueñas de su cuerpo y como acreedoras al derecho de usar el espacio urbano, es lo que posibilita la acción de protección y también la habitabilidad de la ciudad, más allá del miedo.

Al principio como que pasó me quedé en **shock** y dije **"a lo mejor sentí mal"**, pero después, ya que los escuché riendo, dije: **"¡No!" me dio mucho coraje y por instinto... ni lo pensé**, simplemente bajé la palanca. Sí, me quedé así en **shock**, temblando, y ya después dije: **"No, ¡a mí no!"**. (Elisa, 22 años)

Consideraciones finales

Este análisis no pretende alcanzar una generalización estadística ni universalizar las experiencias de estas mujeres, puesto que reconozco que se trata de un sector social muy específico, cuyas dinámicas de poder son distintas a las de otros grupos de mujeres. Pese a ello, los hallazgos tienen relevancia en la medida en que lo que las entrevistadas dicen es expresión de una forma de ser, pensar y actuar, situada en un marco de sentido que va más allá de ellas como individuos. Además, con este estudio se muestran algunos elementos analíticos que se deben revisar en lo sucesivo para seguir avanzando en esta línea temática.

Asimismo, este proyecto permite ahondar en un espacio todavía poco priorizado en la investigación sociológica: la incorporación del mundo social. Sí, se trata de un concepto sumamente utilizado, pero muy pocas veces se hacen explícitos los procesos mediante los cuales sucede esa incorporación. Es necesario profundizar en ello y en la problematización sociológica de la construcción de subjetividades.

En síntesis, los resultados muestran que la habitabilidad de la urbe no es imposible para las mujeres, pero está íntimamente ligada con la familiaridad existente con los ambientes urbanos. Paradójicamente, poder reconocer el peligro e incorporar la mirada agresora en la conciencia subjetiva es lo que permite una vida urbana relativamente segura siendo mujeres.

Para poder advertir la ciudad, las mujeres pasan por todo un proceso de ordenamiento subjetivo mediado por lo corpóreo-emocional. Aunque todos los sujetos incorporan la experiencia a través de esta dimensión, en el caso de la violencia de género como realidad latente toma un papel específico, pues el *self* se construye mediante el reconocimiento de la vulnerabilidad constante del cuerpo, como una característica de "lo femenino".

Las relaciones de poder atravesadas por el género no están en la superficie de la vida cotidiana, pero en el fondo de la construcción de subjetividades femeninas hay una íntima conexión con la violencia de género y esta determina en gran medida su forma de actuar en la urbe, aunque sea pragmática y no reflexivamente.

En cuanto a lo que queda pendiente, existen al menos cuatro elementos a considerar:

1. Aunque no tengo evidencia empírica para sostenerlo, creo que la coyuntura feminista de la última década y su masificación en el imaginario colectivo pueden tener un impacto en la forma en que las mujeres urbanas se piensan a sí mismas y piensan los espacios que habitan. Es fundamental seguir explorando qué rol juega este panorama.
2. Es necesario seguir analizando el vínculo entre la violencia y las subjetividades desde grupos sociales diversos, vinculando la cuestión de género con otras categorías de análisis como la clase, la edad, lo étnico-racial, el capacitismo, etc. De la reflexión personal que hice durante el trabajo, destaco la importancia de explorar qué ocurre con las infancias, las mujeres mayores, las disidencias sexogenéricas, las mujeres migrantes y las trabajadoras sexuales, entre otras.
3. A nivel disciplinar y social, aunque es fundamental visibilizar las condiciones y necesidades de movilidad de las mujeres en la urbe, en aras de construir espacios más incluyentes, es menester problematizar de raíz los marcos de sentido que las producen.

4. La vigilancia epistemológica a la que nos adscribimos en ciencias sociales no debe hacerse solo frente a la vida cotidiana, sino también, y con igual precaución, frente a los presupuestos teóricos y conceptuales con los que estamos familiarizadas y familiarizados. Si bien hay reflexiones analíticas que permiten orientar la mirada sobre un fenómeno social, dichas propuestas no deben asumirse conclusivas sino como el punto de partida de lo que debe seguirse explorando. Sociológicamente, todavía hay mucho por decir sobre la realidad social y solo cuestionando lo que ya se sabe es posible realizar este ejercicio.

Referencias

- Duhau, E. y Giglia, A. (2008). *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. Siglo XXI.
- Eberle, T. (2014). Phenomenology as a research method. En K. Metzler (Ed.), *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis* (pp. 184-202). SAGE Publication. [https://www.ufs.ac.za/docs/librariesprovider68/resources/methodology/uwe_flick_\(ed-\)-_the_sage_handbook_of_qualitative\(z-lib-org\)-\(1\).pdf?sfvrsn=db96820_](https://www.ufs.ac.za/docs/librariesprovider68/resources/methodology/uwe_flick_(ed-)-_the_sage_handbook_of_qualitative(z-lib-org)-(1).pdf?sfvrsn=db96820_)
- Falú, A. (2014). El derecho de las mujeres a la ciudad. Espacios públicos sin discriminaciones y violencias. *Vivienda y Ciudad*, 1, 10-28. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ReViyCi/article/view/9538>
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Anthropos.
- Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Alianza.
- Hall, E. (2003). *La dimensión oculta*. Siglo XXI.
- Lynch, K. (1998). *La imagen de la ciudad*. Editorial Gustavo Gili.
- Mead, G. H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Paidós.
- Pérez Sanz, P. y Gregorio Gil, C. (2020). El derecho a la ciudad desde la etnografía feminista: politizar emociones y resistencias en el espacio urbano. *Revista INVI*, 35(99), 1-33. <https://revista-invi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/63278>
- Sabido Ramos, O. (2019). La proximidad sensible y el género en las grandes urbes: una perspectiva sensorial. *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, 41(121), 201-2031. <https://doi.org/10.24201/es.2020v38n112.1763>
- Schütz, A. (1999). *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu.
- Schütz, A. (2003). *El problema de la realidad social*. Amorrortu.

- Scribano, A. (2013). Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10(4), 91-111. <https://www.redalyc.org/pdf/2732/273224904008.pdf>
- Soto, P. (2013a). Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia. Discursos y prácticas de la corporalidad y las emociones. En M. Aguilar y P. Soto (Coords.), *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales* (pp. 197-220). UAM Iztapalapa.
- Soto, P. (2013b). Repensar las prácticas espaciales: rupturas y continuidades en la experiencia cotidiana de mujeres urbanas de la Ciudad de México. *Revista Latinoamericana de Geografía e Género*, 4(2), 2-12. <https://www.researchgate.net/publication/245022016>
- Soto, P. (2018). Hacia la construcción de unas geografías de género de la ciudad. Formas plurales de habitar y significar los espacios urbanos en Latinoamérica. *Perspectiva Geográfica*, 23(2), 13-31. <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/perspectiva/article/view/7382/7073>

Ir por donde la gente va: la obra de Alfredo Molano y su importancia

Go where everyone else goes: the work of Alfredo Molano and its importance

Fecha de recepción: julio 20 de 2025 - fecha de aprobación: octubre 26 de 2025

Héctor Fabio Lozano Baracaldo¹

Resumen

Este artículo reflexiona sobre el legado del sociólogo y cronista Alfredo Molano Bravo en la construcción de la memoria histórica del conflicto armado colombiano. A través de una aproximación documental y analítica a su obra testimonial, se examina la forma en que sus relatos de vida permiten comprender la complejidad de la violencia en el país desde una perspectiva territorial y vivencial. El artículo inicia con la contextualización del auge de los estudios de memoria en América Latina y Colombia; luego, se analizan tres categorías clave que estructuran el enfoque de Molano: historia, territorio y testimonio. Por último, se propone una reflexión metodológica orientada a comprender la relevancia de su forma de hacer sociología desde la voz de las víctimas, planteando la necesidad de rescatar experiencias silenciadas en regiones donde la academia ha tenido poca presencia. Esta lectura posiciona a Molano como pionero en la etnografía narrativa del conflicto, cuya metodología sigue vigente para los estudios de posconflicto y justicia transicional en Colombia.

Palabras clave

Memoria histórica; conflicto armado; Alfredo Molano; territorio; testimonio. .

Abstract

This article reflects on the legacy of sociologist and chronicler Alfredo Molano Bravo in the construction of the historical memory of the Colombian armed conflict. Through a documentary and analytical approach to his testimonial work, it examines how his life stories allow us to understand the complexity of violence in the country from a territorial and experiential perspective. The article begins by contextualizing the rise

¹ Sociólogo de la Universidad del Tolima. Especialista en Métodos y Técnicas de Investigación Social por la CLACSO. Estudiante de Maestría en Derechos Humanos, Gestión de la Transición y Posconflicto por la ESAP. Integrante del Grupo de Investigación en Estudios Regionales GIER-UT. Correo electrónico: hflozanob@ut.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5043-2472>

of memory studies in Latin America and Colombia; then, it analyzes three key categories that structure Molano's approach: history, territory, and testimony. Finally, it proposes a methodological reflection aimed at understanding the relevance of his approach to sociology from the perspective of victims, highlighting the need to recover silenced experiences in regions where academia has had little presence. This reading positions Molano as a pioneer in the narrative ethnography of conflict, whose methodology remains relevant for post-conflict and transitional justice studies in Colombia.

Keywords

Historical memory, armed conflict, Alfredo Molano, territory, testimony

Introducción

Alfredo Molano Bravo realizó una gran contribución al desarrollo de la sociología en Colombia. Su aportación corresponde a una de las más lúcidas y comprometidas frente al quehacer sociológico en el país. Su corriente empírica, fundamentada en el ejercicio oral convertido en testimonios de campesinos, afros e indígenas, ayudó a romper el discurso oficial de la historia y a nutrir espacios de agencia para quienes históricamente han estado excluidos.

Este ensayo propone una lectura reflexiva de su obra, enmarcada en el debate contemporáneo sobre la memoria histórica en Colombia en tiempos de posconflicto. Desde una perspectiva metodológica cualitativa y documental, se analiza el valor del testimonio como herramienta para la reconstrucción social del pasado violento del país, así como el papel que juegan el territorio, la historia local y la vivencia como ejes centrales de su propuesta narrativa.

Por lo tanto, en un contexto nacional marcado por la transición política, los procesos de paz y la necesidad de dignificar la voz de las víctimas, la obra de Molano se erige como un archivo ético y epistemológico que desafía las formas tradicionales de producción de conocimiento. Su forma de hacer sociología, alejada de la academia institucionalizada, se convierte en una invitación a "ir por donde la gente va"; es decir, a recuperar desde el margen las memorias silenciadas que constituyen la otra historia del país.

Así las cosas, este ejercicio académico se estructura en cinco momentos analíticos. En primer lugar, se expone la metodología utilizada, enmarcada en un enfoque cualitativo de carácter documental y reflexivo. En segundo lugar, se desarrollan elementos conceptuales sobre la trascendencia y evolución de

los estudios de memoria histórica en América Latina. En tercer lugar, se aborda de manera crítica la obra de Alfredo Molano Bravo. En cuarto lugar, se propone una ruta interpretativa para comprender los ejes centrales de su producción intelectual. Finalmente, se formula una reflexión en torno a la pregunta: ¿para qué comprender la obra de Alfredo Molano?

Metodología

Este artículo se inscribe en el enfoque cualitativo y adopta una metodología de carácter reflexivo y documental. La reflexión se fundamenta en la revisión de la obra testimonial de Alfredo Molano Bravo, tomando como eje articulador su aproximación etnográfica al conflicto armado colombiano. La selección de fuentes se centró en 11 de sus 28 libros, que recogen historias de vida de campesinos, comunidades afrodescendientes e indígenas, y se complementa con estudios académicos sobre memoria histórica, justicia transicional y metodologías de historia oral.

Para ello, se emplea un análisis hermenéutico que permite conocer las lógicas subyacentes en los relatos de las víctimas, su relación con el territorio y el papel de la narrativa testimonial como mecanismo de resistencia y reconstrucción social. El objetivo es evidenciar el aporte de Molano en la configuración de una memoria territorial, vivencial y no oficial del conflicto colombiano.

Trascendencia de la memoria histórica en América Latina

Se puede afirmar que, en las primeras décadas del siglo XXI, han venido en auge los estudios y los ejercicios de memoria en Colombia. En este contexto, se podría aludir a la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005) y a la Ley 1448 del 2011 como herramientas jurídicas que dan viabilidad al fortalecimiento de los ejercicios de memoria en el país. Asimismo, la creación del Centro Nacional de Memoria Histórica y el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación han consolidado espacios académicos y comunitarios que promueven la construcción colectiva de narrativas sobre el conflicto armado.

No obstante, los estudios sobre la memoria no son recientes; su desarrollo teórico se remonta al siglo XX. Por un lado, en Europa, Henri Bergson y Maurice

Halbwachs “le dieron trascendencia a la memoria individual y a la memoria colectiva en el pensamiento” (Ruedas, 2013, p. 19) dentro del pensamiento sociológico y filosófico. Por otro lado, en tiempos más recientes, la socióloga argentina Elizabeth Jelin ha ofrecido elementos importantes para comprender la memoria histórica desde dimensiones emocionales, políticas y sociales, especialmente en comunidades que han estado inmersas en conflictos armados prolongados (Zetién, 2019).

La memoria adquiere un carácter histórico cuando empieza a contribuir en la construcción de un factor explicativo del pasado, generando en quienes la cuentan un proceso de resistencia y reivindicación de sus derechos. Esta puede ser tanto individual como colectiva, “ya que ambas se encuentran entrelazadas y hay casos en los que, acorde a las circunstancias una memoria puede prevalecer sobre la otra, sin dejar de lado la utilidad de ambas por separado” (Zetién, 2019, p. 34). En un contexto de violencia como el que ha vivido Colombia, el ejercicio de la memoria cumple un papel trascendental para las víctimas del conflicto armado al operar en un doble sentido: i) como mecanismo de denuncia frente a hechos crueles, atroces e inhumanos y ii) como herramienta de dignificación para garantizar la no repetición.

En ese orden de ideas, los estudios y ejercicios de memoria histórica han transitado por dos grandes vertientes: la individual y la colectiva. Según Torres (2013) :

La memoria individual se considera entonces como las narraciones personales, lo vivido por los sujetos. Esta memoria está llena de subjetividad, sentimientos y olvidos. [...] La memoria colectiva hace referencia a una construcción social que involucra una actividad grupal para recordar y narrar, la cual, desde luego, también implica una visión subjetiva colectiva. (p. 152)

En el contexto colombiano, durante los últimos años ha cobrado especial relevancia la memoria colectiva, entendida como una apuesta que trasciende las experiencias individuales para configurar narrativas compartidas sobre el conflicto armado interno, con el propósito de contrarrestar visiones reduccionistas u oficialistas sobre las causas y consecuencias de la violencia .

No obstante, la memoria individual sigue siendo una fuente invaluable de información y comprensión histórica, especialmente cuando se trata de recuperar

voces marginadas por los discursos hegemónicos. En este ámbito, el trabajo del sociólogo Alfredo Molano Bravo constituye un referente pionero. A través del relato testimonial, Molano dio forma a una práctica de memoria profundamente enraizada en la experiencia vivida de los sujetos, mediante historias de vida que permiten entender el conflicto desde una perspectiva encarnada, emocional y territorial.

Así, su obra representa una de las primeras experiencias sistemáticas de memoria testimonial en Colombia y constituye un valioso insumo para analizar la construcción de la memoria histórica desde abajo. En lo que sigue, se presenta de manera descriptiva y analítica el aporte de Alfredo Molano Bravo a este campo, a partir del análisis de sus principales textos y enfoques narrativos.

Alfredo Molano y su ejercicio de memoria

La memoria histórica tiene como principal herramienta metodológica el testimonio, entendido como el relato directo de quien han vivido de manera experiencial las causas de la violencia. Según Elsa Blair (2008):

El testimonio de las víctimas adquiere un fuerte estatus en la política de justicia transicional que está en el orden del día en Colombia. A través de este, se hace posible mostrar al país las vivencias, crear conciencia pública sobre el sufrimiento y fortalecer la capacidad de perdonar y de construir nación. (p. 89)

En esta línea, el trabajo de Alfredo Molano Bravo se destaca por haber reconocido de manera temprana el valor del testimonio como mecanismo de verdad, dignificación y reconstrucción social. Molano encontró en la narración oral de las víctimas una herramienta para visibilizar realidades silenciadas en diversas regiones del país. Sus textos permiten que los protagonistas —campesinos, colonos, mujeres, jóvenes y desplazados— relaten sus experiencias sin mediaciones institucionales, otorgándoles agencia y legitimidad a sus memorias.

Molano comprendió que documentar lo que ocurría en un contexto de violencia estructural implicaba, ante todo, escuchar activamente a quienes fueron testigos y sobrevivientes, dejando que sus voces moldearan el relato. De modo

que su obra se convierte no solo en un archivo testimonial, sino en una plataforma de resistencia simbólica frente al olvido y la impunidad.

Los testimonios de los que han sido testigos se convierten en el elemento fundamental para conocer los hechos desde una mirada distinta. Lo anterior se puede realizar con dos finalidades: reconstruir lo que ya se ha dicho desde otra mirada o con el fin de construir lo que poco ha sido explorado. En este contexto, los testimonios se convierten en una herramienta infaltable siendo esta una referencia directa de lo sucedido.

Es importante señalar que, aunque los testimonios se basan en hechos reales, su esencia radica en el recuerdo subjetivo. En otras palabras, son expresiones de la memoria encarnada: las personas no solo relatan lo que ocurrió, sino cómo lo vivieron, cómo lo sintieron y cómo lo significan en el presente. Por ello, los testimonios cumplen también una función de denuncia y divulgación, al hacer públicos hechos ocultos, omitidos o negados por los relatos oficiales.

En ese sentido, la importancia del testimonio en el marco del conflicto armado reside en que ayuda a documentar aquello que las personas afectadas por la violencia han vivido, principalmente las víctimas. Sus testimonios aportan datos, describen sucesos, entornos y dinámicas. Así mismo, son un elemento para contrarrestar datos y fuentes estadísticas. También, "permiten caracterizar los impactos de las acciones violentas y proporcionan elementos para interpretar los motivos y las lógicas del conflicto" (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, p. 329).

Alfredo Molano publicó aproximadamente 32 libros, de los cuales 28 están relacionados a su ejercicio testimonial. En estas obras se puede reconocer un amplio componente territorial, geográfico y temporal. Cada libro deja ver la distinción entre las regiones, las culturas y las poblaciones del país. Además, muestra una amplia relación entre diversos temas que hoy en día tienen vigencia como los son el desplazamiento, las masacres, la minería, el paramilitarismo, el despojo de tierras, entre otros.

