

Revista de Antropología y Sociología
VIRAJES

Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Universidad de Caldas
Manizales, Colombia

antropol.sociol.	Manizales	Colombia	No. 13	pp. 386	Enero - Diciembre	2011	ISSN 0123-4471
------------------	-----------	----------	--------	---------	-------------------	------	----------------

ISSN 0123-4471

-Fundada 1997-

Periodicidad: Anual

Tiraje: 300 ejemplares

Enero - Diciembre de 2011

No. 13, pp. 386

Editado por:

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Universidad de Caldas

Manizales - Colombia

UNIVERSIDAD DE CALDAS

Rector

Ricardo Gómez Giraldo

Vicerrector Académico

Luz Amalia Ríos Vásquez

Vicerrector Administrativo

Fabio Hernando Arias Orozco

Vicerrector de Investigaciones y Postgrados

Carlos Emilio García Duque

Vicerrectora de Proyección

Fanny Osorio Giraldo

Decano Facultad de

Ciencias Jurídicas y Sociales

Edgard David Serrano Moya

Indexada por:

PUBLINDEX Categoría C

LATINDEX

La revista de Antropología y Sociología: VIRAJES, es una publicación de carácter científico adscrita a la facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Caldas; esta dirigida a investigadores, profesionales y estudiantes de pre y postgrado, interesados en el análisis de temas sociales. Se propone como un espacio de socialización de artículos originales producto de proyectos de investigación, artículos de reflexión, de revisión y reportes de caso, sobre las problemáticas mencionadas.

Imágen Carátula



Autor: Cristian Camilo Casilimas

Titulo: sin título

Técnica: Acuarela sobre cartón

Tamaño: 50cm x 33cm

E-mail:

revistavirajes@ucaldas.edu.co

revistascientificas@ucaldas.edu.co

Manizales, Colombia

<http://virajes.ucaldas.edu.co>

DIRECTORES

César Moreno Baptista

(Doctor en Antropología),

Departamento de Antropología y Sociología,

Universidad de Caldas.

Juan Manuel Castellanos

(Doctor en Antropología)

Departamento de Antropología y Sociología

Universidad de Caldas

COMITÉ EDITORIAL

Edgar David Serrano Moya

(Ph.D. en economía)

Departamento de Economía

Universidad de Caldas

Jesús Alfonso Flórez López

(Doctor en Antropología)

Fundación Universitaria Claretiana.

Elizabeth Gómez Etayo

(Doctora en Sociología)

Universidad Autónoma de Occidente

Eric Lair

Ph.D.(c)

Universidad del Rosario.

COMITÉ INTERNACIONAL

Jesús García Ruíz

(Doctor en Antropología, Francia)

Maria GERALDA de Almeida

(Doctora en Geografía, Brasil)

Mónica Lacarrieu

(Doctora en Antropología, Argentina)

Ernesto Licóna

(Doctor en Antropología, México)

Jérôme Monnet

(Doctor en Geografía, Francia)

COMITÉ TÉCNICO

Juan David Giraldo Márquez

Coordinador comité técnico

Gerardo Quintero Castro

Corrector de estilo

Silvia L. Spaggiari

Traductora

Carolina Gil Palacios

Diagramadora

Carlos Eduardo Tavera Pinzón

Soporte técnico

CANJE

Solicitamos Canje. We request exchange.

Nous sollicitons échange

Universidad de Caldas

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales

Departamento de Antropología y Sociología

Carrera 23 No. 58-65

Tel: (57)(6)8781500 ext. 11222

Fax: 8781500 ext. 11622

CONTENIDO

EDITORIAL 7

GLOBALIZACION Y CIENCIAS SOCIALES

¿Qué finalidad para el mañana? 15
Marc Auge
Artículo de Reflexión

Antropologías subalternizadas y globalización 29
Eduardo Restrepo
Artículo de Reflexión

Lo religioso, actor globalizado y globalizador 41
Jesús García-Ruiz
Artículo de Reflexión

Problemas analíticos y conceptuales en la construcción del orden social desde la comunicación y la información en la Aldea Global. 97
Rodrigo Santofimio Ortiz
Artículo de Reflexión

(In) competencias globales para estados nacionales 127
Fabián Felipe Villota Galeano
Artículo de Investigación

Miedos e incertidumbres en la ciudad como Marca de la economía-mundo capitalista 157
Hernando Uribe Castro
Artículo de Reflexión

ESTUDIOS DE REGION

La diversidad cultural, los derechos culturales y la gestión ciudadana 183
Carlos Vladimir Zambrano
Artículo de Investigación

<i>Redefinición de la institucionalidad cultural en la radio nacional de Colombia a partir del ajuste neoliberal en Colombia (1982-1992)</i>	203
Carlos Andrés Ospina Parra Juan Manuel Castellanos Obregón <i>Artículo de Investigación</i>	
<i>La conversión religiosa en los centros penitenciarios: el caso de "La Blanca" de Manizales</i>	237
Diego Ángel Restrepo Zapata Cesar Moreno Baptista <i>Artículo de Investigación</i>	
<i>Cuidado de los hijos e hijas dependientes durante la migración internacional paterna o materna. Eje cafetero, Colombia</i>	257
Luz María López Montaña <i>Artículo de Investigación</i>	
<i>La memoria espacial del conflicto</i>	279
Juan Pablo Franco y Gloria Isabel Puerta <i>Artículo de Investigación</i>	
<i>Una revisión de la producción de conocimiento sobre transiciones y trayectorias laborales juveniles</i>	309
Cristian Alberto Rojas Granada <i>Artículo de Revisión</i>	

TRAYECTOS

<i>La estatura como indicador de calidad de vida a través del tiempo ¿es posible comparar sin estándares?</i>	337
Juliana Gómez Mejía Bibiana Cadena Duarte <i>Artículo de Investigación</i>	

RESEÑAS

<i>Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina,</i>	355
De: Luis Martínez Andrade Reseñado por: César Osorio Sánchez	
<i>Reseña Revista Jurídicas Volúmen 7 Nos. 1 y 2 de 2010</i>	365
Pautas para los autores	373

CONTENTS

CONTENTS

EDITORIAL 7

GLOBALIZATION AND SOCIAL SCIENCES

What is the purpose for tomorrow? 15

Marc Auge
Reflection article

Subordinated antropologies and globalization 29

Eduardo Restrepo
Reflection article

The religious aspect, a globalized and globalizing actor 41

Jesús García-Ruiz
Reflection article

Analytical and conceptual problems in the construction of social order from the communication and information in the global village 97

Rodrigo Santofimio Ortiz
Reflection article

Nation-State global (IN) competencies 127

Fabián Felipe Villota Galeano
Research article

Fears and uncertainty in the city as a mark of capitalist world-economy 157

Hernando Uribe Castro
Reflection article

REGIONAL STUDIES

Cultural diversity, cultural rights, and civic management 183

Carlos Vladimir Zambrano
Research article

<i>Redefinition of cultural institutionalism in radio nacional de colombia from the neoliberal adjustment in colombia (1982-1992)</i>	203
Carlos Andrés Ospina Parra Juan Manuel Castellanos Obregón <i>Research article</i>	
<i>Religious conversion in the penitentiary centers: the case of "la blanca" in manizales</i>	237
Diego Ángel Restrepo Zapata Cesar Moreno Baptista <i>Research article</i>	
<i>Care of dependant children during maternal or paternal international migration. Coffee triangle area, colombia.</i>	257
Luz María López Montaña <i>Research article</i>	
<i>The conflict spatial memory</i>	279
Juan Pablo Franco y Gloria Isabel Puerta <i>Research article</i>	
<i>A revision of knowledge production around youthful transitions and labor development</i>	309
Cristian Alberto Rojas Granada <i>Review article</i>	

TRAJECTORIES

<i>Height as and indicator of quality of life through time, is it possible to compare without standards?</i>	337
Juliana Gómez Mejía Bibiana Cadena Duarte <i>Research article</i>	

REVIEWS

<i>Religion without redemption: Social contradictions and awake dreams in Latin America.</i>	355
Luis Martínez Andrade César Osorio Sánchez	
<i>Law Journal Reviews Volume 7 Numbers 1 and 2, 2010</i>	365
Author Guidelines	377

EDITORIAL

EDITORIAL

El fenómeno de la globalización entendido como un proceso socio-histórico y, como una condición en la vida contemporánea, además de ser un dispositivo ideológico, desarrollado en las últimas décadas, también coincide en señalar que la intensificación de los intercambios interculturales ha generado cambios en todas las sociedades del mundo. Igualmente, concuerda en subrayarse que, en estos contactos interculturales, ha jugado un papel importante la mediación de las tecnologías de la informática, las telecomunicaciones y el transporte, que alteran las dimensiones de tiempo y espacio. No obstante, las migraciones locales e internacionales inciden en las mutaciones, haciendo que surjan nuevas identidades socioculturales y nuevas lógicas dentro del juego de la geopolítica internacional.

Ante la nueva complejidad de variables en los fenómenos observados y los acelerados cambios de la vida social, los investigadores de las ciencias sociales, se cuestionan sobre el alcance explicativo de los dispositivos teóricos y metodológicos que se habían construido para la comprensión de las sociedades estables y bien definidas. Por tal motivo, en las últimas décadas, se han venido desarrollando enfoques conocidos, entre otros, como: postmodernos, estudios culturales, teoría de la complejidad, el constructivismo, la teoría de juegos, que proponen nuevas reflexiones epistemológicas para dar respuesta a la comprensión del cambio social.

A ésta temática hemos dedicado la *sección central* del número 13 de la *Revista VIRAJES*, con la presentación de diversos artículos que reflexionan sobre las formas de conceptualizar las dinámicas del cambio social y cultural contemporáneo, señalando algunas dificultades e interrogantes que plantea el análisis de dicha realidad.

En esta *sección*, se reúnen seis artículos, el primero de ellos, del conocido antropólogo francés Marc Augé, titulado: “¿Qué finalidad

para el mañana?”, en el cual, el autor realiza una reflexión en torno a las transformaciones religiosas en los contextos coloniales y de globalización, a partir de la confrontación de imaginarios. Así mismo, las dinámicas locales en la globalidad se hacen visibles, a la vez que la globalidad se instala en los territorios. Esta realidad representa para el quehacer antropológico un reto frente a la construcción del “Otro”, y el tipo de relaciones que se desprende en este proceso. Finalmente el autor aborda lo que llama “ideología del presente”, que según él: “paraliza el esfuerzo que es necesario para poder pensar tanto las lecciones del pasado como el poder pensar el futuro. Es esta ilusión del presente la que difunde la ilusión consumista”.

Eduardo Restrepo, con su artículo: “Antropologías subalternizadas y globalización”, desarrolla una reflexión basada en el tema de las antropologías subalternizadas en contextos de globalización y desarrollo tecnológico, preguntándose sobre la posible visibilización de las producciones antropológicas de las instituciones periféricas del sur, algunas problemáticas y en palabras del autor, “dilemas que esta visibilización traería para el establecimiento antropológico hegemónico, para las antropologías subalternizadas”.

El artículo de Jesús García-Ruiz, titulado: “Lo religioso, actor globalizado y globalizador”, nos presenta el tema de las transformaciones religiosas en el contexto de la globalización contemporánea. Así, tanto este fenómeno, como los desarrollos tecnológicos en la comunicación y la pluralización de lo religioso, han hecho que se desarrollen en las sociedades, nuevas lógicas en la construcción de sentido y significado. De esta manera, se resalta que los cambios del mundo inciden en la dimensión de lo religioso, y simultáneamente, lo religioso, incide en los procesos de transformación social.

Rodrigo Santofimio, con su artículo “Problemas analíticos y conceptuales en la construcción del orden social desde la comunicación y la información en la aldea global”, hace una reflexión, a la luz de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, sobre el papel que juegan las tecnologías y los medios de comunicación masivos en la interacción social, en una contemporaneidad caracterizada por las complejidades de la racionalización y el carácter abierto de las sociedades. De este modo, resalta, de un lado, la necesidad de superar la discusión planteada por la Escuela de Frankfurt, en términos donde la industria cultural es el resultado de la tensión entre la cultura de élite y la cultura popular; y por el otro, subraya la idea según la cual: la dinámica de los medios es un juego dialéctico, entre la pretensión de los grandes monopolios por imponer la homogenización, y los medios locales que, aunque congraciados con

dichas fuerzas, emergen como una posibilidad de plantearse a manera de alternativa crítica.

El artículo del antropólogo Fabián Felipe Villota Galeano, “(In) Competencias globales para Estados nacionales”, parte de la pregunta: ¿Qué suerte corre la identidad nacional y cómo reacciona el Estado-nación en el mundo global?, haciendo una lectura general del fenómeno de la globalización y su relación con el surgimiento del llamado “nuevo orden mundial”; este trabajo se interesa en las posibles influencias de dicho fenómeno en el mundo contemporáneo, en especial, sobre la relación entre la noción de Estado-nación y la identidad nacional. Finalmente, a partir del caso colombiano, se cuestiona sobre las posibles respuestas del Estado para adaptarse a las nuevas condiciones impuestas por el nuevo orden mundial.

Cerrando la *sección central*, se presenta el artículo de Hernando Uribe Castro: “Miedos e incertidumbres en la ciudad como marca de la economía-mundo capitalista”, el cual hace una reflexión con base en el análisis documental de fuentes como: informes oficiales de organismos y entidades administrativas, además de investigaciones sobre el estado del arte de los estudios urbanos en Colombia y América Latina. Con estos datos, y como sustento teórico la concepción planteada por Immanuel Wallerstein sobre el Sistema Mundo Moderno, la perspectiva de los movimientos sociales de Manuel Castells, y la geografía marxista-radical de David Harvey, el autor plantea la discusión, acerca de la importancia de la ciudad como espacio de interacción sistémica: entre las fuerza del mercado, las fuerzas del Estado y las fuerzas sociales, cuyo impacto sobre la población que la habita son los sentimientos de miedo e incertidumbre.

En la *sección Estudios de Región*, también relacionamos seis artículos, comenzando por el artículo de Carlos Vladimir Zambrano, “La diversidad cultural, los derechos culturales y la gestión ciudadana”, basado en una investigación realizada en Colombia, que indaga acerca de la percepción que tiene el ciudadano sobre los derechos culturales. Para su comprensión, se han vinculado tres elementos: la diversidad cultural, los derechos culturales y la gestión ciudadana, de cuya relación se plantea, surge la inquietud sobre la existencia o no de la dimensión cultural, de la gestión cultural y el modo de entenderla.

El artículo de Carlos Andrés Ospina Parra y Juan Manuel Castellanos Obregón, titulado “Redefinición de la institucionalidad cultural en la radio nacional de Colombia a partir del ajuste neoliberal en Colombia (1982-1992)”, toma como objeto de estudio las transformaciones de la Radio Nacional de Colombia en la década de los años ochenta e inicios de los noventa, señalando cómo dichos cambios, se constituyen

en un indicador de las nuevas reglas de juego, en las relaciones cultura-Estado-medios públicos, en un periodo caracterizado por una fuerte crisis institucional generada por la estructuración del modelo neoliberal.

El trabajo de Ángelo Restrepo y César Moreno titulado “La conversión religiosa en los centros penitenciarios: el caso de “la blanca” de Manizales”, aborda el tema de las mutaciones religiosas en el contexto carcelario. Se trata de un estudio de caso, producto de un trabajo etnográfico, con el cual se quiere resaltar el proceso por el cual pasa el recluso, antes de tomar la decisión de adherirse a una de las diferentes iglesias pentecostales que desarrollan trabajo misional en el lugar. En esta perspectiva, se muestra cómo las difíciles condiciones de vida a las que está sometido el preso, constituyen un factor determinante para practicar la conversión religiosa, como una opción al momento de hacer parte de un colectivo con el que negocia de un lado, compromisos doctrinales, y por el otro, lograr algún tipo de beneficios de tipo material y social al interior de la cárcel.

La investigación de Luz María López Montaña, con el nombre “Cuidado de los hijos e hijas dependientes durante la migración internacional paterna o materna. Eje cafetero, Colombia”, se realizó con base en un muestreo de familias de nueve municipios del Eje Cafetero, con el objeto de analizar el impacto sobre los hijos e hijas dependientes, que deja la migración al extranjero del padre o la madre de estas familias. Las características del fenómeno en esta región, dejan ver cambios en las tradicionales funciones, compromisos e interacciones entre los miembros del núcleo familiar que alteran y ponen en riesgo su unidad. El trabajo plantea diferentes interrogantes sobre la problemática propuesta, además plantea una serie de líneas de trabajo como guía para profundizar en el tema.

El trabajo de Juan Pablo Franco y Gloria Isabel Puerta, bajo el título “La memoria espacial del conflicto”, muestra una descripción etnográfica realizada en el municipio de Samaná (Caldas), en torno al impacto del conflicto político-militar, y sobre la memoria colectiva de los pobladores de la localidad, tomando como referencia, aquellos lugares del espacio donde sucedieron hechos violentos sobre la población.

Finaliza esta *sección*, Cristian Alberto Rojas Granada, con el artículo: “Una revisión de la producción de conocimiento sobre transiciones y trayectorias laborales juveniles”, presenta una síntesis de una revisión bibliográfica sobre los trabajos publicados en América Latina después del año 2000, en torno al tema de las *trayectorias y transiciones juveniles* de la escuela al trabajo, el cual se enmarca a su vez, dentro del proceso investigativo que el autor realiza actualmente sobre el fenómeno de

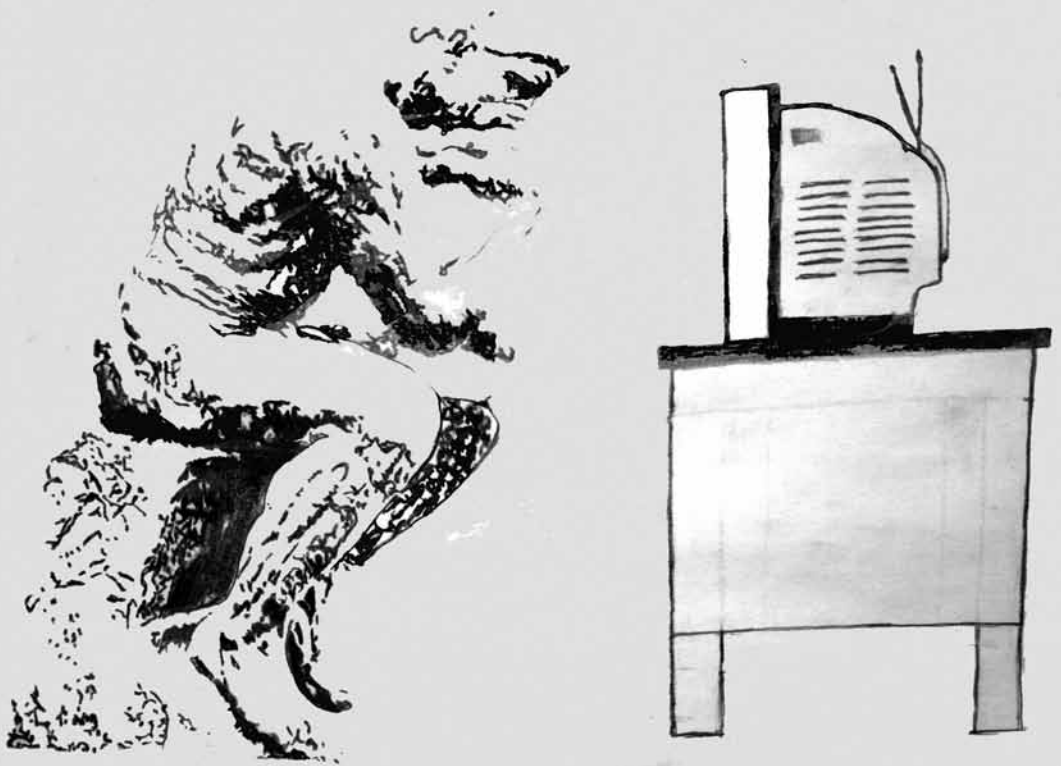
las transiciones juveniles en la ciudad de Manizales. En esta revisión, se analizan las categorías teóricas metodológicas más recurrentes, y en términos del autor, “destacando de modo particular los aspectos de orden económico, social y simbólico, que tiene un peso significativo en las dinámicas de inserción socio-laboral de la juventud en la actualidad”.

En la *sección Trayectos*, se presenta el artículo de Juliana Gómez Mejía y Bibiana Cadena Duarte, como resultado de una investigación en el campo de la antropología biológica, con el título “La estatura como indicador de calidad de vida a través del tiempo ¿es posible comparar sin estándares? El trabajo parte del argumento que la compleja relación entre factores genéticos y medio ambiente están en relación directa con las dimensiones del cuerpo humano y que, la estatura, es un indicador de la calidad de vida, salud y nutrición de una determinada población. En los propios términos de las autoras, el interés del artículo se resume en: “explorar el potencial informativo de la estimación de la estatura a partir de restos óseos, presentando los datos obtenidos para una población prehispánica pre-cerámica de Colombia, frente a los enfoques utilizados en poblaciones contemporáneas, y de esta forma, analizar los alcances y limitaciones de las comparaciones a través del tiempo”.

Finalmente, para terminar este número de la revista, en la *sección Reseñas*, se presenta el libro de Luis Martínez Andrade *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*, reseñado por César Osorio Sánchez. Además de la reseña del volumen 7 No. 1 y No. 2 del 2010 de la *Revista Jurídicas* de la Universidad de Caldas.

Cesar Moreno Baptista
Co-editor

Globalización Y Ciencias Sociales



Autor: Hernando Bazurto

Título: sin título

Técnica: lápiz sobre papel

Tamaño: 35cm x 50cm

VIRAJES

¿QUÉ FINALIDAD PARA EL MAÑANA?¹

MARC AUGÉ²

Recibido: 1 de agosto de 2010
Aprobado: 15 de octubre de 2010

Artículo de Reflexión

¹ Traducción del francés por Jesús García-Ruiz.

² Ex-presidente y Director de Estudios *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris.

Resumen

Partiendo de la confrontación de imaginarios y de representaciones en los contextos de colonización y dominación, Marc Augé, plantea que uno de los sectores más sólidos de la investigación antropológica actual tiene que ver con las manifestaciones y transformaciones de lo religioso en los contextos coloniales y de globalización. Estos cambios conllevan al surgimiento de fundamentalismos cuya referencia se sitúa en el origen, que es objeto de disputa. En la globalización, las dinámicas locales adquieren visibilidad global y lo global se asienta en cada uno de los territorios globales incidiendo en los imaginarios respectivos. Estos desafíos interrogan e interesan a la antropología, la cual debe retornar a la mirada crítica en un mundo marcado por los extremos, y en el que es necesario que el antropólogo asuma, en relación con lo que observa, la exterioridad de su posición para construir su objeto intelectual y las relaciones en las que se encuentra implicado.

Finalmente, Augé, aborda lo que denomina: “la ideología del presente”, que paraliza el esfuerzo que es necesario para poder pensar tanto las lecciones del pasado, como poder pensar el futuro. Es esta ilusión del presente la que difunde la ilusión consumista.

Palabras clave: antropología, ideología del presente, imaginario, ciencia, globalización.

WHAT IS THE PURPOSE FOR TOMORROW?

Abstract

From the confrontation of imageries and representations in the colonization and domination contexts, Mac Augé suggests that one of the strongest anthropological research areas nowadays deals with the manifestations and transformations of the religious aspect in the colonial and globalization contexts. These changes entail the emergence of fundamentalisms whose reference is set in the origin which is the object of dispute. In globalization the local dynamics gain global visibility, the global aspect settles down in each one of the global territories having a bearing on the respective imageries. These challenges question and interest anthropology which must take up again the critical view in a world marked by extremes and in which it is necessary that the anthropologist assumes, in relation to what he observes, the exteriority of his position in order to construct his intellectual object and the relationships in which he is involved.

Finally, Augé deals with what he calls “ideology of the present” which paralyzes the necessary effort in order to think in the lessons of the past and then be able to think in the future. It is this illusion of the present the one disseminating the materialistic illusion.

Keywords: anthropology, ideology of the present, imagery, science, globalization.

La globalización del imaginario

Las situaciones designadas como “contacto cultural”, han sido más frecuentemente consideradas situaciones de enfrentamiento ideológico. Desde el descubrimiento de América, el occidente europeo, ha desembarcado en tierra de los otros con sus armas y maletas, pero también con el arsenal completo de su imaginario. Encontrándonos hoy, sobre los diferentes continentes del mundo en los que tuvieron lugar esas largas cruzadas, la traza más o menos marcada y las manifestaciones más o menos vivientes y originales de esas luchas de influencia y de esas pruebas de fuerza, de obediencia católica en ciertos casos, protestante en otros. No es evidentemente un azar si los sistemas religiosos más estructurados (el monoteísmo islámico, él mismo proselitista), o los más ligados a estructuras políticas fuertes (China, Japón), los que han resultado ser los más resistentes a la penetración cristiana. La historia de la colonización y de la occidentalización del mundo, ha tenido también una dimensión soñada en la que los observadores han tenido dificultades para representarse su carácter alucinado, ya sea porque ellos mismos pertenecían a una tradición religiosa que los hacía juzgar dicho fenómeno como natural, o porque, inversamente, no lo consideraban sino, como un epifenómeno, una simple consecuencia o un reflejo de los cambios político-económicos más profundos.