Tabla 1. *Libros testimoniales de Alfredo Molano*

n.º	Texto	Año
1	Los bombardeos del El Pato	1980
2	Los años del tropel	1985
3	Selva adentro: una historia oral de la colonización del Guaviare	1987
4	Dos viajes por la Orinoquía colombiana (1889-1988)	1988
5	Siguiendo el corte: relatos de guerras y de tierras	1989
6	La tierra del caimán: relatos de la Costa	1990
7	Aguas arriba: entre la coca y el oro	1990
8	Así mismo: relatos	1993
9	Trochas y fusiles	1994
10	De Llano Llano	1996
11	El tapón del Darién: diario de una travesía	1996
12	Rebusque mayor: relatos de mulas, traquetos y embarques	1997
13	Mompox, Soplaviento, Calamar, Machetes y Morales	2000
14	Desterrados: crónicas del desarraigo	2001
15	Apaporis: viaje a la última selva	2002
16	Penas y cadenas	2004
17	Al margen izquierdo: selección de columnas, 1999-2003 del periódico El Espectador	2004
18	Espaldas mojadas	2005
19	En medio del Magdalena medio	2009
20	Ahí les dejo esos fierros	2009
21	Del otro lado	2011
22	Otros rumbos	2012
23	Dignidad campesina: entre la realidad y la esperanza	2013
24	A lomo de mula	2016
25	De río en río: vistazo a los territorios negros	2017
26	Rebusque mayor	2017
27	El destino de la luz	2017
28	Cartas a Antonia	2020

Fuente: *elaboración propia.*

En suma, la obra testimonial de Alfredo Molano se consolidó como una cartografía narrativa del conflicto armado colombiano, articulada desde la voz de las víctimas, con una metodología que vincula el territorio, la experiencia y la memoria. Este corpus constituye un recurso invaluable para analizar tanto la persistencia del conflicto como los mecanismos simbólicos de resistencia y reconstrucción colectiva.

Molano no se limitó solo a registrar historias individuales de quienes padecieron los estragos del conflicto; su trabajo también da cuenta de un extenso y riguroso recorrido geográfico por diversas regiones del país, lo que permite visualizar con claridad la dimensión territorial del conflicto armado. El mapa 1 ilustra cómo, en al menos 11 de sus libros, se hace presente una cobertura significativa del territorio colombiano, revelando la diversidad de contextos, culturas y problemáticas que han sido ignoradas por los discursos oficiales.

Estas obras tienen como denominador común la capacidad de evidenciar la fragmentación histórica del país, producto de divisiones bipartidistas, regionalismos marcados, múltiples actores armados en confrontación y, sobre todo, una sociedad civil que ha resistido el abandono del Estado y la violencia estructural. Molano logra, a través de su etnografía narrativa, reconstruir los lazos rotos entre las regiones y el centro político del país, haciendo visible un mapa de exclusiones, luchas y memorias en disputa.

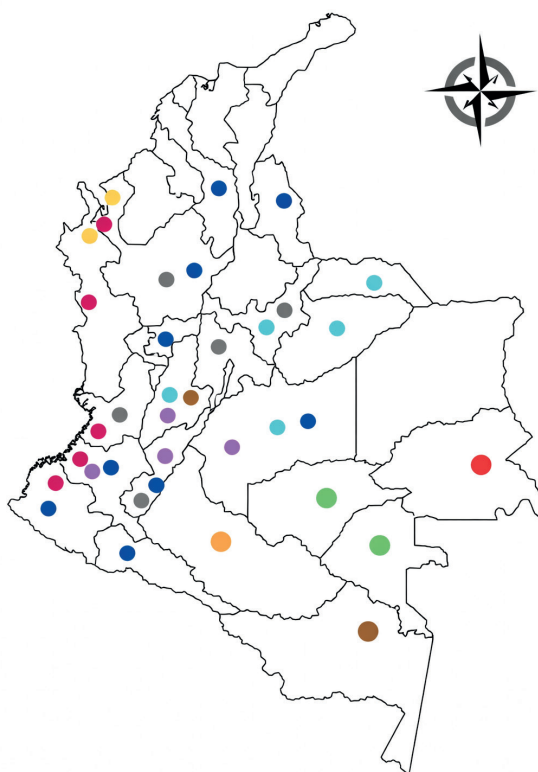
La importancia de la obra de Alfredo Molano Bravo radica, en la actualidad, en su carácter pionero dentro del ejercicio testimonial vinculado al conflicto armado colombiano. Su profundo conocimiento de los territorios, de las dinámicas locales y de las personas que los habitan lo convirtió en una figura clave para la comprensión integral del conflicto desde una perspectiva situada, etnográfica y humana. Este enfoque lo posicionó como una pieza fundamental en el mandato de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición.

El mapa 1, elaborado a partir de sus publicaciones, evidencia precisamente lo que propone la memoria histórica: reconocer los factores explicativos del pasado en el territorio y activar, a través de ese reconocimiento, procesos de resiliencia y transformación hacia el futuro. Las narrativas de Molano, al reconstruir la experiencia vivida del conflicto, aportan elementos fundamentales para comprender cómo las comunidades significan el sufrimiento, la resistencia y la esperanza. En palabras de la Cátedra Alfredo Molano Bravo (2021):

A partir de la vivencia de la Comisión se reafirma la importancia de la escucha, del caminar por el territorio y de la escritura como posibilitadores para la comprensión de las realidades sociales que generan sufrimiento a la humanidad, en particular en la población colombiana. (p. 3)

Alfredo pudo contemplar la guerra y la paz mostrando las realidades del país de una forma vivida y sentida desde las gentes y para las gentes. Por ello, entender su obra es importante para seguir incursionando en el lenguaje cotidiano y popular, seguir construyendo memoria desde las orillas, donde el conocimiento situado se embrega con la experiencia, el dolor, la dignidad y la realidad.

Mapa 1. Distribución geográfica de algunas obras realizadas por Alfredo Molano



●	Los bombardeos del El Pato	●	Trochas y fusiles	●	Dignidad campesina: entre la realidad y la esperanza
●	Los años del tropel	●	De Llano Llano	●	A lomo de mula
●	Selva adentro: una historia oral de la colonización del Guaviare	●	El tapón del Darién: diario de una travesía	●	De río en río: vistazo a los territorios negros
●	Aguas arriba: entre la coca y el oro	●	Apaporis: viaje a la última selva		

Fuente: elaboración propia.

Una propuesta para entender la obra de Alfredo Molano

Comprender la obra de Alfredo Molano Bravo implica conocer tres dimensiones fundamentales que siempre están presentes en sus libros. La primera de ellas es la historia, la segunda el territorio y la tercera es el testimonio. Estos elementos no aparecen de manera aislada, sino que están íntimamente interrelacionados en la medida en que reflejan lo que la gente cuenta sobre su experiencia vivida, es decir, sus historias de vida (figura 1).

Conocer profundamente una unidad territorial implica acercarse a la historia, pero a la contada por las personas que lo habitan. Así mismo, estar en el territorio implica contemplar todo lo que allí está habitando, no solo individuos, sino los ríos, las trochas, las montañas y las plantas. Estos elementos son parte de una construcción permanente en donde el territorio es el que está mediado por elementos simbólicos, identitarios, políticos y culturales.

Figura 1. Elementos centrales para entender las obras de Alfredo Molano



Fuente: elaboración propia.

La historia como ciencia registra las acciones del individuo en determinado territorio. Estas acciones son conductas humanas que están sujetas a unas herencias históricas, políticas y culturales. Esta narrativa se puede realizar desde el testimonio que captura las vivencias subjetivas de la gente que habita un lugar durante la existencia de un suceso.

Por ende, para poder hacer una lectura más nutrida de los textos de Alfredo es importante concebir a los campesinos, indígenas y afros como sujetos que están en un tiempo y espacio concreto desarrollando procesos históricos; es decir, como sujetos históricos. Además, es necesario entender que la forma como se evidencian estos procesos históricos es por medio del testimonio y la historia de vida. Lo anterior, devela una realidad que se convierte en un ejercicio de resiliencia, transformación y no repetición.

La forma en que estos procesos son narrados —a través del testimonio y la historia de vida— permite acceder a una comprensión más rica y humanizada del conflicto. Así, los relatos recogidos por Molano no solo evidencian las dinámicas estructurales de exclusión, despojo y violencia, sino que también revelan ejercicios de resiliencia, dignidad y lucha por la no repetición. En este sentido, su obra se inscribe como un legado político y pedagógico para pensar la memoria como un instrumento de justicia y reconstrucción social.

En síntesis, esta triada nos permite visualizar de manera clara la articulación entre los tres pilares conceptuales que estructuran la obra testimonial de Alfredo Molano Bravo, como se ha mencionado: historia, territorio y testimonio. Cada uno de estos elementos posee una dimensión autónoma: i) la historia como registro de acciones pasadas; ii) el territorio como construcción simbólica y política; y iii) el testimonio como narración de la experiencia vivida. Pero adquieren su mayor potencia explicativa cuando convergen en la historia de vida.

Esta intersección refleja cómo el sujeto narra sus vivencias subjetivas, habita físicamente el espacio durante los acontecimientos y transmite, desde su lugar, un conocimiento histórico situado. Así, las obras de Molano no solo documentan hechos, sino que permiten comprender cómo las memorias se tejen en territo-

rios específicos y cómo las experiencias individuales contribuyen a la construcción de una historia colectiva viva y en disputa.

Reflexiones finales: ¿para qué entender la obra de Alfredo Molano?

Al llegar al final de este ejercicio reflexivo, resulta necesario afirmar que Alfredo Molano Bravo no escribió por escribir, sino que asumió la escritura como una forma de hacer sociología desde la vida misma. Su palabra estuvo siempre al servicio de la memoria colectiva, la dignificación de los olvidados y la denuncia de las injusticias históricas. Como bien se expresa en la presentación de la Cátedra Alfredo Molano (2021):

Alfredo Molano Bravo hizo historia oral de las realidades de Colombia y sus gentes. Aplicó al hacer sociología lo que la vida le dio en historia personal, experiencias, perspectivas, dones como la escritura, la curiosidad de conocimiento y la sensibilidad ante los sufrimientos e injusticias. Su herramienta principal fueron los relatos personales que dan cuenta de una historia colectiva. (p. 1)

Estas herramientas e instrumentos —testimonio, territorio e historia de vida— han consolidado un gran número de elementos que se podrían determinar como un método; es decir, una forma de investigar, crear y buscar lo que está oculto o de lo que no se ha hablado. Una propuesta metodológica que, sin haberse formalizado como escuela en el sentido tradicional, funciona como un método de investigación cualitativa profundamente situado, participativo y humanizado. Un método que no busca imponer categorías externas, sino descubrir lo oculto, dar voz a quienes han sido silenciados y narrar lo que aún no ha sido dicho.

Molano fue pionero en romper con la historia oficial al centrarse en la voz del campesino, del indígena, del afrocolombiano y de los excluidos de siempre. Su sociología, como también lo propuso Orlando Fals Borda, no fue para las élites, sino para y con el pueblo, en una clara apuesta por una investigación-acción participativa (IAP). Mientras Fals Borda teorizó y practicó una sociología comprometida desde la acción colectiva, Molano tejió un puente entre lo narrativo y la sociología crítica, logrando que la experiencia humana fuera en sí misma una fuente de conocimiento sociológico.

Ambos contribuyeron de manera decisiva a la consolidación de una sociología latinoamericana autónoma, descolonizadora y arraigada en los territorios, enfren-

tando la hegemonía de modelos positivistas, metropolitanos o tecnocráticos. En este sentido, entender y apropiarse del legado metodológico y ético de Molano es especialmente urgente para fortalecer las ciencias sociales en contextos territoriales como el Tolima. Mientras buena parte de la historiografía y los estudios del conflicto se han centrado en el sur del departamento, aún quedan zonas profundamente subinvestigadas.

Tal es el caso del oriente y suroriente tolimense, donde eventos cruciales como la guerra de Villarrica (1954-1955) o las tomas simultáneas de Dolores, Alpujarra y Prado permanecen a la sombra del análisis académico. La propuesta de una cátedra Alfredo Molano o el desarrollo de un método inspirado en su obra no es solo una posibilidad pedagógica, sino una necesidad epistémica. Su impulso debe surgir desde las mismas comunidades: campesinas, indígenas, afros y mestizas que han vivido y resistido en los márgenes del poder. Ya hay avances importantes liderados por la Fundación Alfredo Molano y por la Comisión de la Verdad, en articulación con universidades y organizaciones de base.

Comprender la obra de Alfredo Molano es, en esencia, una invitación a escuchar activamente, a caminar los territorios con humildad y a escribir con responsabilidad social. Su legado interpela a la academia a mirar más allá de los claustros, a construir desde los márgenes y a reivindicar la dignidad de los pueblos a través de la palabra escrita. Lo anterior ayuda a comprender que la voz de los campesinos, afros e indígenas no solo son fuente, sino sujeto de conocimiento vivo.

Por último, considero que Alfredo Molano Bravo construyó las bases de una sociología testimonial situada, cuyo método promete fortalecer la sociología latinoamericana y colombiana, la cual debe volver a mirar al pueblo como fuente viva de teoría, de lenguaje y de verdad. Para regiones como el Tolima, aún heridas y silenciadas, su método ofrece claves éticas y metodológicas para hacer memoria desde abajo. Por lo tanto, es menester en ejercicios futuros tratar de responder: ¿cómo puede la sociología latinoamericana seguir produciendo conocimiento crítico, ético y transformador sin olvidar la centralidad de la voz, el territorio y la memoria, como lo propuso Alfredo Molano Bravo?

Referencias

- Blair, E. (2008). Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s). *Estudios Políticos*, (32), 85-115. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-51672008000100004&script=sci_arttext
- Comisión de la Verdad. (2021). *Cátedra Alfredo Molano: voces y verdades de la Colombia profunda. Lineamientos generales de la propuesta*. <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/lanzamiento-de-la-catedra-alfredo-molano-bravo-voces-y-verdades-de-la-colombia-profunda>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. CNMH. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/>
- Molano A. (1980). *Los bombardeos de El Pato*. Cinep.
- Molano, A. (1985). *Los años del tropel*. DeBolsillo.
- Molano, A. (1987). *Selva adentro: una historia oral de la colonización del Guaviare*. Punto de Lectura.
- Molano, A. (1992). *Aguas arriba: entre la coca y el oro*. DeBolsillo.
- Molano, A. (1995). *Trochas y fusiles*. DeBolsillo.
- Molano, A. (1995). *De Llano Llano*. El Áncora Editores.
- Molano, A. y Ramírez, C. (1996). *El tapón del Darién: diario de una travesía*. El sello Editorial.
- Molano, A. (2002). *Apaporis: viaje a la última selva*. Planeta.
- Molano, A. (2013). *Dignidad campesina: entre la realidad y la esperanza*. Icono.
- Molano, A. (2016). *A lomo de mula*. Aguilar.
- Molano, A. (2017). *De río en río: vistazo a los territorios negros*. Aguilar.
- Ruedas, F. (2013). "Memoria histórica razonada". Una propuesta incluyente para las víctimas del conflicto armado interno colombiano. *Historiela*. Revista de Historia Regional y Local, 5(10), 15-52. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S2145-132X2013000200002&script=sci_arttext
- Torres, Á. (2013). La memoria histórica y las víctimas. *Jurídicas*, 10(2), 144-166. [http://juridicas.ucaldas.edu.co/downloads/Juridicas10\(2\)_9.pdf](http://juridicas.ucaldas.edu.co/downloads/Juridicas10(2)_9.pdf)
- Zentién, B. (2019). *Aproximaciones al concepto de memoria histórica* [Tesis de pregrado]. Universidad de Cartagena.

Semana Santa en Sabanalarga: tradición, fe y redes de identidad religiosa

Holy Week in Sabanalarga: Tradition, Faith, and Networks of Religious Identity

Fecha de recepción: septiembre 15 de 2025 - Fecha de aprobación: diciembre 12 de 2025

José A. Reales Blanco¹

Universidad del Atlántico, Colombia.

Resumen

Este estudio explora la Semana Santa en Sabanalarga, Atlántico, declarada patrimonio inmaterial de la Nación en 2023, analizándola como un complejo sistema social que va más allá de una simple manifestación religiosa. Basándose en teorías sociológicas como el funcionalismo estructuralista de Talcott Parsons. El trabajo examina cómo los valores religiosos influyen en las acciones individuales y cómo la celebración es una red de comunicaciones, influencias e identidades que permiten la evolución sociocultural.

La investigación se adentra en la historia de Sabanalarga, fundada en 1744 e intrínsecamente ligada a la Semana Santa desde sus inicios, destacando su linaje religioso a partir del siglo XVIII. Se detalla cómo las procesiones se convirtieron en escenificaciones de fe y la evolución de las prácticas a lo largo del tiempo, incluyendo incidentes históricos como la prohibición de procesiones en 1963.

El estudio se centra en dos grupos clave: La Cofradía de los Centuriones, la más antigua con 111 años de existencia, se caracteriza por su marcha particular y vestimenta distintiva, así como por la internalización de roles y normas entre sus miembros, quienes a menudo participan por "mandas" o promesas personales. La Hermandad de los Santos Varones, por su parte, aunque con una estructura más descentralizada, también se forma por lazos de fe y "mandas", donde cada integrante encuentra un significado personal en la celebración. El análisis etnográfico revela que la participación se arraiga en la herencia familiar, las promesas y las emociones individuales, fortaleciendo los lazos sociales y la identidad colectiva.

¹ Estudiante de último semestre de Sociología en la Universidad del Atlántico. Colombia

Palabras Clave:

Semana Santa; identidad religiosa; sociología; capital cultural; integración social; rituales religiosos; mandas; cohesión social.

Abstract

This study explores Holy Week in Sabanalarga, Atlántico, declared an Intangible Cultural Heritage of the Nation in 2023, analyzing it as a complex social system that transcends a simple religious manifestation. Based on sociological theories such as Talcott Parsons' structural functionalism, the work examines how religious values influence individual actions and how the celebration is a network of communication, influence, and identities that enable sociocultural evolution.

The research delves into the history of Sabanalarga, founded in 1744 and intrinsically linked to Holy Week since its inception, highlighting its religious lineage from the 18th century onward. The study details how processions became enactments of faith and the evolution of these practices over time, including historical incidents such as the 1963 ban on processions. It focuses on two key groups: the Brotherhood of the Centurions, the oldest at 111 years old, characterized by its distinctive march and attire, as well as the internalization of roles and norms among its members, who often participate as personal vows or promises. The Brotherhood of the Holy Men, while more decentralized, is also formed by bonds of faith and vows, where each member finds personal meaning in the celebration. The ethnographic analysis reveals that participation is rooted in family heritage, vows, and individual emotions, strengthening social ties and collective identity.

Keywords:

Holy Week; religious identity; sociology; cultural capital; social integration; religious rituals; vows; social cohesion

Introducción

La influencia de los valores religiosos en las acciones de los individuos, desde hace siglos son una parte importante en la toma de decisiones y acciones de las personas. Como seres sociales vivimos en una red de comunicaciones, influencias e identidades que permiten la evolución y trascendencia de factores sociales y culturales. Colombia, un país catalogado como altamente religioso, según la encuesta mundial realizada en 26 países por el Instituto IPSOS en el año 2023, Colombia figura entre los que más creen en Dios, con 86%. En la cola, entre los menos creyentes, está Japón con un 19%. Por ende, podríamos decir, que es uno de los países que aún mantiene la esencia de las tradiciones europeas como lo son las procesiones en Semana Santa.

En el corazón del departamento del Atlántico, se encuentra ubicado el municipio de Sabanalarga. Su Semana Santa fue declarada patrimonio inmaterial de la Nación en el año 2023. Por ello, a largo de este informe, se describirán las dinámicas

culturales e historias de vida, de los grupos de feligreses que se organizan en el municipio de Sabanalarga y cómo estas tejen una red de vínculos sociales y valores compartidos. Cuentan los historiadores locales que este es un pueblo de fe, un pueblo que desde antes de su fundación ya era religioso y practicaba estos actos en sus curatos y villas, y que, desde hace siglos, entre sus habitantes se manifiesta una cierta vocación por los actos religiosos. Nuestra intención no es más que analizar y comprender como se han codificado las identidades culturales de sus pobladores, entender la trascendencia histórica que se engrana con la cultura religiosa y obtener conclusiones que permitan visibilizar el poder estructurador de los rituales religiosos.

Se partirá desde la visión de la Semana Santa como un sistema social, tal como lo establece Talcott Parsons en su teoría funcional estructuralista, veremos cómo la articulación entre las partes permite el funcionamiento de este sistema. No solo desde los factores de valores y creencias, sino, también, desde la forma en que cada una de sus partes interactúa y se adapta al entorno. Las personas que integran el sistema, serán entonces atadas a su meta a partir de la integración a la hermandad o cofradía. La integración social será, pues, la herramienta que nos dará anteojos para comprender ese sistema de vínculos, normas y valores compartidos que reflejaran el sentido de pertenencia a la comunidad religiosa nacional.

Para lograr los objetivos mencionados, será completamente necesario introducirnos en el día a día de la Cofradía de los Centuriones y la Hermandad de los Santos Varones; las personas que allí se encuentran son los feligreses que se organizan alrededor de los rituales religiosos que se llevan a cabo en esta semana mayor, como lo son las procesiones. Pero antes de eso, es necesario hacer un a centralización histórica para comprender el entorno en que esta investigación se llevará a cabo. Haciendo uso del relato etnográfico se describirán las situaciones importantes que articulan la investigación.

Métodos

Se empleó un abordaje etnográfico y el uso del relato etnográfico para describir situaciones importantes que articulan la investigación y recopilar historias de vida de los miembros de las cofradías. Como también una revisión

documental que permitió construir una perspectiva historiográfica. La investigación implicó introducirse en el día a día de la Cofradía de los Centuriones y la Hermandad de los Santos Varones, con una observación participante. Se realizaron preguntas sobre cómo los miembros llegaron a ser parte de la cofradía y lo que significa para ellos ser parte de la tradición.

Perspectiva historiográfica

Sabanalarga es un lugar con 280 años de tradición que viene con un linaje religioso desde mediados de la segunda mitad del siglo XVIII —a su vez se remonta a la primera mitad del siglo XVI con la irrupción hispánica en el territorio—. Aquí los niños estampaban la devoción al Santo Rosario, al llegar la Semana Santa, el Jueves Santo se cocinaba por última vez hasta el domingo de resurrección, puesto que era prohibido el fuego en las casas, se usaba solo ropa nueva con color de duelo y se entraba a la iglesia a las dos o tres de la mañana. Sabanalarga fue fundada el 24 de enero de 1744, mismo año en que se llevó a cabo la primera celebración de la Semana Santa y finaliza la total fundación de la parroquia, es decir, Sabanalarga nace inmersa en la Semana Santa como herencia hispánica.

No obstante, en ese antiguo curato que se extendía desde Luruaco hasta Ponedera, se profesaba la fe fuera de los postulados de la iglesia colonial hispánica, pero con diversos elementos de ese sincretismo cultural trascendente del mestizaje étnico.

La historia de este lugar patrimonial evidencia la forma ortodoxa en que se llevaban a cabo estos rituales religiosos.

“El 12 de abril de 1963 el sacerdote Basilio Natera se retiró de la procesión del Viernes Santo por la larga duración del paso y la desobediencia de los pobladores; por esto, el Sábado Santo, 13 de abril de 1963, el padre Natera decidió no sacar la procesión de la Soledad de María, lo que disgustó a los pobladores hasta el punto de enfrentarse la policía con la población hasta que las puertas de la iglesia fueron abiertas a la fuerza para sacar la imagen de la dolorosa. (Pizarro y Ávila, 2017)”

Esto provocó que prohibieran las procesiones hasta 1967, cuando el sacerdote Luis Enrique Tamayo fue nombrado párroco, con la condición de que estas no se extendieran más de dos horas. “En 1969 vuelven las procesiones a las calles. Con la novedad de llevar judíos en vivo porque las de madera se habían destruido por la polilla y el comején” (Pizarro y Ávila, 2017). Se hizo así por cinco años.

Lo que comenzó siendo una forma obligada de vivir, al toque de las campañas, hoy sin obligación, esta semana mayor, como la llaman algunos, se ha convertido en un momento de organización; Sabanalarga se ha vuelto un referente cultural y religioso, sus manifestaciones de fe expresan la historia local que se desarrolló alrededor de las creencias católicas.

En el libro de Javier Pizarro del Río en colaboración con el historiador Xavier Ávila *"Semana Santa en Sabanalarga, Atlántico. Tradición, religiosidad e historia"* se hace una recopilación de fotografías y datos históricos que muestran la evolución de la Semana Santa en Sabanalarga. Las procesiones se volvieron escenificaciones que rememoran la fe, son un espacio donde se enmarca la relación entre el individuo y su creencia. En 1744 y 1854, se produjeron los incendios de las parroquias de paja. Este último (1854) producto de un volador en medio de una procesión. Solo es hasta la década de 1910 en que se terminó el actual templo central, pero, antes, en 1879 llegan las imágenes del Nazareno y el Santo Sepulcro, las cuales, se convirtieron en insignia de la asociación que decidimos analizar más a fondo, "Los Santos Varones".

Un punto de partida: la Cofradía de los Centuriones

Los centuriones son la cofradía más antigua en Sabanalarga, tiene alrededor de 111 años. La primera vez que se llevó a cabo esta marcha fue en 1913 y hasta el día de hoy ha consistido en un marchar de espalda al sonido de un redoblante que marca el paso y dándole el frente al Santo Sepulcro, van organizados en forma de U resguardando el paso del sepulcro, una hilera en cada costado y una fila de cinco centuriones en la parte de atrás, en medio de la marcha dan tres pasos hacia adelante y dos hacia atrás. A pesar de ser una cofradía no instituida, tenía una estructura organizativa completa hasta el punto de interiorizar sus roles.

Figura 1. *Procesión del Nazareno 1950*



Fuente: *Archivo histórico de Sabanalarga (1950).*

Su vestimenta consiste en un casco decorado con lentejuelas y una cresta roja elaborada con las fibras de un cepillo que en su frente tiene un velo blanco que tapa la cara del penitente, una camisa clásica blanca adornada con hombreras doradas, un pantalón negro con un bordado plateado a lo largo del pantalón, zapatos negros clásicos, unos guantes blancos y una lanza elaborada con un tubo delgado de aluminio adornada con un espiral de papel brillante a lo largo de la misma, en la punta, lleva un lazo morado que, al mover la lanza, crea un efecto de onda. La lanza no puede variar en tamaño, pero sí puede variar en peso y material, debido a que eso representa el tamaño de su petición y su fe. Esto es una forma de representación, de que, a pesar de las reglas, existe una libertad al momento de decidir la forma en que se desea transmitir ese fervor o la pena interna por la que se marcha. No se rompe la regla, solo se adapta la norma a la acción, y la acción a la norma; es decir, que las personas están socialmente integradas porque interiorizan estas normas y valores que comparten con la co-fradía, y a partir de esto, regulan sus acciones.

Figura 2. Casco de los centuriones; Centurión y su vestimenta representativa del Viernes Santo.



Fuente: Archivo de la investigación (2024).

En una reunión con la cofradía surgió una pregunta importante, ¿cómo llegaron a ser parte de esta?, el director explicó que su incorporación a la cofradía se originó en una crisis familiar provocada por un accidente doméstico que sufrió su hijo de cinco años. uA partir de esa experiencia, realizó una manda que se convirtió en un punto de inflexión en su vínculo con la organización. Estas mandas se vuelven una forma de vida, a lo que Javier Fritz (vicepresidente de la cofradía) explicó que “la manda es algo simbólico, algo que ofreces con devoción, con amor, con fe; por la salud de alguien, es algo interno”. En el libro de Pizarro y Ávila (2017) se explica que “las mandas expresan las formas en que los individuos asumen e interiorizan sus creencias, es la obligación moral y social de difundirlas y comunicarlas”. ¿Es esta la razón de la devoción?, ¿son este tipo de internalidades sustentadas en las representaciones sociales transmitidas por generaciones lo que estructura su identidad? son las preguntas que me surgen en este punto; para hallar la respuestas a estos interrogantes solo es necesario “verlo desde el interior del creyente”, para darnos cuenta de que es aquí donde se comienza a ver una profunda conexión personal entre la religiosidad y creencias transmitidas de generación en generación, junto con la forma de percibir los sucesos, se ata ñe entonces a la red de valores compartidos alrededor de la fe y la religión, será esta la dimensión moral, de la que nos habla Durkheim, la que tomará el papel protagonista debido a que los valores se convierte en la guía de la acción; y desde la cosmovisión religiosa, se sella un contrato simbólico con un ser supremo con base en la moralidad y el valor de la religiosidad.

Los centuriones se refieren a ellos mismos como soldados; al interiorizar ese contrato o manda van codificando su identidad cultural y visión personal.

Figura 3. Portada del libro: Libro prestado por los centuriones; "Semana Santa en Sabanalarga, Atlántico. Tradición, religiosidad e historia"



Fuente: propiedad de los centuriones.

Figura 4. Santo Sepulcro.



Fuente: Archivo histórico de Sabanalarga (1953).

El recuerdo de mi fe: Santos Varones

La Hermandad de los Santos Varones, llamada anteriormente como la Hermandad de los Nazarenos, viene de tradición, cuando el padre Tamayo fue párroco de Sabanalarga —estuvo desde 1967 hasta 2003—. Antes se cargaba el Santo Sepulcro como se quisiera, con camisa blanca, un pañuelo en la cabeza y el aliciente que llevaban una botella de ron en el bolsillo de atrás, esa era el agua. Para dar un contexto más amplio y comprender cómo esta hermandad llegó a ser insignia clave de la Semana Santa en Sabanalarga, me permitiré relatar la historia contada por Hugoberto Cervantes (director de Los Santos Varones) en la que se teje una de las tantas historias que favorece la red que articula el vínculo entre el hombre y su creencia.

Mi hermano, que en paz descanse, fue uno de los impulsores de esto. Fueron ocho sacerdotes a dirigir la misa, la gente no cabía en la iglesia, la banda marchaba al sonido del *miserere*, esa cercanía con la gente yo digo que es el palacio. Él tuvo un accidente donde le dieron 72 horas de plazo, pero revivió, así que él se propuso hacer de nazareno, pagó la manda por dos años, ¿tu recuerdas cuando las casas eran de barro? bueno, él cogió dos horcones de esos y un señor apellido Blanco que era quien hacía los techos aquí en Sabanalarga, le metió unos tornillos para hacer la cruz. Entre tres lo ayudábamos a sostenerlo porque era una barbaridad. De ahí, voló a cargar el Santo Sepulcro. De aquí en adelante llegó a un acuerdo con el padre Tamayo de colocar el nombre de Los Santos Varones, esa vaina es bíblica, pues cuando Jesucristo estira los brazos, agacha la cabeza y muere, se dice “santos varones, bajen el cuerpo de Jesús y pónganlo en el sepulcro”.

En la historia de la tradición cristiana estos santos varones son José de Arimatea y Nicodemo. Esto va estructurando, organizando e identificando cada uno de estos grupos, se vuelve un factor común y la línea que une a sus integrantes. No cabe espacio para el fanatismo ante las imágenes, sino más bien a lo que representan en los momentos cruciales de su vida. El concepto de capital social se evidencia en estas circunstancias, debido a la red de relaciones que se forman a través de la participación conjunta, fortaleciendo sus lazos sociales y creando una comunidad de apoyo mutua, movido por rasgos similares de necesidad, al igual que un sentido de solidaridad y pertenencia, formando una identidad cultural y colectiva, una etiqueta positiva.

También adquiere valor el capital cultural, los recursos culturales de la educación, el conocimiento y el gusto que influye en la posición social y la identidad de la persona en la sociedad (Bourdieu, 2000).

La historia de esta hermandad no es más que la historia de un hombre hecha colectiva, si prestamos atención desciframos que el primer nombre "Hermandad de los Nazarenos" viene de la primera situación del hermano de Cervantes, ese momento crucial en que se marca el contrato con Dios. En un segundo momento existe una transfiguración de la cruz al féretro, pero que mantiene la esencia de la motivación inicial, puede que haya sido también como en forma de otorgar respeto, pasar de una botella de ron en el bolsillo, a una oración y autorreflexión en el camino.

Si nos enfocamos en la organización, es un gran contraste, debido a que mientras en los centuriones había una jerarquía, aquí hay un apoderamiento del trabajo, una sola persona se encarga de todo, las reuniones se vuelven una remesa de discusiones. En esta hermandad la mayoría está por manda, el simbolismo de las imágenes genera un cierto lazo más profundo, una conexión más directa; los integrantes sienten que cargan el peso de su excomulgación, perdón y convicción. El fanatismo queda cancelado desde el momento en que no se piensa o se ve la imagen como lo que es, sino lo que representa en la historia de mi vida. Cada integrante se enfrenta a preguntas como ¿por qué vienes?, ¿por quién estás aquí?, ¿cuánto tiempo vas a pagar tu manda? El director usa la *Biblia*, se para enfrente y los hace jurar con la mano colocada en ella, el juramento es algo particular, como si del siglo pasado se hablase, la *Biblia* recuperaba su rol de estamento jurídico, de sello divino y, sobre todo, de simbolismo religioso; ya no es solo un contrato interno, sino que hay una garantía de por medio, un juramento público ante el texto más sagrado del cristianismo y lo que se supone, es la palabra de Dios.

Aquí, el rol de la mujer se minimiza a solo materia administrativa y no trasciende hasta el acto de cargar. ¿Se cumplen entonces las cuatro dimensiones de la cohesión social de las que nos habla Durkheim y Parsons? La respuesta es sí, y esto se debe al cumplimiento de las pautas establecidas por estos autores, por un lado, las acciones de la hermandad y la cofradía están guiadas por las creencias, valores y normas hacia la preservación y reproducción de la sociedad, es decir, que permiten

un funcionamiento viable. De esta manera, llevamos adelante un razonamiento similar a lo que teoriza Minor Mora Salas:

Al cumplirse esa función se genera una identidad compartida entre los individuos que integran una sociedad determinada. A su vez, esa identidad posibilita el desarrollo de un sentido de pertenencia, es decir, la vivencia de formar parte de la colectividad. Es importante subrayar que dicho sentido de pertenencia también conlleva responsabilidades respecto de los otros integrantes de la sociedad (solidaridad moral) y la orientación del comportamiento individual para el logro de metas compartidas (cooperación). (Mora, 2015, pp. 119XX)"

Juega un papel fundamental el nivel de creencia que se cosecha en las familias del territorio, esto contribuye a la construcción de una conciencia y personalidad, que, en última instancia, influye en las acciones de los individuos. Los postulados fundamentales de la teoría de la modernidad reflexiva de Anthony Giddens, es una monografía escrita por Alfredo Andrade Carreño, donde explica que Giddens define la acción humana como "la competencia de los individuos para actuar, realizar las cosas y, en particular, de su capacidad para influir en los comportamientos de otros actores y de transformar las circunstancias y los contextos en los que se producen las interacciones" (Carreño, 2015, p. 90 xx). Estos atributos se completan con la reflexividad, como también dentro del sistema de la acción social, enmarcado en el modelo A.G.I.L. propuesto por Parsons. Este sostiene que todo sistema social sobrevive gracias a cuatro funciones esenciales: la Adaptación (obtención de recursos), el Logro de metas (definición de objetivos), la Integración (cohesión interna) y la Latencia (mantenimiento de valores culturales). Estas dimensiones operan de forma interdependiente, de modo que la falla en cualquiera de ellas compromete el equilibrio y la estabilidad del sistema frente a su entorno. Partiendo de ello, , en el ejercicio del poder, el actor o agente comprende las condiciones en las cuales actúa, tiene unos objetivos e intenciones en función de los cuales puede orientar su acción y tiene expectativas en relación con los demás.

Acercamiento y conexión: una mirada desde el corazón

La mayoría de las personas que hacen parte de la hermandad son personas del común, hay pequeños comerciantes, albañiles, mototaxistas y taxistas —no como en los centuriones que había personas con un estatus social mayor—.

En la reunión se habló de cómo se iría vestidos en días específicos de la Semana Santa, dijeron que solo cargaron la imagen del Nazareno, la última cena y el Santo Sepulcro. Esto es interesante debido a que son un total de 107 miembros, y solo cargan las imágenes que transmiten el calvario de Jesucristo, a lo largo de la semana solo llevan una camisa morada o una túnica morada y un pantalón negro, son días que se carga por tradición, pero el miércoles, el jueves y el viernes, son días importantes para ellos, la imagen del nazareno es la más antigua y que representa la Semana Santa, al igual que la dolorosa, quien “lleva el dolor de todos nosotros” y por esta imagen fue que se presentó la disputa aquel 13 de abril de 1963.