Sin embargo, uno de los sectores más cautivantes y más sólidos de la investigación antropológica actual concierne a las manifestaciones religiosas en el contexto colonial o poscolonial, y también -ya que esta historia está lejos de haber terminado- en el contexto de la mundialización. No podemos interesarnos en el futuro sin confrontarnos con la presencia masiva y heteróclita de la imaginación; debido a que, si bien es cierto que los humanos no viven cotidianamente con la preocupación de sus fines últimos, no pueden, sin embargo, contentarse indefinidamente con una eternidad insulsa, de un tiempo fijo. Es cierto para los más desamparados, pero también lo es para los otros. La carrera del sentido-significado se compromete, de esa manera, en las peores condiciones posibles. El sentido-significado, no es necesariamente el destino post-mortem, la inmortalidad o el paraíso. Es la existencia de mañana, es decir, un conjunto de relaciones con los otros suficientemente consistentes como para poder conjurar lo absurdo de una soledad sin objeto y, en el doble sentido del término, sin fin. Todos los movimientos socio-religiosos que he estudiado en África y en América Latina (pero la observación es generalizable) reúnen -de manera más o menos durable o efímera- individuos que se buscan un nuevo

medioambiente, ya sea definitivamente (refugiándose bajo la égida de los profetas en un asilo) o sea -más puntualmente en el caso de los movimientos de tipo *candomblé* o *umbanda* en Brasil- que da forma al calendario de cada uno y hacen de su vida una vida de “fiestas” y de encuentros. El éxito de las sectas que participan de este deseo, de esa necesidad de maquillar la realidad, o de substituir por artificio un mundo paralelo, la ilusión de un mundo íntimo en el que uno puede reconocerse, hacerse reconocer, esperar lo que viene y luchar contra el pánico de un presente definitivo. La ilusión habla el lenguaje de los fines, que es también el del deseo, pero le utiliza, le fragmenta, le destila a dosis homeopáticas: sus astucias son el negativo invertido del discurso social siempre inacabado de los políticos y de los economistas. No permite orientar a la sociedad, sino substituirse a ella.

Es necesario, en este nivel, diferenciar dos cosas: la constatación de fondo, global, es que el choque infligido por occidente al imaginario de los otros, ha tenido consecuencias sobre su propio imaginario. La colonización y la occidentalización han suscitado una especie de big-bang ideológico cuyas consecuencias se dispersan hoy en un aparente desorden, sobre el mundo mundializado. Esas consecuencias son diversas y se influyen mutuamente. Las tradiciones religiosas establecidas son interpretadas a veces por los más intelectuales de sus representantes o sus adeptos como una moral, una ética, o incluso, como una filosofía que no se podría manifestarse ya como una religión literal, una fe simple, una fe crédula. Pero, al mismo tiempo, los fundamentalismos no han sido nunca tan virulentos. Por ejemplo, movimientos como ciertos movimientos evangélicos, cuya influencia en el mundo no debe ser subestimada, utilizan contraseñas simples que encuentran un eco entre todos aquellos que -primero en USA y en América Latina, después en África y en Europa, sobre todo en Europa del Este y en Rusia- reclaman certezas porque viven solitariamente, sin orientaciones simbólicas, situaciones de miseria material y moral. El fundamentalismo islámico se enraíza en el mismo caldo de cultivo. Todos esos fundamentalismos tienen en común una referencia, una ambición y un medio de acción. La referencia, es el origen: la disputa entre los tres monoteísmos tiene que ver esencialmente con el punto de partida, con el origen de la única historia que cuenta a sus ojos, la del verdadero mensaje.

Se asemeja, por tanto, a “los grandes relatos” de Lyotard, en la medida en que tienen que ver, al mismo tiempo, con el pasado y con el futuro. Se diferencian, no obstante, en el sentido que, como cosmogonías, pretenden hablar de la humanidad en su conjunto, aún cuando rápidamente se limitan a evocar una historia, de pueblos y de territorios particulares, en

el sentido que, como visión del futuro de los hombres y de las sociedades en la tierra, son particularmente vacíos, debido a que su finalidad última es más bien el fin del mundo en el sentido de la finalización.

El medio de acción, finalmente, es el proselitismo que distingue absolutamente los monoteísmos de los politeísmos. Los integrismos (forma militante y activa de los fundamentalismos) exacerbaban esta voluntad de proselitismo y le confieren acentos guerreros, que la actualidad nos muestra que se pueden pasar al acto de dar la muerte, como si las realidades de la mundialización proporcionasen un estimulante a su imaginación. El integrismo, es la mundialización del imaginario, que puede tener consecuencias terriblemente reales. Es también la mundialización de los pobres (aún cuando, bien entendido, puede ser utilizada, manipulada y entretenida por el dinero de los ricos); es, en este sentido, una globalización mimética. La globalización y sus agentes son mimetizados como lo era la colonización y los colonizadores. El mimetismo y la puesta en escena son las armas simbólicas a las que se recurre cuando las relaciones se convierten en impensable, imposible de negociar. Numerosos personajes han desempeñado y orquestado ese rol en las situaciones de dominación por un *otro* demasiado lejano y demasiado poderoso. Los “profetas” africanos, toman prestado ese término de la Biblia de aquellos que intentaban convertirlos, pero, profetizaban menos que lo que representaban, no cesaban de re-presentarse la imagen de la colonización y de sus agentes. El juego de la re-presentación, el mimetismo, es la última etapa antes de la violencia, desde el momento en que se manifiesta la ruptura o, más bien, la imposibilidad de la reacción.

Gérard Althabe (1969), utilizó la expresión “liberación en el imaginario”, para caracterizar ciertos movimientos socio-religiosos que se afirmaban incontestablemente como reacciones o resistencias a la opresión colonial. Esos movimientos, cuando querían salir de un marco estrictamente local, tenían necesidad de puntos de apoyo. De ahí, frecuentemente, sus relaciones ambivalentes y los préstamos que hacían a las iglesias cristianas, al Islam o, a veces, al marxismo.

Actualmente, estamos en una situación del mismo tipo y las reacciones, suscitadas frecuentemente por las situaciones locales, se ejercen a otra escala. Cada uno ha comprendido que lo local no existe sino por lo global y, por otra parte, los movimientos de protesta local tienen, más que nunca, necesidad de puntos de apoyo que les comuniquen con el mundo entero, y con el escenario internacional aportado por los medios de comunicación. Hoy aún, más que ayer, son las religiones con vocación universal las que pueden aportarles los medios intelectuales y materiales de esta conexión. El marxismo y las ideas progresistas en general, que

habían influenciado los movimientos de independencia y de liberación, están en decadencia, y los países comunistas que les habían apoyado a veces, no lo pueden hacer ya. La imaginación, por una vez, se encuentra sin iniciativa en el contexto histórico. El eclecticismo occidental, por su parte, es modelado por el espíritu del consumo: las artes, la cultura, la filosofía, las religiones del mundo entero; incluso bajo sus formas más sincréticas, pueden ser objeto de opciones individuales y de recomposiciones personales. Cada uno se construye, en ciertos casos, con la ayuda de las nuevas tecnologías, su propia cosmología. El mundo de la televisión es ejemplar de esta post-modernidad del pobre: si los individuos son tan numerosos en querer expresarse para manifestar sus convicciones, sus preferencias, sus vidas, sabiendo que no tienen nada de original, es para creer ellos mismos -el prestigio de la imagen consolida- en este caso, la seguridad conferida por el uso de la palabra. A pesar de su egocentrismo exacerbado, esos comportamientos, inducidos por la sociedad de la imagen, no son muy diferentes de los producidos por la fe simple: son una condición de sobrevivencia.

Estamos, por tanto, en lo sucesivo, en situación de darnos cuenta del campo de ruinas metafísicas en el que el fundamentalismo iluminado y los individualistas alienados no cesan de aportar para fabricar sentido-significado con esos restos que, colonizado y colonizador, han vivido la misma historia, y que la colonización no ha sido, sino la primera etapa de la mundialización. Nos encontramos todos al pie del mismo muro. Después de las tristes experiencias del siglo XX, el desafío es el siguiente: ¿cómo introducir en nuestra historia finalidades que nos liberen de la tiranía del presente, pero que no sean el origen de un nuevo despotismo intelectual y político? ¿Cómo, no tanto imaginar el futuro (el cambio es sin duda tanto imaginable como ineluctable), sino prepararnos para que sea, en toda la medida de lo posible, el avenir de todos?

La experiencia antropológica

Los términos de este desafío interesa a los antropólogos, porque corresponden a una situación que, desde cierto punto de vista, repite o tiende a repetir una experiencia de la que han sido ya testigos sin haber prestado toda la atención deseable, ni haber analizado las consecuencias: la experiencia de la colonización y de la descolonización, en la medida en que esta eliminó rápidamente los discursos finalistas que servían de justificación a esta última. Incluso, tal vez, en definitiva, esta eliminación define la descolonización y es, ella misma, lo esencial.

El tema explícito del fin de la historia y el -más o menos implícito- de la partición del mundo entre aquellos que están en el juego, y los otros -los asistentes y los asistidos- privilegian una lectura de la historia en el presente que elimina toda pertinencia a la idea de progreso, o a la de un mundo mejor para mañana. Esos ideales son formulados aún, no obstante, localmente, de manera incierta y demasiado vaga. Resistencias a este estado de las cosas comienzan a esbozarse, pero en ideales fragmentados, particulares, inacabados y, a veces, contrarios (las culturas minoritarias, el mundo campesino, la ecología) debido a que, incluso cuando intentan expresarse a nivel planetario, tienen dificultad en esbozar proyectos legibles para el futuro, en relación con fines que no sean fundamentalmente defensivos. Esta situación, interesante intelectualmente, puede aprenderse, desde mi punto de vista, con una eficacia particular cuando se intenta observarla a nivel antropológico: en unidades reducidas pero en las cuales se ponen en evidencia los efectos del nuevo contexto, el contexto planetario (sobre el doble y eventualmente contradictorio aspecto de la globalización tecno-económica y de la conciencia planetaria en pleno desarrollo). Los sectores empíricos tradicionales de la etnología se prestan a este acercamiento (es su contexto que se transforma y les transforma), e igualmente, con mayor razón, los sectores desarrollados desde hace un cierto número de años por los antropólogos (no únicamente la ciudad, que tiene sus cartas de nobleza en la tradición profesional, sino también las empresas, los grandes conjuntos, los campos de refugiados, los grupos de inmigrantes, las ONG...), a condición, no obstante, de que el estudio de sus micro-contextos respectivos y de su contexto global tenga que ver más precisamente con las condiciones de que son, o no, portadores.

Es precisamente, porque la antropología se define simultáneamente en relación con su objeto intelectual (la relación pensada e instituida, el sentido social) y en relación al contexto en que observa, que me parece que define una vía privilegiada para la observación de los mundos contemporáneos. La situación la obliga, en primer lugar, a definirse como antropología, y no únicamente como etnología: el contexto hoy, es siempre mundial y, por muy necesario que sea el estudio de los micro-contextos locales o regionales, no adquiere todo su sentido, sino en relación con el contexto global en el que se inscriben los micro-contextos. El pasaje de una etnología particular a una antropología comparada o generalizada es hoy una necesidad para poder dar cuenta de una situación que, sin borrar totalmente los particularismos y las historias locales, las transforma profundamente al confrontarlas con la globalidad del mercado, de las tecnologías y de las imágenes.

Frente a la ideología del presente y de la evidencia que difunde el sistema global, frente a las ilusiones asesinas y liberticidas de los totalitarismos integristas, tenemos necesidad -hoy más que nunca- de una vuelta a la mirada crítica, capaz de develar lo que está en juego a nivel del poder detrás de las fórmulas ilusoriamente apaciguante o fanáticamente movilizadoras.

El retorno a la mirada crítica que acreditó a la antropología no es suficiente, evidentemente, para cambiar el mundo. Pero, puede contribuir y ayudar a tomar consciencia de lo que es importante y de lo que está en juego. Vivimos en un mundo en el que, en los extremos, las diferencias y las distancias no cesan de socavarse: distancias entre los más ricos de los ricos, y de los más pobres de los pobres, distancias entre el conjunto de conocimientos acumulados en los laboratorios científicos mejor equipados del planeta, y el estado de ignorancia en el que es mantenido una mayoría de la población mundial, en los países llamados subdesarrollados, pero también al interior de los países industrializados.

La vuelta a la mirada crítica supone que el antropólogo asuma la exterioridad de su posición en relación con aquello que observa. Es una necesidad de método, para construir el objeto intelectual que es el suyo, la relación en un contexto determinado. Esta necesidad de método ha sido reconocida desde hace mucho tiempo por la profesión. Pero es hoy una necesidad de fondo: el antropólogo vive la historia de la que intenta observar los efectos todo a lo largo de su vida. Dicho con otras palabras, debe volver sobre él mismo la mirada crítica de la que se ha hecho especialista, no solamente por prudencia metodológica, sino porque tiene, y debe tener consciencia de formar parte de la situación que observa y del objeto que construye. Es, al mismo tiempo, exterior y solidario, solidario e implicado. Un poco a la manera de todos los individuos de la sociedad de consumo que se sienten más aislados que asociados y más objetos que sujetos. Lleva a cabo una especie de experiencia nueva de individualidad. La historia se acelera, es cierto, pero él envejece rápido también. En este sentido, su vida, las determinaciones que han pasado sobre él, los aleas de su reflexión, forman parte integrante de su reflexión. Sin romanticismo alguno, sin ceder a no sé qué narcisismo, tiene que comprender que no sabrá nada de los otros si se ignora a sí mismo.

La ideología del presente

El problema es que reina hoy sobre el planeta una ideología del presente y de la evidencia que paraliza el esfuerzo necesario para pensar

el presente como historia, debido a que dicha ideología se emplea en convertir en obsoletas tanto las lecciones del pasado como el deseo de imaginar el futuro. Desde hace una o dos décadas, el presente se ha convertido en hegemónico. El presente, a los ojos del común de los mortales, no es resultante de la maduración del pasado, no deja aparecer los lineamientos de posibles futuros, sino que se impone como un hecho consumado, abrumador, cuyo surgimiento repentino escamotea el pasado y satura la imaginación del futuro.

Lo que entiendo por “ideología del presente”, se expresa de diversas maneras y podemos identificar su existencia a partir de por lo menos tres fenómenos contemporáneos y concomitantes que constituyen, desde mi perspectiva, un nuevo campo de investigación para la antropología.

Con el primero de esos fenómenos reencontramos a Lyotard, y el fin de los “grandes relatos” relativos al futuro. Este fin correspondería a la pérdida de las ilusiones que los hombres han podido mantener sobre los progresos de la humanidad, sobre todo ante las atrocidades y las experiencias totalitarias del siglo XX. El momento postmoderno sería ese en el que los mitos modernos, los mitos de futuro, los mitos universalistas que habían substituido a las cosmogonías particularistas, desaparecen a su vez. Una de las razones de este fracaso tendría que ver con lo que Lyotard llamaba: “el diferendo”, es decir, la diferencia de percepción entre aquellos que inventan teóricamente una ideología universalista y liberadora, y aquellos que substituyen históricamente los efectos. ¿La Revolución Francesa era un acto de liberación universal o simplemente la expresión del expansionismo francés que debía encontrar a su verdadero héroe en la persona de Napoleón? Los dos, sin duda, y es en este nivel donde comienzan las dificultades.

El tema del fin de los grandes relatos, ha precedido a lo que Fukuyama ha desarrollado, y que ha encontrado una gran audiencia, el del fin de la historia. Pero, lo vemos claramente, los dos temas no se confunden. Lyotard, evoca el fin de dos grandes tipos de mitos y nos invita a reflexionar sobre las nuevas modalidades de relación al espacio y al tiempo que definen la condición “post-moderna”. El fin de la historia trata de otra cosa muy diferente; se trata de un esfuerzo para producir un nuevo “gran relato”. El fin de la historia no es, evidentemente, el fin de los acontecimientos, sino el fin del debate intelectual: todo el mundo -nos dice en sustancia Fukuyama- estaría de acuerdo hoy para considerar que la fórmula que asocia mercado liberal y democracia representativa es indepasable. Derrida, en su libro *Espectros de Marx* señala, en relación con el tema, que las formulaciones de Fukuyama no son claras, y que una duda subsiste después de la lectura, sobre el sentido que es necesario dar a la

fórmula “fin de la historia”: ¿se trata de un estado de hecho incontestable o de una hipótesis especulativa? Fukuyama presenta la “buena nueva” (Derrida utiliza ese lenguaje evangélico) del advenimiento de la democracia liberal unas veces como un acontecimiento empírico, otras como un ideal regulador: “El acontecimiento es unas veces la realización y otras anuncia la realización”. Pero, esta vacilación (o esta incoherencia) es típica de una atmósfera intelectual en la que nada aparece más difícil de imaginar que el futuro.

Se tendría una idea de esta dificultad interrogándonos sobre el estatuto del acontecimiento hoy. En las sociedades tradicionales estudiadas por la etnología, el acontecimiento, en toda la medida de lo posible, es negado; es enviado a la serie de determinaciones concebidas, como simultáneamente sociales y antropológicas que se repliegan sobre la estructura. Cuando ese repliegue, esta “etiología social” no es posible, porque el acontecimiento es demasiado enorme y desproporcionado en relación con los instrumentos habituales de medida y de interpretación, por ejemplo, en el caso de la irrupción colonial, es mimetizado, es representado, es puesto en escena (sobre el modelo de “ritos de inversión” que son llevados a cabo durante las epidemias o la muerte de un jefe africano), con la esperanza que el desafío simbólico será suficiente para conjurarlo. En el caso de la colonización, esta esperanza ha sido siempre frustrada, y el “profetismo” africano, por ejemplo, no ha cesado de repetirse, de balbucear hasta un pasado muy reciente. Pero localmente y durante mucho tiempo, ha logrado conjurar la violencia, de tal manera que siempre ha sido difícil, tanto para los africanos como para los etnólogos, decidir si los profetas eran colaboradores o resistentes porque, evidentemente, eran las dos cosas a la vez.

En las sociedades actuales las más desarrolladas, asistimos a una ascensión del miedo al acontecimiento (pensemos a la categoría de riesgo, al rol de los seguros, a la judicialización de las prácticas médicas, a la idea de inseguridad o al miedo al cambio climático). Esta ascensión de los miedos conlleva clásicamente una búsqueda de las causas y de los responsables que, en un medio sociológico diferente del de las sociedades politeístas, recuerda, no obstante, ciertos aspectos. Por el contrario, cuando el acontecimiento es de una dimensión imprevista y a primera vista impredecible, como fue el caso del atentado del 11 de septiembre, la estrategia cambia rápidamente. La búsqueda de los responsables inmediatos, muertos, y de los responsables más lejanos, inalcanzables, en un futuro previsible, deja el lugar rápidamente a una iniciativa temporal nueva: se hace del acontecimiento no un punto de llegada que es necesario explicar, sino un punto de partida que va a explicar todo. Es

ahí, que se encuentra el sentido y el rol de la segunda guerra de Irak y, más generalmente, de la guerra declarada al terrorismo.

La historia no es, efectivamente, la misma después del 11 de septiembre. Pero ese nuevo comienzo no invalida y no debe invalidar, en la perspectiva de sus conceptualizadores, el tema del fin de la historia, justamente, porque el nuevo conflicto no adquiere sentido, sino en el mundo globalizado, en el que no es sino una perversión momentánea y local. En este sentido, no existe necesariamente contradicción entre el tema del fin de la historia y el del "clash" de civilizaciones. El "clash", no contradice el fin de la historia: es uno de los síntomas de su implementación.

El segundo fenómeno, es la preponderancia del lenguaje espacial sobre el lenguaje temporal. Se encuentra estrechamente ligado al fenómeno más vasto de la mundialización y a la paradoja analizada anteriormente, pero conviene repetir aquí la revolución que conlleva, en nuestra percepción del espacio, es decir, más precisamente, el cambio de las relaciones entre exterior e interior. La pareja global/local ha remplazado a la oposición particular/universal que, asociado a una concepción dialéctica de la historia entendida como advenimiento de la democracia liberal, es decir, finalmente, en relación a la oposición entre sistema e historia. El interior para el Pentágono, según Virilio, es el interior del sistema económico y tecnológico cuyas redes constituyen la globalización; el interior es lo global y recíprocamente. El exterior, por el contrario, es lo local, en la medida en que no es una simple reduplicación de lo global, sino que interfiere con el sistema, justificable de un eventual derecho de injerencia. Comprendemos que, en esta perspectiva, la historia como perturbación de un sistema que tiene veleidades de presentarse como utopía realizada no puede tener un origen local. Es el lenguaje espacial que expresa y en un sentido protege la organización actual del mundo.

El tercer fenómeno que es necesario tomar en consideración es el reino de las imágenes, y especialmente de las imágenes de la televisión. Por una parte, nos encierran en el espacio. Los satélites geoestacionarios reflejan las imágenes de un punto al otro del planeta. Los acontecimientos de la actualidad son repercutidos, interpretados y representados casi simultáneamente por todo el planeta. Nos habituamos a ser informados en horas regulares. Más ampliamente, nuestro medioambiente tecnológico desempeña, en cierta medida, el rol de las cosmologías tradicionales que balizando el espacio (incluyendo el cuerpo humano) y el tiempo (incluyendo el nacimiento y la muerte) para operar una puesta en orden simbólica del mundo. Estamos rodeados hoy, por objetos materiales extremadamente sofisticados que invaden cotidianamente nuestra existencia y dan la impresión de darle un significado. Cada día están más cerca de nosotros;

nos condenan a arresto domiciliario, se injertan sobre nuestros cuerpos, nos permiten comunicar con la tierra entera sin desplazarnos, nos habitúan al *cocooning* tecnológico que nos coloca al abrigo del pasado y del futuro como si únicamente el presente existiese.

Detrás del juego de las imágenes y de los mensajes, se puede dar el sentimiento que, a pesar de las violencias de la actualidad, no ocurre nada..., sin embargo, formidables progresos están en proceso de ser realizados. La conquista de la galaxia ha comenzado y sabemos bien que, en algunas décadas, no miraremos el cielo con los mismos ojos. La exploración del espacio no es lo único que nos ofrece perspectivas vertiginosas. La ciencia progresa también en la exploración de la vida. La frontera entre materia y vida será pronto reconocida y sobrepasada. La genética permite interrogarse sobre la proximidad de ciertas especies aparentemente alejadas, además, sobre la realidad y los límites de la individuación. La conciencia se interroga sobre las condiciones de su aparición. La ciencia, a la inversa de las cosmologías apaciguadoras que postulan una totalidad redistributiva de significado, avanza en lo desconocido de lo que ella misma modifica progresivamente las fronteras. Se enfrenta a lo desconocido, y es por eso -tal vez-, que su imagen es ambivalente: por un lado, se sabe que es el origen de todas las tecnologías que nos rodean, por otro, nos hace sentir la inmensidad de todo lo que ignoramos aún. No es tranquilizadora.

Por otra parte, a pesar de las apariencias que difunde la globalización, la desigualdad de saberes es aún más grande que la de las riquezas. Lo que caracteriza a este inicio de siglo, además del acrecentamiento en los dos extremos de la distancia entre los más ricos de los ricos, y los más pobres de los pobres, es, al mismo tiempo, una ascensión de la ignorancia, y una amplificación de la distancia entre los que tienen conocimientos y los que no lo tienen. Ciertos países se encuentran definitivamente fuera de juego en relación con los países científicos más desarrollados, pero en el interior de esos mismos países la distancia entre ignorancia y saber no cesa de acrecentarse. Un informe reciente de la National Scientific Foundation ha constatado que 50% de los norteamericanos ignoran que la tierra da la vuelta alrededor del sol en un año. Una parte importante de la población de los Estados Unidos cree en los milagros, en los fantasmas y en la astrología. Hay un desarrollo notable de los polos científicos en Asia y muchos de los científicos asiáticos se forman en los Estados Unidos. Pero, en el interior de países científicamente emergentes como China o India, las desigualdades en relación con el saber son considerables. Cuando los saberes tradicionales desaparecen, no son remplazados por el libre acceso a saberes nuevos.

Si se piensa en el dinero, en las colaboraciones y en los apoyos políticos que necesita hoy una verdadera política científica, se puede temer que va a dividirse mañana entre una pequeña aristocracia mundial del saber y del poder, constituida -en una parte- por científicos y por aquellos que les financiarán, y aquellos que estarán lo suficientemente cultivados para comprender más o menos hacia a dónde van y, por otra, una masa cada día más grande de excluidos del saber y del consumo. No obstante, hay razones para creer que, globalmente, la aristocracia del saber y la aristocracia del dinero se desarrollan paralelamente.

Ese riesgo de división irreversible haría imposible la constitución de una humanidad unificada, de una humanidad sociedad, o más exactamente, daría a la sociedad planetaria en formación un rostro inquietante y profundamente no democrático. Utopía oscura que puede combatir únicamente una utopía de la educación para todos, es decir, una visión del futuro desembarazada en fin de las ilusiones del presente que difunde la ideología de la globalización consumidora.

Bibliografía

- ALTHABE, Gérard. (1969). *Opresión y liberación en el imaginario*. Paris: Maspéro.
DERRIDA, Jacques. (1993). *Espectros de Marx*. Paris: Gallilée.