La última cena es la más reciente, antes no se tenía esta imagen, los jueves solo se celebraba la misa vespertina, cargan esta imagen porque nadie más puede. Y el Santo Sepulcro, es el más imponente e importante para los pobladores, en especial los feligreses, está proviene desde la década de 1879. Cabe mencionar que los que cargan las otras imágenes son buscados por la administración de la Semana Santa. Ese día, viernes santo, visten con una túnica morada y un gorro blanco. La mayoría concordaron en que estaban ahí por alguien o por algo, desde la salud propia como la salud de un familiar, desde un asunto de gusto hasta por gratitud de una promesa cumplida. La mayoría está ahí de por vida, por decisión propia.

Figura 5. *Miércoles Santo, cargadores llevando el Nazareno.*



Nota. Misma imagen religiosa desde 1859. Fuente: Archivo de la investigación (2024).

Figura 6. *Cargadores llevando la imagen de la Dolorosa, Miércoles Santo.*



Fuente: *Archivo de la investigación (2024).*

Figura 7. *Santos varones en la procesión del Jueves Santo, última cena. Fuente:*



Fuente: *Archivo de la Investigación (2024).*

Figura 8. *Los Santos varones el Viernes Santo, Santo Sepulcro.*



Fuente: *Archivo de la investigación (2024)*

Usando los recursos etnográficos, se ofrece una breve pincelada a partir de lo recopilado entre algunos integrantes. Juan Carlos Carrillo comenzó su participación en la Semana Santa cuando era niño y acompañaba a su padre, quien cargaba el Santo Sepulcro. Esto destaca cómo las tradiciones familiares influyen en la devoción de una persona. Arley Vargas también asistía con su madre desde pequeño y su interés por la Semana Santa se mantuvo a lo largo de los años. Walter, cuya abuela ofreció sus servicios por su vida cuando nació prematuramente, ha estado involucrado en la Semana Santa durante 57 años. Su compromiso parece estar motivado por la gratitud y la devoción personal. Por último, José Miguel Muñoz Soñett, la persona más antigua de la hermandad también tiene una historia personal detrás de su participación. Su manda está relacionada con el nacimiento de su hija y la difícil situación que enfrentó su esposa durante el embarazo.

A través de estos relatos, vemos una diversidad de experiencias y motivaciones. Algunos participan por tradición, otros por devoción personal y algunos por

situaciones específicas en sus vidas. La Semana Santa no es solo una celebración uniforme; cada individuo encuentra su propio significado en esta festividad religiosa. Es una experiencia personal, arraigada en la historia familiar, las promesas y las emociones individuales. Cada persona tiene su propia conexión con esta celebración religiosa. Además, la interpretación contemporánea de las leyendas y mitos de la Semana Santa puede ofrecer una apreciación renovada de estas historias y promover la reflexión sobre su significado en el mundo actual. Desde la luz del funcionalismo y la integración social, vemos cómo la Semana Santa se convierte en una tradición transmitida de generación en generación.

La participación de estas personas está arraigada en la herencia familiar y las experiencias compartidas. Esto refleja la idea de que las tradiciones y las instituciones sociales (como la Iglesia y sus rituales religiosos) cumplen una función al mantener la cohesión dentro de la sociedad. Nuevamente los factores de vida, los valores inculcados y experiencias vividas, construyen el ambiente donde se desenvuelven estos actos de devoción, cada participante se une a otro por un lazo similar, es una especie de red en la cual circulan cada momento de la vida y cada enseñanza apropiada culturalmente.

Encuentro fúnebre y el lazo que los une: Viernes Santo-muerte

Este es el día del encuentro entre la Cofradía de los Centuriones y la Hermandad de los Santos Varones, quienes han sido mi objeto de estudio a lo largo de esta investigación, y quienes marcharán y andarán al sonido del redoblante y el *miserere* en un mismo escenario. Con un breve relato etnográfico intentaré describir de la forma más precisa posible el ritual. Los centuriones, con su vestuario blanco, casco crestado, y lanzas al suelo, arrodillados esperan el sermón. No obstante, Los Santos Varones esperan de pie alrededor del sepulcro, llevan una túnica morada, una tela blanca colocada en diagonal que llegaba hasta sus pies, misma que iba sujeta a su cintura por un cordón blanco trenzado; en su cabeza llevaban un gorro blanco con un pompón negro, en su pecho, portan un carnet con el nombre y logo de la hermandad.

Figura 9. Santos Varones esperando el inicio de la procesión.



Fuente: Archivo de la investigación (2024).

Figura 10. Centuriones en la calle de honor esperando dar inicio a la procesión en, Viernes Santo.



Fuente: Archivo de la investigación (2024).

El comienzo del ritual, lo estampa las palabras del párroco “el señor ha muerto, santos varones, bajen el cuerpo de nuestro señor Jesús y pónganlo en el sepulcro”. Automáticamente resuena una trompeta que marca el son de la marcha, seguida por el trombo y el clarinete, los centuriones se colocan de pie, se forman mirando hacia el sepulcro, colocan la lanza en su pie derecho y suena el primer son del redoblante que marca el andar de los mismos. Dos personas de Los Santos Varones suben hasta la tarima donde se encuentra ubicado el Santo Sepulcro para acomodar la imagen

de Jesús fallecido; en ese momento, el paso completo es levantado para no detenerse nunca más a lo largo el recorrido, después de que el cuerpo yace en féretro, solo puede ser bajado de los hombros al llegar a la iglesia nuevamente. El Santo Sepulcro es cargado por todos los 107 miembros variando a lo largo del anda, "inicialmente lo cargan 30 personas, luego cada uno va pidiendo relevo hasta que todos lo lleguen a cargar".

Figura 11. *Hugoberto Cervantes, director de los cargadores, junto a los niños floreros en Viernes Santo.*



Fuente: *Archivo de la investigación (2024).*

Figura 12. *Procesión del Viernes Santo en anda.*



Fuente: *archivo de la investigación (2024).*

El paso fúnebre se extiende hasta la madrugada, todos ellos van dando tres pasos hacia adelante y dos hacia atrás mientras que mantienen un leve movimiento hacías los lados, el silencio de las personas que ahí andan deja escuchar más claro el sonido del *miserere* y el redoblante dando sus tres golpes. Van siendo las 12:30 de la noche, el féretro va entrando a la plazoleta de la iglesia central, y nos recuerda aquel acontecimiento mencionado en la historiografía de la Semana Santa en Sabanalarga, un tumulto de gente espera el desenlace del Viernes Santo.

Figura 13. *Santo Sepulcro llegando a la plaza principal a las 12:30 a. m. tras haber salido a las 9:00 p. m.*



Fuente: Archivo de la investigación (2024).

Figura 14. *Personas esperando al Santo Sepulcro llegando a la plaza principal*



Fuente: Archivo de la investigación (2024).

Conclusión

Este estudio sobre la celebración de la Semana Santa en Sabanalarga, declarada patrimonio inmaterial de la Nación, ha sido abordado desde una perspectiva sociológica rigurosa que permite comprender cómo esta festividad se ha convertido en un sistema social complejo que trasciende la mera manifestación religiosa. Tal como lo planteó Talcott Parsons en su teoría funcional estructuralista, el análisis de la articulación entre las diferentes partes de este sistema ha revelado la forma en que se gestan los vínculos sociales, las normas y los valores compartidos que reflejan el sentido de pertenencia a la comunidad religiosa y que, en últimas, la acción de las personas estará guiadas por estos factores sociales.

En primer lugar, la perspectiva historiográfica presentada por Javier Pizarro del Río y Xavier Ávila en su obra *Semana Santa en Sabanalarga, Atlántico. Tradición, religiosidad e historia*, demuestra que esta celebración tiene raíces profundas que se remontan a la época colonial, convirtiéndose en parte integral de la fundación misma del municipio. Esta herencia histórica ha forjado la identidad cultural de sus habitantes, quienes han interiorizado estas tradiciones y les han otorgado un significado trascendental.

El estudio de la Cofradía de los Centuriones y la Hermandad de los Santos Varones, realizado a través de un abordaje etnográfico, reveló cómo estos grupos se han convertido en la columna vertebral de la celebración, actuando como verdaderos sistemas de integración social. Tal como lo expone Pierre Bourdieu en su teoría sobre el capital social y cultural, la adhesión a estas instituciones ha permitido a los feligreses codificar sus identidades culturales y construir vínculos de solidaridad, cooperación y pertenencia a la comunidad, todo este se puede englobar en el concepto de red social, el cual, define esas estructuras de relaciones entre agentes que se encuentran en una posición social determinada y se basan en la posesión de capital social, el cual es ese conjunto de recursos que un agente puede movilizar gracias a sus relaciones con otros agentes.

Por otro lado, las historias de vida de los miembros de estas organizaciones, recopiladas mediante el relato etnográfico, demuestran que la Semana Santa

no es solo una celebración uniforme, sino que cada individuo encuentra en ella un significado personal, arraigado en sus experiencias familiares, promesas y emociones. Esto evidencia cómo la tradición se transmite de generación en generación, moviéndose en el ámbito de la dimensión moral y convirtiéndose en un elemento central de cohesión social, tal como lo planteó Émile Durkheim en su teoría de la integración social.

Asimismo, el análisis de los rituales y procesiones del Viernes Santo permitió observar la articulación de estos sistemas sociales, donde la Cofradía de los Centuriones y la Hermandad de los Santos Varones confluyen en una ceremonia que trasciende lo meramente religioso. En este escenario, se pone de manifiesto la integración de los valores, normas y vínculos que caracterizan a esta comunidad, forjando una identidad colectiva y un sentido de pertenencia que trasciende los límites de lo individual. La Semana Santa en Sabanalarga se erige, entonces, como un sistema social complejo, donde la religiosidad, la tradición y la identidad cultural se funden para dar forma a una celebración que trasciende lo festivo y se convierte en un espacio de cohesión, solidaridad y reproducción de los valores comunitarios, al igual que revela la profundidad de los vínculos sociales que subyacen en las manifestaciones religiosas de una sociedad, tal como lo plantean las teorías de Parsons, Bourdieu y Durkheim.

En lo que respecta al objetivo general de analizar y comprender cómo se codificaron las identidades culturales de los habitantes, el estudio ofrece una respuesta clara y fundamentada.

Se comprobó que la pertenencia a cofradías como los Centuriones y la Hermandad de los Santos Varones permite a los miembros de la comunidad codificar sus identidades culturales. La investigación destaca cómo los individuos interiorizan normas y valores comunes y regulan sus acciones de acuerdo con la hermandad a la que pertenecen. Las mandas (obligaciones) como deberes morales y sociales se convierten en un estilo de vida y una parte esencial de la devoción y la identidad. Esto demuestra que la Semana Santa no es una celebración uniforme, sino que cada individuo encuentra un significado personal arraigado en sus propias experiencias, promesas y emociones. Mientras que, para el primer objetivo

específico de comprender el significado histórico vinculado a la cultura religiosa, el trabajo ofrece una base historiográfica sólida. Cabe destacar que Sabanalarga fue fundada en 1744, año en que se celebró la primera Semana Santa, lo que sugiere que la comunidad está arraigada en la Semana Santa como herencia española. El desarrollo de las costumbres, como el regreso de las procesiones con judíos vivos en 1969 y la mención de incendios en las iglesias parroquiales y la llegada de imágenes icónicas como el Nazareno y el Santo Sepulcro en 1879, ilustran cómo la historia local se desarrolló de forma indisolublemente ligada a la fe católica. Esto confirma que la fiesta tiene raíces profundas que se remontan al período colonial y se han convertido en parte integrante de la propia fundación de la comunidad.

Por último, se abordó ampliamente el segundo objetivo específico de extraer conclusiones que hagan visible el poder estructurador de los rituales religiosos. El estudio demuestra que la Semana Santa en Sabanalarga funciona como un sistema social complejo, cuyas partes interactúan entre sí gracias a su interconexión. Los rituales, en particular los del Viernes Santo, son un espacio donde se expresa la relación entre el individuo y su fe y donde nacen los lazos sociales, las normas y los valores comunes que reflejan el sentido de pertenencia a la comunidad religiosa. El estudio, basado en las teorías de Durkheim y Parsons, concluye que los valores religiosos se convierten en una "guía para la acción" y que las acciones de las cofradías están "guiadas por creencias, valores y normas para la conservación y reproducción de la sociedad". La formación de redes de relaciones a través de la participación común y la creación de una comunidad de apoyo mutuo, sustentada por necesidades similares y por un sentido de solidaridad y pertenencia, son una clara prueba del poder estructurador de estos rituales.

Referencias

- Bourdieu, P. (2000). Poder, Derecho y Clases Sociales. En P. Bourdieu, *Las Formas del Capital*. Editorial Akal, 101-151.
- Carreño, A. A. (2015). Postulados fundamentales de la teoría de la modernidad reflexiva de Anthony Giddens. *Acta Sociológica*, 67, 87-110.
- Religión global 2023. (2023). *Creencias religiosas en el mundo: Una encuesta de Global Advisor en 26 países*. IPSOS.
- Pizarro, J. y Ávila X. (2017). *Semana Santa en Sabanalarga, Atlántico. Tradición, religiosidad e historia*. Legis.
- Mora, M. (2015). *Cohesión social: balance conceptual y propuesta teórico metodológica*. Consejo Nacional de Evaluación de la política de Desarrollo Social..

La costura, construcción de paz en mujeres víctimas del conflicto armado en Florencia, Caquetá

Sewing, a tool for peacebuilding for women victims of armed conflict in Florencia, Caquetá

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2025 - Fecha de aprobación: 12 de diciembre de 2025

José Javier Achicanoy Miranda, Lizeth Vargas Jiménez, Juan Felipe Correa Segura, Yudy Mildrey Viuche Olivera, María Isabel Reinoso Otálora y Yuli Pauline Cárdenas Hoyos¹

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Resumen

Este artículo reflexivo analiza la costura como práctica sociocultural y política de mujeres víctimas del conflicto armado en Florencia, Caquetá. A partir de una revisión documental, se organizó la literatura en tres ejes analíticos: resiliencia/resistencia, empoderamiento y memoria histórica. Los hallazgos muestran que la costura trasciende su dimensión utilitaria para convertirse en un recurso de sanación

¹ Lizeth Vargas Jiménez, psicóloga, magistra en Tecnologías de la información y la Comunicación, candidata a doctora en Psicología. <https://orcid.org/0000-0001-5212-9971>
José Javier Achicanoy Miranda, psicólogo, magíster en Educación en Línea. <https://orcid.org/0000-0003-4806-0427>
Juan Felipe Correa Segura, sociólogo, magíster en Estudios Políticos e Internacionales. <https://orcid.org/0009-0002-6487-2257>
Yuli Pauline Cárdenas Hoyos, psicóloga, magíster en Asesoría Familiar y Gestión de Programas para la Familia <https://orcid.org/0009-0004-0073-1994>
María Isabel Reinoso Otálora, psicóloga, especialista en Gestión de Procesos Psicosociales. <https://orcid.org/0009-0005-5718-8184>
Yudy Mildrey Viuche Olivera, psicóloga especialista en Pedagogía para el Desarrollo del Aprendizaje Autónomo <https://orcid.org/0000-0002-9413-7619>

emocional, reconstrucción de vínculos comunitarios y resignificación del dolor. Asimismo, se consolida como una estrategia de empoderamiento económico y social que otorga agencia a las mujeres en contextos marcados por la desigualdad de género. Finalmente, la costura se configura como una práctica simbólica y colectiva que fortalece la memoria histórica y contribuye a la construcción de paz territorial, al operar como acto de resistencia pacífica, economía moral y disputa por el espacio público. El análisis permite concluir que la costura es simultáneamente terapia, lenguaje político y vehículo de reconciliación, lo cual evidencia su valor en los procesos de justicia transicional y de paz sostenible en Colombia.

Abstract

This reflective article analyzes sewing as a sociocultural and political practice of women victims of the armed conflict in Florencia, Caquetá.

Based on a literature review, the research was organized around three analytical axes: resilience/resistance, empowerment, and historical memory. The findings show that sewing transcends its utilitarian dimension to become a resource for emotional healing, the reconstruction of community ties, and the reinterpretation of pain. It also consolidates itself as a strategy for economic and social empowerment, granting women agency in contexts marked by gender inequality. Finally, sewing is configured as a symbolic and collective practice that strengthens historical memory and contributes to territorial peacebuilding by operating as an act of peaceful resistance, a moral economy, and a contestation of public space. The analysis concludes that sewing is simultaneously therapy, political language, and a vehicle for reconciliation, which demonstrates its value in transitional justice and sustainable peace processes in Colombia.

Keywords:

Sewing; community resilience; Women's empowerment; collective memory; historical memory; peacebuilding.

Palabras claves:

Costura; resiliencia comunitaria; empoderamiento femenino; memoria colectiva; memoria histórica; construcción de paz.

Introducción

En el contexto del conflicto armado colombiano, las mujeres han sido víctimas de múltiples formas de violencia física, psicológica y social, dejando profundas huellas en su bienestar individual y en el tejido comunitario. Sin embargo, a pesar de estas afectaciones, muchas de ellas han transitado de una condición de víctima a un rol activo como agentes de cambio, utilizando diversas estrategias de afrontamiento y resiliencia que han permitido su empoderamiento y la reconstrucción de sus comunidades (Ciruela-Lorenzo et al., 2020a).

Diversas investigaciones han evidenciado que las prácticas productivas y artísticas, como la costura, representan no solo una fuente de subsistencia, sino un medio simbólico de sanación emocional, resignificación de identidades y construcción de paz. Hooper (2018) señala que la costura actúa como un vehículo para la resiliencia psicológica, en tanto reafirma la capacidad de creación y

control sobre la vida. En la misma línea, Taylor y Villanueva (2022) destacan que este oficio se convierte en una forma de resistencia pacífica, donde se visibilizan sufrimientos, pero también se tejen futuros de perdón y justicia social.

El arte, y en particular la arteterapia, ha demostrado ser una herramienta transformadora en comunidades afectadas por la violencia, al promover el desarrollo personal, la cohesión social y el bienestar (Acosta y Forero, 2024). Estudios recientes han evidenciado cómo los grupos artísticos de mujeres logran establecer redes de cooperación que fortalecen la construcción de paz y el reconocimiento social (González y Bustos, 2023). En este sentido, la costura como expresión artística, trasciende lo productivo, al convertirse en un espacio seguro de encuentro donde se favorece el apoyo mutuo, la resiliencia y la reconciliación (Salcedo y Montoya, 2021; Rodríguez, 2021).

Todd (2005) afirma que las narrativas de cambio generadas en procesos comunitarios requieren mayor visibilización para comprender su alcance en la reconfiguración de identidades y estructuras sociales. En esta misma línea, Lederach (2005) enfatiza que los procesos de paz sostenible dependen de la participación de las comunidades locales, lo que resalta la necesidad de reconocer el papel de las mujeres y sus prácticas en la justicia transicional y en la reconciliación.

Por lo tanto, este estudio reflexivo se propone analizar y visibilizar las experiencias de mujeres víctimas del conflicto armado en su proceso de transformación social a través de la costura. El propósito es comprender cómo esta práctica contribuye simultáneamente a la sanación emocional, el empoderamiento y la construcción de paz en contextos comunitarios, aportando elementos teóricos y prácticos que fortalezcan las estrategias psicosociales en escenarios de posconflicto.

Métodos y materiales

El artículo se desarrolló bajo un enfoque cualitativo y reflexivo, mediante una revisión documental de literatura académica, informes e investigaciones sobre mujeres víctimas del conflicto armado y construcción de paz. Las

fuentes se organizaron en tres ejes analíticos: resiliencia/resistencia, empoderamiento y memoria histórica. A partir de esta clasificación se elaboró una síntesis interpretativa que permitió articular los hallazgos con los objetivos propuestos, destacando el papel de la costura como práctica sociocultural en procesos de sanación, agencia política y construcción de paz.

Resultados

Del análisis de la literatura revisada nos permitió organizarlas en tres categorías que permiten comprender la costura como práctica significativa en la transformación social de mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia.

Resiliencia/resistencia

En la mayoría de los artículos podemos encontrar que la costura se identifica como una estrategia de afrontamiento que contribuye a la regulación emocional y al manejo del trauma en mujeres víctimas de violencia sociopolítica. Según Ubillos-Landa et al. (2019), la participación en actividades colectivas favorece el bienestar social y psicológico, al reducir los síntomas de estrés postraumático. En este sentido, la costura facilita la canalización del dolor y la reconstrucción de la esperanza, constituyéndose en un vehículo de resiliencia que fortalece la capacidad de continuar con la vida pese a las adversidades.

Igualmente, Acosta y Forero (2024) analizan el arte como una herramienta terapéutica en contextos de violencia, destacando su capacidad para promover resiliencia individual y colectiva. A través de metodologías de arteterapia, los autores evidencian cómo las expresiones artísticas permiten procesar experiencias traumáticas, fortalecer recursos emocionales y crear espacios seguros para el diálogo comunitario. Con ello, los autores comentan que el arte favorece la sanación psicológica, impulsa la reconstrucción del tejido social en comunidades afectadas por la violencia, todo ello contribuye a los procesos de reconciliación y transformación social.

Del mismo modo, la costura trasciende su dimensión utilitaria al convertirse en una forma de resistencia no violenta frente a las secuelas del conflicto. Todd (2005)

señala que los procesos de transformación social requieren la participación de los individuos en la redefinición de identidades colectivas. En este caso, coser se convierte en un acto simbólico de dignidad y resistencia pacífica, en el que las mujeres reafirman su derecho a existir, narrar sus historias y reclamar un lugar dentro de los procesos sociales y políticos.

Además, todo acto de arteterapia como coser es una vía para prevenir los efectos de eventos traumáticos y desarrollar la resiliencia, toda vez que, como lo explica Peral (2017), la actividad de coser como arteterapia sirve para mejorar el autocuidado, el acompañamiento entre pares y el empoderamiento de las víctimas. Esto es posible dado que la prevención del trauma se realiza desde un enfoque sistémico que involucra a la familia, la escuela, la comunidad y políticas sociales. Cosa que la arteterapia parece encajar como herramienta eficaz para fomentar resiliencia y autocuidado, siempre en el marco de vínculos terapéuticos y sociales sólidos, fomentado espacios seguros, relaciones significativas y programas de acompañamiento creativo.

Así mismo, en la literatura se explora el papel del arte y la memoria como estrategias de sanación en comunidades afectadas por el conflicto armado en Colombia. Autores como Salcedo y Montoya (2021) muestran cómo las expresiones artísticas —tales como la pintura, el teatro, la música o la costura— se convierten en medios de reconstrucción simbólica y emocional que permiten a las víctimas elaborar el dolor, compartir experiencias y fortalecer la identidad colectiva. También, destacan que el arte posibilita la resignificación de la memoria histórica, fomentando la resiliencia y la reconciliación comunitaria. Por lo que el arte no solo cumple una función terapéutica, sino también política, al visibilizar las voces de las víctimas y promover escenarios de justicia y transformación social que permiten construir resiliencia a los eventos traumáticos vividos y generar resistencia a eventos futuros.

Siguiendo esta línea, Pérez et al. (2022) comentan que la costura como práctica cotidiana se constituye forma de resistencia política a escala doméstica, que permiten resignificar el dolor, sostener la vida y crear universos simbólicos colectivos en contextos de violencia continua. Es decir, las prácticas textiles que son tejer, bordar o remendar se constituyen en formas de resiliencia.

cia y reparación que no son posibles obtener por otras formas, toda vez que tejen simultáneamente memoria, comunidad y subjetividades políticas, mostrando cómo lo personal y lo doméstico se entrelazan con lo colectivo y lo político.

Siendo de esta forma, el arte y la costura ayudan a fomentar entorno de resistencia y resiliencia, lo que construye formas de empoderamiento y fortalecimiento de la memoria. A esta misma conclusión llegó Bello (2018) al investigar sobre las practicas textiles son formas de resistencia, denuncia, memoria y cuidado que va más allá de lo individual y toca lo comunitario y político. Además, la autora no comenta que funcionan como espacios de duelo, memoria y resistencia, capaces de desafiar la impunidad y el olvido.

Construcción del empoderamiento

Esta categoría de análisis es desarrollada desde varias miradas y conceptualizaciones diferentes. Sin embargo, todas giran alrededor de la idea que con la costura y la arteterapia se puede empoderar a las comunidades para recuperar su agencia, generar espacios de creación de cooperación y fortalecer espacios seguros para fomentar la resiliencia entre las mujeres víctimas de conflicto.

De esta forma, el ejercicio de la costura permite a las mujeres recuperar su agencia, generando autonomía económica y resignificación de sus identidades. Ciruela-Lorenzo et al. (2020b) destacan que el emprendimiento social y las actividades productivas son esenciales para que las mujeres avancen hacia la independencia económica y el fortalecimiento de su autoestima. En contextos como el de Tierralta, Córdoba, el acceso a la educación y a proyectos productivos se convierte en una vía para superar la exclusión y potenciar el liderazgo femenino (Caraballo, 2018).

Por otro lado, dentro de la práctica colectiva de la costura crea espacios seguros donde las mujeres comparten experiencias, construyen confianza y refuerzan el sentido de comunidad. Estos espacios son clave para la generación de apoyo mutuo y solidaridad, aspectos que, según Bunga (2017), resultan fundamentales cuando las mujeres asumen el rol de sostén familiar tras la pérdida de miembros masculinos. De esta manera, las redes que se tejen alrededor de la costura permiten reconstruir el tejido social fragmentado por la violencia.

Igualmente, como lo describe Linares (2018), la creación de una microempresa alrededor de la costura es una herramienta eficaz para la reparación integral de las víctimas del conflicto armado puesto que ayuda a generar ingresos, fortalecer la autonomía y reconstruir el tejido social. En ese sentido, se piensa en la costura como un proyecto alternativo productivo para suplir la falta de empleo, tener un ingreso digno, reconstruir proyectos de vida, fortalecer la autoestima y resaltar la importancia que la reparación es tanto simbólica como material y productiva. En ese sentido, la realización de proyectos productivos contribuye de manera significativa a la reparación integral, restauración del tejido social, resiliencia a través del arte y a generar entornos de emprendimientos para mejorar las condiciones psicosociales, económicas y familiares de las víctimas.

De esta forma, tenemos ideas como las de González y Bustos (2023) que amplifican lo anteriormente dicho. Para los autores, las redes de mujeres artistas que se forman alrededor de los contextos de posconflicto utilizando el arte como herramienta para la reparación, la memoria, el activismo y la transformación social utilizan la cooperación internacional para la paz. Es decir, el empoderamiento y creación de redes se construyen a partir de prácticas artísticas que funcionan como acción colectiva, estrategias de empoderamiento pacifista y expresiones de activismo, lo cual les permite trascender el ámbito local para generar incidencia social y política a nivel nacional e internacional.

Fortalecimiento y consolidación de la memoria histórica

Finalmente, dentro de la literatura consultada se enfoca la costura como forma del fortalecimiento de la memoria histórica para la construcción de paz. Entonces, la costura se consolida como un medio de construcción de paz sostenible. Lederach (1997, 2005) plantea que la reconciliación solo es posible cuando se integran esfuerzos desde las instituciones y las comunidades locales. En esta línea, Fortna y Huang (2012) subrayan que la paz requiere instituciones inclusivas que respondan a las necesidades reales de la población. Así, los talleres de costura no solo fortalecen las habilidades productivas, sino que se convierten en espacios de diálogo, reconciliación y reconstrucción del tejido social.

Así, Lederach (2025) esboza que la construcción de paz requiere ir más allá de acuerdos políticos formales y centrarse en la transformación de las relaciones humanas. Propone la “imaginación moral” como la capacidad de visualizar y crear relaciones. Interdependientes incluso entre actores enfrentados, reconociendo la dignidad y humanidad del otro. El autor enfatiza la importancia de la creatividad, el diálogo comunitario y la participación local en los procesos de reconciliación, destacando que la paz sostenible surge desde abajo, a través de la reconstrucción del tejido social y no únicamente desde las élites políticas.

Además, Bunga (2017) examina los cambios en los roles de género en sociedades posconflicto, enfocándose en cómo las mujeres asumen el papel de principales proveedoras económicas tras la pérdida o ausencia de los hombres en sus familias. El estudio señala que este cambio genera tanto oportunidades de empoderamiento como desafíos emocionales, sociales y económicos. Aunque las mujeres logran mayor visibilidad y protagonismo en la vida comunitaria, también enfrentan sobrecarga de responsabilidades, discriminación y limitaciones estructurales que dificultan su autonomía. El artículo concluye que reconocer y apoyar este rol emergente es esencial para fortalecer la resiliencia y la cohesión social en contextos de posguerra.

Olvera (2023) habla de la artísticidad, individualidad y autenticidad son características del arte que, al integrarse en la práctica arteterapéutica, tienen un efecto favorable en la gestión de conflictos intrapersonales y en la aprehensión de valores para la construcción de una cultura de paz. Es decir, la arteterapia favorece la gestión de conflictos y ayuda a la aprehensión de valores para una construcción de una cultura de paz. Entonces, la arteterapia no se limita a la esfera individual, sino que tiene un impacto colectivo. Al favorecer el autoconocimiento y la gestión pacífica de las tensiones internas, se generan valores que fortalecen la convivencia y la resolución no violenta de los conflictos.

En esta misma línea, Greis Cifuentes (2021) sostiene que las artes y la cultura cumplen un papel central en la construcción de paz en Colombia, ya que contribuyen a sanar las heridas del conflicto, reconstruir el tejido social y movilizar capital social. Por medio de ejemplos, la autora demuestra que el arte no solo transforma

individuos, sino que reconstruye comunidades enteras y refuerza identidades colectivas, refuerza el tejido social, promueve la reconciliación y consolida la paz. Y en ese sentido, la autora afirma que la cultura es un derecho que el Estado debe garantizar, más aun cuando se ha probado su poder para sanar heridas colectivas y fortalecer la democracia.

Igualmente, hay artículos que sostienen que la costura es una práctica simbólica que posibilita a las víctimas del conflicto armado en Colombia construir memoria histórica y resignificar sus experiencias, convirtiéndose en un acto político y colectivo de resistencia. En este camino se encuentra Rincón (2020), quien explica que las practicas artísticas, como la costura, se constituyen en medios efectivos para la reparación, resistencia y dignificación. Lo que la costura ayuda abrir diálogo entre las víctimas y sociedad civil, a resignificar el pasado y permitir pensar un futuro donde la verdad y justicia sean garantías de no repetición. De esta forma, se confirma que la memoria histórica no es solo una reconstrucción del pasado, sino una acción presente con efectos políticos y sociales.

De esta forma, se puede concluir que las prácticas textiles realizadas por mujeres víctimas del conflicto armado colombiano constituyen una estrategia creativa y política para gestionar emociones, construir sentido frente al dolor, denunciar la violencia y resistir a la guerra, como lo afirman Bello y Aranguren (2020). Para ellos, la costura es un lenguaje de resistencia y sanación. Permite transformar el dolor en memoria, reconstruir vínculos sociales, mantener viva la presencia de los ausentes y otorgar agencia a los objetos como testigos de la violencia y la dignidad de quienes resisten.

Discusión

La práctica de la costura en contextos de conflicto armado, específicamente en Florencia (Caquetá), trasciende lo artesanal para constituirse en un recurso psicosocial de afrontamiento, empoderamiento y construcción de paz. Los hallazgos de esta revisión permiten debatir con categorías sociológicas más amplias sobre agencia femenina, memoria colectiva y disputas por el espacio público.

Resiliencia comunitaria y sanación colectiva

En Florencia, la violencia asociada al conflicto armado ha dejado huellas profundas en el tejido social, generando desplazamientos, duelos no resueltos y rupturas familiares. En este escenario, la costura se configura como un medio de sanación emocional, permitiendo que las mujeres narren y resignifiquen su dolor. Como sostienen Ubillos-Landa et al. (2019), las prácticas colectivas que fomentan el apoyo social reducen síntomas de ansiedad y depresión, favoreciendo la resiliencia comunitaria. En el caso caqueteño, la costura no solo reconstruye prendas, sino también memorias e identidades fracturadas por la violencia.

Empoderamiento femenino en contextos rurales

Las dinámicas socioculturales de Caquetá han limitado históricamente la participación activa de las mujeres en espacios económicos y políticos. No obstante, talleres de costura en Florencia han permitido a mujeres víctimas del conflicto generar ingresos, fortalecer su autoestima y ampliar su rol en la vida pública. Según Ciruela-Lorenzo et al. (2020b), la independencia económica es un factor central en la transformación de las relaciones de poder y en el ejercicio de la autonomía femenina. En este contexto, el empoderamiento femenino a través de la costura constituye una resistencia silenciosa frente a los sistemas patriarcales que perpetúan la desigualdad en la región.

Redes de apoyo como reconstrucción del tejido social

La fragmentación comunitaria producto del desplazamiento forzado y la violencia sociopolítica ha generado desconfianza y aislamiento social en Florencia. Sin embargo, los espacios colectivos de costura operan como redes de apoyo que reconfiguran el sentido de comunidad. Bunga (2017) señala que, en contextos posbélicos, las mujeres que asumen el rol de jefas de hogar encuentran en las redes de solidaridad un sostén emocional y material. En el caso de Caquetá, estas redes van más allá de la subsistencia: consolidan espacios de sororidad donde se comparten experiencias y se construye confianza en un entorno históricamente marcado por la violencia.

Costura como resistencia pacífica frente al conflicto

En el municipio de Florencia, la costura adquiere un carácter político al convertirse en una forma de resistencia pacífica frente a la violencia. Coser no es únicamente producir, sino narrar y visibilizar las memorias silenciadas de las víctimas. Todd (2005) argumenta que los procesos de transformación social requieren la reconfiguración de identidades colectivas, lo cual se materializa en estos espacios donde las mujeres resignifican su papel dentro de la sociedad. La costura se erige como un símbolo de dignidad frente a la guerra, recordando que la paz también se teje desde los gestos cotidianos.

Construcción de paz desde lo local

Lederach (2005) plantea que la construcción de paz requiere de la integración de prácticas culturales locales con iniciativas institucionales. En Florencia, los talleres de costura se constituyen en microespacios de reconciliación que aportan a la reconstrucción del tejido social. Fortna y Huang (2012) enfatizan que la sostenibilidad de la paz depende de instituciones inclusivas que atiendan las necesidades de las comunidades. Desde esta perspectiva, la costura no solo responde a una necesidad económica, sino que articula memoria, resiliencia y reconciliación, convirtiéndose en una práctica transformadora que promueve la paz desde lo cotidiano.

En suma, la costura en Florencia, Caquetá, se consolida como una herramienta psicosocial y política, capaz de reconfigurar identidades, fortalecer el capital social y generar escenarios de resistencia pacífica. Esta práctica refleja cómo, en contextos de conflicto armado, la transformación social no siempre se construye desde grandes discursos institucionales, sino desde los pequeños hilos que entretejen las mujeres en comunidad.

Conclusiones

El análisis reflexivo realizado evidencia que la costura, como práctica colectiva de mujeres víctimas del conflicto armado en Florencia (Caquetá), constituye una herramienta psicosocial de gran valor para los procesos de resiliencia, empoderamiento y construcción de paz. Más allá de lo económico, la costura se convier-

te en un lenguaje simbólico de sanación y una estrategia de resistencia pacífica frente a los efectos del conflicto armado.

En primer lugar, se reconoce que la costura facilita procesos de sanación emocional, al ofrecer un espacio seguro donde las mujeres comparten sus vivencias, transforman el dolor en creación y elaboran narrativas de vida alternativas. Según Salcedo y Montoya (2021), este tipo de prácticas artísticas permiten reconstruir memorias colectivas y dotar de sentido al sufrimiento, fortaleciendo la identidad personal y comunitaria. En el contexto caqueteño, donde el desplazamiento y la violencia han fragmentado las redes sociales, la costura se erige como un puente entre la memoria y la esperanza.

En segundo lugar, la costura fortalece el empoderamiento femenino y la autonomía económica, otorgando a las mujeres un rol activo en la sostenibilidad de sus hogares y comunidades. Tal como afirman Ciruela-Lorenzo et al. (2020a), el acceso a medios productivos dignos es un factor determinante en la reducción de brechas de género y en el aumento de la participación social de las mujeres en escenarios históricamente patriarcales. En Florencia, este proceso contribuye a que las mujeres pasen de la invisibilización social a la agencia transformadora, consolidándose como lideresas comunitarias.

En tercer lugar, se resalta la importancia de la costura en la reconstrucción del tejido social, pues promueve la creación de redes de apoyo y espacios de solidaridad entre mujeres que han compartido experiencias de victimización. Como señala Bunga (2017), los vínculos sociales entre mujeres en contextos posbélicos generan resiliencia comunitaria, fomentando la confianza mutua y la cooperación. En el caso del Caquetá, este proceso es crucial para contrarrestar la fragmentación social y la desconfianza producto de décadas de violencia.

Finalmente, la costura se reconoce como una estrategia de construcción de paz desde lo local, en consonancia con lo planteado por Lederach (2005), quien destaca que los procesos de paz sostenibles deben integrar las prácticas culturales y comunitarias propias de los territorios. En Florencia, estas iniciativas no solo tienen un impacto en las mujeres que participan directamente, sino que contribuyen a la cohesión social, al reconocimiento de las víctimas y a la transformación de las narrativas de violencia hacia narrativas de vida y reconciliación.