VIRAJES

ANTROPOLOGÍAS SUBALTERNIZADAS Y GLOBALIZACIÓN

EDUARDO RESTREPO¹

Recibido: 18 de julio de 2010
Aprobado: 10 de octubre de 2010

Artículo de Reflexión

¹ Profesor del Departamento de Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Bogotá.

Resumen

La capacidad que tenemos en la actualidad, para enviar información desde un rincón del mundo al otro, en una fracción de segundos no tiene precedentes. La digitalización de las bases de datos de libros, revistas y artículos, ha posibilitado que podamos examinar y contrastar una gran cantidad de información proveniente de diferentes partes del mundo de una manera que no era posible solo hasta hace unas décadas. La creciente cantidad y composición de los eventos académicos ha incrementado el número de destinos y la frecuencia de los viajes en los cuales interactuamos con colegas de diversos países. Algunos creen que estos cambios, han implicado la democratización de la antropología en el sentido que permite la visibilización de las tradiciones antropológicas y antropólogos de las instituciones periféricas del sur, que tradicionalmente habían sido silenciadas. Este artículo discute qué tanto realmente estamos asistiendo a la visibilización de las antropologías subalternizadas, sino también algunas de las más relevantes problemáticas y los dilemas que esta visibilización traería para el establecimiento antropológico hegemónico, para las antropologías subalternizadas.

Palabras clave: antropologías subalternizadas, campo antropológico transnacional, geopolítica del conocimiento.

SUBORDINATED ANTHROPOLOGIES AND GLOBALIZATION

Abstract

The capacity we have nowadays to send information from one corner of the globe to another within fractions of a second is unprecedented. The digitalization of books, journals and articles data bases has made it possible to examine and contrast vast amounts of information coming from different parts of the world in a way was not possible to do a few decades ago. The increasing amount and composition of academic events has augmented the number of destinations and frequencies of travels in which we interact with colleagues from a variety of countries. Some people believe that these changes have implied the democratization of anthropology in the sense that they allow for the visibility of anthropological traditions and anthropologists from peripheral institutions in the South that had traditionally been silenced. This paper will not only examine the extent to which we are actually witnessing the visibility of subordinated anthropologies, but it will also discuss some of the most relevant problems and dilemmas that this visibility would bring about for the hegemonic anthropological establishment and for the subordinated anthropologies themselves.

Key words: subordinated anthropologies, transnational anthropologic field, geopolitics of knowledge.

Introducción

En algunos aspectos, hacer antropología hoy, parece ser bien distinto de lo que era hace sólo veinte años. Para indicar una experiencia obvia, las prácticas escriturales y comunicacionales en la disciplina, han sido impactadas por las transformaciones tecnológicas como el computador personal, la Internet y el correo electrónico. Incluso, para la mayoría de quienes habitamos e hicimos antropología en un mundo sin estas posibilidades, es muy difícil imaginar gran parte de nuestras labores cotidianas actuales sin éstas y otras prótesis tecnológicas. Poder escribir un artículo en un computador portátil mientras se hace trabajo de campo; comentar el avance en la investigación de un colega o estudiante que se encuentra a cientos de kilómetros de donde uno está; acceder y circular artículos y libros en versiones electrónicas; o tener la posibilidad de búsquedas en bases de datos en diferentes lugares del mundo, son situaciones que hacen hoy parte del trabajo cotidiano de muchos antropólogos.

La posibilidad no sólo de escribir antropología, sino también de comunicar y sistematizar el conocimiento antropológico, parece haber tenido cambios en ritmos y escalas inimaginables por muchos de nosotros mismos no hace muchos años atrás. Si consideramos el plano de estas transformaciones tecnológicas, podríamos afirmar que en los últimos años se ha ido consolidando un inusitado escenario donde la capacidad tecnológica de visibilización, preservación y comunicación del conocimiento antropológico puede llegar a ser compartido y enriquecido con colegas en cualquier parte del mundo. Un antropólogo en un país periférico como Colombia o Angola, mediante una terminal de computación en su universidad o lugar de trabajo, técnicamente puede tener acceso no sólo a un volumen de información de lo que hacen sus colegas en cualquier otro lugar del planeta, sino que también puede contactarlos e interactuar con ellos. A su vez, los antropólogos de cualquier sitio del norte podrían acceder a una serie de trabajos de sus colegas ubicados en los establecimientos antropológicos más distantes, así como establecer relaciones directamente con ellos.

Estas interacciones entre antropólogos situados en diferentes partes del mundo no son sólo virtuales, por supuesto. Los eventos académicos donde confluyen antropólogos de diferentes países no son cosa del pasado, y quizás hoy más que nunca se ha incrementado el número, con frecuencia y en diversas direcciones los antropólogos viajan para una actividad que implica la participación de colegas de otros lugares. No hay

que olvidar, además, el creciente flujo de estudiantes de países del sur que se dirigen a universidades del norte para completar sus estudios de maestría o doctorado, como de los colegas del norte que son invitados como profesores, conferencistas o asesores en universidades o institutos del sur.

Dadas las transformaciones tecnológicas y las interacciones anotadas con lo que muchos asocian a la globalización, cabe preguntarse si nos encontramos en un proceso tendiente hacia la configuración de una auténtica comunidad antropológica transnacional, heterogénea y plural. O, por el contrario, si nos encontramos ante una situación en la que estas transformaciones no han socavado viejas barreras existentes entre las antropologías y los antropólogos situados en diferentes partes del mundo. En este artículo argumentaré que hoy como nunca antes, existen unas condiciones favorables al posicionamiento de antropologías y antropólogos que han estado marginalizados en los escenarios y en las prácticas más visibles del campo antropológico mundial, no se pueden desconocer que las transformaciones tecnológicas y las interacciones que hoy predominan tienden a reforzar silenciamientos e iniquidades entre las antropologías y antropólogos del mundo.

Heterogeneidades y subalternizaciones

Antes que una disciplina homogénea practicándose de la misma manera, con idénticos énfasis, agendas, entramados institucionales y estrategias metodológicas en todo el mundo, lo que ha caracterizado al campo antropológico mundial, son tradiciones antropológicas de comunidades locales, nacionales o regionales, que comparten ciertas características, unos énfasis y especificidades que, siguiendo a Cardoso de Oliveira (1993, 2004), constituyen unos paradigmas y ‘estilos’ diferenciales. Sin lugar a dudas, la heterogeneidad ha sido una de las características de la disciplina antropológica: no sólo se pueden marcar diferencias significativas entre tradiciones nacionales (como la francesa o la estadounidense), o regionales (como la antropología crítica latinoamericana), sino también al interior de estas formaciones antropológicas nacionales (entre ‘escuelas’, por ejemplo).

Esta heterogeneidad, sin embargo, no significa que no exista un campo antropológico transnacional. Para empezar, aunque ser antropólogo signifique cosas distintas en diferentes lugares y momentos para ciertos colectivos, esto no implica que estos no se vean interpelados como antropólogos. Igualmente, una serie de criterios de reconocimiento y de

traducción entre estas diferentes tradiciones (que pasan por apropiaciones y disputas mutuas), así como un conjunto de relaciones institucionalizadas en, y entre las distintas formaciones nacionales constituyen este campo transnacional. Finalmente, este campo implica una serie de referentes compartidos con respecto a la historia de la disciplina; una constelación de trabajos, autores y problemáticas reconocidos como propios; y, sobre todo, ciertos estilos en el trabajo intelectual predominantes (como la perspectiva etnográfica o el énfasis en la diferencia cultural).

Las visibilidades y audibilidades de las diferentes tradiciones antropológicas en el campo antropológico transnacional, se encuentran lejos de ser equitativas. Hay una serie de tradiciones (y antropólogos), que tienen una mayor presencia que otras en este campo transnacional. Las asimetrías en las visibilidades y audibilidades, han constituido diferencialmente las condiciones de conversabilidad en el campo antropológico transnacional desde sus inicios, a mediados del siglo pasado.

Así, por ejemplo, si examinamos los cursos o los textos referidos a la historia de la disciplina se tiende a referir a ciertos autores y discusiones europeas y estadounidenses del siglo XIX y del siglo XX, generalmente, enmarcadas en unas 'escuelas' o 'teorías' (evolucionismo, particularismo histórico, funcionalismo, estructuralismo... entre otras), con sus respectivos 'héroes culturales' y sus 'descubrimientos' de ciertas especificidades disciplinarias (como la etnografía o el concepto de cultura). Además del frecuente aplanamiento histórico de las densidades y heterogeneidades propias de los establecimientos antropológicos referidos (Stocking, 2002), esta historia tiende a obliterar, o a considerar como simples notas al pie de página las trayectorias disciplinares en muchos otros establecimientos antropológicos del mundo. Quedan por fuera las largas trayectorias de países del tercer mundo o del sur, pero también muchos de los del norte (como Japón). Como lo ha indicado Esteban Krotz (1993), las 'antropologías del sur' pueden ser consideradas como 'antropologías sin historia'. Es decir, las historias de las 'antropologías del sur' tienden a aparecer (cuando lo hacen), como singulares trayectorias (a veces en tonos diletantes) dentro de una matriz disciplinar producida fundamentalmente en ciertos países europeos y en los Estados Unidos.

Las cegueras y silenciamientos de unas tradiciones, sin embargo, no pueden ser entendidas adecuadamente como simples ignorancias maniqueas de unos antropólogos en ciertos países del norte, que perversamente quieren desconocer sus colegas en establecimientos antropológicos periféricos. En primer lugar, porque muchas de estas cegueras y silenciamientos son compartidos y abiertamente reproducidos

por los colegas y los establecimientos periféricos. Así, un antropólogo en Ecuador, por ejemplo, tiende a saber más de la historia, discusiones y autores de antropología estadounidense que de las vecinas antropologías en Venezuela o Colombia, para no hablar de las antropologías en Asia o África. En segundo lugar, porque dentro los establecimientos antropológicos más visibles y audibles en el campo de la antropología transnacional, no pocas son las tradiciones antropológicas (autores, escuelas, historias, modalidades de hacer antropología), que han sido invisibilizadas y silenciadas. Lo que se aparece como las antropologías y antropólogos estadounidenses (o las inglesas o francesas) en el campo de la antropología transnacional, o incluso en los relatos dominantes dentro de la misma formación nacional, es el efecto de una ‘selección de tradición’ (a la Williams).

Con estos matices en mente, es importante no pasar por alto lo que podríamos denominar políticas de la ignorancia, que evidencian asimetrías estructurales dentro del campo de la antropología transnacional. Para dar cuenta de estas ‘políticas de la ignorancia’, son de gran utilidad las categorías de: cosmopolitanismo provincial y provincialismo metropolitano, las cuales han sido sugeridas por Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (2008). Por cosmopolitanismo provincial, se entiende el hecho que, los antropólogos de las antropologías periféricas generalmente conocen y refieren a la historia, autores y discusiones de las antropologías metropolitanas. No hacerlo, pone en tela de juicio su competencia disciplinaria. Al contrario, los antropólogos localizados en los establecimientos metropolitanos rara vez evidencian un conocimiento de las antropologías periféricas (cuando no sea aquella del país donde se sitúan sus ‘objetos’ de investigación), y menos aún toman a sus autores y literaturas como interlocutores del mismo nivel que sus colegas en casa. En palabras de Gupta y Ferguson:

“los antropólogos trabajando en el ‘centro’ pronto aprenden que pueden ignorar lo que se hace en los sitios periféricos con poco o ningún costo profesional, mientras que los antropólogos en la periferia que ignoren el ‘centro’ arriesgan su competencia profesional” (1997: 27).

Esta ignorancia es precisamente la que Ribeiro y Escobar denominan ‘provincialismo metropolitano’.

Para entender densamente las disímiles asimetrías de visibilidades y audiabilidades entre tradiciones y antropólogos en las formaciones nacionales y en el campo antropológico transnacional, es útil pensar en

términos gramscianos de hegemonías y subalternizaciones. Desde la perspectiva del campo antropológico transnacional o de una formación nacional determinada, las antropologías subalternizadas, serían aquellas modalidades de hacer antropología que tienden a ser obliteradas o desconocidas por otras modalidades que se posicionan y naturalizan como las formas adecuadas y pertinentes de concebir y hacer antropología. Entiendo las subalternizaciones y las hegemonías, como el resultado de múltiples y permanentes disputas y posicionamientos en los terrenos institucionales, discursivos y subjetivos que definen el campo transnacional de la antropología y de las distintas formaciones nacionales. No las considero, entonces, como manifestación de cualidades intrínsecas de los antropólogos o de las tradiciones antropológicas, ni tampoco les atribuyo una implicancia de superioridad/inferioridad moral, epistémica o política, por el mero hecho de articularse como hegemónicas o subalternizadas en un momento determinado.

Ahora bien, y aquí regreso al punto de partida de este artículo: las relativamente recientes transformaciones tecnológicas en ciertas prácticas escriturales y comunicacionales de los antropólogos, y la ampliación del número de sus interacciones que muchos asocian con la creciente globalización, ¿hasta qué punto han revertido o han afianzado los dispositivos convencionales, desde los cuales se han constituido las hegemonías y subalternizaciones de las antropologías en el campo antropológico, transnacional y en las diferentes formaciones nacionales? Y, una vez identificados estos dispositivos, ¿hay algo por hacerse para visibilizar las antropologías subalternizadas? O, más aún, ¿qué ganarían el campo antropológico transnacional y las formaciones antropológicas nacionales, con estas visibilizaciones? Y en última instancia, ¿tendría alguna relevancia para esta visibilización las antropologías subalternizadas?

¿Reforzando o socavando barreras?

Como ha sido indicado por varios autores (Krotz, 1993; Kuwayama, 2004; Yamashita, 2008), uno de los dispositivos que han definido hegemonías y subalternizaciones en el campo de la antropología transnacional, se refiere a ciertas competencias lingüísticas. Hablar, escribir y publicar en unos idiomas (como el inglés y, cada vez menos, el francés) tiene potencialmente un efecto de visibilidad mayor que hacerlo en otros (como el castellano o el japonés). Esto no tiene que ver con el número de colegas hablantes en estos idiomas (que en japonés o en

castellano no son nada despreciables), sino de cómo está configurado el campo antropológico transnacional, en el cual un idioma como el inglés es el dominante en términos de las interacciones en los escenarios donde confluyen colegas de diferentes lugares. Esta dominancia del inglés en el campo transnacional de la antropología, hace que no sean audibles y se mantengan invisibles aquellas tradiciones y colegas que hablan en otros idiomas, posicionando de manera diferencial aquellos colegas que tienen el inglés como su idioma materno o que, por cuestiones de clase social como en América Latina, han tenido la posibilidad de aprenderlo en colegios bilingües y con sus regulares estadias en los países anglófonos del norte. Es importante no perder de vista, que esto no se refiere solo a hablar inglés, sino a las competencias académicas de modalidades de argumentación y las prácticas escriturales asociadas.

Con respecto a este aspecto, las transformaciones tecnológicas y las interacciones que anotamos al comienzo de este artículo, como indicios de cambios en las modalidades de hacer antropología hoy, parecen no diluir la predominancia del inglés del campo transnacional de la antropología, sino que antes lo ha reforzado. Las publicaciones seriales y los libros antropológicos que circulan en la Internet, son en su gran mayoría en inglés. Frente a esto, las políticas de traducción siguen reforzando la predominancia de los trabajos producidos en inglés que se traducen a otros idiomas antes que posibilitar una visibilización de escribir antropología en idiomas distintos al inglés. Las reuniones internacionales igualmente asumen que sus participantes hablen en inglés. Muchos de nosotros hemos sido testigos de cómo se descartan posibles colegas a un evento determinado porque no hablan inglés, o no lo hacen con la suficiente fluidez. Inversamente, no son pocos los escenarios donde colegas que hablan inglés o francés, son invitados a universidades o institutos en América Latina haciendo traducción simultánea.

Ahora bien, para muchos antropólogos ubicados en establecimientos periféricos del Tercer Mundo, muchos de ellos sin afiliaciones a instituciones universitarias o académicas convencionales, el acceso a la información producida principalmente en inglés es una dificultad a la que se le agrega no solamente contar con los equipos y el conocimiento indicado para adelantar búsquedas relevantes para ellos, sino que muchas de las bases de datos de las revistas académicas no son de libre acceso, para no hablar de versiones electrónicas de los libros. Más dificultades existen, aun, en que sus elaboraciones (en muchas ocasiones, que no son objeto de escritura o de publicación) logren ser visibles y audibles en términos del campo antropológico transnacional.

Además de estos impedimentos, las visibilidades y audiabilidades en el campo antropológico transnacional (y cada vez más en las formaciones nacionales periféricas), se encuentran asociados a la fijación y disputa de prestigios (capital simbólico a la Bourdieu) en las instituciones académicas como universidades o editoriales, lo cual a su vez troquela una asimétrica distribución de recursos y posicionamiento de tradiciones antropológicas y antropólogos. En las últimas décadas, con las transformaciones tecnológicas y la profundización de las interacciones indicadas, los prestigios siguen estando concentrados fundamentalmente en un puñado de instituciones en Estados Unidos, Inglaterra y, cada vez con menor incidencia, Francia. Con las diferencias del caso, estas matrices de reproducción del prestigio tienden a reproducirse en el plano de las formaciones antropológicas nacionales. En su conjunto (tanto en el plano del campo antropológico transnacional, como en el de las formaciones antropológicas nacionales), operan como garantes de la conservación de ciertos privilegios y la exclusión puntual o total de tradiciones y antropólogos asociadas a las instituciones académicas con escaso prestigio o que, incluso, se mantienen por fuera del establecimiento académico.

En suma, la capacidad tecnológica para escribir antropología y para comunicar, sistematizar y visibilizar el conocimiento antropológico tienden a reforzar dispositivos de subalternización de antropologías y antropólogos en el campo antropológico transnacional. Antes que favorecer la consolidación de un campo antropológico transnacional heterogéneo y plural, lo que parece dominar son unas pocas expresiones y modalidades de las tradiciones antropológicas realizadas en el mundo.

Estoy de acuerdo con Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar en que:

“[...] nuestras prácticas antropológicas pueden ser enriquecidas grandemente si tomamos en consideración la gran variedad de las perspectivas antropológicas todavía existentes a lo largo del mundo” (2008: 10).

No obstante, como he comentado brevemente en este artículo, las transformaciones acaecidas en las últimas décadas en el campo antropológico transnacional, parecen apuntar al reforzamiento de una serie de limitaciones para la visibilidad y audiabilidad de variedad de antropologías subalternizadas. Todo parece indicar que el campo antropológico transnacional todavía se encuentra muy distante de posibilitar y alimentar la compleja heterogeneidad de antropologías

existentes en el mundo, problematizando las asimétricas visibilidades y audibilidades de ciertas modalidades y voces de la práctica antropológica.

Para finalizar, podríamos preguntarnos que si bien, desde la perspectiva del campo transnacional de la antropología (o incluso de la perspectiva de las formaciones nacionales), sería enriquecedor la presencia de las antropologías subalternizadas, no queda tan claro desde la perspectiva de éstas si tienen algo que ganar con una simple incorporación a ese campo o a esa formación, sin que se transformen profundamente lo que constituyen sus sentidos comunes más naturalizados y sagrados. Normalizarlas en nombre de deberes-ser disciplinarios o, más triste aún, para que sean legibles a los establecimientos y colegas privilegiados, no tiene mucho sentido.

Aunque la disciplina antropológica en sus distintas expresiones tiene entre sus problemáticas fundacionales la comprensión de la diferencia, pareciese que sus institucionalizaciones en los campos transnacionales y en las formaciones nacionales, no permiten tomar realmente en serio estas diferencias al interior de la disciplina cuando éstas ponen en cuestión el sentido histórico y político que la constituyen como una profesión liberal de académicos ocupados en alimentar sus carreras.

Bibliografía

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1993, 2004). "El movimiento de los conceptos en antropología". En: GRIMSON, A., RIBEIRO, G. L., y SEMÁN, P. (Comp.). *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires: Prometeo Libros-ABA.
- GUPTA, Akhil. & FERGUSON, James. (1997). "Discipline and practice: 'The field' as site, method, and location in anthropology". In: GUPTA, A. & FERGUSON, J. (Eds.). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press.
- KROTZ, Esteban. (1993). "La producción antropológica en el sur: características, perspectivas, interrogantes". En: *Alteridades* 3, (6): 5-12. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- KUWAYAMA, Takami. (2004). *Native anthropology: the Japanese challenge to western academic hegemony*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- RIBEIRO, Gustavo Lins y ESCOBAR, Arturo. (Eds.). (2008). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. Bogotá: Ciesas-Enviación-Wenner Gren.
- STOCKING, George W. (2002). "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras". En: *Revista de Antropología Social*, (11): 11-38. Universidad Complutense de Madrid.
- YAMASHITA, Shinji. (2008). "Reconfigurando la antropología: una visión desde el Japón". En: RIBEIRO, Gustavo Lins y ESCOBAR, Arturo. (Eds.). (2008). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. Bogotá: Ciesas-Enviación-Wenner Gren.

VIRAJES

LO RELIGIOSO, ACTOR GLOBALIZADO Y GLOBALIZADOR¹

JESÚS GARCÍA-RUIZ²

Recibido: 16 de julio de 2010
Aprobado: 15 de octubre de 2010

Artículo de Reflexión

¹ Artículo publicado en *El Cadejo 16*, Guatemala, Ediciones Icapí, 2009. pp. 5-35.

² Director de Investigaciones. Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS-EHESS.

Resumen

La globalización ha potencializado movilidad y nueva expansión de formas múltiples de lo religioso en los diversos territorios. Asistimos a desplazamientos territoriales -gracias a la movilidad y a las migraciones, al desarrollo del transporte masivo y de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación-, a la pluralización de la presencia de lo religioso en territorios en los que históricamente no estaba presente, y que era monopolio de tal o cual sistema civilizatorio. Estos procesos conllevan nuevas ofertas de contenidos de creencia al tiempo que nuevas lógicas de construcción de sentido-significado y de apropiación de recursos simbólicos. El mundo evoluciona y esas evoluciones inciden en lo religioso, lo que contribuye, a su vez, a transformar al mundo.

Estas evoluciones se encuentran cada vez menos regidas por lo homogéneo, debido a que lo religioso -en la globalización- se ha pluralizado, lo que ha dado origen a "instituciones" privatizadas, y a nuevas formas de comercialización y consumo de los bienes simbólicos.

Palabras clave: evangélicos, Islam, globalización, oferta religiosa, religioso.

THE RELIGIOUS ASPECT, A GLOBALIZED AND GLOBALIZING ACTOR

Abstract

Globalization has boosted mobility and new expansion of multiple forms of the religious aspect in diverse territories. We witness territorial displacement -thanks to mobility and migrations, to the development of massive ways of transportation and of the new information and communication technologies-, pluralization of the presence of the religious aspect in territories in which historically it was not present and in which it used to be a monopoly of such or such civilizing system. These processes entail new beliefs content offers and simultaneously the construction of new logics for sense and meaning and for appropriation of symbolic resources. The world evolves and those evolutions have a bearing on the religious aspect which contributes, at the same time, to transform the world.

These evolutions are every time less governed by the homogeneous aspect because the religious aspect -in globalization- has been pluralized which has originated private "institutions" and new ways of commercializing and consumerism of symbolic goods.

Keywords: Protestant, Islam, globalization, religious offer, religious aspect.

Movilizados por los debates múltiples de la caída del comunismo, por el “choque de civilizaciones”, por el fin de los grandes relatos, por el antiliberalismo, por la crisis o el caos-mundo..., inquietos por la emergencia -por todas partes- de fundamentalismos capaces de quitar la vida en nombre de Dios, hemos dejado de lado tal vez uno de los cambios esenciales: la transformación de lo religioso en el conjunto del planeta.

De la misma manera que la condición política, la pertenencia, la remodelación de las identidades, las lógicas de adhesión, los sistemas de autoridad, la cultura, la transmisión, la temporalidad o la ciudadanía; lo religioso y las religiones se encuentran en proceso de mutación y de cambio de naturaleza. ¿Podría ser de otra manera? ¿Cómo lo religioso, esta dimensión de la condición humana cultural,-articuladora de identidad, de causalidad y de finalidad- podría permanecer indemne en el contexto de las transformaciones, cambios y perturbaciones que, ante nuestra mirada, dan forma a un mundo nuevo? La manera como la religión y lo religioso son vividos cotidianamente, los lazos que articulaban cada religión a una “civilización” determinada, los modos de expresión y las manifestaciones de la creencia, el contenido de la misma, entre otros, todo se encuentra en un proceso de metamorfosis acelerada que afecta -a su vez- a lo social, a lo político y a lo económico y viceversa.

Estos procesos son la consecuencia de cambios “antropológicos” profundos cuya proyección, naturaleza y consecuencias evaluamos mal aún, como lo son la fractura del espacio-tiempo (revolución sin precedentes en la historia humana), categorías que han condicionado desde siempre “lo humano”, y que han sido los fundamentos sobre los que fueron construidas -desde los orígenes- nuestra relación con la realidad, con la naturaleza, con lo social, con lo político, con la cultura. Eran la accisa y la ordenada gracias a las cuales podíamos situarnos en el mundo, en el espacio y en la Historia, es decir, en el tiempo. En efecto, las diferentes culturas humanas se caracterizan -en primer lugar- por la relación específica que cada una de ellas mantiene con el espacio-lugar y con el tiempo-ciclo: apertura o cierre de un espacio dado, circularidad o linealidad del tiempo, afectados a la geografía y a la historia con las correspondientes asignaciones de transmisión de los saberes acumulados, de las tradiciones y de los proyectos de sociedad. Este tiempo-espacio eran comunes a la especie humana -condicionantes de la misma-, aunque organizados y significados en función de la especificidad de cada sistema civilizatorio. Para los unos el tiempo era eterno retorno, para los otros el tiempo era futuro, avenir prometido o esperado, y el espacio territorio condición de autonomía y de propiedad, que había que defender o conquistar.