La costura en mujeres víctimas del conflicto armado en Florencia, Caquetá, trasciende su valor material para convertirse en un acto político, terapéutico y comunitario. Esta práctica, aparentemente cotidiana, tiene un potencial transformador en los procesos de justicia transicional, memoria histórica y construcción de paz territorial. Por ello, es necesario que tanto las instituciones estatales como las organizaciones sociales reconozcan y fortalezcan estas iniciativas, integrándolas en las políticas públicas de reparación y reconciliación, de modo que las mujeres sigan siendo protagonistas activas en la construcción de una paz duradera en la región amazónica colombiana.

Referencias

- Acosta, L. y Forero, J. (2024). Arte y resiliencia: herramientas terapéuticas en contextos de violencia. *Revista Colombiana de Psicología Social*, 18(1), 45–62.
- Bello, A. (2018). Cuando las palabras faltan, las manos hablan: Prácticas textiles en el conflicto armado colombiano [Trabajo de grado de pregrado, Universidad de los Andes]. Repositorio Institucional Uniandes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/server/api/core/bits-treams/9e2bc69c-1ed7-4d35-a42e-62579a62c615/content>
- Bello, A. C. y Aranguren, J. P. (2020). Voces de hilo y aguja: construcciones de sentido y gestión emocional por medio de prácticas textiles en el conflicto armado colombiano. *H-ART. Revista de historia, teoría y crítica de arte*, 1(6), 181–204.
- Bunga, S. (2017). Women as family breadwinners in post-conflict societies: Gender roles and challenges. *Journal of Gender and Development Studies*, 9(2), 122–139.
- Caraballo, S. (2018). Mujeres y educación en contextos de conflicto: El caso de Tierralta, Córdoba. *Revista Colombiana de Educación*, 75(2), 201–219.
- Cifuentes, G. (2021). Construcción de paz a través de las artes y la cultura: el caso de Colombia. *Revista del lugar de la memoria, la tolerancia y la inclusión social +Memoria(s)*, (2), 89–107 (2). <https://revistas.cultura.gob.pe/index.php/memorias/article/view/24>
- Ciruela-Lorenzo, A., Fernández-Rodríguez, L. y Roca, M. (2020a). Estrategias de afrontamiento y resiliencia en mujeres víctimas de violencia sociopolítica. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 10(2), 87–106.
- Ciruela-Lorenzo, A., González-Sánchez, A. y Plaza-Angulo, J. (2020b). Impacto del conflicto armado en mujeres: pobreza, victimización y empoderamiento. *Revista de Estudios Sociales*, 72(1), 56–70.
- Fortna, V. P., & Huang, R. (2012). *Peace time: Cease-fire agreements and the durability of peace*. Princeton University Press.

- González, A. S. y Bustos, D. P. (2023). Redes de cooperación internacional configuradas por grupos artísticos de mujeres víctimas del conflicto armado colombiano para la construcción de paz [tesis de pregrado, Universidad de La Salle]. Repositorio Universidad de La Salle. <https://hdl.handle.net/20.500.14625/37838>
- Hooper, J. (2018). Stitching resilience: Sewing as empowerment for women in post-conflict societies. *Journal of Arts & Communities*, 10(3), 211–227.
- Lederach, J. P. (1997). Building peace: Sustainable reconciliation in divided societies. United States Institute of Peace Press.
- Lederach, J. P. (2005). La imaginación moral: El arte y el alma de construir la paz. Norma.
- Linares, K. J. (2018). Proyecto de desarrollo social en costura “tejiendo futuro” para la reparación a las víctimas del conflicto armado en el municipio del Peñón Cundinamarca inspección guayabal de Toledo. [Proyecto aplicado, Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD]. Repositorio Institucional UNAD. <https://repository.unad.edu.co/handle/10596/23009>
- Moya, Y. V. O., & Suárez, C. A. A. (Eds.). (2024). Memorias vivas en la construcción de paz: resistencias epistémicas sociales y culturales de comunidades afectadas por el conflicto armado en Colombia. Universidad La Gran Colombia. <https://omp.ugc.edu.co/index.php/catalogoeditorial/catalog/book/11>
- Olvera González, L. N. (2023). Arteterapia, gestión de conflictos intrapersonales y construcción de una cultura de paz [tesis de doctorado, Universidad Autónoma De Nuevo León]. Repositorio Institucional UANL. <http://eprints.uanl.mx/id/eprint/25743>
- Peral C. (2017). ¿Podemos prevenir el trauma? Reflexiones del uso del arteterapia como vía para la prevención del trauma y el desarrollo de la resiliencia. *Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social*, 12, 277-292. <https://doi.org/10.5209/ARTE.57577>
- Pérez, T., González, I. C., Jaramillo, O. E. y Palacio, D. M. (2022). Haceres textiles para inventarse la vida en medio del conflicto armado colombiano. *Estudios atacameños*, 68, 8. <https://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2022-0008>
- Rincón, M. C. (2020). La costura como práctica simbólica para la construcción de memoria histórica, experiencia del “Costurero de la memoria: kilómetros de vida y de memoria”. *Cambios y Permanencias*, 11(1), 1345–1360. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/11126>
- Rivera, L. (2020). Memoria, reparación simbólica y arte: la memoria como parte de la verdad. *Foro: Revista de Derecho*, (33), 29-64. <https://doi.org/10.32719/26312484.2020.33.3>
- Salcedo, J. C., y Montoya, L. P. (2021). Arte y memoria: Estrategias de sanación en comunidades afectadas por el conflicto. *Revista Colombiana de Psicología Comunitaria*, 15(2), 45–63.
- Ubillos-Landa, S., Puente-Martínez, A. y Páez, D. (2019). Estrategias de afrontamiento y apoyo social en víctimas de violencia colectiva. *Revista de Psicología Social*, 34(3), 435–462.



Reseña de Revolución. Una historia intelectual de Enzo Traverso

Fecha de recepción: 28 de julio de 2025. Fecha de aprobación: 15 de septiembre de 2025

¹ Jaime Otavo

Contenido

En el canto VI de la *Ilíada* (1996, pp. 145-150) leemos: "¿Por qué me preguntas por mi origen?", dice Glaucó, a lo que él responde: "Las generaciones de los hombres son como las de las hojas". El viento esparce las hojas por el suelo, "pero el bosque fértil da a luz a otras, y así vuelve la primavera; de la misma manera, la raza humana nace y pasa" (p. 217). Enzo Traverso pertenece a una generación que abraza la fértil idea del marxismo, que explica el presente históricamente, como comenta el propio autor en una entrevista con Pablo Iglesias el 6 de diciembre de 2024², con el fin de perturbar suficientemente la conciencia radical actual y sugerir la posibilidad de una futura ruptura histórica.

El libro *Revolución. Una historia intelectual*, publicado originalmente en inglés en 2021, es gratamente contemporáneo en el sentido que Giorgio Agamben (2011) le da a esa condición: "pertenece verdaderamente a su tiempo quien no coincide perfectamente con él ni se adapta a sus pretensiones" (p. 18); pero

1 Sociólogo, filósofo, magíster y doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Estudiante de doctorado en Humanidades Aplicadas en la Universidad Andrés Bello de Santiago de Chile. Correo electrónico: jaimeotavo8@gmail.com

2 La conversación completa está disponible en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=xOFUFwHgmjU>

es, por ello, capaz, más que otros, de percibir y comprender su tiempo. Contemporáneo no es solamente quien, “percibiendo la oscuridad del presente, comprende la luz incierta” (p. 21); es también quien, dividiendo e interpolando el tiempo, “es capaz de transformarlo y ponerlo en relación con otros tiempos, de leer la historia de un modo inédito” (pp. 28-29).

Por eso decidí escribir esta reseña: porque, contrariamente a la tendencia predominante en los medios de comunicación y al discurso político que hoy se somete a ella, Traverso (2022), fiel a la tradición intelectual de Karl Marx y Walter Benjamin, se propone “rehabilitar el concepto de revolución como clave para interpretar la historia moderna” (p. 25). *Revolución* propone —y nos propone— combatir la narrativa mediática, cuyo conocimiento superficial se reduce a la idea de que cambiar el mundo significa construir un totalitarismo. Esta reconstrucción crítica —la de Traverso— rechaza la superficialidad y la charlatanería, y evita caer en los clichés observados en la derecha colombiana y en todo el mundo; por ejemplo, esa complacencia epistémica del narcisismo irreflexivo (figura 1).

Figura 1. *Menos Marx más Hayek*



Fuente: Sanabria (2025).

La estructura de *Revolución* es amplia, compleja y fascinante. Esto lo digo por dos razones —entre una docena más—. No sigue un orden cronológico, sino que procede yuxtaponiendo materiales heterogéneos organizados en una

composición de imágenes dialécticas: locomotoras, cuerpos, estatuas, columnas, barricadas, banderas, lugares, pinturas, fechas, vidas singulares, etc., dice el historiador italiano (p. 51). El punto es este: cada capítulo puede leerse como una imagen dialéctica; es decir, pienso —siguiendo a Benjamin, como lo hace Traverso—, como un trabajo de articulación de diferentes elementos —discursivos, estéticos, literarios— que nos permiten leer una experiencia —la revolución— en su conflictividad. ¿Cómo, entonces, podemos pensar la revolución a partir de imágenes dialécticas?

A lo que Traverso responde:

El tema de este libro es la revolución, para bien o para mal [...] Rehabilitarlas como hitos de la modernidad y momentos prototípicos del cambio histórico no significa idealizarlas, [porque] esta obra, que investiga a través de un entrelazamiento de imágenes, recuerdos y esperanzas, [también] describe una situación dramática: [...] la tragedia de las revoluciones, en la que la violencia emancipadora se transforma fatalmente en violencia coercitiva. (2022, pp. 35, 42, 48, 51)

La segunda razón es estética. Nosotros, los lectores, no podemos separar nuestro proceso de lectura de la escritura de Traverso: él articula diferentes discursos y géneros para desplazar una topografía establecida de lo pensable. Porque, pienso, se trata de mostrar, exponer y desplegar la revolución sin reducirla a un orden totalizador, jerárquico o identificador. Entonces, si las revoluciones, como escribe Traverso, son el respiro de la historia (p. 35), leemos al ritmo de los vientos que mueven los diversos ensamblajes del libro.

Comentaré al respecto siguiendo una regla hermenéutica que aprendí de Nicolás Gómez Dávila (2005), filósofo colombiano reaccionario, pero filósofo —el Filósofo— al fin y al cabo, a saber: una buena idea es breve. “Escribir corto para concluir antes de hastiar” (p. 42). Vuelvo aquí al libro de Traverso (2022).

El capítulo 1 (pp. 57-120) comienza con la famosa frase de Marx de 1850 sobre la fiebre ferroviaria: las revoluciones son las locomotoras de la historia. A partir de ahí, Traverso explora la imagen de las locomotoras en la tradición revolucionaria, desde su carácter teleológico —el de la política revolucionaria avanzando por vías y destinos conocidos, a una velocidad y potencia uniformes— hasta la acumulación

de capital, que, aunque liderada por los ferrocarriles, solo deja a su paso destrucción universal. Traverso acaba el capítulo con la finitud de la imagen, que también es su agotamiento. Quizás, como escribe Benjamin, las revoluciones son un intento de los pasajeros de activar el freno de emergencia: el ferrocarril evoca Auschwitz más que revoluciones gloriosas.

El capítulo 2 (pp. 121-214) le ofrece al lector una interpretación revolucionaria desde la experiencia corporal. El pueblo, escribe, actúa como un cuerpo consciente, al mismo tiempo sujeto y objeto de las revoluciones: "sujetos de sus acontecimientos y objetos de sus consecuencias; sujetos de sus dramas y objetos de sus representaciones" (p. 130). Creo que esta interpretación corporal forma parte de un ensamblaje que nos permite pensar en revoluciones *situadas* entre participantes y observadores. Esto tiene efectos en el ámbito social: las revoluciones aparecen como significativas para la liberación y regeneración corporal y, del mismo modo, como premisas para nuevas políticas destinadas al cuidado y la disciplina de los cuerpos.

El capítulo 3 (pp. 215-308) parte de las reflexiones de la *Begriffsgeschichte* para historizar el concepto de "revolución". Nos dice, pues, que solo con la Revolución Francesa el concepto de "revolución" adquirió el significado de "ruptura social y política" (p. 218). Antes, su significado, tomado de la astronomía, se asemejaba más a la rotación. Este hecho explica, por ejemplo, por qué los británicos bautizaron así a la Gloriosa Revolución de 1688, que supuso la restauración de la monarquía.

En este punto, hay dos aspectos que me interesan del análisis de Traverso. En primer lugar, cuando las revoluciones operan como rupturas, abren un espacio vacío en el que la nueva forma política es indeterminada. En la tradición marxista, por ejemplo, este espacio ha sido ocupado por la dictadura del proletariado, que Traverso considera demasiado insustancial y propensa a derivar hacia el autoritarismo. En segundo lugar, aunque la variedad de símbolos que analiza Traverso es enorme —fotografías, monumentos, museos, entre otros—, creo que representan una domesticación de la revolución: el final, por así decirlo, de su dinamismo. El espíritu revolucionario no puede embotellarse y exhibirse en museos, como ocurrió con el canon escolástico del marxismo-lenin-

nismo; es necesario, piensa Traverso —y coincido con él— que la revolución forme un *Jetztzeit*, según la expresión de Benjamin: que se reactive e interactúe con el presente para formar con él una especie de constelación (pp. 251, 307).

El capítulo 4 (pp. 309-458) puede leerse en clave de estudio sociológico, a la manera de un tipo-ideal de lo que debe ser un intelectual revolucionario: compromiso ideológico y político intenso, *ethos* anticapitalista, condición fluctuante de bohemia desclasada y un comportamiento a menudo combinado con un carácter telúrico. Del extenso cuadro taxonómico de intelectuales que describe, ofreciéndonos así un esquema con datos biográficos, relacionados con el poder, de sus arrestos y sus muertes, me permito destacar al peruano José Carlos Mariátegui. Es que Mariátegui supo hacer de la teoría marxista no una mera copia y calco, como él mismo la llamaba, sino una creación heroica indoamericana.

El capítulo 5 (pp. 459-534) discute una distinción importante, la que existe entre la libertad como condición estática ya instalada en el mundo y la libertad como proyecto liberador. Desde la Revolución Francesa en adelante, la libertad, escribe, no puede disociarse de la liberación, es decir, de la representación de seres humanos que rompen las cadenas de la opresión, derriban los muros del despotismo y toman las barricadas (p. 467). La liberación es relacional, creativa, afirmativa; sacude los intentos de domesticación o cooptación burguesa. Así, para Frantz Fanon, por ejemplo, la violencia es un medio necesario de liberación que desintoxica y rehumaniza al oprimido. Para el colonizado, el hombre se libera con y a través de la violencia.

La liberación, en tanto negación del tiempo capitalista, constituye el último fragmento del que se compone la imagen dialéctica de la libertad y la liberación. Entiendo la razón: el tiempo mesiánico de Benjamin, escribe Traverso, sería el materialismo histórico como Kairós (p. 528), es decir, una temporalidad abierta, inquieta y variable, en la que el pasado no se acumula —sin más—, sino que amenaza constantemente y no se pierde, porque acecha al presente y lo reactiva.

Llegamos al último capítulo.

El capítulo 6 (pp. 535-606) historiza el comunismo. ¿Con qué intención —me pregunto—? Con la intención de revitalizarlo, de cuidarlo de simplificaciones, ho-

mologaciones y comparaciones apresuradas y torpes. La historización del comunismo, por tanto, implica al menos dos aspectos, tal y como lo entiendo: a) superar la dicotomía entre dos relatos, uno idílico y otro horroroso, los dos equiparables. No hay necesidad de idealizar o defender la experiencia comunista, escribe Traverso; vale la pena entenderla críticamente como un todo, “una totalidad dialéctica conformada por tensiones y contradicciones internas, que presenta múltiples dimensiones en un amplio espectro de sombras, desde los impulsos redentores hasta la violencia totalitaria [...] desde la imaginación más utópica hasta la dominación más burocrática” (pp. 545-546).

Por lo tanto, b) es problemático suponer que comunismo es un sustantivo singular. Traverso considera que, como muchos otros *ismos* de nuestro vocabulario político y filosófico, “comunismo” es una palabra polisémica y ambigua. Históricamente entendido, afirma, no es ni un tipo-ideal ni un concepto, “sino un paraguas que abarca múltiples acontecimientos y experiencias” (p. 547). Los entusiasmos revolucionarios, pienso, de quienes citan a Marx, Engels, Lenin: la promesa, el romanticismo participativo y el espíritu de sacrificio; y también el hastío, la decepción y la soledad, el desarraigo y el riesgo de padecer nostalgia crónica, como Leonardo Padura (2011, p. 485) evalúa el comunismo, por ejemplo, en *El hombre que amaba a los perros*.

Para concluir antes de hastiarnos, finalizo con una observación crítica. En este ensayo polifacético que es *Revolución*, Traverso (2022), retomando a Marx (algo así en pp. 79-82), afirma que la historia del capitalismo puede recorrerse como un largo y violento proceso de apropiación del tiempo a través del sometimiento de los trabajadores a las limitaciones de un sistema de producción que posee una temporalidad determinada: los tiempos racionalizados y estandarizados de la acumulación.

Esto quiere decir que la separación de los trabajadores de sus medios de producción no puede identificarse como la única dimensión del conflicto: la función social del tiempo tiene que ver con la manera como el ser humano puede vivir *en y a través* del tiempo libre, como dice Paul Lafargue, a quien menciona Traverso: el proletariado, escribe el yerno de Marx, debe proclamar

los derechos de la pereza, mil veces más nobles y sagrados que los anémicos derechos del hombre inventados por los abogados metafísicos de la revolución burguesa.

Entonces, no puedo dejar de relacionar puntualmente esta discusión con la aprobación de la Reforma Laboral en Colombia el 20 de junio de 2025, que modifica a favor de nosotros, los trabajadores, las condiciones de contratación, los recargos nocturnos y los derechos de los sectores precarios.

Por el cumpleaños de Gustavo Petro, el pasado 19 de abril, el presidente recibió de regalo un ejemplar del libro de Traverso (figura 2).