Estas categorías se han deshilachado, se han convertido en inasibles porque tiempo y espacio se han transmutado a tal nivel, que ya no son lo que eran, ni significan lo que significaban. Para designar ese tiempo-espacio de hoy carecemos de las categorías pertinentes y, por ahora, sólo podemos utilizar una terminología que se encuentra en proceso de categorización y que hace referencia a inmediatez, a redes, a sociabilidades atemporales, a no-lugares (Auge, 2001). Tenemos cada vez más conciencia que el movimiento es más importante que la estabilidad, que se trata de flujos y de movilidad extraterritorial, lo que se concretiza en continuidades en espacios múltiples, en bifurcaciones, en desarraigos cuya continuidad es la historia individual mucho más que la historia social del pasado. Dicho con otras palabras, la errancia -el vagabundeo y el nomadismo- destrona a la estabilidad, a las permanencias. Estas metamorfosis las vivimos en nuestra cotidianidad, sin tener necesariamente conciencia clara. No se trata únicamente de la movilidad física y del desplazamiento permanente; se trata de la integración en nuestras vidas de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información, que nos transforman y que dan origen a una des-territorialización permanente de las relaciones y a una desmaterialización de nuestros encuentros. Nuestras sociedades, han entrado en un nuevo imaginario reconfigurado por la técnica, como lo ha señalado Marc Augé al hablar de “identidad virtual” poniéndola en correlación con el universo de las máscaras en las sociedades africanas: el individuo puede, también, en Internet navegar “enmascarado”, escondiendo su identidad real. Esta realidad nueva de las identidades enmascaradas, plantea nuevas interrogaciones que son específicamente antropológicas. La identidad individual se construye siempre en relación, en negociación con la alteridad. Identidad y relación están estrechamente relacionadas. Pero, la identidad cibernética es una identidad ficticia, construida bajo la máscara, en un mundo cerrado sobre él mismo. Este conjunto de variables son, sobre el mediano plazo, mutaciones centrales de la conciencia humana, mutaciones que -para el filósofo Michel Serres-, implican “una salida del neolítico”. Intuimos vagamente que las redes, las arborescencias, los nodos, remplazan a los territorios, que la ubicuidad virtual es percibida aún -aunque no lo sea- como una continuidad de lo físico del proceso anterior, y que la instantaneidad desarticula la misma temporalidad. El espacio-tiempo se ha fracturado y es esta fractura ha modificado -y sigue modificando- nuestros niveles de conciencia (Rannou, 2008: 60-64).

Lo cierto es que percibimos de manera incierta ese cambio de paradigmas -que podrían ser definidos como “percepción del sistema mundo, sistema de valores, universo de representaciones, normativa

social"- en los que estamos implicados y que, en numerosos casos, siguen siendo nuestros referentes implícitos. Y estos procesos nos afectan, desdibujando patéticamente el "lugar", el "tiempo", la naturaleza de las relaciones y nuestra misma individualidad.

Repensar el mundo para pensar la sociedad

Pensar en términos de flujos y no de estructuras, osar salir de las categorías de lo estable para arriesgarse a un pensamiento nómada, podría ser que, -como lo señala el filósofo indio Arjun Appadurai (2005)- el mundo que viene nos obligue rápidamente. Flujos de poblaciones, como las sociedades ha conocido nunca, migraciones -voluntarias, obligadas, impuestas, forzadas-, flujo de capitales, flujo de imágenes, flujo de sonidos, flujo de información, que atraviesan todas las estructuras que intentaban, hasta ese momento, contenerlas o regularlas, y que se acompañan de fantásticos choques culturales frontales: un *maelström*, donde muere un mundo y se engendra otro nuevo, inquietante éste, pero fascinante también, del cual logramos a penas discernir los contornos y que, sin duda, exige de nosotros, un cambio de coordenadas mentales³. Nos estamos acostumbrando a que lo real sea el conjunto de informaciones que nos son transmitidas.

Ha llegado el tiempo de las identidades plurales -noción ambigua, ambivalente y subjetiva-, en que cada uno, cada vez más, se encuentra frente a la obligación de tener que asumir estratos identitarios movedizos o, -dicho con otras palabras-, inventar un "relato personal", articulando de una manera coherente esa multiplicidad. Relato biográfico en recomposición permanente, relato biográfico subjetivo y estratégico, necesariamente, emergencia del "*homo sentimental*", como lo califica Eva Illioz (2006). Saber hablar de su vida íntima puede devenir valorizante, debido a que en lo global, es percibido como una competencia social o, incluso, un bien comercializable. Consecuencia -en parte al menos- del desarrollo y de la difusión del discurso psicológico en el siglo XX; consecuencia, también, de la importancia que ha tomado la memoria en el espacio público; consecuencia-sin duda- de la importancia que la vida privada ha asumido en las relaciones interpersonales: exponer su sufrimiento se ha convertido hoy en un componente de la existencia

³ Interesante, en este sentido, las lógicas puestas en evidencia por André Compte-Sponville: "Moisés enseña que la ley lo es todo; Jesús enseña que el amor lo es todo; Freud enseña que el sexo lo es todo; Einstein que enseña... que todo es relativo" (2003: 451).

social⁴. O, dicho con otras palabras, si en el pasado se era respetado porque uno callaba su sufrimiento, hoy se es reconocido porque se habla de él. La memoria se convierte, en consecuencia, en “religión civil”, como lo ha señalado Enzo Traverso (2005).

Richard Sennett, sociólogo norteamericano, crítica -en *Las tiranías de la intimidad*- el sicologismo en nuestras sociedades:

“En una sociedad de lo íntimo, todos los fenómenos sociales se han convertido en cuestiones personales para adquirir sentido-significado. Las oposiciones políticas son vistas como conflictos de personalidades, la dirección de los negocios es una cuestión de credibilidad más que de eficacia” (1995: 15).

Por su parte, el historiador norteamericano Christopher Lasch, crítica lo que llama “la invasión de la sociedad por el “yo” -en su obra *La cultura del narcisismo*- a partir de una perspectiva que no deja de tener su interés:

“No teniendo la esperanza de mejorar su vida de manera significativa, la gente se ha convencido de que aquello que cuenta era el mejorar su siquismo: sentir y servir plenamente sus emociones” (2006).

Estos factores son centrales hoy en las ciencias sociales, pues contribuyen a comprender lo que Michel Foucault, ha llamado “*la precariedad de la construcción del sujeto moderno*”.

La modernidad prescribía el control de los sentimientos, de las emociones, de las pasiones..., prescribía un auto-control, mientras que la globalización incita a exhibirlo. Esto lo observamos, también, en el terreno de lo religioso: ser receptáculo de profecías y de mensajes individuales por parte del Espíritu Santo, testimoniar de “milagros” que Dios ha hecho en mi vida..., es poner en evidencia,-socialmente y para que los otros lo sepan-, que se es objeto de elección, que lo divino “me utiliza” y “me desgasta”, porque se mantiene una cercanía con el Padre, con el Reino, con la obra del Espíritu. En sociedades como la guatemalteca, donde la competencia entre pertenencias se exaspera, cada uno se presenta y siente la necesidad de definirse por la pertenencia religiosa, que es pensada como

⁴ Evidencia de estos procesos se encuentran en lo que podríamos denominar “*Internet y el discursos sobre sí mismo*”. Las cifras son sorprendentes: en el 2006, en los Estados Unidos, 11% de los conectados han frecuentado sitios de encuentros, es decir, 16 millones de personas; 10 millones piensan que van a encontrar a la persona con la que vivirán durablemente; 29 millones tienen conocimiento personal de parejas formadas por ese medio. Se estima que a nivel mundial 150 millones de personas están inscritos en un sitio web para encuentros personales: sólo el sitio Meetic cuenta con una base de 20 millones de personas. (Pascal, 2004). Ver : *Revista Connexions*, No. 81, 2004, número temático sobre “Psychologisation de la société”.

“exposición de sí”, como explicitación y afirmación de la pertenencia, como auto-definición social que marca límites y me sitúa. Desde hace unos años para acá, en Guatemala, no sólo es el evangélico que se valora diciendo lo que cree; el católico igualmente e independiente de la posición social. Esta presencia masiva de lo religioso en el espacio público lo encontramos también en lo que tradicionalmente era considerado como la “esfera privada”. El ser católico o evangélico, forma parte explícita de la identidad social, por lo que los individuos se presentan públicamente indicando dicha pertenencia. En efecto, en una encuesta encomendada por el periódico *Prensa Libre* (2011: 2) a la firma ProDatos, S. A., y que se llevó a cabo en mayo del presente año, lo religioso manifiesta una gran importancia: 84% de los entrevistado reza u ora todos los días; 75% va a misa o al servicio religioso, por lo menos una vez por semana y 41% más de una vez por semana.

Se nos predecía un mundo uniformizado, estable y homogéneo, pero es lo contrario que da la impresión que se anuncia, -a pesar de las intimidaciones del “pensamiento políticamente correcto”-: un mundo móvil e inestable, frágil e incierto, amenazante y violento, en el que la condición humana ha sido desestabilizada porque muchos de sus identificadores y de sus referencias, han sido desmoronados, dando origen a incertidumbres y a miedos, a una violencia social en la que la autoridad y el poder se tambalean (Bauman, 2007), poniendo en entredicho el concepto mismo de sociedad, de lazos sociales, de solidaridad..., lo que Lévi-Strauss conceptualizaba como “...las dificultades crecientes de vivir juntos” (2008: 36).

Asumir el riesgo de repensar una “grille” de lectura para acercarse a la comprensión del mundo sin simplificarlo y asumiendo su complejidad, aún cuando sea problemático el comprender las imbricaciones e interrelaciones de los diversos niveles y escalas que lo componen, y que van desde lo local a lo regional, y de lo nacional a lo mundial. Nuestros marcos de pensamiento -sobre todo: políticos, sociológicos, antropológicos y religiosos-, han sido estructurados por las instituciones, las ideologías y las identidades nacionales. Lo han sido también por las metodologías y la transmisión del conocimiento en las instituciones por las que hemos pasado, o de las que formamos parte. Se sabe, por ejemplo, que la educación familiar tiene consecuencias sobre la formación del adulto y, en consecuencia, sobre la vida afectiva, intelectual o profesional. Esas dimensiones inciden en la identidad o, más exactamente, en las identidades parciales del individuo, el cual tiene dificultad a veces en conciliar los diversos universos de relaciones en los que tiene que situarse. La capacidad

en controlar los diferentes “roles” que nos impone la existencia nos define, en principio, como adultos.

Pero, no se pueden ocultar las tensiones que existen entre dos polos de análisis en la academia: para unos, el mundo sería cada vez más una “sociedad-Mundo” en el cual todos los problemas son comunes a todos los ciudadanos del planeta: derechos humanos, rol de las firmas transnacionales, protección del medioambiente...; para otros, el mundo sigue siendo fundamentalmente yuxtaposición de entidades políticas soberanas más o menos autónomas o, incluso, civilizaciones distintas: las guerras identitarias, la actitud de numerosos Estados frente a lo que está en juego a nivel planetario, los atentados del 11 de septiembre, y los discursos de justificación de los diferentes actores de ese drama y de sus consecuencias, van en este sentido... Pero posiblemente se trata -en realidad- de las dos caras de una misma moneda, aparentemente contradictorias, que expresan la complejidad y la complementariedad de una misma realidad a la que llamamos sociedad.

Repensar lo religioso para acercarnos a lo social

La pregunta de punto de partida, desde las ciencias sociales, no es tanto ¿qué es la religión?, si no ¿de qué hablamos cuando hablamos de religión? En efecto ¿qué rol desempeñan las instituciones -y cuál es su naturaleza-, y los actores -individuales o colectivos- en la configuración y articulación de formas comunitarias?, ¿a partir de qué lógicas se articulan?, ¿cuál es su rol en los procesos de dominación y sumisión?, ¿qué tipo de contenido de consciencia y de “fabricación” de individuos postulan?, ¿cuál es su rol en el proceso de configuración de sociedad?, ¿qué tipo de relaciones instauran?. Esos -y otros, evidentemente-, son los interrogantes que a partir de las diversas disciplinas, nos cuestionan hoy en un mundo en el que lo religioso -en su historia pendular- ha reconquistado en ciertas regiones del mundo -¿por cuánto tiempo?- la función de construir sentido-significado en lo global. ¿Y por qué se le ha confiado hoy ese rol? Evidentemente, las opiniones son múltiples y, en ciertos casos, antagónicas, pero es necesario ir más allá de las opiniones, de los elogios, de las descalificaciones y de las creencias, para poder aportar respuestas causales que esclarezcan el fenómeno y las lógicas implicadas, y colaborar

⁵ Patrick Michel, en su artículo “La ‘religión’, ¿objet sociologique pertinent?”, plantea la pertinencia del concepto sociológico de “religión” para el análisis de lo religioso, teniendo en cuenta-entre otros argumentos-, que es un concepto que surge en occidente en el contexto de los monoteísmos y en un momento preciso de su historia.

-de esa manera-, a esclarecer una realidad social en ebullición que, en ciertos casos, nos desconcierta y, en otros, nos interroga, pero tanto, en lo uno como en lo otro, nos hace tomar consciencia que no podemos seguir pensando con las categorías que los actores religiosos han implementado para pensarse a sí mismos.

Prolongando su reflexión, Patrick Michel, ha insistido en que lo religioso es, al mismo tiempo, un “indicador” de las transformaciones sociales en proceso y un “modelo de gestión” de las mismas.

“En un período, señala, marcado por la fuerte distorsión entre el tiempo del cambio rápido (y, por lo tanto, inmediatamente visible) y el tiempo del cambio lento, lo religioso aparece solicitado permanentemente para servir de vector de ajuste. Ese vector es, en el fondo, a tal punto plástico, que se convierte en neutro, por difícil que sea esta constatación a los ojos de los defensores de la lectura esencialista de la religión en su conjunto o de tal o cual confesión más específica” (2006: 63).

Esta perspectiva es de primera importancia, debido a que lo religioso ha asumido siempre el rol de fabricar al individuo “compatible” y que hoy, ese individuo -individualista, consumista y conservador, en ciertos casos- que requiere la globalización que “trabaja” en las sociedades, tiene que experimentar reajustes, lo que obliga -a ciertas formas de lo religioso-, a aportar respuestas urgentes y -a otras- a organizar la resistencia o, -al menos- a re-situarse, como lo hicieron en otros momentos de la historia, y a adaptarse a los cambios y a las exigencias de las sociedades y de los individuos.

Pensar hoy lo religioso como actor social y global, implica -necesariamente- salir de la creencia, del imaginario, de la imagen y del discurso que lo religioso ha producido sobre él mismo, para ser pensado, para que lo pensemos en función de su propia auto-percepción, de su propia auto-imagen, de su propia legitimidad y de la finalidad-causalidad de su propio discurso. En efecto, como otros sectores de la realidad social, lo religioso ha construido un discurso particular y propio sobre él mismo, discurso -que en el caso de lo religioso- se lo piensa como portador de legitimidad propia, e investido de legitimidad y autonomía. Se trata de un discurso portador de causalidad que construye no sólo una visión del mundo, sino la naturaleza del hombre, su finalidad, sus relaciones, su deber y su destino -en este mundo y en el otro- como resultado de un proyecto planificado por la voluntad divina. En este sentido, su finalidad última es “fabricar” individuos compatibles, conformes con sus postulados fundadores de punto de partida. Pero a través de esa “fábrica”

de individuos, se vehicula un proyecto de sociedad, el cual es dado como intemporal y obligatorio; proyecto que en ciertos casos evoluciona, se adapta, se transforma y, en otros retorna a los orígenes como mecanismo de rearticulación de la nueva legitimidad. Se trata de tener en cuenta el principio metodológico -en el que las diferentes disciplinas y corrientes coinciden-, que “lo importante en un discurso no es lo que se dice, sino lo que se quiere hacer diciendo lo que se dice”.

Tratándose de instituciones que se auto-asignan el rol de modelar las consciencias a partir de la apropiación de una verdad reivindicada como universal, lo religioso ha sido pensado como “campo autónomo”, como consecuencia de la diferenciación por campos (económico, político, social, religioso, literario, entre otros) que la modernidad había organizado. Pero en la globalización, con la movilidad, fluidez y la “liquidez” -retomando la expresión de Z. Bauman (2003)- que han adquirido las sociedades, la noción de campo pierde su pertinencia -aunque tal vez nunca la tuvo- debido a que esas “instancias” interaccionan de manera imbricada en el todo de la realidad. En este sentido, la constatación es clara: un actor religioso no puede serlo si no es -al mismo tiempo- un actor económico. Dicho con otras palabras, es necesario retomar el análisis de lo que Max Weber llamó “la economía política de las religiones”, y pensarlo en el contexto de la globalización, al igual que es necesario repensar “religión y política”, en el contexto de las transformaciones inducidas por la globalización y que afecta tanto a lo político como a lo religioso.

Sabemos que, en la historia, las religiones no se han contentado con “adaptarse”, sino que han tomado frecuentemente la iniciativa y contribuido a dirigir el cambio. Sabemos también que para ello, han necesitado, siempre, estar en el poder, estar cerca de él o, estar directamente en la oposición. Pero siempre, en todos los casos, han necesitado “actores” implicados y disponibles. Así fue -en el caso de la Iglesia católica- cuando después de la ruptura de Lutero, Roma tuvo que organizar la respuesta, así fue cuando la corona española les confió la organización de las sociedades en América Latina... Eso fue lo que le faltó en el momento de las independencias de los países latinoamericanos, en el contexto de adaptar la institución a los nuevos Estados-nacionales y a las nuevas modalidades de soberanía nacional y de constitución de las Iglesias nacionales. Porque necesitaban actores para implementar nuevas estrategias en América Latina, Roma organizó la llegada de miles de misioneros de Europa, de Canadá, de los Estados Unidos, a partir de la década de 1950 y las siguientes y fueron asignados medios, ideas y estrategias, transfiriendo a América Latina formas de organización de lo religioso-movimiento social, como fueron las organizaciones especializadas de Acción católica y de la doctrina social de la Iglesia.

Esa misma lógica de formación de actores y concentración de recursos fue implementada -desde la década de 1960- por las instituciones evangélicas con el apoyo de múltiples organizaciones, de actores, de filántropos, de profesionales de los Estados Unidos, de Inglaterra, de los países nórdicos y de otros muchos actores internacionales. El crecimiento⁶, es también necesario explicarlo a partir de estas variables.

Actores, recursos, formación, redes, planificación estratégica..., como en todo proyecto de importancia, son la condición del éxito, y es esta la lógica que encontramos en los escenarios de lo religioso contemporáneo, como en el pasado. Y si esto no lo explica todo, contribuye, no obstante, a explicarlo mucho.

Lo religioso en tiempos de globalización

La globalización es un término polisémico y, en parte, retórico. Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant lo habían señalado:

“El análisis empírico de las economías avanzadas sobre el largo plazo sugiere por lo tanto que la “mundialización” no es una nueva fase del capitalismo sino una retórica que invocan los gobiernos para justificar la sumisión voluntaria a los mercado” (2000: 24).

En otras palabras, la globalización sería una ideología cuya finalidad -con su fraseología-, sería la de legitimizar un sistema de dominación. Es en este mismo sentido que apuntan las investigaciones de Paul Hirst (1996) y Graham Thompson, cuando afirman que la globalización es “*un mito necesario*”.

Pero, por otra parte, numerosos estudios y análisis ven la globalización como una reorganización profunda de las funciones del Estado, del sistema financiero, del sistema productivo y de la cultura. En este sentido Karokine Postel-Vinay (2005), politóloga, sostiene que no es necesario negar la realidad de la mundialización para reconocer que está dinamizada por un proyecto, un relato, una retórica que la organiza, orienta y se propone aportar sentido-significado al proceso. Dicho con otras palabras, la mundialización es -también- el soporte de una inmensa producción ideológica, de un proceso de condicionamiento de los espíritus, de las representaciones y de la “guerra de ideas”.

⁶ En 1979 había más de 53.500 misioneros foráneos norteamericanos trabajando en Centroamérica, vinculados con agencias que invirtieron alrededor de 1.200 millones de dólares en sus proyectos misioneros (Samuel Wilson 1981: 29-30).

La globalización afecta hoy la totalidad de los registros de las sociedades y uno de esos registros es, precisamente, lo religioso, el cual se encuentra en posición de actor globalizado y globalizador, en ciertos casos -y según las religiones-. Los dos sistemas religiosos más activos hoy son: el Islam y las diversas formas de los pentecostalismos y neo-protestantismos de origen norteamericano, que se han expandido masivamente a nivel global. En un artículo interesante sobre lo religioso y la globalización, R. Robertson y J. Chirico (1985: 219-242), avanzan la idea de que la globalización está transformando en profundidad los sistemas religiosos, debido a que está contribuyendo a su “dispersión territorial”. Peter Beyer (1992: 1-19), por su parte, había planteado también la necesidad de pensar el fenómeno debido al cambio profundo de la naturaleza de las nuevas formas institucionales.

La globalización-mundialización, está diseñando un nuevo mapa del mundo y en este nuevo mapa se observan cercanías que están recomponiendo polos, nodos y relaciones (Robertson, 1992). Esta globalización atraviesa fronteras, articulando relaciones e ideologías, desafiando formas históricas de pensarse en el mundo asociadas a territorios y civilizaciones... Las ideas circulan, “se vuelven líquidas”⁷, se expanden dando origen a nuevas prácticas y a nuevas representaciones.

Pierre Veltz en su obra *De lugares y de lazos. Política del territorio a la hora de la globalización*, insiste también en el hecho que la globalización redibuja el mapa del mundo en el que los grandes polos están más cerca entre sí de lo que están dichos polos con el interior de los propios países. Siguiendo su línea de análisis, publica tres años más tarde, *Globalización, ciudades y territorios*, obra en la que afirma que la globalización favorece, al mismo tiempo, la fragmentación y la concentración de actividades. En este sentido, la globalización desafía la cohesión social, política e identitaria de los Estados-nación. Esto significa que los Estados-nación tienen como desafío el mantener en sus sociedades esa cohesión social y política interna. En esta perspectiva, afirma, el Estado es más importante que nunca. Cuando los resortes de la competitividad no son consecuencia de la naturaleza sino contruidos por la sociedad -educación, competencias, recursos relacionales-, el rol de las instituciones públicas es determinante. Sobre todo para reforzar la dinámica de los territorios: la existencia de competencias específicas, la capacidad de cooperación de los actores locales, la pertinencia de los proyectos, la solidez de las instituciones y de los marcos de acción colectiva... son los principales ingredientes del desarrollo. En estos niveles, el Estado y las colectividades locales pueden

⁷ Retomando la metáfora de Z. Bauman.

-y deben- desempeñar un rol fundamental. Con otras palabras: el Estado debe hacer aquello que el mercado no sabe ni puede hacer: salvaguardar un espacio para los procesos de fondo que exigen tiempo, preservar y desarrollar la cohesión social necesaria para el desarrollo de la competencia, debido a que la cohesión social es una condición para la eficacia; y lo religioso se sitúa también en ese registro, entrando en competencia con el Estado en la articulación de lealtades (Beckford, 2004: 253-263). El Estado no puede dejar simplemente estas funciones a las instituciones religiosas o ideológicas: sería desertar sus roles históricos, lo que, posiblemente, en un futuro no muy lejano le llevaría a arrepentirse, gracias a que la desposesión traería como consecuencia su “auto-debilitamiento” y, a la larga, la dependencia y la sumisión.

Al mismo tiempo, la globalización es un factor de transnacionalización de las sociedades, de las instituciones y de las prácticas. En este sentido, las instituciones que históricamente tenían bajo su responsabilidad la formación y la administración de las conciencias, se han transformado. Hasta los años sesenta se tenía la conciencia que el individuo era “controlado” y fabricado por las instituciones (Estado, Iglesia, escuela, entre otros) que le rodeaban y ceñían, al tiempo que le dictaban sus maneras de pensar y de actuar. Pero, como lo señala F. Dubet (2002), las instituciones han perdido globalmente su carácter sagrado: la legitimidad y autoridad que conferían a sus agentes (profesores, médicos, actores religiosos, trabajadores sociales...), no son tan evidentes. Las sociedades se encuentran cada vez más fragmentadas y los individuos sometidos, cada vez más, a lógicas contradictorias y desestabilizantes. Zygmunt Bauman (2006), por su parte, habla de “sociedades líquidas”, (terminología que puede caracterizar también a las instituciones) en referencia al hecho que todo aquello que daba a las sociedades un carácter estable y previsible (instituciones, tradiciones...) se desdibuja para dejar el lugar a un mundo en el que *“las condiciones en las cuales sus miembros actúan, cambian en menos tiempo que el que es necesario a los modos de acción para fijarse en hábitos y en rutinas”*.