Figura 2. *Petro recibe de regalo Revolución. Una historia intelectual de Enzo Traverso*



Fuente: *Racero (2025).*

¿Podemos esperar más descubrimientos en este libro? Sí, que allí donde parecen imponerse la explicación reductora y la ordenación totalizadora y jerárquica, el historiador italiano nos recuerda que la revolución está también en que hombres y mujeres consigamos siempre reservar un espacio a la libertad en el consumo de nuestro patrimonio vital, que es el tiempo. Y que, por tanto, el verdadero problema es sostener esa libertad. Para describir que el factor determinante del conflicto social era ayer, como lo es hoy, el gobierno del tiempo

Referencias

- Agamben, G. (2011). *¿Qué es lo contemporáneo?* (C. Sardoy, Trad.). En *Desnudez* (pp. 17-29). Adriana Hidalgo Editora.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito I*. Villegas Editores.
- Homero. (1996). *Ilíada* (E. Güemes Crespo, Trad.). Gredos.
- Padura, L. (2011). *El hombre que amaba a los perros*. Tusquets Editores.
- Racero, D. (2025, abril 27). *Regalo de David Racero a Gustavo Petro* [Publicación de X de @DavidRacero]. <https://x.com/DavidRacero/status/1916561150663397513>
- Sanabria, J. (2025, marzo). *Menos Marx más Hayek* [Publicación de Instagram de @soyjero-me_]. https://www.instagram.com/p/DHtaLD8Je5N/?img_index=2
- Traverso, E. (2022). *Revolución. Una historia intelectual* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

El discurso filosófico como acontecimiento histórico: un comentario expositivo-crítico a Michel 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

El problema central que plantea Michel Foucault en *El discurso filosófico* gira en torno a la pregunta fundamental: ¿qué es el discurso filosófico y qué lo distingue de los otros modos de decir que operan en una cultura? Este interrogante, que podría parecer clásico o incluso reiterado en la tradición filosófica, adquiere en Foucault un giro peculiar, pues no se orienta a buscar la esencia universal y atemporal de la filosofía, sino a explorar las condiciones históricas que hicieron posible que algo como un "discurso filosófico" existiera. La filosofía, tal como solemos concebirla, no es para Foucault una práctica milenaria e inmutable, sino un fenómeno cuya aparición depende de una reorganización específica de los discursos en el siglo XVII. Por ello, el análisis no se dirige hacia una supuesta naturaleza eterna de la filosofía, sino hacia la historicidad de sus formas, lo cual transforma por completo la pregunta original: no se trata de saber qué es la filosofía en sí misma, sino qué reglas y condiciones permitieron la aparición de ese tipo particular de enunciación que llamamos "filosófica".

¹ Licenciado en Literatura y Profesional en Filosofía, Magister 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

Al iniciar su investigación, Foucault subraya que la filosofía moderna se ha concebido a sí misma como actividad de “diagnóstico”, especialmente desde Nietzsche. El filósofo, en lugar de erigirse en fundador de verdades universales, se convierte en aquel que intenta decir lo que ocurre hoy, lo que pasa inadvertido por su proximidad, lo que se oculta en la familiaridad de lo cotidiano. Sin embargo, esta caracterización no representa una novedad absoluta: desde sus orígenes griegos, la filosofía estuvo emparentada con la exégesis y con la medicina, pues el filósofo siempre se configuró como una figura capaz de interpretar signos y descubrir enfermedades del alma o de la cultura. Este parentesco estructural revela que la filosofía occidental se constituyó históricamente en un espacio donde el sentido y el mal se entrelazaron para producir una forma específica de discurso. La tradición asignó al filósofo un doble papel: revelar aquello que no se ve y curar aquello que no funciona en la experiencia humana. Tales funciones, sin embargo, empiezan a ser problematizadas por Foucault, quien cuestiona que la filosofía contemporánea pueda seguir sosteniendo ese rol terapéutico o hermenéutico.

Foucault afirma que el filósofo actual debe diagnosticar sin interpretar y sin curar, es decir, sin suponer la existencia de un sentido oculto ni la presencia de un mal que deba ser reparado. El diagnóstico foucaultiano no es una búsqueda del fundamento ni un retorno al origen, sino una descripción de aquello que está a la vista y que, paradójicamente, no percibimos. La filosofía debe decir lo que hay, sin apelar a profundidades metafísicas ni a dimensiones trascendentales. Esta redefinición del diagnóstico implica una transformación profunda: el filósofo ya no puede presentarse como mensajero de verdades profundas ni como médico del cuerpo social; debe asumir una posición más humilde, más frágil, que se limita a mostrar la superficie de las cosas y a captar el modo en que se constituye el presente. Esto coloca al discurso filosófico en una situación inédita: renuncia a sus antiguas pretensiones interpretativas y fundacionales, pero a la vez mantiene la tarea de pensar su propio “hoy”. Esta tensión entre diagnóstico y renuncia al sentido profundo es lo que permite que Foucault formule un nuevo problema: si la filosofía no interpreta ni cura, ¿cómo sigue siendo filosofía? ¿Qué tipo de verdad puede producir un discurso que ya no aspira a profundidades ni a fundamentos? La respuesta foucaultiana señala que el discurso filosófico se distingue precisamente por la manera en que se relaciona con el presente, por su capacidad de hacer visible la actualidad que lo atraviesa. Así, el discurso filosófico no se define

por lo que dice sobre el ser o la verdad en sí misma, sino por el modo en que se vincula con el instante en que se enuncia. Esta relación con el "ahora" será clave para comprender su identidad y su función dentro del conjunto de los discursos occidentales.

El análisis de Foucault avanza mostrando que el discurso filosófico se caracteriza por una relación singular con su propio presente, una relación que no comparten ni el discurso científico, ni el literario, ni el religioso, ni el cotidiano. Mientras que el lenguaje ordinario está saturado de marcas de enunciación —"yo", "aquí", "ahora"—, cuya referencia depende del contexto inmediato del hablante, la filosofía no se limita a utilizarlas, sino que las convierte en objeto de reflexión. El filósofo no solo habla desde un presente, sino que tematiza la forma en que ese presente condiciona su decir. En cambio, el discurso científico busca borrar toda marca de subjetividad y de temporalidad, pues su aspiración es formular verdades independientes del instante en que se enuncian. La literatura, por su parte, crea un tiempo propio que no coincide necesariamente con el del autor, mientras que la religión inscribe su decir en un tiempo sagrado que trasciende la historicidad humana. La filosofía, situada entre todas estas discursividades, mantiene una tensión peculiar: asume que su presente influye en lo que dice, pero a la vez busca formular conceptos que conserven alguna validez más allá del contexto en el que surgieron.

Esta doble relación con el presente configura lo que Foucault llama la "isocronía" del discurso filosófico. No se trata de la contemporaneidad externa que estudian los historiadores, sino de la manera en que la filosofía produce su propio ahora como condición interna de sentido. Cada filosofía elabora una imagen particular de su época y la incorpora estructuralmente en su discurso. Esto significa que cada sistema filosófico no solo ofrece conceptos y argumentos, sino también una cierta representación del momento histórico que atraviesa. Kant, por ejemplo, diagnostica la Ilustración como salida de la minoría de edad; Hegel interpreta su tiempo como realización del espíritu; Nietzsche denuncia su presente como decadencia; Heidegger lo piensa como consumación de la metafísica técnica. Cada uno construye un modo de situarse en el ahora que no es accesorio, sino constitutivo del discurso filosófico. Esta relación singular con el presente explica por qué la filosofía nunca puede desprenderse por completo de su temporalidad, aunque aspire a la universalidad conceptual.

Sin embargo, Foucault muestra que esta relación con el presente no es un simple reflejo de la época, sino una operación activa y productiva. El discurso filosófico no se limita a describir su tiempo: lo crea discursivamente. Al diagnosticar un estado de cosas, el filósofo establece cuáles son los problemas de su época, qué tensiones la atraviesan, qué conceptos permiten pensarla y qué límites impone a los saberes. La filosofía, por tanto, no es un espejo pasivo, sino una práctica que produce las coordenadas intelectuales de su presente. Esta operación implica un riesgo permanente: al construir su actualidad, la filosofía también puede equivocarse radicalmente sobre ella. Pero es precisamente en ese riesgo donde reside su especificidad.

La pregunta inicial —¿qué es el discurso filosófico? — empieza a esclarecerse: la filosofía es la práctica que hace del presente su problema constitutivo y que reflexiona sobre su propia inscripción en ese presente. No es una doctrina eterna ni un saber universal, sino una forma histórica de discurso que asume la tarea de decir lo que ocurre hoy y de pensar las condiciones que hacen posible ese decir. Así, su vínculo con el ahora no es accidental, sino esencial, y esta característica la distingue profundamente de todas las demás formas de discurso. Foucault propone, por tanto, una redefinición radical: el discurso filosófico no se identifica por sus contenidos, sino por su modo de situarse en el tiempo. Para profundizar en la definición del discurso filosófico, Foucault examina su surgimiento histórico y sostiene que antes del siglo XVII no existía una forma diferenciada de discurso que pudiera denominarse propiamente “filosófico”. Durante la Edad Media y el Renacimiento, la filosofía no era un modo específico de decir, sino una instancia superior que abarcaba a la teología, la física, la ética y la metafísica sin distinguir claramente entre ellas. No había, por tanto, una frontera precisa que permitiera separar su lenguaje del de las ciencias o de la exégesis religiosa. Según Foucault, es la reorganización discursiva del siglo XVII —particularmente con Descartes— la que inaugura un espacio nuevo en el que el discurso filosófico adquiere una identidad propia. En esa reorganización, la ciencia empieza a constituirse como discurso autónomo, la literatura como espacio estético diferenciado y la teología como autoridad espiritual cada vez más separada del saber racional. La filosofía, en medio de estas transformaciones, deja de englobar los discursos y pasa a definirse por su modo singular de relacionarse con el presente.

En este nuevo reparto, el discurso científico se caracteriza por expulsar toda marca del sujeto, afirmando enunciados que buscan valer independientemente del momento en que se formulan; el discurso literario crea mundos de ficción que poseen un tiempo interno distinto del del autor; el religioso habla desde una temporalidad sagrada ajena a la historia humana. La filosofía, en cambio, asume el peso del presente sin perder la aspiración conceptual “universalistante”. Esta posición intermedia es la que convierte al discurso filosófico en un fenómeno histórico específico y no en una necesidad eterna del pensamiento. Foucault insiste en que la identidad de la filosofía depende de estas condiciones externas: si el campo discursivo se transformara, la filosofía tal como la conocemos podría desaparecer o convertirse en otra cosa. Así, lo que habitualmente se presenta como esencia intemporal es, desde esta perspectiva, una función histórica surgida de un reordenamiento del saber. El carácter problemático de esta tesis se acentúa cuando Foucault muestra que la filosofía moderna no abandonó por completo sus raíces hermenéuticas. Aunque Descartes parecería inaugurar un discurso fundado en la evidencia y la claridad, la tradición posterior conserva cierta voluntad interpretativa, un resto de aquella función antigua que buscaba revelar sentidos ocultos. Pero esa interpretación ya no se orienta a descubrir la verdad del mundo o del alma, sino a esclarecer las condiciones que hacen posible la experiencia, el saber, el lenguaje y el sujeto. Kant es un ejemplo paradigmático: su filosofía no busca el fundamento último del ser, sino las condiciones de posibilidad del conocimiento. Con ello, el discurso filosófico se transforma: deja de buscar la esencia de las cosas y se vuelve reflexión sobre los límites del pensamiento.

El giro foucaultiano consiste en mostrar que esta función crítica no brota de la esencia de la razón, sino de una configuración histórica del discurso que hizo posible abordar el presente de un modo reflexivo. De ahí que la filosofía no pueda justificarse apelando a un fundamento trascendental ni a una continuidad histórica lineal. Lo que entendemos como discurso filosófico no es sino el resultado de múltiples reconfiguraciones en la forma de hablar, pensar y ordenar los saberes. Esta conclusión introduce un matiz crítico profundo: la filosofía no es un destino del pensamiento, sino una opción histórica cuya vigencia depende de las mutaciones del archivo occidental. Si este archivo cambia, el propio discurso filosófico deberá redefinirse o incluso desaparecer, tal como ocurrió con otros modos de decir que en su época parecían inamovibles.

El paso siguiente en la definición foucaultiana del discurso filosófico consiste en analizar las reglas internas que lo organizan. Foucault sostiene que ningún discurso se define por los temas que trata o por las doctrinas que sostiene, sino por un conjunto de regularidades que determinan qué puede ser dicho, cómo puede decirse, quién puede enunciarlo y bajo qué pretensiones de verdad. La filosofía, por tanto, no es la suma de los sistemas de Platón, Kant o Heidegger, sino un espacio discursivo constituido por funciones, conceptos y modos de enunciación que hacen posible que esos sistemas existan. Esta perspectiva rompe con la idea tradicional de la filosofía como historia de grandes autores y la sitúa en el ámbito de las prácticas discursivas. Según Foucault, el discurso filosófico se compone de cuatro estratos: la relación con el presente, las funciones que ejercen sus enunciados, la red conceptual que los articula y las formas textuales que adopta. Estos niveles no se superponen mecánicamente, sino que se entrecruzan, generando un campo en el que múltiples filosofías coexisten sin que ninguna agote su definición.

La relación con el presente ocupa el estrato más profundo, pues determina si un discurso puede o no ser filosófico. Sin esta referencia activa al ahora, los enunciados carecen de la tensión temporal que caracteriza al pensamiento filosófico moderno. Por encima de este nivel se encuentran las funciones discursivas, es decir, los roles que la filosofía desempeña frente a otros discursos: puede criticar, legitimar, fundar, desmontar o problematizar los saberes vigentes. Mientras la ciencia produce conocimientos verificables y la literatura crea mundos posibles, la filosofía interroga los límites, condiciones y efectos de ambos discursos. Luego aparece la red teórica, compuesta por conceptos como ser, sujeto, verdad, libertad, experiencia o lenguaje, que se reconfiguran históricamente según las necesidades del presente. Finalmente, las unidades sintácticas —como el tratado, el aforismo, el ensayo, la meditación o el comentario— organizan la forma material del decir filosófico. Cada filosofía particular es un modo singular de activar estos estratos en una combinación específica.

Foucault subraya que el discurso filosófico no forma una totalidad coherente, sino una dispersión regulada. Esto significa que la diversidad de filosofías

—desde el racionalismo cartesiano hasta el positivismo lógico o el nihilismo nietzscheano— no constituye un “progreso” hacia una verdad más elevada, sino un conjunto de posibilidades abiertas por el archivo discursivo de cada época. La filosofía no avanza ni retrocede: se transforma. De esta manera, Foucault cuestiona la idea de una historia lineal de la filosofía y se opone directamente a interpretaciones como la heideggeriana, que conciben esa historia como un destino metafísico del ser. Para Foucault, tales relatos no describen la esencia de la filosofía, sino que son ellos mismos productos del discurso filosófico, expresiones particulares de su configuración histórica.

Esta visión introduce un punto crítico decisivo: si la filosofía es un conjunto de reglas históricas que delimitan lo decible, entonces no tiene una esencia que la sostenga eternamente. Puede variar, desplazarse o incluso descomponerse si cambia el archivo que la sostiene. Lo que hoy llamamos “discurso filosófico” es solo una forma histórica entre otras posibles. Esta posibilidad abre un interrogante inquietante: ¿qué ocurriría con la filosofía si las condiciones que la hicieron surgir se transformaran nuevamente? Esta pregunta prepara la entrada a la mutación nietzscheana, momento en el que el discurso filosófico tradicional comienza a fracturarse, dando lugar a nuevas formas de pensamiento que ya no responden a su estructura clásica.

Una vez establecida la estructura interna del discurso filosófico, Foucault dirige su atención a un aspecto decisivo: la historia de la filosofía como parte constitutiva del propio discurso filosófico. A diferencia de lo que ocurre en las ciencias o en la literatura, la historia de la filosofía no es un saber externo que observa desde fuera, sino una función interna que la filosofía ejerce sobre sí misma. Cada vez que un filósofo narra su tradición, selecciona autores, interpreta conceptos pasados o establece continuidades y rupturas, está modificando activamente el campo discursivo en el que se inscribe. Así, la historia de la filosofía no es un simple registro cronológico, sino un mecanismo mediante el cual el discurso filosófico reorganiza su archivo y se redefine constantemente. Esta característica explica por qué la filosofía es un discurso que nunca puede desprenderse de su propio pasado: necesita reinterpretarlo para comprender su presente y proyectar su futuro. Lo que parece una continuidad histórica es más bien una serie de reescrituras que produ-

cen retrospectivamente la idea de tradición. Foucault muestra que la historia de la filosofía puede adoptar múltiples formas: puede presentarse como progreso racional, como recuperación de un origen perdido, como confrontación entre sistemas, como genealogía de conceptos o como crítica de los fundamentos. Estas formas no dependen de una supuesta esencia del pensamiento filosófico, sino de las funciones que la filosofía ejerce en cada época. En ciertos momentos se privilegia la linealidad, en otros la ruptura; en unos la continuidad de las preguntas, en otros la discontinuidad de los registros. Cada una de estas narraciones reconfigura el espacio discursivo y determina qué enunciados son posibles. Es por esto que Foucault insiste en que la historia de la filosofía es ella misma una práctica filosófica: al escribirla, el filósofo decide qué cuenta como filosofía y qué queda excluido, qué autores se vuelven centrales y cuáles desaparecen del horizonte. El archivo filosófico no es una colección fija, sino un campo en permanente reordenamiento.

En este punto, Foucault introduce un giro crítico que prepara su análisis de la mutación nietzscheana. Señala que el discurso filosófico moderno, especialmente desde el siglo XIX, empieza a mostrar síntomas de desgaste. Las fronteras que separaban a la filosofía de la literatura, de la ciencia y de la moral se vuelven cada vez más porosas. Nietzsche, en particular, rompe la arquitectura discursiva heredada: su escritura mezcla aforismos, poemas, análisis filológicos y diagnósticos culturales que ya no pueden clasificarse bajo la forma tradicional del tratado filosófico. Con él, el discurso filosófico deja de ocupar un lugar unificado y comienza a descomponerse en múltiples prácticas heterogéneas. La filosofía se vuelve crítica, creación, interpretación, estilo, provocación; pierde su unidad interna y se dispersa en otros modos de decir. Esto no significa que el pensamiento desaparezca, sino que la forma "filosofía" ya no puede sostenerse como discurso homogéneo. El diagnóstico foucaultiano es claro: el discurso filosófico clásico, surgido en el siglo XVII, comienza a fracturarse en la modernidad tardía. Su relación con el presente ya no es exclusiva, sus funciones se desplazan hacia las ciencias humanas, sus conceptos se redistribuyen y sus formas textuales explotan en una pluralidad irreductible. La filosofía deja de ser el lugar desde el cual se funda la verdad o se organizan los saberes, y pasa a ser una práctica entre otras, sin privilegio epistemológico o discursivo.