Otro factor de transnacionalización son las “diásporas”, que han dado origen a nuevas formas de comunidad en espacios sociales transnacionales. Estas comunidades transnacionales se cimentan a través de lazos sociales y simbólicos particularmente densos articulados por niveles de intimidad, de implicación emocional y de cohesión social, en las que intervienen, en unos casos las relaciones de parentesco y, en otros, la fuerza de la comunidad generada por la participación en una neo-comunidad de creencia o de pertenencia étnica. Es en este registro que se sitúan también las grandes religiones y las Iglesias transfronterizas que son -a su vez-

comunidades transnacionales. Sistemas religiosos mundiales como el judaísmo, el catolicismo, el budismo, el Islam o ciertos protestantismos... existían antes que los Estados nacionales hiciesen su aparición. Las diásporas surgen cuando se produce la dispersión territorial, proceso que se origina debido a un acontecimiento traumático (judíos, palestinos, armenios...), guerras, persecuciones, procesos comerciales o a migraciones económicas. Frecuentemente, estas diásporas mantienen una memoria común, referencias a un núcleo histórico o a una tierra imaginaria. Esta dimensión transfronteriza hace posible que los inmigrantes se inscriban en la intersección de varias comunidades culturales lo que puede dar origen a formas de hibridación religiosa (Roy, 2002), a formas de incidencia política (Shaim, 1999-2000) y a flujos financieros y a nuevas legitimidades.

La nueva fluidez del mundo recompone lugares, recompone territorios, recompone relaciones y transforma los lazos sociales; y eso por encima y por debajo -es decir, independientemente- del rol tradicional de los Estados-nación. Pero al mismo tiempo, se toma consciencia que la cohesión social -en el sentido amplio- es una de las condiciones de la eficacia de las sociedades en la competencia mundial.

Por otra parte, en ese contexto global, las emociones han adquirido un estatuto nuevo en los análisis sociales. Los psicólogos se interesan a su naturaleza y a sus componentes, a la manera de administrarlas, a los lazos que los articulan con la razón. Por su parte, sociólogos y economistas se interrogan para saber en qué medida el dinero, la religión, el trabajo, el estatuto social... nos hacen felices.

La globalización, con la transformación que ha implicado en la relación con el tiempo y el espacio, ha pluralizado los territorios o, dicho con otras palabras, ha hecho posible que en los territorios se pluralicen las lógicas sociales, las corrientes de pensamiento, las opciones ideológicas, lo religioso, entre otros. En efecto, hoy encontramos en un mismo territorio innumerables formas de lo religioso. La movilidad humana está caracterizada por desplazamientos territoriales y, ya no hay "territorios protegidos". Se observa un desplazamiento territorial mundial: podemos encontrar budistas en América Latina, iglesias ortodoxas rusas en Cuba o en Guatemala, cristianos libaneses en Brasil, cristianos palestinos en Chile, budistas en Buenos Aires, musulmanes en Chiapas (México), o menonitas en la región de la Chiquitanía (Bolivia), territorio misionero por excelencia, donde estuvieron presentes las famosas misiones jesuíticas...

En realidad, la coexistencia de innumerables formas de lo religioso en los territorios con instituciones relacionadas con los polos centrales de las organizaciones de origen a nivel internacional, se ha vuelto una realidad con la que convivimos cotidianamente. Estos procesos dan origen

a lógicas contradictorias: por una parte, se relativiza la verdad (puesto que cada grupo religioso tiene que tolerar al otro para poder él mismo ser tolerado) y, por otra se maximizan los fundamentalismos como medio de reivindicación de la pureza originaria. En otros términos, asistimos a procesos de conflictividad interna en el seno de los sistemas religiosos y entre las religiones que se disputan -en ciertos casos-, territorios, y en todos los demás, por una parte, la hegemonía de la verdad y, por otra, el número de fieles.

En América Latina esta conflictividad tiene que ver, sobre todo, con el pasaje de católico a neo-protestante (es decir a pentecostal o neo-pentecostal, sobre todo). En efecto, habiendo sido un continente donde fue la Iglesia católica la que organizó y controló los territorios, es en el interior del campo cristiano que la pluralidad se organiza. Esto ocurre, por ejemplo en Guatemala, tanto en relación con la expansión de los evangélicos como con la implantación de la Iglesia Católica Brasileña (Monseñor Aguirre), o con el intento de expansión de la iglesia ortodoxa impulsado, en el caso de Huehuetenango, por el padre Girón. Asistimos, por tanto, a la creación de fronteras de pertenencia religiosa en el interior de los Estados nacionales, fenómeno que es nuevo en América Latina, y que incide en los procesos de identidad nacional.

Lo religioso, ¿cuántas divisiones?

Con este interrogante Joseph Stalin respondió cuando le hablaron de la importancia del Vaticano en Europa occidental. El número es también uno de los medios de valoración, de importancia y hasta de poder. De ahí, que hayan surgido -sobre todo en el mundo evangélico- instituciones cuya finalidad es la elaboración de contabilización y de organización de estadísticas.

La globalización, los cambios internos que afectan a las religiones y a lo religioso, su presencia renovada como actor no estatal en las relaciones internacionales (García, 2003: 1-12), las nuevas metodologías desarrolladas en los procesos de proselitismo, las políticas específicas de ciertas minorías cuya identidad ha vuelto a activar lo religioso como referente, el “choque de civilizaciones” y sus consecuencias geopolíticas, entre otras, han hecho que los “debates por los números” (es decir, por el peso, por la representatividad, por la legitimidad, por la influencia y, en definitiva, por la reivindicación del poder), han generado nuevas “luchas por el reconocimiento”, debido a que la cuestión del número de creyentes que puede reivindicar y adicionar tal o cual religión a nivel planetario, en

una región o en un país determinado, es un factor que, potencialmente, puede convertirse no sólo en factor de poder, sino en factor geopolítico.

En efecto, los actores transnacionales (firmas globales, ONGs, redes religiosas, redes sociales reales y virtuales, terroristas, mafias, entre otras), han adquirido poderío y experiencia, al tiempo que se han complejizado (Testot, 2006). Se trata de actores que se despliegan en el espacio mundial gracias a la revolución de los transportes, de tecnologías de los medios de comunicación y de los medios de información. Estos procesos, han dado origen a la explosión de las interdependencias, las cuales se han desarrollado exponencialmente, se han hecho fluidas y sinuosas. Estas estructuras reticulares, ramificadas e imbricadas, ponen en evidencia lo obsoleto de las visiones clásicas de un mundo estatal, territorial y estrictamente jerárquico.

Lo religioso, en ese sentido, es un actor transnacional que, gracias a la globalización y al “trípode” en que se sustenta -transportes, tecnologías, comunicaciones, información- se encuentra afectado y articulado por la nueva lógica de redes culturales y religiosas, y por las formas de hibridación de las prácticas religiosas. Las Iglesias instituidas deben adaptarse a las mutaciones demográficas y geográficas profundas, pero deben adaptarse también a la evolución de las mentalidades y al nuevo lugar que ocupa la práctica religiosa. Paralelamente, comunidades auto-normadas e Iglesias nuevas se despliegan en función de las migraciones y de las diásporas, debido a que se piensan como globales, por lo que exportan instituciones. En el universo cristiano sólo el “espacio ortodoxo” -sobre todo ruso- se ha replegado sobre la tradición preservada, vector de definición de una identidad rusa post-comunista. Pero con la caída del muro de Berlín también han iniciado procesos expansionistas.

Es por eso que “las estadísticas” sobre lo religioso se han convertido en un nuevo factor de “potencia”. En efecto, no es anodino el que en el 2008 los musulmanes hayan sobrepasado en número a los católicos, no es anodino tampoco que según los autores, los evangélicos sean evaluados entre 100 y 850 millones, no es anodino evidentemente, que -según los autores- que haya en Francia 2 o 6 millones de musulmanes... En función de las estrategias y finalidades perseguidas, las cifras tienen también su “rentabilidad”.

En este contexto, los debates sobre el número de miembros de tal o cual religión o iglesia se convirtió-en muchos casos- en “lucha por el reconocimiento” y, en otros, en lucha por la hegemonía, lo que tiene también sus réditos. La pluralización y atomización -en ciertos casos- hace necesario diferenciar.

Las estadísticas más frecuentemente utilizadas, tanto relación con la evaluación de los creyentes a nivel mundial, como en relación con los evangélicos en América Latina, son las propuestas por la *Enciclopedia Británica*, las cuales provienen, a su vez, de las elaboradas por David B. Barrat, George T. Kurian y Todd M. Johnson y publicadas en *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world AD 1900-2000*, actualizadas regularmente en las publicaciones del *International Bulletin of Missionary Research*, editado por Overseas Ministries Study Center.

La primera edición fue publicada en 1982, y contenía datos actualizados hasta 1980, con proyecciones al 2000 y al 2025. Fue esta edición la que utilizó Samuel Huntington, sin tener en cuenta -voluntaria o involuntariamente- las actualizaciones que eran publicadas regularmente. La segunda edición ha sido publicada en el 2001, y los datos han sido revisados y actualizados: las misiones evangélicas se han desarrollado considerablemente en los países del antiguo bloque soviético y en otras regiones; el mundo musulmán no sobrepasará al cristianismo ni en el 2050, contrariamente a las proyecciones publicadas en la primera edición; con la caída del muro de Berlín, diversos Estados africanos (Mériboute, 2011: 30-35) se transformaron, lo que facilitó el desarrollo de un nuevo paisaje religioso debido a la acción misionera -por ejemplo el desarrollo de la Iglesia Universal del Reino de Dios (Corten, Dozon, Oro, 2003), primero en las antiguas colonias portuguesas -Angola, Mozambique, Cabo Verde, Guinea Bisao, ya que se trata de una iglesia brasileña- y al resto de África.

David Barrett⁸, -trabajó como ingeniero aeronáutico antes de devenir, en 1952, ministro anglicano- se preocupa por el desarrollo de las misiones e inicia el proceso masivo de recolección y organización de datos estadístico sobre los grupos religiosos a partir de principios de los años 1970, lo que da origen a una base de datos gigantesca que con más de 500.000 entradas. Se trata de equipos numerosos que disponen de medios colosales para su trabajo internacional y que se ha asignado como objetivo el evaluar el número de creyentes a nivel mundial.

Otra fuente utilizada es la obra de Patrick Johnstone y Jason Mandryk, *Opertaion World: 21 century Eedition*, 2001, publicación que es

⁸ Un cuadro sinóptico general está disponible en el sitio web: www.gordonconwell.edu/ockengal/globalchristianity.php.

Esta sinopsis, publicada por la *Encyclopædia Britanica*, con los datos de Barrett fechados a mediados del 2005, nos presenta los siguientes porcentajes mundiales por religión: cristianos 33.06%; musulmanes 20.28%, hindúes 13.33%, adeptos de las religiones chinas 6.27%, budistas 5.87%, adeptos de las religiones de los grupos étnicos indígenas 3.97%, adeptos de las nuevas religiones 1.68%, sikhs 0.39%, judíos 0.23%, espiritistas 0.22%, baha'is 0.12%, confucionistas 0.10%, jains 0.07%, sintoístas 0.04%, taoístas 0.04%, zoroastristas 0.04%, otras religiones 0.02%, no religiosos 11.92%, ateos 2.37%.

actualizada regularmente también. Esta publicación es producida por el programa “Operación Mundo” del centro de investigación que la WEC-Internacional (Cruzada Evangélica Mundial) tiene en Washington. Esta institución fue fundada por el misionero inglés Charles Thomas Studd (1860-1931) en 1910 en África Central con el nombre “Misión del Corazón de África”, pero tres años más tarde cambió el nombre por el de “Cruzada Evangélica Mundial”⁹. Patrick Johnstone, es el que se encarga del proyecto a partir de 1979 y elabora una base de datos inmensa sobre la situación contemporánea de las iglesias por países.

Pero ha sido David B. Barrett¹⁰, y su equipo quien ha desarrollado la metodología más construida para elaborar las estadísticas religiosas, metodología que es conocida como “*misiometría*”, y que se han impuesto como las estadísticas de referencia. Se trata de métodos estadísticos que tienen por objetivo el medir la progresión histórica de las conversiones al cristianismo: parten de 1800 y son proyectadas hasta el horizonte del 2050. Esta *Data Base* está orientada, en gran medida, al análisis de las estadísticas de las “iglesias cristianas”, que son las que tienen las mejores estadísticas en general. Aunque dan seguimiento al conjunto de las religiones, priorizan al cristianismo y, sobre todo, al conjunto de variables del protestantismo.

¿Cómo trabajan metodológica y prácticamente? El punto de partida del trabajo se organiza a partir de la recolección de las informaciones de los Estados, informaciones que provienen de los diversos censos, debido a que cada vez más los censos incluyen la pertenencia religiosa del encuestado. Este procedimiento tiene un valor relativo, ya que en muchos casos, como por ejemplo, Irán o numerosos países musulmanes, es peligroso identificarse como miembros de la Fe Baha’i (que surgió en Irán y que se trata de una organización sincrética cuya base es el chiismo, pero que está prohibida) o declararse cristiano. Estas distorsiones las encontramos, por ejemplo, en el caso del taoísmo en la China: si se toman las estadísticas de las iglesias clandestinas, serían 67 millones, pero si se toman los datos avanzados por el Estado, serían 2.685 millones.

Lo mismo ocurre, por ejemplo, en relación con los Estados Unidos. Las estadísticas establecen equivalencias entre inmigrantes de tal o cual región, y los adicionan al sistema religioso histórico de los países de origen. Entre los africanos y asiáticos que emigran, muchos de ellos son

⁹ Esta institución cuenta hoy con 1840 colaboradores provenientes de 51 países que trabajan entre 90 grupos étnicos. En América Latina, están presentes en Colombia (1933), Uruguay (1950), Venezuela (1954) y Brasil.

¹⁰ Se trata de una personalidad singular: matemático inglés que trabajó como ingeniero aeronáutico, es el fundador de la “misiometría”. Fue en 1952 que se convierte en misionero anglicano, y se consagra a “medir” el progreso de los convertidos en las misiones y de los grupos religiosos a nivel mundial.

cristianos. Philip Jenkins (2002: 102-105) tiene razón -y en eso se aleja contestando el análisis de Samuel Huntington-, cuando afirma que en el imaginario popular norteamericano se establece -sin mediaciones- la correlación entre etnia y religión. Se afirma, dice, por ejemplo que en tal o cual ciudad norteamericana, debido a la presencia de coreanos, chinos o vietnamitas, se ha convertido en "multireligiosa", debido a que dichos grupos son portadores del budismo, del confucionismo o del taoísmo. En estos casos, efectivamente, surgen templos "exóticos", pero en muchos casos, la mayoría de los inmigrantes son cristianos que emigraron con el desarrollo de los diferentes comunismos asiáticos. Lo mismo ocurre con los árabes-norteamericanos, ya que *"una buena mitad no son musulmanes, sino cristianos"*, y esto porque, debido frecuentemente a las persecuciones o a la intolerancia, los que emigran son frecuentemente los cristianos, y porque las redes cristianas apoyan esos procesos, como fue el caso de los emigrantes cubanos en el momento del triunfo de la Revolución. Frecuentemente, *"proyecciones altas e irrealistas del número de musulmanes o de budistas en los Estados Unidos"* se deben a motivos políticos debido a que *"se transforman en armas en los debates en torno a la separación de la Iglesia y el Estado"*. Tal es el caso en relación con los musulmanes que, según las fuentes, oscilan entre cuatro y ocho millones.

Pero las estadísticas a las que se recurre para argumentar sobre la importancia de tal o cual religión, de tal o cual minoría, de tal o cual iglesia, ¿en qué se apoyan? En primer lugar, las fuentes son diversas y esta diversidad no es "equivalente" ni a nivel de métodos ni a nivel de garantía, lo que lleva a interrogarse y a cuestionar -en ciertos casos- los resultados, debido a que varía el uso que es hecho según que se trate de los autores, de los actores religiosos, de los investigadores o de los periodistas, quienes las entremezclan, las interpretan a su manera, utilizando en ciertos casos las que maximizan los números y, en otros, las que les minimizan.

Estas incertidumbres son debidas, fundamentalmente, a la dificultad que el mismo objeto de análisis -lo religioso- comporta. Se trata de un objeto altamente subjetivo -y en ciertos casos móvil- gracias a que se trata de cernir los criterios que definen la pertenencia, las lógicas de adhesión y la temporalidad de las mismas. En ciertos casos, una cierta estabilidad tradicional se había mantenido, pero en pleno proceso de globalización, caracterizado por lo relativo, la movilidad, el "bricolaje" que lleva a los individuos al incorporar stocks simbólicos provenientes de diversos horizontes y sistemas religiosos, ¿puede seguir teniendo capacidad explicativa el método que consiste en pensar las naciones o las unidades territoriales como bloques religiosos homogéneos?

La globalización, ha dado origen a una serie de fenómenos contradictorios: al mismo tiempo -son factores de homogeneización (consumo, moda, programas de TV, entre otros) y fragmentación (reactiva y radicaliza pertenencias por contradistinción, reactiva territorios históricos, reactiva adhesiones, genera nuevas formas comunitarias, entre otros)-, lo que pone en tela de juicio las lógicas tradicionales de la cohesión social y da origen nuevas lógicas de pertenencia a nuevas modalidades de sistemas comunitarios. En este contexto de pluralización, lo religioso es un factor particularmente activo y fragmentador. En efecto, la galaxia neo-protestante se encuentra fragmentada en numerosas iglesias que funcionan como asociadas o como independientes. En ciertos casos, los casos funcionan por “cobertura apostólicas”, lo que implica lógicas de franquicia.

Por otra parte, el Departamento de Estado de los Estados Unidos -a través de sus embajadas locales respectivas- publica informes sobre “la libertad religiosa” en los que avanzan estadísticas provenientes de instituciones nacionales y de los grupos religiosos. En estos análisis se insiste sobre el estatuto jurídico de la libertad religiosa, sobre las prácticas de los Estados y sobre las reivindicaciones de los grupos religiosos en torno a la libertad de cultos¹¹.

Existen también, estadísticas por región y país que son el resultado de estudios precisos y puntuales¹², y la gran mayoría de los países latinoamericanos están introduciendo la variable de la pertenencia religiosa en los Censos nacionales. En ciertos casos las Conferencias Episcopales se han opuesto, como fue el caso en Bolivia.

En relación con América Latina, donde las estadísticas difieren según las fuentes, se podría avanzar, como indicadores de volumen lo

¹¹ Los informes nacionales recogen también las quejas de los actores religiosos. En el caso de Guatemala dos reivindicaciones aparecen: que por razones burocráticas “el proceso de solicitud es muy largo”, y puede tomar entre 6 meses y varios años, por lo que “7.000 iglesias protestantes no habían solicitado la inscripción o no habían completado el proceso”; por otra parte, dice el Informe, que aunque las “entidades religiosas están exentas legalmente de impuestos”, “funcionarios locales requerían a veces que sus iglesias pagasen impuestos sobre la propiedad”. También, señala que ciertos sacerdotes católicos no permiten a los mayas celebrar rituales en lugares que antes eran sagrados pero en los que fueron construidas iglesias católicas”. El informe sobre Guatemala para 2008 se encuentra en: <http://spanish.guatemala.usembassy.gov/irf2008.html>. El Informe mundial sobre libertad religiosa se encuentra en: www.state.gov/g/drl/ris/irf/2008.

¹² Los estudios por país son numerosos, aunque la garantía de las fuentes son muy dispares y las diferencias enormes. Uno de los estudios más recientes es el “*Spirit and Power, A-10 Country Survey of Pentecostals*” publicado en el 2007 por el Pew Research Center del The Pew Forum on Religion & Public Life. Se trata de un estudio serio, particularmente interesante, que selecciona 10 países a nivel mundial: Brasil, Chile y Guatemala en América Latina; Kenia, Nigeria y África del Sur, en África; India, Filipinas y Corea del Sur en Asia; y los Estados Unidos. Las variables utilizadas visibilizan un panorama preciso. El problema, es que han utilizado una única variable: “carismáticos”, para analizar a los católicos carismáticos y a los carismáticos evangélicos, conocidos más bien como neo-pentecostales.

siguiente: Guatemala sería el país con el porcentaje más elevado y se situaría por encima de 35%; le sigue Chile con por lo menos 24%; Brasil alcanzaría 22%; en Colombia el porcentaje sería de 15% y en Ecuador de 13%; en México serían 5.1%, según el Instituto de Estadística Geográfica e Informática (INEGI). Los países con menor porcentaje serían Venezuela con 4% y Uruguay de 3 a 4% también. Si se tuviese que avanzar un promedio de la región los evangélicos, se podría afirmar que se sitúa en torno al 17%, lo que significa que han alcanzado un porcentaje que permite pensar nuevos desarrollos, debido a que disponen de una masa crítica de militantes cuyo proselitismo activo y movilizador, es una garantía de crecimiento. En efecto, a partir de una masa crítica -más de 15%-, el crecimiento se acelera, como lo demuestran las cifras del crecimiento de los evangélicos en Brasil: en 1980, los evangélicos representaban el 6.6% de la población, pero en el 2003, ascendían a 17.9%, mientras que en el mes de mayo del 2007 -que tuvo lugar en Aparecida la Vª Conferencia general del CELAM, período en el que el Instituto Brasileño de Estadística publicó los últimos datos- habían alcanzado cerca del 22%. Si esta progresión continúa, representarían más del 50% de la población brasileña, pero las proyecciones son, frecuentemente, relativas. Esas mismas lógicas se observan en Chile, en Guatemala y en otros países latinoamericanos.

Es evidente, también, que en el interior de los países existen variantes: en el caso de Guatemala, Almolonga, departamento de Quetzaltenango, el 85% de los cerca de 24.500 habitantes son evangélicos y en Temuco (Chile), el último censo oficial señala que el porcentaje asciende a 49%.

Las mutaciones de lo religioso

Hoy en día, como en otros momentos de la historia, lo religioso se encuentra en proceso de evolución acelerada y contradictoria. Sus dinámicas son difíciles de prever. Sus evoluciones nos han pillado por sorpresa: ¿quién hubiese pensado hace 50 años que en América Latina el catolicismo dejaría de ser homogéneo?, ¿quién hubiese imaginado en la década de 1970 que Lhasa, capital del Tíbet y del budismo tibetano, pasaría de 50.000 habitantes a 2 millones, y que se construiría una mezquita para los 120.000 musulmanes que actualmente viven en su territorio? ¿Quién habría pensado que la misma China -en palabras de su presidente- impulsaría la vuelta al confucionismo como vector de la identidad nacional? ¿Quién habría pensado que un día, iglesias de origen latinoamericano, se propondrían “revitalizar” los territorios centrales

de las antiguas colonias como España y Portugal, enviando -a su vez- misioneros en el otro sentido?

Lo religioso, como lo político, no es homogéneo, y su evolución tampoco lo es. Está inserto en temporalidades y en procesos sociales, por lo que evoluciona en función de las instituciones, de las personas y de las coyunturas. Es necesario tener en cuenta que existe una diversidad en el interior de cada sistema religioso en función de las tradiciones nacionales, en función de su evolución regional y local. Este proceso es más evidente cuando se analiza la galaxia neo-protestante, donde las “instituciones independientes” están profundamente marcadas por la personalidad de los responsables institucionales, por sus relaciones y por la evolución individual y familiar. Finalmente, es necesario insistir que hoy, los cambios religiosos no están marcados y determinados únicamente por las instituciones, sino que los individuos -clérigos-pastores y fieles creyentes- pueden dar origen a instituciones autónomas y convertirse en “polos” de nuevos procesos de cambio. Al mismo tiempo, una gran parte de las instituciones religiosas o asimilables no pueden ser pensadas como permanentes: sociológicamente hablando, cuantas más rupturas e iniciativas individuales haya, es mejor, debido a que cuantos más individuos estén comenzando de cero, creando instituciones, implicándose, tomando la iniciativa..., más fuerzas están implicadas y, como decía Michel de Montaigne, “cuando uno comienza, pone todas sus fuerzas en la batalla”, mientras que cuando se aburguesa tiene demasiados intereses que defender.

Ese “retomar la iniciativa”, que ha implicado un “cambio en la naturaleza de lo religioso” en ciertos casos, y la disponibilidad de un inmenso “ejército” de actores, de instituciones, de redes, de medios, de metodologías, de congresos, de procesos de formación..., dos tradiciones religiosas¹³, han sido particularmente activas: el Islam radical que ha reactivado al mundo musulmán en sus diferentes componentes; las nuevas fuerzas cristianas organizadas en el interior neo-protestantes norteamericanas-y designados genéricamente como evangélicos- que son los verdaderos actores globales en el interior del cristianismo.

La toma de iniciativa del Islam es necesario situarla en la prolongación de los fracasos de las diversas alternativas marxistas o nacionalistas que, de Egipto a Siria y otros países, no lograron transformar a las sociedades árabes, reduciendo a cenizas las esperanzas nacidas con las independencias y el fin de los colonialismos. Por su parte, las diversas expresiones del Islam radical, manifestación visible del fundamentalismo

¹³ Habría que referirse también al movimiento *tehouwah* (retorno al judaísmo y a la observancia integral de la ley bíblica), que está presente en las comunidades judías a nivel mundial.

islámico, se pensaba como “una religión política”, retomando las ideologías nacionalistas panárabes o marxistas como modalidades de movilización política. Tenía sus dogmas, sus profetas, su milenarismo portador de promesas de la instauración inminente de una *uma*-comunidad de creyentes- que sobrepasaría las fronteras implementadas por el colonialismo imperial occidental.

Al mismo tiempo, los evangélicos norteamericanos reactivaron la “religión civil” un concepto que hace de la nación norteamericana el receptáculo de las religiones presentes en el territorio de los Estados Unidos, y de la que Tocqueville decía que:

“La religión entre los norteamericanos no interfiere nunca directamente al gobierno de la sociedad, debe ser considerada como la primera de sus instituciones políticas, ya que, si ella no les da el gusto por la libertad, les facilita singularmente el uso”.

Pero el paisaje religioso norteamericano se ha transformado en profundidad. Y esta transformación conlleva -al mismo tiempo- desarrollo del pluralismo religioso -que amplía las opciones- e individualiza las creencias, lo que conlleva en ciertos casos a una desregulación de las instituciones.

Esta revitalización es pensada como una terapia social que la sociedad necesitaba para “sanarse” ella misma y sanar a los individuos de los trastornos causados por la modernidad, el materialismo y el individualismo. Reprochaban a la sociedad su desarticulación, la ausencia de proyecto que sea capaz de atraer la adhesión, lo cual es interpretado como una ausencia de moral capaz de asumir la función solidaria. Frente a estos procesos, el movimiento se piensa como el adalid de una rebelión moral contra el individualismo, el materialismo y la corrupción política, y reivindica otra forma de vida, otra forma de existencia social que construya solidaridad. Profetas y actores reivindican un nuevo mesianismo anunciando un mundo nuevo. Predicadores y creyentes presentan el camino de salvación personal.

Si esos sistemas religiosos se difunden, y se propagan, es porque aportan a sus adeptos beneficios reales: sociales, simbólicos, psicológicos y hasta materiales. El individuo es reconocido por una comunidad, Dios le propone un destino, un resurgimiento moral que tiene que ver con el desarrollo personal, lo que equivale a dar un nuevo sentido a su existencia y a recibir apoyo para combatir sus lacras personales. Dicho con otras palabras, Dios le pide y le ayuda a asumir su propia existencia y la comunidad le aporta una ayuda concreta gracias a las redes de

sociabilidad, de reflexión, de formación y de apoyo. Reconstruyendo nuevas formas comunitarias para aportar respuesta a la desintegración de las antiguas, aportan nuevos lazos sociales, un mensaje de esperanza, una identidad valorizada, una nueva lectura del mundo y de lo humano y, en ciertos casos, una terapia para la reconstrucción personal y familiar. Lo que se ha convertido en importante, no es tanto que se trata de tal o cual religión, sino que se trata de tal o cual modalidad de pertenencia. Eso explicaría el por qué los evangélicos logran implantarse en sociedades tan diferentes como Corea del Sur, Nigeria y otros países africanos, los países de Europa oriental que encontraron su independencia con la caída del muro de Berlín, o los países de América Latina tradicionalmente católicos.

Estos procesos son la constatación de que lo religioso -y las religiones-, como en el pasado, siguen teniendo una capacidad indiscutible de adaptación, incluso en el mundo moderno, lo que implica que no pueden ser pensadas como simples formas de arcaísmo. Significa, también, que se han convertido en instituciones que aportan sentido-significado para dirigir las vidas. Significa también que la oposición entre modernidad y religión -que fue uno de los *a priori* de lectura de la sociología de las religiones- ha perdido pertinencia analítica y explicativa. Como lo ha señalado Fréderique Lenoir,

“Modernidad y Religión se encuentran realmente en simbiosis, se incluyen mutuamente más que excluirse (...) Lo religioso no desapareció en la modernidad en ningún momento, (las religiones) se transforman en el contacto con la modernidad, como (la modernidad) ha contribuido a darles forma” (2003: 13).

Estos procesos aparentemente contradictorios, que dependen en gran medida de la evolución de las sociedades, de las capacidades de respuesta de los Estados (Augé, 2008: 26) y de su fortaleza, de la articulación de los grupos sociales, de elementos exógenos tanto como endógenos, han dado origen a las lógicas opuestas. Por una parte, en ciertas regiones, observamos una decadencia de lo religioso, mientras que en otras, lo religioso se encuentra en proceso rápido de reconfiguración.

Fue Max Weber (2006), quien teorizó este proceso con la tesis del “*desencantamiento del mundo*”, en la que relaciona la decadencia de lo religioso con la modernización de las sociedades y la racionalidad de las actividades humanas. Para Weber, la modernidad rubrica la decadencia irreversible de lo religioso: la ciencia reemplazaría a las creencias, la medicina substituiría la oración, la técnica substituiría a la magia. En este contexto, las divinidades y valores superiores que justificaban un tipo

de orden social se diluirían para dejar su lugar a un mundo sin dioses, mundo que encontraría su finalidad en él mismo. Esta teorización fue incorporada por un sinnúmero de especialistas de las ciencias sociales a sus planteamientos, los cuales han desembocado sobre la teoría de la secularización que dominó durante más de 50 años la sociología de la religión y disciplinas conexas. Las consecuencias fueron formuladas como sigue: la muerte de Dios -de los dioses- genera la crisis de la moral (sin dioses todo está permitido) y un vacío metafísico (sin transcendencia, ¿sobre qué fundamentar la ley?).

Pero la decadencia es debida, en realidad, a factores múltiples que tienen que ver con la evolución de las sociedades, con la capacidad de adaptación de las instituciones a los cambios, o con la naturaleza misma de las instituciones y de las iglesias. En el caso del cristianismo, por ejemplo, esto es evidente: en ciertos casos la esclerosis burocrática, ha dado origen a una pérdida de credibilidad y, en consecuencia, de su autoridad en y, sobre la sociedad y los individuos. En efecto, una de las consecuencias de la globalización es que las grandes referencias identificadoras (tiempo, espacio, autoridad, identidad, instituciones, entre otras) se han puesto en movimiento y han dado origen a nuevas causalidades y prácticas. Los efectivos y los actores, en ciertos casos, se han reducido significativamente. En este contexto, los ritos colectivos se convierten en marginales y la opción de tal o cual religión se ha convertido, para el individuo, en una de tantas.

En esas sociedades, la ciencia se convirtió en un concurrente: al explicar el universo, hace que lo que aparecía como “misterio” se esclarezca, al menos en parte. Se pensaba que en virtud de la racionalidad y del conocimiento científico, “el misterio” se iba a poder explicar de manera lógica. La consecuencia subsiguiente era que, debió a que la secularización era consecuencia de la modernidad, una vez que el mundo se hubiese modernizado, no habría otra alternativa que constatar la “salida de Dios”. Pero lo que constatamos desde las últimas décadas del siglo XX, es que la teoría de la secularización “ha sido puesta en tela de juicio”, como lo constata P. Berger (2002), uno de los teóricos más fervientes de la secularización, en la fase precedente. Da la impresión de que aquello que había sido llamado “desaparición de la religión” correspondía, en realidad, a procesos de reestructuración de lo religioso. Es evidente que los nuevos conocimientos, las innovaciones tecnológicas y los cambios simbólicos, han logrado reemplazar respuestas religiosas por respuestas racionales en diversos niveles. Pero aparece también, como evidente que han suscitado nuevos interrogantes. Estos nuevos cuestionamientos no han desembocado, a nivel global, en la secularización de las sociedades,

sino en el pluralismo religioso. Dicho con otras palabras, la reconstrucción de formas de elaboración del sentido-significado que conllevan una reformulación de las prácticas religiosas individuales y sociales en consonancia con los nuevos desafíos, lo que está en juego en los nuevos estadios de las sociedades.

Finalmente, en las sociedades modernas, una parte de la población no siente la necesidad de creer en Dios: según las estadísticas elaboradas por el equipo de David Barrett para la *Enciclopedia Británica*, 11.92% de la población mundial son clasificados como “no religiosos” y 2.37% como ateos, es decir que los “sin religión” representarían el 14.29% de la humanidad. Se creería que se trata de grupos sociales que se privan de trascendencia y de todo aquello que tradicionalmente se asociaba a la misma como la espiritualidad, la compasión o la moral... Pero observamos hoy, que los “sin religión”, ponen en tela de juicio esta versión: se puede ser alguien sin religión y ser tolerante, y afirman que la fe no es la esencia del “vivir juntos” o, dicho con otras palabras, las religiones no tienen el monopolio de la moral. Un filósofo como André Comte-Sponville (2006), por ejemplo, retoma el antiguo ideal de la sabiduría, lo que le lleva a elaborar una metafísica, una inmanencia materialista, una ética humanista y una espiritualidad sin Dios, lo que desemboca en la formulación de “*una sabiduría para nuestro tiempo*”. Se trata de un programa de envergadura: aportar un proyecto de futuro a los “sin religión”. Afirma que lo que funda la moral es una opción consciente y que el humanismo puede decidir, en conciencia, ser moral. Lo mismo ocurre con la espiritualidad cuando afirma que el éxtasis, ese famoso sentimiento oceánico, puede ser vivido independientemente de la creencia. La espiritualidad, reflexión sobre el infinito, no es monopolio de los creyentes en un Dios. Pierre Bayle, de educación calvinista, había ya afirmado en el siglo XVIII: “*un ateo puede ser virtuoso, tan seguro como que un creyente puede no serlo*”.

Pero al mismo tiempo que esos procesos de “desencantamiento” trabajaban a las sociedades-más a unas que a otras- otro movimiento profundo y con dinámica propia trabajaba un proceso de “reconfiguración” y de transformación de la naturaleza misma de lo religioso y de sus instituciones. En 50 años, el cambio ha sido sorprendente y el espectro que podemos observar hoy no es reconocible si se tiene en cuenta lo que era. Estos cambios se han producido en registros diferenciados, pero no por eso menos significativos.

En primer lugar, en la interacción entre lo étnico y lo religioso que, durante un período de mediana duración, hemos visto que formas religiosas que habían sido llamadas “residuales” se han reactivado, en el interior de grupos sociales reducidos, habían seguido activos una serie

de principios éticos, una estética y una serie de rituales más o menos amputados y sintéticos. En esos cincuenta años procesos de toma de conciencia social política e identitaria, han dado origen a reapropiaciones, culturales y religiosas, porque lo religioso -la espiritualidad- en los sistemas no monoteístas forman un todo indisoluble. El fenómeno se acentuó con las migraciones hacia las ciudades, donde los inmigrantes rurales tienen más dificultades para entrar en contacto con los clérigos y con los *aj k'ij* (Shaman), por lo que las relaciones, en numerosos casos, se deshacen y se desdibujan.

Sin embargo, por todas partes, desde hace unos treinta años, se observa lo que algunos han llamado “el retorno de lo religioso”, pero que en realidad es una transformación de lo religioso en la que están implicados numerosos actores que son los que lo han hecho retornar gracias a los cambios que se observan en las sociedades.

Observamos procesos contradictorios, pero sorprendentes: la migración es, en numerosos casos, un factor de reactivación de lo religioso. En el caso, por ejemplo, de los migrantes ecuatorianos que llegan a España, son revaloradas componentes de las identidades religiosas del pueblo o de la región de origen (García, 2006)¹⁴, traen una representación -imagen o escultura- del santo patrón del pueblo o de la Virgen del Cisne, que es una advocación regional objeto de peregrinaciones. Dispersos territorialmente -el pueblo en Ecuador, los inmigrantes de España, los inmigrantes de los Estados Unidos- se identifican a través de un catolicismo barroco que encarna sus valores que son el vector de su identidad. Celebran las festividades, organizan el sistema de cofradías que, al igual que en Ecuador son los que se encargan de organizar las procesiones y las formas de sociabilidad tradicionales (bailes, comidas, reuniones) y sufragar los gastos.

Este fenómeno lo observamos por todas partes: futbolistas brasileños llevan debajo de la camiseta oficial¹⁵ de su equipo otra en la que el nombre de Jesús es el referente de su identidad, mientras que en cualquiera de las estaciones ferroviarias de Europa, se puede ver a musulmanes de rodillas en dirección de la Meca haciendo su oración. Y

¹⁴ Paola García, 2006. En Los Ángeles (California), guatemaltecos organizan procesiones penitenciales de la Semana Santa y preparan alfombras para el paso de la procesión. En Nueva York, desde hace varios años y gracias a la intervención de la cónsul de Guatemala, el cardenal “presta” la catedral a grupos organizados de guatemaltecos para que celebren, el 15 de enero, la festividad del Cristo de Esquipulas. Por su parte, el cardenal ha invitado al cardenal de Guatemala Rodolfo Quesada Toruño para que participe dirigiendo el culto.

¹⁵ Donato da Silva, por ejemplo, brasileño que fue astro en el Atlético de Madrid donde ganó dos copas del Rey, y que posteriormente pasó al Deportivo La Coruña donde ganó la Copa del Rey, una Liga y tres Supercopas de España, integró también la selección española. Actualmente, es pastor de la Iglesia Universal del Reino de Dios (brasileña), y a la que pertenecen Kaká, Bebeto, Senna, entre otros.

no es extraño ver a un bonzo budista meditando mientras viaja en un tren. De igual manera, los estadios se llenan durante las cruzadas organizadas por las iglesias evangélicas como fue el caso en Guatemala en la que Luís Palau¹⁶, reunió más de 500.000 personas en el Parque de la Democracia de la ciudad de Guatemala.

Pero, estas transformaciones de lo religioso se expresan también en espacios contradictorios: conflictos brutales como los de Cachemira (India-Pakistán), Israel-Palestina, Líbano y muchos otros, conflictos en los que se esgrimen causalidades religiosas o las instrumentalizan legitimando con ella razones demográficas, económicas o políticas. Pero al mismo tiempo compromisos y militancia se justifican a través de la religión en defensa de la paz: premios nobeles creyentes como el presidente Jimmy Carter, el Dalai-lama, Madre Teresa o el sudafricano Desmond Tutu, así lo hacen.

Ese impulso religioso lo encontramos activo tanto en regiones ricas como Corea del Sur, California u Holanda, que son polos particularmente activos a nivel global, como en las villas míseras de Sao Paulo, de Abijan (Costa de Marfil), África del Sur o Nigeria. No se trata únicamente de los pobres, como se afirmaba en el pasado: tanto en el mundo musulmán como entre los evangélicos las diferentes clases sociales se implican. Julia Kristeva (2007) habla de nuestra época como de un *“tiempo sombrío en el que la certidumbre nihilista de unos cruzan la exaltación fundamentalista de otros”*. Los cambios de estos últimos 50 años han sido rápidos pero mal percibidos, debido a que han sido inesperados, no se les esperaba y cuando vinieron se les juzgó a través de la visión tradicional de *“opio del pueblo”* o de *“irracionalidad alienante”*, creyendo que esas calificaciones nos permitirían eludir su análisis y pensar su significado. Con la distancia, se toma consciencia que la geografía y la tipología religiosas mundiales han

¹⁶La Campaña conllevó numerosas reuniones: presidente de la república, reunión con el Gabinete de gobierno, reunión en la Corte de Constitucionalidad a la que acudieron 450 personas entre jueces y magistrados, reunión en la Academia de policía a la que asistieron 1600 personas, reunión con gobernadores y alcaldes de todo el país a la que llegaron 400 personas, reunión con el presidente del Congreso y con congresistas, reunión con 5.000 pastores y dirigentes evangélicos, reunión con más de 7.500 empresarios, reunión de 6.000 mujeres cristianas, reunión con abogados cristianos con una participación de 1.250 personas, reunión con 450 médicos, entre otras. Fue organizada también, los días 13 y 14 una Jornada Médica en la que fueron atendidas más de 9.000 personas. Finalmente, la Campaña culminó con dos días -el 13 y 14 de marzo del 2009- de concentración masiva -unas 500.000 personas- en el parque de la Democracia de la capital, concentración en la que, como lo afirmó Rubén Proietti -miembro de la Asociación Luís Palau, Director de la oficina regional de Argentina y director de festivales-, era la primera vez que un presidente, la primera dama y el vicepresidente participaban oficialmente en el acto final de una Campaña en la que el presidente tomó la palabra. Luís Palau, por su parte, no dudó en idealizar al *“evangélico”* como ciudadano en la sociedad guatemalteca: *“los renacidos aman a Dios con todo su ser y a su prójimo, y el que ama no mata, no secuestra, no miente, no roba, es honesto y es un factor de bendición para la sociedad. ¡Qué sería de Guatemala si no tuviese tan alto porcentaje de renacidos!”*. Aunque los objetivos de los organizadores -un millón de participantes al festival de cierre y 200.000 convertidos, Luís Fernando Solares, Presidente del Comité Ejecutivo y pastor-propietario de la Iglesia Familia de Dios, afirmó *“16.000 personas se convirtieron”*.

cambiado y que las causas de dichos cambios son diversas. Sin pretender ser exhaustivos, queremos avanzar algunas y esbozar un análisis que por la naturaleza de la presente publicación será limitado.

Las luchas por el reconocimiento: descolonización y nuevas naciones

Una de las consecuencias de los procesos de descolonización han sido, por una parte, la autonomización de territorios-naciones, con la emergencia de nuevos actores, de anomia social y de movilización de actores internacionales para ocupar los espacios dejados vacíos por la incapacidad de los nuevos Estados para asumir la institucionalidad y la reproducción de las sociedades. Estos procesos son particularmente evidentes tanto en África, como en las naciones a que han dado origen las antiguas repúblicas que surgieron como independientes en el contexto de la desarticulación de la Unión Soviética. En estos nuevos territorios, la “teología de los pobres”, la “teología de la liberación”, la “teología de la prosperidad”, el “evangelio del éxito”... seducen, cada vez más, a las clases desfavorecidas y a las clases medias e, incluso, a las clases altas.

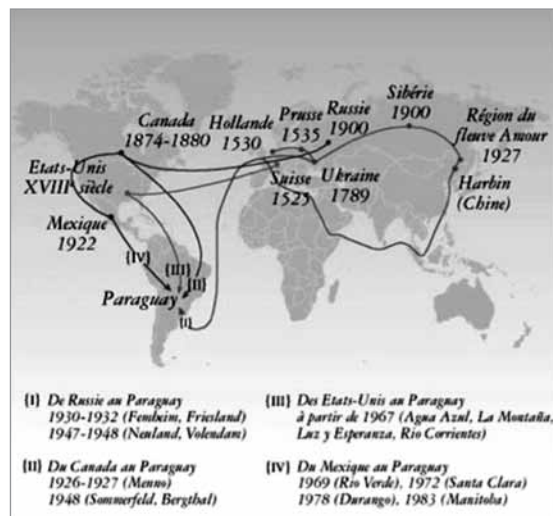
En efecto, desde la Segunda Guerra Mundial los sistemas coloniales dan origen a la emergencia de nuevas naciones cuyas fronteras son, en ciertos casos, fijadas coyunturalmente por las potencias coloniales en función de sus intereses, lo que conlleva divisiones artificiales de territorios. En otros casos, es debido a razones religiosas, como fue el caso de la India y Pakistán, estado este último que fue creado para acoger a los musulmanes al igual que Bangladesh, aunque en la India quedó un número significativo de musulmanes que asciende hoy a unos 150 millones.

Estos procesos nacionales generaron nuevos flujos de migración entre las antiguas colonias y los centros del antiguo poder colonial. Tal fue el caso con Holanda e Indonesia (que es lo que explica la presencia de musulmanes en la Guayana holandesa, en Aruba, entre otras); con Inglaterra donde llegaron Sikhs de la India, pakistaníes, caribeños de las Antillas Inglesas; o con Francia donde llegó una inmigración importante de Argelia, Túnez, Marruecos y de otros países africanos. Estos inmigrantes eran portadores de cultura y de pertenencias religiosas, las cuales se manifiestan a través de las lógicas de parentesco, el sistema vestimentario y alimentario, la observancia de las prácticas religiosas que, en ciertos períodos se cantonaban en la intimidad pero que, con el tiempo, se manifiestan también en el espacio público. Dicho con otras palabras,

la pertenencia étnica se manifiesta a través de la pertenencia religiosa. Pero estos grupos migrantes han adquirido una importancia considerable, debido, sobre todo, a su dinamismo demográfico y a nuevos migrantes (como es el caso en Francia, en Alemania, en Inglaterra, en Holanda o en Bélgica). Esta “circulación de personas”, se ha producido también a nivel mundial, lo que ha dado origen a una pluralización de nuevos grupos comunitarios en los centros urbanos: japoneses en Norteamérica, marroquíes musulmanes en Ámsterdam, filipinos católicos¹⁷ en los países del Medio Oriente (sobre todo en los países de Golfo pérsico). Existe también una “migración religiosa” que obedecen a múltiples criterios como, por ejemplo, la búsqueda de tierras disponibles: (tal es el caso de los menonitas¹⁸ anabaptistas de origen Alemán que se han establecido en México, en el Chaco boliviano y paraguayo o, más recientemente,

¹⁷ Fue el 31 de mayo del 2007, que la Santa Sede estableció relaciones diplomáticas, intercambiando embajadores, con los Emiratos Árabes Unidos y, aunque pasó desapercibido, constituyó un acontecimiento sin precedentes en la región, debido a que pronto los cristianos podrían ser mayoritarios en ese país islámico. En efecto, sobre los 4 millones de habitantes, los extranjeros representan el 70%, y provienen de otros países árabes, de la India, de Paquistán, de Bangladesh, de Filipinas, Etiopía, Eritrea, entre otros. De esos trabajadores, más de la mitad son cristianos. El Informe de la Agencia Fides (2001), señala que hay 14 sacerdotes y 6 escuelas, y que en Abu Dabi, se han construido 6 iglesias católicas, 4 en Omán y 1 en Bahréin.

¹⁸ Llegaron a México en 1922, y se establecieron en el Municipio de Cuautémoc (Chihuahua). Según la información de FIRA-Banco de México, los menonitas tienen 117 colonias con un total de 175.000 hectáreas para un total de 80.000 personas. Según información del Comité Central Menonita tienen, en Bolivia, 50 colonias -en los departamentos de Santa Cruz, de Beni y de Tarija- con un total poblacional que sobrepasa las 50.000 personas. Llegaron a Bolivia a partir de 1957 invitados por el presidente Víctor Paz Estensoro. La primera colonia establecida en Paraguay data de 1926. Hoy tienen 20 colonias con una población de más de 26.000 habitantes. Ocupan el Chaco paraguayo, cuyo centro es la colonia Filadelfia. El gobierno estimuló su implantación como medio para repoblar la región que había quedado inhabitada debido a la Guerra del Chaco contra Bolivia y en la que el Paraguay perdió el 3.5% de su población.



en Uruguay y Argentina); las persecuciones religiosas (migraciones de católicos y protestantes chinos, vietnamitas, camboyanos, árabes, palestinos... a los Estados Unidos, a Europa o a América Latina, judíos a los Estados Unidos, a Europa y a Israel...); por motivos económicos (hindúes y budistas de la India y de otros países asiáticos a los Estados Unidos, católicos latinoamericanos a los Estados Unidos los cuales son mayoritarios en diócesis como los Ángeles o Miami (Monroe, 2009), árabes musulmanes a Francia¹⁹, Alemania²⁰ o Inglaterra²¹), entre otros.

Estos procesos son particularmente interesante en los Estados Unidos, donde el pluralismo es evidente: los musulmanes son más numerosos que los judíos, y más numerosos que los episcopales (que es el nombre con el que son designados los anglicanos en los Estados Unidos), y los presbiterianos, que son las dos principales denominaciones que agrupan a las élites WASP (anglosajones, blancos y protestantes). En 1990, el 86% de los creyentes eran cristianos en los Estados Unidos, mientras que en el 2005, lo son 77%. Han sido los católicos los que más se han beneficiado con las migraciones de los hispanos: el 28% de la población norteamericana es católica, mientras que los protestantes representan hoy más o menos el 50% de la población, pero a diferencia de la Iglesia católica, los protestantes están divididos en liberales -en decadencia- y evangélicos, que son los que benefician de un proceso expansivo. Estos últimos pueden ser divididos, a su vez, en moderados y conservadores (éstos últimos son entre 20 al 30 por ciento del total).

Particularmente significativo es el caso de los "hispanos", que eran, en gran medida, de cultura católica: 57%, siguen identificándose como católicos, y 22% se han convertido al protestantismo (ya sea porque se convirtieron en su país de origen o porque lo hicieron en los Estados Unidos); 5% se habrían convertido al Islam, y 12% se identifican como "sin religión". Este pluralismo religioso se evidencia también a partir de los siguientes datos: 22% de las familias norteamericanas son mixtas -desde el punto de vista religioso-, y el porcentaje es particularmente elevado entre los judíos, debido a que un 50% de las familias son mixtas, y ya no es necesario que el no-judío se convierta. Los "sin-religión", han progresado también: en el 2001, representaban 16% de los adultos norteamericanos, es decir, 33 millones de personas adultas (Roy, 2009: 58). A nivel más

¹⁹ El Islam es la segunda religión de Francia, y las estimaciones más frecuentes avanzan que serían entre 5 y 6 millones. Estudios por sondeos señalan que el número de musulmanes oscilaría entre 3 y 1.8 millones de musulmanes.