Esta pérdida de centralidad anuncia un cambio profundo en la configuración del archivo occidental, un cambio que llevará a Foucault a plantear la posibilidad de que la filosofía, tal como la hemos conocido, esté llegando a su límite histórico.

Foucault dedica la parte final del texto a examinar las transformaciones del archivo occidental, especialmente a partir de Nietzsche, pues es allí donde el discurso filosófico comienza a perder la estructura que durante siglos le otorgó unidad. El concepto de archivo, lejos de referirse a una colección de documentos, designa para Foucault el conjunto de reglas que ordenan lo decible en una época, aquello que determina qué discursos pueden existir y bajo qué formas. El archivo es, por tanto, la condición histórica que posibilita que ciertos enunciados sean pensables y otros no. En este marco, la irrupción nietzscheana representa una mutación: rompe la continuidad del discurso filosófico moderno al disolver las fronteras tradicionales entre saber, crítica y creación. Sus textos ya no responden a las exigencias del tratado racional, combinan registros heterogéneos y debilitan la distinción entre filosofía, literatura y genealogía moral. Este estallido formal no es un simple gesto estilístico: es el síntoma de un cambio profundo en la organización del archivo, un cambio que afecta a todas las prácticas discursivas.

La consecuencia principal de esta mutación es que la filosofía deja de funcionar como discurso unificado. Ya no existe un lugar claramente demarcado desde el cual el filósofo pueda diagnosticar el presente o fundar los saberes. La crítica, la interpretación y la creación se desplazan hacia otras formas de discurso: la sociología, la antropología, la psicología, la lingüística y la literatura comienzan a ocupar funciones que antes pertenecían a la filosofía. Foucault señala que, en la modernidad tardía, el pensamiento ya no se articula necesariamente en forma filosófica; los problemas tradicionales —el sujeto, la verdad, el sentido, el poder— se discuten desde múltiples perspectivas sin requerir la mediación del discurso filosófico. En este escenario, la filosofía se ve forzada a redefinirse o a desaparecer como instancia autónoma. Su lugar en el archivo se desvanece, y con él la pretensión de hablar desde una conciencia privilegiada del presente.

Este proceso no implica el fin del pensamiento, sino la redistribución de sus formas. La filosofía ya no garantiza el acceso al fundamento ni el análisis de las

condiciones del saber; estas funciones son apropiadas por otros discursos que operan con métodos y reglas diferentes. La arqueología, la genealogía y las ciencias humanas asumen tareas que antes se consideraban exclusivamente filosóficas. Foucault mismo es un ejemplo de esta transición: su método no pretende ser filosófico en el sentido tradicional, pero tampoco pertenece plenamente a ninguna disciplina constituida. Su pensamiento atraviesa y reconfigura el archivo sin reclamar un lugar fijo en él. De este modo, el discurso filosófico se vuelve una forma entre otras, un modo de decir sin privilegios, cuya continuidad depende de su capacidad para adaptarse a las transformaciones del archivo.

El efecto crítico de esta reconfiguración es profundo: si la filosofía surgió históricamente y no por necesidad esencial, también puede desvanecerse por condiciones históricas. Esta posibilidad redefine la pregunta inicial: "¿qué es el discurso filosófico?" ya no puede responderse apelando a su universalidad, sino mostrando que es un episodio en la historia de los discursos occidentales. La filosofía no es fundamento ni destino del pensamiento, sino una forma contingente de práctica discursiva. Al despojarla de su supuesto carácter eterno, Foucault abre el camino para pensar un pensamiento sin filosofía y un saber sin fundamento, en el que las prácticas de reflexión, crítica y creación se distribuyan de manera plural y heterogénea. Esta perspectiva transforma radicalmente la autocomprensión del discurso filosófico y anuncia su posible disolución en el archivo contemporáneo.

Con la transformación del archivo occidental, Foucault llega a la conclusión de que el discurso filosófico, tal como se configuró desde el siglo XVII, entra en una fase de declive y recomposición. Lo que alguna vez definió a la filosofía —su capacidad de diagnosticar el presente, de organizar conceptualmente los saberes y de reflexionar sobre sus propias condiciones de posibilidad— ya no le pertenece de manera exclusiva. En la actualidad, estas tareas se distribuyen entre diversos discursos que operan con metodologías específicas y que han adquirido legitimidad propia. Las ciencias humanas analizan la constitución del sujeto, la lingüística examina las estructuras de significación, la sociología diagnostica el presente y la literatura explora formas radicales de experiencia y de verdad. El espacio privilegiado que antes ocupaba la filosofía se diluye, no por una pérdida

accidental de influencia, sino por un reordenamiento profundo de las reglas que organizan el saber. El discurso filosófico ya no puede reclamar el monopolio del pensamiento crítico, ni presentarse como guardián del fundamento o del sentido.

Foucault insiste en que esta dispersión no debe interpretarse como una degradación, sino como una oportunidad para pensar la filosofía más allá de sus formas tradicionales. El pensamiento no desaparece con la disolución del discurso filosófico; por el contrario, se libera de las estructuras que lo confinaban a ciertos modos de enunciación. La crítica, la interpretación, la creación de conceptos y el diagnóstico del presente pueden seguir practicándose, pero sin necesidad de invocar la autoridad de la filosofía como disciplina autónoma. Este desplazamiento obliga a replantear la relación entre pensamiento y discurso: ya no basta con preguntarse por la esencia de la filosofía; es necesario examinar las condiciones históricas que permiten ciertas prácticas reflexivas. La arqueología foucaultiana es precisamente una herramienta para este examen, pues permite describir cómo emergen, se transforman y desaparecen los modos de decir. En este sentido, la filosofía queda integrada en una historia más amplia de las prácticas discursivas y deja de considerarse a sí misma como fundamento del saber.

La pregunta inicial —¿qué es el discurso filosófico?— encuentra así una respuesta final que no es definicional, sino histórico-crítica. El discurso filosófico es aquella forma de enunciación que, en un periodo determinado, articuló la relación del pensamiento con su presente mediante una combinación específica de funciones, conceptos y estilos. No existe un núcleo esencial que lo sostenga más allá de las condiciones que lo hicieron posible. Su identidad dependerá siempre del modo en que el archivo distribuya las prácticas de saber y de poder. Esta conclusión desmonta la idea de una filosofía eterna, válida en todo tiempo y lugar, y abre la posibilidad de que nuevas formas de pensamiento ocupen el lugar que antes le pertenecía. Foucault no propone la abolición de la filosofía, sino su descentramiento: invita a pensarla como un acontecimiento histórico, como una práctica que ha tenido un papel decisivo en la cultura occidental, pero cuya permanencia depende de las mutaciones del presente.

El gesto foucaultiano es, en última instancia, profundamente crítico. Al mostrar

que la filosofía es un producto histórico, obliga a reconsiderar su función actual y sus posibilidades futuras. Si el discurso filosófico debe seguir existiendo, tendrá que redefinirse a partir de los desafíos que impone el presente: la multiplicación de los saberes, la fragmentación de los discursos, la transformación del sujeto y la redistribución de las prácticas críticas. Solo reconociendo su propia contingencia podrá la filosofía encontrar un lugar en el archivo contemporáneo. Así, la obra de Foucault no destruye la filosofía, sino que la desplaza hacia un nuevo horizonte donde el pensamiento ya no depende de una forma discursiva fija, sino de la capacidad de interrogación que cada época exige.

Referencia

Foucault, M. (2025). *El discurso filosófico*. Ediciones Siglo XXI.

¿Qué tan kuhniana es “Radioactive” (2020)?

Fausto Cervantes Castañares¹



La película *Radioactive* (2020) es una biografía de la famosa científica Marie Curie, quien vivió y participó en una era de cambios sin precedentes en el conocimiento científico en las disciplinas de la Física y Química. Este texto busca comprender qué tanto el trabajo de Curie se alinea con la interpretación de Kuhn de la historia de la ciencia.

¹ Alumno de quinto semestre de la Licenciatura en Ciencias Ambientales, de la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Mérida de la UNAM.

Thomas Kuhn fue un físico y filósofo que, tras haber sido partícipe de la Segunda Guerra Mundial, logró determinar que la ciencia es más humana de lo que se hacía parecer a sí misma. El científico estadounidense proveniente de una familia bien establecida con nacimiento en 1922, inició su trayectoria en la Física pura hasta obtener su tesis doctoral. Posterior a este grado fue invitado a impartir cursos de la historia de la ciencia donde adquirió un gusto por el tema, esto llevó a que observara algo que otros no habían visto acerca de los mismos procesos que usaban las personas para generar conocimiento. De allí obtuvo materia prima para su teoría central, la cual cambió cómo entendemos la ciencia.

La teoría de las revoluciones científicas, planteada por Kuhn a mediados del siglo veinte, fue una brillante respuesta a las emergentes anomalías que estaban surgiendo en el estudio de la historia de la ciencia, es decir, que bajo sus propios términos Kuhn creó una revolución en cuanto a las prácticas historiográficas del pensamiento científico. Aunque no fue solo él quien hizo el cambio, también involucró a la comunidad de historiadores de la ciencia. Esta ruptura de la historia normal de la ciencia no acumuló más conocimiento científico, más bien llevó a una reestructuración de los valores y prácticas de su disciplina (Hacking, 2018).

Pero ¿esto qué tiene que ver con la película *Radioactive*? Esta es una película biográfica de la vida de Marie Curie, quien participó de otra revolución científica: la teoría nuclear. Al ser una producción de ficción histórica destinada a un público general, no necesariamente sigue los paradigmas de la historia de la ciencia como los sugiere Kuhn; sin embargo, sí se nutre de ellos para producir una expresión artística, y generar un imaginario de qué es la ciencia en el público general. De esta expresión audiovisual podemos, entonces, establecer qué elementos sí se asemejan a la teoría de Kuhn y cuáles no.

Considero importante la mención de la revolución científica a la cual perteneció Marie Curie Sklodowska y el trabajo que realizó. A finales del siglo XIX ocurrió una revolución científica drástica en las disciplinas de la Física y de la Química. Tan solo en un periodo de tres años la comunidad científica develó

un mundo previamente desconocido y misterioso: el de la radiación y las partículas elementales. En noviembre de 1895, Roentgen descubrió los rayos X, seguido por el descubrimiento de los "rayos de uranio" de Bequerel (1896), el electrón por Thompson (1897) y cerrando con el descubrimiento del radio y el polonio por Marie Curie en 1898. Esta serie de descubrimientos cambiaron el paradigma fisicoquímico de tal forma que en las siguientes décadas ocurrieron múltiples revoluciones científicas en la física resultantes de estas anomalías en la mecánica clásica que no podía explicar el comportamiento de estas diminutas partículas. Curie fue revolucionaria en dos sentidos: en primera instancia, fue quien encontró suficientes anomalías para bautizar la radiación con su nombre, creó una teoría que explicaba mejor lo que ocurría a una escala microscópica que los "rayos de uranio" y halló este fenómeno en el radio y el polonio, lo que le llevó a ganar 2 premios nobel (uno en física y el otro en química). En segunda, ella fue la primera mujer en tener posiciones oficiales dentro de la academia y obtener los reconocimientos por su trabajo científico (Langevin-Joliot, 1998).

En la película, los elementos kuhnianos que se pueden identificar son, por ejemplo, la resistencia que recibieron Marie y Pierre al desafiar las prácticas de la ciencia normal de su tiempo, este desafío surgió explícitamente del momento en que al practicar la química con los métodos que existían en aquel entonces, surgieron mediciones anómalas que solo podían ser explicadas de otra forma (por otra teoría). Por otro lado, también queda muy claro el mensaje de la naturaleza colaborativa por medio de la crítica constructiva en la práctica de la ciencia, como ejemplos están la alianza profesional de Marie y Pierre, y las escenas de la obtención de los vastos recursos sociales y económicos que se necesitaron para su descubrimiento, como las toneladas de minerales utilizados. Asimismo, se ve reflejada la insistencia de Kuhn en recordarnos que la ciencia, a pesar de estar sujeta a la evidencia empírica, es imposible que esté libre de sesgos individuales y psicológicos de los miembros de una comunidad científica. Como ejemplo, la resistencia a las anomalías descubiertas por Curie también estuvieron guiadas por motivos sexistas y racistas. Por otro lado, varios de los conflictos en la relación de Pierre y Marie surgen a partir de la creencia en el espiritismo de Pierre, y de la falta de reconocimiento académico de Marie. Pienso que estas creencias eran parte del paradigma que estaba cambiando en ese entonces

Por otra parte, al concluir la película con una representación de nuestra ciencia normal, hace parecer que esa revolución en particular fue tan solo una acumulación al conocimiento científico generada por la mente genial de Marie. Sin embargo, tanto la bomba nuclear, como la radioterapia y los reactores de fisión se nutren de otros ajustes y revoluciones posteriores en más de una ciencia. Creo que la utilización de estos elementos narrativos (los saltos en el tiempo) pudieron ser más bien un dispositivo artístico para generar un vínculo emocional de la audiencia con los personajes. Cabe recordar que la película no es una investigación formal del surgimiento del concepto radiación, es una película de ficción histórica, donde el enfoque biográfico toma primer plano y el científico, segundo (sin minimizar su rol en la historia de vida de Marie).

Las repercusiones de cómo se representa la ciencia en los medios deben ser complejas, pues como la misma película nos demuestra, la ciencia no está aislada ni es externa a la sociedad. Y un buen paso para empezar a pensar estas repercusiones es analizar qué formas narrativas toman las historias científicas que contamos.

Referencias

Hacking, I. (2018). *Revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.

Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.

Langevin-Joliot, H. (1998). *Madame Curie's discovery of radium (1898): A commemoration by women in radiation sciences*. *Radiation Research*, 150(5, Supplement), S3-S8.

La música en lo social y lo social en la música

Diana Marcela Corredor Palacios¹

La primera persona que analizó la relación entre música y sociedad en la sociología fue Harriet Martineau (1802-1876), para ella “las canciones populares son a la vez causa y consecuencia de los valores morales generales: primero los forman y luego reaccionan a ellos” (Martineau, 2022, p. 136).

Max Weber (1864-1920), en su texto *Los fundamentos racionales y sociológicos de la música* (2015), analiza el proceso de desarrollo de la música y su relación con la sociedad occidental. Para esto, comienza su exposición afirmando que la música como arte autónomo requirió en su proceso de desarrollo de por lo menos dos avances: el primero, la invención de la escritura musical que permitió la composición, la transmisión y su ejecución repetida; el segundo, la construcción de instrumentos siguiendo los parámetros de la música armónica por acordes.

Ese sistema racional de la música, según Weber, hace la diferencia entre las manifestaciones y estilos musicales entre oriente y occidente, así como dentro de las diferentes etnias y comunidades que hacen parte del mismo occidente. No se podría hablar de una sola música sino de diferentes estilos musicales que se generan en contextos sociales y culturales particulares.

En 1881, George Simmel (1858-1918) presentó su primera tesis doctoral denominada *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música* (2003), la cual fue reprobada por el tribunal académico. Ha pasado casi un siglo y medio y aún nos dicen

¹ Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Antropología por la misma universidad y doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es becaria posdoctoral del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (CEPHCIS) de la UNAM.

que si queremos investigar la música desde áreas como la sociología es mejor que nos vayamos a la facultad de música. Pero ¿por qué seguimos siendo tercetos y tercetas en estudiar la música desde las Ciencias Sociales? Pues como lo mencionó Simmel, la música es una manifestación de las relaciones sociales... y adivinen qué estudiamos en la sociología. Para Simmel, desde la música se puede analizar el desarrollo de un pueblo, una nación, ya que por medio de esta se "exteriorizan" los diferentes elementos constitutivos de las culturas.

Un texto interesante en el campo de la sociología de la música es el escrito por Norbert Elias (1897-1990), llamado *Mozart: sociología de un genio*, el cual analiza la relación entre el desarrollo y consolidación de un artista y el entramado social del que forma parte. En este libro Elias (2002) no solamente hace uso de la sociología sino también de la historia con el fin de reconstruir la biografía de Mozart dentro de la estructura de la sociedad cortesana.

Howard Becker (1928-2023) analiza los mundos del arte en los cuales identifica, desde la microsociología, las redes y las interacciones que se dan en los procesos creativos. Su texto más importante es *El jazz en acción. La dinámica de los músicos sobre el escenario*, escrito junto con Robert Faulkner (2015), analiza los procesos sociales que están detrás de las interacciones de los músicos de jazz.

Simon Frith (1946 - actualidad) ha investigado la industria musical y los ciclos de producción en la industria discográfica. Las expresiones culturales y, más aún, las musicales permiten identificar la existencia y relacionamiento de grupos sociales. Analizó géneros musicales como el pop y el rock, y se preguntó sobre la autenticidad no solo en estos, sino en todo el conjunto de la música popular.

Antoine Hennion (1952 - actualidad) ha planteado en la sociología de la música el concepto de mediación a partir de la teoría del actor-red desarrollada por Bruno Latour, entre otros. La mediación entre lo humano y lo no humano constituye a la música como una fuerza social, haciendo énfasis en la importancia de lo que la gente hace y cómo lo hace. Al igual que Simmel, las

emociones y la afectividad se vuelven necesarias en el análisis de la sociología de la música.

Otra de las sociólogas más representativas, mas no la única, en el campo de la sociología de la música es Tia DeNora (1958 - actualidad). Uno de sus textos más importantes es *Music in everyday life* (2000) en el cual identifica a la música como un elemento constitutivo de la vida social. Propone una sociología musical en donde se encuentre la música en lo social y lo social en la música.

Estas son algunos sociólogas y sociólogos que han investigado la importancia de la música en la sociedad —hacen falta muchas otras más por nombrar—. La invitación es a seguir indagando sobre la relación entre música y sociedad.

Referencias

- Becker, H. y Faulkner, R. (2015). *El jazz en acción. La dinámica de los músicos sobre el escenario*. Siglo XXI.
- Elias, N. (2002). *Mozart: sociología de un genio*. Ediciones Península. (Trabajo original publicado en 1991).
- Martineau, H. (2022). *Cómo observar la moral y las costumbres*. Centro de Investigaciones Sociológicas. (Trabajo original publicado en 1838).
- Simmel, G. (2003). *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*. Editorial Gorla. (Trabajo original publicado en 1881).
- Weber, M. (2015). *Los fundamentos racionales y sociológicos de la música*. Tecnos. (Trabajo original publicado en 1911).

REVISTA FORMATIVA

ES PACIO SOCIOLÓGICO

Revista Espacio Sociológico | Colombia | N.º10 | Enero - Junio 2026 | E-ISSN: 2805-7007