²⁰ En Alemania hay más de tres millones y medio de turcos.

²¹ Diversas fuentes coinciden en afirmar, que son más los musulmanes que van una vez por semana a la mezquita (930.000), que los anglicanos que van una vez por semana al templo (916.000). En total hay cerca de 3 millones de musulmanes en el país.

general, sólo el 50% de los norteamericanos están afiliados a una iglesia, los que asisten al culto una vez por semana, oscila entre 20 y 26%, según las diferentes fuentes.

De la estabilidad al movimiento

Tradicionalmente los territorios han estado marcados por la presencia mayoritaria de tal o cual religión: confucionismo, iglesias nacionales ortodoxas, hinduismo, hinduismo (India), catolicismo, protestantismo... Pero lo que se observa hoy, es que las implantaciones territoriales han perdido pertinencia frente a las lógicas extraterritoriales organizadas en red. Esta lógica extraterritorial es una de las consecuencias de la pluralización de las sociedades, pluralidad que ha generado un fenómeno nuevo a gran escala. Estas redes pueden ser concurrentes y dependen de los recursos de que disponen. Esa concurrencia implica una toma permanente de iniciativa, y las que se burocratizan pierden adeptos, mientras que las que son capaces de hacer frente a la "rutinización del carisma" del que hablaba Max Weber, además de ofrecer respuestas adaptadas crecen, atraen adeptos y acrecientan sus recursos. Esta pluralización, ha dado origen a subculturas religiosas que se inscriben en tal o cual temática desarrollada por tal o cual red (intercesión, guerra espiritual, avivamiento). Al mismo tiempo, este crecimiento está, en parte, condicionado por la capacidad de tal o cual comunidad religiosa a asumir la vida, los intereses y las necesidades de sus miembros: salud, educación, solidaridad financiera, esparcimiento, entre otros. En estas dinámicas de expansión, la utilización de los medios de comunicación es central (radio, televisión, internet, distribución de prédicas a través de casetes, de CD, de DVD, entre otros). Los canales de televisión por satélite han generado nuevas dinámicas en las instituciones religiosas: en el Islam, la *uma* adquiere nuevas dimensiones en el mundo musulmán a través de Al-Jazira y otros canales. La cadena ENLACE (que emite desde Costa Rica a nivel global) convierte a los predicadores evangélicos en actores globales (García, 2008: 387-400), debido a que sus prédicas son difundidas a nivel mundial, entre otros. Internet cumple, a su vez, funciones centrales en este proceso ya que permite no solo escuchar y ver las prédicas, sino copiarlas, re-escucharlas, re-difundirlas y hacerlas circular. Al mismo tiempo, permite a los pastores dar seguimiento a actores globales de prestigio y recuperar elementos para sus prédicas locales. Más aún, permite a los creyentes insertarse en la comunidad global gracias a la participación en blogs y aportando comentarios en relación con artículos o documentos de

tal o cual sitio Web. Esta dimensión le permite insertarse en la comunidad global de creyentes y establecer relaciones sistemáticas a través de las redes sociales.

Este proceso de globalización-mundialización, gracias a la integración de la tecnología, transforma la dimensión del mensaje religioso que, tradicionalmente, era territorial y local. Permite, también, a los fieles el acceso a actores religiosos múltiples, lo que conlleva una mayor adecuación entre emisor y receptor del mensaje, debido a que se puede elegir en función de sus intereses, de la evolución de su estatuto social y de la temporalidad de su situación personal. Finalmente, permite acceder a información global, sensibilizarse, seguir los acontecimientos en otros países, auto-valorarse personalmente gracias a las acciones y realizaciones de los otros con quienes se identifican.

No solamente los pastores son actores globales, sino que los fieles pueden desarrollar también la conciencia de una pertenencia global a través de lo religioso. Este proceso es nuevo y es posible gracias a los procesos de globalización, la cual es también religiosa. Como lo señala Joseph D'Souza, misionero de la India,

"Hoy, por primera vez en la historia, la iglesia tiene un rostro global (...). Hoy, numéricamente, más del sesenta por ciento de la iglesia global está en las dos terceras partes del mundo" (2006: 133-134).

Cambios de naturaleza de lo religioso y de las instituciones que lo soportan

La globalización "ha jugado" a favor de los individuos mediante la difusión y valorización de las ideas democráticas, y este proceso ha sido, frecuentemente, en detrimento de las instituciones tradicionales que reivindicaban el monopolio de la autoridad, de la jerarquía y del derecho a regular las sociedades. Ya en el siglo XVI, la Reforma protestante había valorizado la iniciativa personal a través de los conceptos de "salvación por la gracia" y de "sacerdocio universal de los creyentes", es decir, del derecho de los creyentes a asumir responsabilidades, como lo habían hecho los clérigos o los pastores; y fue en la Inglaterra del siglo XVIII, que el movimiento metodista dio origen al "gran despertar" y que generó organizaciones de nuevo tipo, proceso que fue el punto de partida de una multiplicidad de instituciones de naturaleza profundamente diferentes de las del protestantismo histórico. Estos procesos han dado origen a nuevas lógicas asociativas descentralizadas autónomas y flexibles. Al

mismo tiempo, esa dinámica asociativa funciona hoy como red móvil transnacional.

Más cerca de nosotros, a partir de la década de 1960 y 1970, surgen -en el mundo protestante- un sin número de instituciones “independientes”, las cuales, -partiendo del principio de que todo tipo de gobierno es el resultado de una intervención humana, lo que esclaviza a la iglesia y es un obstáculo para la acción del Espíritu Santo-, reivindican la autonomía no sólo institucional, sino individual.

Tomando como referente la Biblia, sólo admiten la autoridad del pastor. Se trata de un modelo institucional que sólo reconoce la autoridad del pastor -líder-propietario (Crabtree, 1992), persona al que se sigue con fidelidad y que es percibido “como enviado por Dios” (Wagner, 2000). Es él quien representa la legitimidad de la iglesia tanto a nivel local como nacional e internacional. Se trata de instituciones -sobre todo las de los neo-pentecostales- polivalentes, que son al mismo tiempo, iglesias, ministerios, instituciones de comunicación de masas, sistemas financieros, organizadas a partir del modelo de “formas de gobierno independiente”: los actores se individualizan y son percibidos como tales por la sociedad; no tanto por su posición jerárquica -como ocurre en la iglesia católica-, sino porque son actores autónomos por derecho propio y reguladores de la legitimidad de la pertenencia institucional. Cada uno de ellos, además de ser actor local, puede convertirse -gracias a la red- en actor global (García, 2004: 81-94), a diferencia de la Iglesia católica, donde el único actor global es el Vaticano y, más particularmente, el papa: los obispos, son actores territoriales, pero no globales.

Este proceso de emergencia de nuevas formas institucionales ha sido un factor central de expansión y de crecimiento, en épocas recientes, de esas formas neo-protestantes originadas en los Estados Unidos y exportadas hacia América Latina y el mundo.

Por otra parte, asociadas a esas nuevas instituciones, han surgido un sin número de organizaciones que ofrecen servicios que van desde predicar en las iglesias sobre tal o cual tema -como es el caso de la Asociación Luís Palau²², que organiza Campañas de movilización apoyándose en las iglesias nacionales y contribuyendo -por el efecto masivo- al desarrollo de conversiones masivas. Buscan -a través de una publicidad masiva “saturar” el contexto social para atraer a “los no conversos”.

²² Se trata de un evangelista argentino instalado en los Estados Unidos, cuya Asociación organiza Campañas internacionales en diversas ciudades del mundo apoyándose en las iglesias locales pero sin ser una iglesia, sino un ministerio. La última de sus campañas tuvo lugar en Guatemala el 13 y 14 de marzo del 2009 en el Parque de la Democracia, donde reunió a más de 500.000 personas. Una campaña es un proceso movilizador de diferentes estamentos de la sociedad y que -en este caso-, ha sido particularmente importante en los diversos niveles de lo político.

Se trata de miles de organizaciones para-eclesiales que desempeñan -en relación con las iglesias protestantes- el rol de subcontratistas. Estas organizaciones para-eclesiales, son llamadas también, en ciertos casos, “ministerios”, ofrecen servicios organizados e implementados por profesionales para el desarrollo de los procesos de evangelización, de organización de la acción de las iglesias, tanto en relación con sus dinámicas propias como con los servicios que ofrecen a la sociedad de creyentes y, en ciertos sectores, también para los no evangélicos. En este sentido, dichas instituciones, han dado origen a un “mercado religioso” que proporciona al creyente diversos servicios polivalentes.

Lo religioso, actor globalizador: Islam y evangélicos, los dos polos más activos

En el último cuarto del siglo XX se han desarrollado, en el seno de las grandes religiones, diferentes formas de integristos y de fundamentalismos: ultra-ortodoxos judíos, Islamistas musulmanes, integristas o tradicionalistas católicos fundamentalismos protestantes... Pero los dos polos que hoy aparecen como más activos en la geopolítica de la fe, son el Islam y las diferentes corrientes neo-protestantes de origen norteamericano. La progresión fulgurante del Islam, que con 1.4 millones de fieles ha sobrepasado, en el 2008, al número de católicos, y el desarrollo del neo-protestantismo (sobre todo el pentecostalismo y el neo-pentecostalismo), que ha suscitado millones de conversiones en América Latina, África, Europa oriental y Asia. Las Iglesias evangélicas representan hoy más de 240 millones²³, según las proyecciones de ciertos autores²⁴, y será la gran religión del siglo XXI, debido a que, según proyecciones (tal vez un tanto mecanicistas) se convertirá en mayoritaria hacia el 2050.

Por otra parte, Europa es el continente en el que se prosigue el proceso de secularización que inicia su recorrido con la filosofía del siglo de las Luces. Los cambios culturales han desplazado, en gran medida, a sistemas religiosos que se consideraban como el centro neurálgico de la Cultura (Hervieu-Léger, 2003). Un índice evidente de este proceso ha sido la insistencia de Juan Pablo II para que la constitución europea explicitase con claridad el origen cristiano de los sistemas culturales europeos. Su sucesor, Benedicto XVI, se ha situado en la misma perspectiva: durante las

²³ De esos 420 millones, 21° serían evangélicos tradicionales y otros 210 pentecostales y neo-pentecostales.

²⁴ Philip Jenkins, sostiene que según proyecciones, en el 2025 los 8 países del mundo con el mayor número de cristianos serán: tres países de América -Estados Unidos, Brasil, México-; tres de África -Nigeria, Zaire, Etiopía-; uno de Asia -Filipinas (y tal vez China)- y Rusia (2002: 79-105).

Jornadas Mundiales de la Juventud de Madrid (16-21 agosto 2011) insistió sobre el catolicismo y su rol en la cultura, al mismo tiempo que retomó explícitamente el principio de que es necesario pertenecer a la Iglesia para ser católico.

El Islam en la globalización

El Islam se encuentra hoy en un proceso de expansión y diversificación sin precedentes en su historia milenaria. Ha experimentado un crecimiento enorme: en 1900 el Islam representaba 200 millones de fieles, pero hoy ascienden a 1.4 millones sobrepasando, en el 2008, al catolicismo, que asciende a 1.2 millones (cfr. Gordon-Conwell). Este dinámico es debido, sobre todo, a la demografía interna y al crecimiento económico debido al petróleo. Sigue siendo una “religión del Sur”, aunque ha tenido un desarrollo significativo en ciertos países de Europa²⁵, de África y en los Estados Unidos.

La expansión del Islam radical, tendencia que es la más visible, se traduce por la formación de un movimiento ideológico -el islamismo²⁶- que es, al mismo tiempo, religioso y político, y que reposa sobre la interpretación política del Corán, con el propósito de integrar la sociedad civil. Se trata, en los países del sur, de uno de los acontecimientos más importantes en el contexto de los procesos de descolonización. Desde un cierto punto de vista y como consecuencia de un retorno a los valores tradicionales, el islamismo se impone como una toma de iniciativa frente al modelo de occidente. Al igual que el Islam, el islamismo es diverso y observamos tendencias marcadamente extremistas, por un lado, y moderadas por otro. Los islamistas -que son reclutados en todos los estamentos de la sociedad- postulan que en todo el mundo musulmán -y no sólo árabe- políticamente unificado bajo la dirección de una sola autoridad, el Estado y la sociedad sean conformes a la normativa del derecho islámico, tal y como se encuentra prescrito en el Corán (la sunna -relatos y acciones del profeta- y los Hadith -los comentarios-). Internacionalistas, su estrategia es mundial, y se apoyan en más de sesenta países repartidos en los cinco

²⁵ Sobre todo en Alemania, Francia e Inglaterra. Konrad Pedziwiatr (2008: 125-133).

²⁶ Se trata de un término con el que se ha designado, desde inicios de 1980, a los movimientos políticos radicales cuyo objetivo es el establecimiento de un Estado islámico, en oposición con el Estado moderno de tipo occidental, considerado por los ideólogos de dichos movimientos como una estructura importada, anti-religiosa y desfalleciente. El islamismo se diferencia del “fundamentalismo islámico”, por el lugar central atribuido a la cuestión de la toma del poder, mientras que el objetivo fundamental del fundamentalismo clásico era el de implementar una política social de inspiración islámica que respondiese a las necesidades de reforma cultural, social y económica. El islamismo hereda del fundamentalismo una gran tradición de organización política.

continentes. Estas redes Islamistas revolucionarias, ultra-radicales, anti-occidentales, tienen como objetivo enfrentar los procesos de integración de los musulmanes instalados en los países no musulmanes.

Dos grandes bloques se enfrentan hoy reivindicando la dirección. Por una parte Irán (1979), núcleo central de la revolución islámica, de obediencia chiita (rama ortodoxa y minoritaria del Islam que no reconoce, sino a Alí como descendiente legítimo de Mahoma y a los descendientes de Ali, como Imanes o jefes espirituales) que se beneficia, bajo la autoridad de Khomeiny, de un prestigio sobre el que se apoyan para difundir su ideología. Por otra, Arabia Saudita les hace frente como representantes del sunismo (rama ortodoxa y mayoritaria del Islam, caracterizada por la observación de la sunna y por el reconocimiento de la legitimidad de los cuatro primeros profetas), y como guardines de los dos más importantes lugares santos: la Meca y Medina. Se trata de una confrontación por la hegemonía del mundo musulmán. El islamismo es una fuerza política sobre la que se apoya la voluntad de control de los mil cuatrocientos fieles desplegados desde Mauritania a Indonesia.

Si bien es cierto que el Islam está articulado en torno a los cinco grandes pilares que le constituyen y configuran -profesión de fe, oración, limosna, ayuno y peregrinación- se ha desarrollado en su interior una gran diversidad a lo largo de la historia, lo que nos obliga a hablar de "universos" del Islam. Integrado por dos corrientes principales -sunitas y chiitas-, los primeros son mayoritarios y representan 90%, mientras que los segundos, que ascienden a unos 150 millones, y están presentes sobre todo en Irán, Irak, Siria y Líbano.

A nivel mundial, los países donde el Islam es mayoritario siguen siendo Arabia Saudita, África del Norte, cuerno de África, Afganistán, Pakistán, pero su centro de gravedad demográfico es hoy Asia Central y del Sur. Indonesia es el país con mayor número de musulmanes, mientras que entre los países árabes Egipto es el más importante, pero a nivel mundial sólo ocupa el sexto lugar.

La comunidad musulmana es un conjunto heterogéneo tanto a nivel doctrinal como político. El Islam es una religión muy poco institucionalizada, sin centro y sin clérigos jerarquizados (excepto los chiitas). Es una religión comunitaria que reagrupa a los creyentes en espacios políticos fragmentados. Hoy las redes del Islam desbordan el mundo musulmán propiamente dicho, y tiene que ver con las poblaciones inmigrantes tanto a nivel de Europa, de los Estados Unidos o de Australia.

Encuadrados por ONGs locales o transnacionales, una fuerte presencia en Internet y cadenas de TV por satélite, islamitas aculturados, individualizados y comunitarios al mismo tiempo, se han desarrollado

instrumentalizados por las redes más radicales. Las acciones de las minorías violentas y particularmente el terrorismo, están sobre-mediatizadas y alimentan visiones culturalistas y securitarias. Esas instrumentalizaciones fundadas sobre el desconocimiento y el miedo, ocultan las cuestiones políticas y sociales, reduciendo el Islam a su facción radical, estigmatizando una religión, se alimenta la confusión, se refuerzan los comunitarismos y los discursos discriminatorios, e islamófobos, en relación con el conjunto de la comunidad musulmana.

La globalización del Islam es una tendencia pluri-secular resultado de conquistas, de intercambios y de conversiones por intermedio de guerreros, de comerciantes y de emigraciones (Roy, 2004). Pero el Islam “se ha despertado”, y ha asumido una dimensión global, debido tanto por razones económicas como políticas y religiosas. En efecto, en la década de 1950, la mayor parte de los países que integraban el universo musulmán, estaban -en mayor o menor grado- bajo el control colonial de occidente. Es en la entrada en la década de los años 1970, que genera un cambio profundo. En efecto, los países musulmanes -sobre todo del Cercano y Medio Oriente- poseen inmensas reservas de petróleo y el mundo lo necesita. En este contexto, una serie de fenómenos van a confluír y van a dar origen a una dinámica que no tiene equivalente en la historia y en el mundo moderno.

En relativamente pocos años e independientemente de las disensiones internas, el mundo ha asistido a la solidarización, a la constitución de una ideología unitaria y a la integración de cerca de un cuarto de la humanidad. Por una parte, la descolonización significó la autonomía política de más de 10 países que se sumaron a los de otras regiones que consiguieron su independencia algunos años después de la segunda guerra mundial o en la década de los años sesentas, como ocurrió en África.

Pero esa independencia era portadora de “una memoria dolorida”, de una memoria humillada, de una memoria que buscaba la revancha: la revancha de las cruzadas del catolicismo europeo que había creído -hace mil años- que la fe justificaba los baños de sangre como estrategia de afirmación.

El petróleo trajo masas gigantescas de petrodólares y diversos países musulmanes se enriquecieron inmensamente (Kepel, 2000). La cohabitación dolorosa con Israel se convirtió en factor de acercamiento entre países musulmanes al tiempo que generó radicalización. Al mismo tiempo, un desarrollo demográfico rápido ha dado origen a desigualdades inmensas en el interior de los países musulmanes. La decadencia del nacionalismo acentuó la ruptura entre las élites sociales prisioneras de

sus intereses estrechos y masas populares marginadas y excluidas. En este sentido, y contrariamente a ciertas apariencias, lo que está en juego no es necesariamente lo religioso, sino las reivindicaciones de condiciones de existencia social, como lo han evidenciado los procesos de la “primavera árabe”.

A esto hay que adicionar las diásporas hacia Inglaterra, Francia, Alemania... que se adaptaron en dichos países, que tomaron consciencia y que han sido factores que han contribuido a que los familiares que quedaron en los países de origen retomen el orgullo de la autovaloración. Al mismo tiempo, numerosos intentos de democratización han fracasado, lo que ha hecho que las capas populares busquen en el Islam apoyo, identidad y pertenencia.

La integración de todos esos factores ha dado origen a una revalorización identitaria sin precedentes, proceso en el cual lo religioso desempeña un rol significativo. El Islam ha sabido constituirse en un factor federador de poblaciones y países que, a primera vista, son muy diferentes (Raboudi, 2008:11-28). Las poblaciones que se reclaman de Mahoma desde hace mil quinientos años, y cuya presencia se extiende desde África del Norte hasta los archipiélagos del sureste asiático, donde Indonesia es el polo de mayor importancia, se han sumado los países de Asia Central que se han independizado de la antigua Unión Soviética y múltiples territorios de África, de Europa, de Norteamérica e, incluso, de Australia.

En Egipto, como en el conjunto del mundo musulmán, ha surgido una nueva generación de predicadores (Benzine, 2004) -influenciados por los predicadores evangélicos norteamericanos- que, a su vez, están renovando el Islam inscribiéndole activamente en lo global. Insistiendo sobre la iniciativa individual, están generando un nuevo imaginario organizado en torno a los valores de lo global. El agotamiento del discurso del Islam político y la transformación de los referentes identitarios en el seno de ciertos componentes del movimiento islámico, conlleva una búsqueda de discursos de sustitución. En este contexto, la literatura managerial norteamericana está ejerciendo una gran influencia, lo que está dando origen a temáticas sobre “los secretos de la excelencia administrativa y profesional en la vida del Profeta”, “el placer de tener éxito”, entre otros. Estos procesos tienen que ver, evidentemente, con la voluntad de incidir en las clases medias y superiores que se han enriquecido. Estos nuevos predicadores recuerdan que en el Corán se hace referencia 250 veces a “consumir el esfuerzo”, 400 veces a “tener éxito y regir la tierra” y 5 veces “al valor del tiempo”. Dicho con otras palabras, el Corán promueve que el individuo asuma una serie de valores como el sentido de las responsabilidades, el esfuerzo, el valor del tiempo, el

perfeccionismo en el trabajo, la preservación de los recursos, el valor del arte y de lo bello. Promoviendo la flexibilidad y la apertura -“*el espíritu humano es como un paraguas, no funciona sino cuando está abierto*”- esta nueva generación de predicadores está teniendo una real influencia sobre las nuevas generaciones, y es necesario tenerlos en cuenta para analizar la incidencia social y la modernización sociológica que están generando en la globalización.

Quinto pilar del Islam -*hajj* o *hay*- que cada creyente debe llevar a cabo por lo menos una vez en su vida si tiene los medios, es el peregrinaje a la Meca, que es uno de los instrumentos centrales de la toma de consciencia de transnacionalización y de lo global, tiene un éxito sorprendente. A finales de diciembre del 2006 atrajo 2.4 millones de peregrinos de los cuales cerca de la mitad eran mujeres y 70% venidos de países extranjeros pertenecientes a 187 nacionalidades. En el 2008, el número de peregrinos ascendió a cerca de 3 millones. El total de peregrinos -en volumen anual-, asciende a 10 millones de personas.

El gobierno de Arabia Saudita determina las cuotas nacionales desde 1988 e impone la obtención de visas caras para la peregrinación que dura de 10 días a tres semanas. Concede a cada país 1000 visas por cada millón de habitantes, con lo que los peregrinos de Asia -y particularmente de Indonesia- son siempre muy numerosos.

Esta “migración religiosa temporal” -que se lleva a cabo en el mes *du-l-higga* o de la peregrinación, que es el duodécimo del calendario musulmán- se acompaña de la transferencia de fondos considerables: la cifra de negocios de la peregrinación es estimada a 4 millardos de dólares y el del total de los lugares santos durante todo un año es estimada a 10 millardos. Implica una logística impresionante y un encuadramiento securitario del que se encargan 100.000 hombres, inflación del tráfico aéreo e importancia del alojamiento hotelero. La peregrinación crea empleo de servicios, edificios y trabajos públicos (inversiones inmobiliarias, hoteleras, residenciales y ordenamiento territorial), una fuerte actividad bancaria, al igual que comercial con la importación masiva de corderos para el sacrificio (de Australia, Nueva Zelanda y Argentina).

Lugar central de la peregrinación, la Kaaba -construida sobre un centro pre-islámico en torno a una fuente permanente- los peregrinos llevan a cabo procesos altamente ritualizados que dan origen a un control de masas particularmente organizado. Una vez terminada la peregrinación de la Meca, numerosos peregrinos visitan Medina -segunda ciudad sagrada del Islam a 470 Km de la Meca-, donde están enterrados Mahoma y otros fundadores del Islam.

La revolución en los transportes y en los medios de comunicación -Internet y DVD incluidos- han dado origen a una revolución territorial: en 50 años, la Meca (Arabia Saudita) ha pasado del simple rango de capital étnica regional a la de capital ideológica mundial, a medio camino entre Londres y Djakarta, a medio camino entre Abidjan (Costa de Marfil) y Xining en el Norte de China...

La peregrinación representa, al mismo tiempo, una operación financiera gigantesca, una operación de seguridad inmensa, -como lo hemos señalado- debido a los casi tres millones de personas que se desplazan, y una operación de relaciones internacionales cuyas repercusiones globales son indiscutibles. En efecto, se trata de un acontecimiento que los fieles preparan ahorrando, al que asisten con fervor y sumisión, y que comentan indefinidamente al regreso entre familiares, amigos y vecinos.

La práctica del Islam, como la de otras religiones, se inscribe también en la lógica de redes transnacionales a través de los circuitos de migración y de diásporas religiosas (Grillo, 2004). Estas diásporas reciben regularmente la visita de jefes espirituales o predicadores de los países de origen o de tal o cual corriente. Estas comunidades religiosas son, frecuentemente bi o plurinacionales con lo que se instauran relaciones entre las autoridades religiosas de los países de origen, sin perjuicio de las instituciones del país de acogida.

Otra dimensión del comportamiento de estos grupos religiosos transnacionales es la inscripción en una comunidad imaginaria musulmana a nivel de una "*uma* (comunidad de creyentes) *global*". Es esta "*uma global*" -que encuentra su soporte en el Islam virtual de internet- que se convierte en referente y que refuerza la identidad religiosa (Césari, 2000). En esos sitios de Internet circulan textos religiosos, se encuentran consejos prácticos relativos a cómo "vivir como musulmán en los países occidentales" e, incluso, propuestas matrimoniales. Se trata de procesos y tentativas de reconstrucción de una comunidad religiosa en espacios en los que no está articulada.

Esos espacios sociales transnacionales constituyen "pasillos culturales" por los cuales transitan personas, símbolos, prácticas, ideas, escritos, relaciones..., lo que da origen a creencias compartidas, a sistemas de reciprocidad que operan extraterritorialmente, es decir, a nivel transnacional relacionando y uniendo personas y lugares de pertenencia con áreas culturales distantes.

Se trata de un fenómeno particularmente importante en relación con el Islam. Sociólogos especializados en movimientos migratorios y demógrafos prevén que el número de musulmanes que vive en Europa puede duplicarse nuevamente para el año 2015. La Oficina de Análisis

Europeos del Departamento de Estado de Estados Unidos (Vásquez, 2008: 159-170) calcula que el 20% de Europa será musulmana en el año 2050, mientras otros predicen que un cuarto de la población de Francia podría ser musulmana en el año 2025, y que si la tendencia continúa, los musulmanes superarán en número a los no musulmanes en toda Europa occidental a mediados de este siglo, puesto así las cosas, Europa será islámica a finales de este siglo.

Si bien es cierto que las predicciones y proyecciones dependen de un sin número de variables difíciles de prever, y aún cuando no se cumplan, lo que sí es cierto es que se trata de un fenómeno masivo que incidirá en los miedos, en las políticas y en las transformaciones de los Estados nacionales, poniendo en evidencia -más aún- esta dinámica globalizante y globalizadora del Islam.

Cristianismos en la globalización

El cristianismo, -integrado fundamentalmente por católicos, protestantes y ortodoxos-, se encuentra -a su vez- profundamente afectado por la globalización. La puesta en tela de juicio de la jerarquía, de la autoridad e, incluso, del dogma, ha dado origen a redes culturales y religiosas las cuales se encuentran en un proceso intenso de hibridación.

Las iglesias instituidas enfrentan un proceso de adaptación debido a que las instituciones territoriales sobre las que se apoyaban y que regulaban las relaciones de parentesco se han vuelto, en parte, obsoletas. En efecto, la movilidad territorial ha transformando las prácticas que no se insertan ya en la lógica de barrio, y los espacios comunitarios ya no son homogéneos. A esto es necesario incorporar los cambios demográficos y geográficos profundos: lo urbano se ha expandido en lo rural y lo rural se ha vuelto móvil desplazándose en el territorio. Esto ha conllevado cambios en las mentalidades y en el rol de las prácticas. Tanto católicos como protestantes se encuentran confrontados con estos procesos. Solamente el espacio ortodoxo -sobre todo la ortodoxia rusa- se han replegado sobre la tradición territorial que fue preservada mediante la resistencia al comunismo, y que al desarticularse éste, se reactivó, convirtiéndose en vector de la redefinición de la identidad rusa post-comunista.

Por otra parte, estas dinámicas demográficas a que hemos hecho referencia tuvo como consecuencia la transferencia del polo católico europeo, que había sido históricamente el polo central (Alemania, Francia, Italia, España, Polonia) y ha emergido América como región mayoritaria del catolicismo: Brasil, México, Estados Unidos, Colombia, entre otras. Al

mismo tiempo, África ha entrado en un proceso de crecimiento, al igual que Asia (Filipinas representa 65 millones y es el cuarto país con más católicos a nivel mundial). Estos procesos han transformado el modelo histórico del que Europa²⁷ había sido la referencia. Este modelo europeo es portador de una concepción vertical -de origen aristocrático- de la autoridad y de la jerarquía: el único actor global reconocido es el papa con el Vaticano, los obispos son actores territoriales y los sacerdotes actores locales. Al mismo tiempo -de los tres monoteísmos- el catolicismo es el que tiene más mediadores: el feligrés es un actor relativamente pasivo en la Iglesia, ya que el sacerdote es el único actor legítimo. Aunque hay intentos por la incorporación de los laicos debido a la carencia de sacerdotes a funciones sacramentales, la autoridad de los sacerdotes sigue siendo central.

En este proceso se observa que las sociedades occidentales europeas se secularizan, pero la religión no desaparece: se transforma, se recompone. Es cierto que existe una crisis de actores -de vocaciones-, es cierto que han decaído las prácticas, es cierto igualmente que las religiones históricas están en proceso de declive ante las nuevas formas de religiosidad. Las identidades religiosas son más el resultado de opciones individuales, emocionales, culturales o étnicas, pero lo religioso, al ser un factor de cambio de identidad, es también un factor de conflicto, como ocurre en la India con el hinduismo, que se encuentra confrontado con dos monoteísmos: Islam (unos 150 millones) y cristianismos. Nuevos movimientos religiosos emergen, pero lo religioso cambia profundamente: en Francia lo religioso está -en gran medida- reservado al espacio privado, en Inglaterra, el multiculturalismo pluraliza las referencias identitarias religiosas y transforma las relaciones entre Iglesia y Estado. En Bolivia o Guatemala, lo religioso es pensado como indiferenciado, como parte integrante de la cultura, como espiritualidad específica de un sistema civilizatorio.

Pero lo que es nuevo en ciertas regiones del mundo es el desarrollo exponencial de lo que podríamos llamar las formas pentecostales y “neo-protestantes”, designadas, genéticamente, como evangélicos. El proceso expansivo comenzó entre la década de 1960 y 1970, a expensas del catolicismo y de los cultos tradicionales y locales, sobre todo en América Latina, África y Asia.

²⁷ Las inercias del modelo siguen en parte: Europa con 283 millones de bautizados tiene 55 cardenales, América Latina con 426 millones de bautizados tiene 20 cardenales, América del Norte con 69 millones de bautizado tiene 14 cardenales, África con 117 millones tiene 10 cardenales, Asia con 108 millones tiene 10 cardenales y Oceanía con 8 millones tiene 2 cardenales. Los 10 países con mayor número de cardenales electores son: Italia 19, Estados Unidos 11, Alemania 5, España 5, Francia 5, México 4, Brasil 3, Colombia 3, Canadá 3, Polonia 3 y la India 3.

Aunque en numerosos casos las estadísticas son simplemente “indicadores de volumen”, se calcula que los evangélicos representan hoy cerca de 500 millones a nivel mundial. Sería el sistema religioso que habría crecido más rápidamente en la historia. En América latina representarían más de 70 millones, es decir, alrededor del 15% de la población total. Esta presencia es sobre todo importante en Guatemala, Brasil, Chile, Nicaragua, Perú...

Estas nuevas formas de lo religioso son “emanaciones” del mundo moderno: nacen con él, son portadores de su visión del mundo y de sus valores, y constituyen la “fábrica” del individuo compatible y conforme. En esta fábrica del individuo, el sistema de visión del mundo es reconfigurado y la conciencia re-historizada. La visión es conservadora, individualista a nivel social y cívico, mientras que colectivo y comunitario en referencia con la iglesia y el universo evangélico.

La emergencia y desarrollo de cultos pentecostales y neo-pentecostales participa del advenimiento de religiosidades particulares en el seno de las cuales el individuo renueva su identidad, las lealtades de su pertenencia y su expresión social. Se trata de culturas que integran las mutaciones recientes del mundo contemporáneo, generadas por cambios profundos tanto sociales como políticos. Estas mutaciones han dado origen a “espacios sociales vacíos” en los que la presencia del Estado se ha desdibujado, y son espacios que han sido conquistados por estas nuevas instituciones.

Si bien es cierto que las iglesias en América Latina emplean a pastores autóctonos, y que en consecuencia son consideradas como iglesias nacionales, no es menos cierto que el peso de las organizaciones misioneras globales, el carácter global de los medios de comunicación de masas²⁸ y numerosas instituciones de formación son extranjeras. La lógica de red, a su vez, hace que sea difícil analizar las iglesias a partir del criterio de la nacionalidad. En efecto, los valores que difunden, el origen de fondos, la formación de los dirigentes tienen una dimensión internacional indiscutible. Se trata de una dinámica de “misión” (D’Souza, 2006: 133-144), es decir, de cruzada, en el que la dimensión económica interacciona con una dinámica de conquista casi militar.

²⁸ Tal es el caso de *La Voz de los Andes*, que fue creada en Quito (Ecuador) en 1931 por Clarence Jones y Reuben Larson, que con su transmisor de onda corta y que además de emitir para América Latina difunde programas en inglés, ruso, japonés y otros idiomas. Dos emisoras norteamericanas de onda corta han desarrollado su servicio latinoamericano: radio KGEI y Family Radio. En 1951, se creó en Costa Rica “Difusiones Interamericanas” (DIA), la cual produce programas que ofrece a las emisoras continentales. Por otra parte, la cadena de televisión “Enlace”, que tiene una alianza con *Trinity Broadcasting Network* (TBN) emite a nivel satelital (Intelsat 9, Galaxy 23, 25 y 28, Intelsat 1R, Hispasat 1C, Hot Bird 6) y es la TV más vista entre los hispanohablantes del mundo.

Los evangélicos coexisten en espacios sociales fragmentados y policéntricos. La ausencia de autoridad vertical y central implica un pluralismo en relación con la autoridad y a lo político. La ausencia de centro favorece la multiplicación de actores religiosos, los cuales pueden reclamar la legitimidad descalificando a los otros.

Norteamérica reguladora de múltiples procesos globales, entre los cuales, los religiosos

Entre esas múltiples globalizaciones de las que Norteamérica es actor, queremos referirnos a su rol en la globalización de lo religioso. En primer lugar es necesario tener en cuenta que el llamado “retorno de lo religioso” -que para nosotros es una “transformación” de lo religioso y un “hacerle regresar” como instrumento de incidencia en lo social- tiene mucho que ver con la “vuelta a los orígenes” de la nación norteamericana. No es casualidad: además de lo económico y lo político, que lo religioso haya sido el tercer factor más importante de la inmigración en la formación de la nación los Estados Unidos. La no-injerencia de la autoridad pública en la vida de las iglesias les acuerda un estatuto asociativo único. Cada una de ellas es una “microcultura” de grupos que van de algunos miles a varios millones de miembros, auto-administrados, y obligados a tolerar la verdad de los otros (Wuthnow, 1990), para que la de cada uno sea, a su vez, tolerada. Libertad y concurrencia, guiados por el proselitismo, la diligencia y el celo, ha acompañado la expansión de la nación norteamericana desde sus orígenes. A lo largo de la historia, nuevos grupos provenientes del mundo entero se han sumado a las dinámicas de expansión, dando origen a un marcado pluralismo.

En un inicio, la migración religiosa era sobre todo cristiana, pero hoy incluye a otras religiones (Neusner, 1994). Por eso, cada guerra, cada persecución, cada convulsión social, cada represión que tiene lugar en alguna parte del mundo moviliza a un sin número de correligionarios organizados dispuestos a defender y apoyar, a nivel individual e institucional. Apoyo que va desde el nivel tanto financiero al cultural y político. A nivel financiero, evidentemente, disponen de los medios necesarios y a nivel político, las redes de las que los grupos son miembros, les permiten el acceso directo a los estamentos políticos para que Washington intervenga y defienda el derecho a la creencia religiosa de sus correligionarios²⁹.

²⁹ Un caso preciso fue cuando el 24 de noviembre del 2008 un grupo de dirigentes evangélicos, entre los cuales William Shaw presidente de la National Baptist Churches, escribieron al presidente George Bush pidiéndole

Por otra parte existe, en el Congreso de los Estados Unidos el *Congressional Religious Freedom Taskforce* (dirigido por Trent Franks, representante del Estado de Arizona) que sigue de cerca, a través del derecho la libertad religiosa a nivel mundial, y la *Comisión para la Libertad Religiosa Internacional* (USCIRF), que es un organismo estatal que también da seguimiento a la cuestión a nivel internacional. Por su parte, el departamento de Estado publica un *Informe Anual*³⁰ sobre “la libertad religiosa internacional”, informe cuya importancia lo señaló la entonces secretaria de Estado Condoleezza Rice, al presentar el informe el 15 de septiembre del 2008:

“En el mundo de hoy, nuestro objetivo de fomentar la libertad religiosa y la tolerancia más allá de nuestras fronteras es un componente esencial de la seguridad nacional³¹”.

Además de este informe global, existen informes por países que, en gran medida son elaborados por las embajadas norteamericanas respectivas. Como lo señala en la introducción del Informe de 2006 John Hanford, embajador para la libertad religiosa internacional, la libertad religiosa es un concepto preciso de la historia norteamericana y, en consecuencia, el *Informe Anual* se propone hacer del derecho a esta libertad en los Estados Unidos una realidad para toda la humanidad.

Elevando a rango de “seguridad nacional”, incorporado como un componente de la política exterior de Norteamérica, el principio de libertad religiosa, se ha convertido en un principio de la estrategia globalizadora. En efecto, el *Informe Anual del Departamento de Estado* -como lo reconoce explícitamente John Hanford-, es un instrumento unilateral para la inserción del principio de la libertad religiosa en el derecho internacional. En este sentido, los Estados Unidos -actores de múltiples globalizaciones- asumen un rol de primera importancia en la globalización de su sistema religioso (Robertson & Garrett, 2001). Se trata de un sistema hiper-fragmentado y pluralizado, portador de estrategias diversificadas que dispone de una altísima capacidad financiera³² y política, que es capaz de implementar competencias autónomas pero complementarias.

que “haga responsable al gobierno de la India de su propia constitución, la que garantiza libertad de religión y expresión religiosa para todos los ciudadanos”. Le pidieron también que expresase al primer ministro indio “el rechazo del gobierno de los Estados Unidos a la continua violencia contra los cristianos y otras minorías dentro de las fronteras de la India” (www.noticiascristianas.org). Lo mismo hizo un grupo de evangélicos chilenos, quienes enviaron una carta a Michelle Bachelet, el 28 de diciembre del 2008, pidiendo la intervención del gobierno chileno ante el gobierno indio (www.panoramaevangelico.cl).

³⁰ Ver: www.state.gov/g/drl/ris/irf/2008.

³¹ Ver: e-libertadreligiosa.net.

³² Según O'Brien, J. & Palmer, M. *The Atlas of Religion: Mapping Contemporary Challenges and Beliefs* (Earthscan, London, 2007: 49, 54ss), avanzan la cifra de 297 millardos como resultado de las donaciones anuales de sus miembros monto que analizan detalladamente.

A diferencia de la migración religiosa de los siglos precedentes, en los que los Estados Unidos eran “receptores” de sistemas religiosos, desde finales del siglo XIX, los grupos religiosos norteamericanos se fueron convirtiendo en “exportadores de misioneros” de todos los credos y de todas las corrientes, y han sido, en gran medida, esos procesos de “exportación de misioneros” que se han convertido, por una parte, en factor central de la globalización de los valores norteamericanos y, por otra, en operadores activos de la expansión de lo religioso norteamericano en todas las regiones del mundo.

Como el movimiento islámico que se manifiesta en la década de 1980 y que se afirmó en la mayor parte de los países musulmanes, el fundamentalismo evangélico ha dado seguimiento a dicho proceso en el mundo musulmán, debido a que presentan cierto número de características comunes. Unos y otros se “han levantado” contra la modernidad y la secularización de las sociedades, a lo que atribuyen la responsabilidad de la decadencia social y moral. Islamistas y fundamentalistas cristianos confluyen sobre una serie de principios que cada corriente interpreta a su manera: sumisión a Dios, interpretación literal del libro sagrado (Biblia y Corán), como fuente única de autoridad, rigorismo normativo, proselitismo de conversión, entre otras. Pero es en el terreno de la concepción política donde, paradójicamente, los extremos se encuentran: frente a los Estados secularizados, islamismo y evangelismo radicales reivindican el retorno de lo religioso como referente de los valores nacionales, y es en este espacio de construcción del “modelo” que los antagonismos se manifiestan.

En este sentido, la tradicional tierra musulmana se ha convertido en tierra de misión y, según la revista *Mother Jones* de la Universidad Internacional de Columbia (Carolina del Norte), formaría una especie de élite evangélica (misioneros de choque) que tendría como objetivo “hacer desaparecer el Islam”. Los miembros de la organización *Fronteras* han desarrollado metodologías específicas para convertir a los musulmanes. Según Barry Yeoman habría 3000 misioneros especializados y presentes en las regiones musulmanas. La mayoría de ellos serían misioneros de la Convención Bautista del Sur -organización que apoyó el desarrollo de la guerra de Irak- y de organizaciones afines como *Samaritan's Purse*, dirigida por Franklyn Graham, hijo del famoso predicador Billy Graham. Se trata de una organización caritativa muy activa en Irak que acompañó el despliegue de las fuerzas norteamericanas en dicho país. Entre las organizaciones que han enviado misioneros a Irak y a Afganistán, se encuentran también diferentes instituciones sudcoreanas para algunas de las cuales “el martirio es la mejor vía para la evangelización” (Ho-Chol, 2004: 50). Si bien es cierto que es en la década de 1980 que se desarrolla

el interés por el Islam, no es menos cierto que este interés se acentúa y organiza como objetivo particularmente después de la caída del Muro de Berlín, debido a que participaron en su derrocamiento según numerosos índices: en ciertos casos hasta hubo una cierta forma de alianza con Juan Pablo II³³. Con la caída del muro, los evangélicos además de iniciar un proceso de conversión tanto en Rusia como en las antiguas repúblicas soviéticas, elaboraron estrategias globales para llevar a cabo la conversión del mundo musulmán. Se creó una Red de intercesión en la que numerosos evangélicos a nivel mundial oraban por la “ventana 10-40”, así llamada gracias a que la presencia territorial del mundo musulmán se sitúa mayoritariamente entre los paralelos 10 y 40. El objetivo era, por una parte, la contención del Islam político a nivel mundial y, por otra, el desarrollo de técnicas de conversión adaptadas al mundo musulmán. Estos procesos hicieron surgir desconfianza y hostilidad frente a las nuevas formas de proselitismo.

Esta confrontación entre islamistas y evangelista radicales es evidente en Medio Oriente, en el Maghreb, en las nuevas repúblicas de Europa Central, pero para concluir haremos referencia a un campo de batalla particular: lo que ocurre en África. África es, para el Islam, tierra de expansión privilegiada: por una parte es la región con mayor crecimiento demográfico del mundo y, por otra, debido a la dinámica migratoria de sus habitantes hacia Europa, lo que conlleva una expansión acelerada en el viejo continente.

Las informaciones producidas por Pew Forum on Religion & Public Life³⁴ (2010), evalúan la evolución de musulmanes y cristianos en África del Sur del Sahara como sigue: en 1900 los musulmanes ascendían a 11 millones, mientras que en el 2010 son 234 millones; por su parte los cristianos han pasado de 7 millones en 1900 a 470 hoy.

El crecimiento de los musulmanes en África subsahariana es debido fundamentalmente al crecimiento demográfico. A diferencia de América latina donde el crecimiento de los evangélicos se hace en detrimento de

³³ Billy Graham, gran predicador evangélico y consejero religioso de los presidentes norteamericanos, fue particularmente activo en los países del este: en 1977, predicó en Hungría y en 1978 en Polonia, donde cuatro días antes de la elección del que sería Juan-Pablo II, Billy Graham predicó en la Iglesia de Santa Ana de Cracovia por invitación personal del cardenal futuro Papa. Para mayor información sobre el rol de las Iglesias evangélicas clandestinas y su rol la desarticulación del comunismo en el universo soviético, ver el trabajo del propagandista evangélico Richard Wurmbbrand, *Tortured for Christ*, Hodder and Stoughton, London, 1967 a partir de la página 17.

³⁴ Financiado por The Pew Charitable Trusts y John Templeton Foundation, el Pew Forum on Religion & Public Life, llevó a cabo una importante encuesta de opinión en la que participaron 25.000 personas a las que se les hicieron entrevistas directas en más de 60 idiomas o dialectos en 19 países, los cuales representan el 75% del total de la población total del África subsahariana. La investigación se inscribe en el Pew-Templeton Global Religious Futures Projects que tiene como objetivo desarrollar el conocimiento sobre lo religioso a nivel mundial. La encuesta fue llevada a cabo entre diciembre del 2008 y abril del 2009.

los católicos, en África las conversiones de cristianos al Islam y viceversa son reducidas. Los evangélicos, por el contrario, crecen a costa de los llamados animistas. Los evangélicos, como las estadísticas presentadas anteriormente lo demuestran, han tenido un gran crecimiento. Pero también los católicos, sobre todo en los países francófonos. Los diez países con más católicos en África son la República Democrática de Congo, Nigeria, Uganda, Tanzania, Kenia, Angola, Ruanda, Burundi, Madagascar y Camerún. La edición del Anuario Estadístico de la Iglesia³⁵ señala que África es la región con más crecimiento en el mundo, debido a que dicho crecimiento del 2000 al 2005, fue de 18%, mientras que la del resto del mundo creció, en el mismo período de 6.7% que es el equivalente del crecimiento de la población mundial. Dicho con otras palabras, el número de católicos a nivel mundial se mantiene prácticamente invariable, excepto en África, donde crece tres veces más que a nivel mundial.

Esta rivalidad entre musulmanes y cristianos se manifiesta particularmente Sudán, en Nigeria y en Costa de Marfil, que son tres países divididos territorialmente por la presencia de musulmanes y cristianos. Los musulmanes se encuentran en el norte de cada uno de los territorios, mientras que los cristianos se encuentran en el sur. Si bien es cierto que los conflictos tradicionales existían por otro tipo de razones, la confluencia de las pertenencias religiosas se ha convertido -a posteriori- en un componente de dichos conflictos. A estos procesos de conflictividad es necesario añadir los engendrados por los fundamentalismos proselitistas que conllevan, en muchos casos, descalificaciones, condenas en nombre de la fe y reivindicaciones excluyentes en nombre de la apropiación de la verdad auto-proclamada.

Para no concluir

Que se trate de identidad, de espiritualidad, de civilización, de cultura o de política, lo religioso lo encontramos hoy en el centro del debate tanto en los Estados Unidos, Europa, China, Medio Oriente, África o en América Latina. La pregunta subsiguiente tendría que ser ¿se encuentra también en el corazón de los conflictos? Cada uno puede aportar su respuesta, pero el hecho mismo de que tenga que ser planteada, equivale a instaurar la duda o, por lo menos, obliga a tener que pensar el problema.

³⁵ Preparado por la Oficina Central de Estadística de la Iglesia Católica y publicado por La Librería Editrice del Vaticano, 2007.

Podríamos plantearlo de otra manera: ¿la lectura del mundo moderno nos obliga a introducir en la reflexión la cuestión de si lo religioso -las implicaciones en que se encuentra envuelto-, no es un operador que contribuye significativamente a re-dibujar las relaciones de fuerza en el mundo? ¿Qué lo caracteriza como actor geopolítico?

Hemos avanzado ciertos elementos que confirman que el Islam es portador del mayor crecimiento demográfico a nivel mundial, y que este proceso de crecimiento suscita interrogantes como su relación con la democracia, los derechos de las mujeres, o la voluntad de extender la *uma* y de imponer la ley islámica.

Por otra parte, en el interior del cristianismo, son las iglesias evangélicas las que experimentan el mayor crecimiento demográfico, como lo hemos señalado anteriormente. La toma de 23 rehenes de Corea del Sur en Afganistán³⁶, el 19 de julio del 2007, pone en evidencia que el proselitismo evangélico misionero tiene como objetivo propio el planeta. Interrogaciones surgen también en relación con estos grupos en torno a su influencia creciente en la política, y su intervención voluntarista sobre el derecho al aborto, la prevención contra el sida o su implicación en ciertas regiones particularmente conflictivas del planeta.

Con sus cerca de 80 millones de evangélicos en el 2007 -sobre 300 millones-, los Estados Unidos son el país con el mayor número de prosélitos. Son también el país que tiene el mayor número de misioneros (47%) a nivel mundial, aunque los misioneros de Corea del Sur, de Brasil (muy presentes en las antiguas colonias portuguesas, pero también en América Latina con el desarrollo de la Iglesia Universal del Reino de Dios, conocida también como “pare de sufrir”, y en otros países africanos), y de otras regiones del mundo crecen rápidamente. En África, regiones como África Central, o los países del golfo de Guinea, son objeto de evangelización intensiva, pero también se extienden a regiones con mayoría musulmana

³⁶ Los talibanes secuestraron al 19 de julio a 23 cristianos evangélicos sudcoreanos -15 mujeres y 8 hombres- de la “Iglesia Saemmul”, una iglesia presbiteriana de Bundang, ciudad situada en las afueras de Seúl, mientras viajaban en autobús entre Kandahar y Kabul. El autobús fue interceptado en la ciudad de Qara Bagh, región de Ghazni. Se trata del mayor número de extranjeros capturados por los talibanes. La mayoría eran enfermeras o profesores de inglés y estaban dirigidos por el pastor Bae Hyung-kyu de 42 años de edad, quien fue ejecutado seis días después de ser capturado; Shing Sun-min, de 29 años, fue ejecutado el 30 de julio. Este envío de misioneros suscitó críticas en Corea del Sur: Park Jongsoo, expresidente del Consejo Cristiano de Corea, que es la mayor organización de iglesias del país, insistió en que “Deberíamos pensar en quiénes somos y dónde vamos en nuestro trabajo de misión” (www.revistavision.cl). La exigencia de retirar a 210 soldados surcoreanos que estaban integrados en la Fuerza Internacional de Asistencia a la Seguridad (ISAF), fue aceptada por el gobierno de Corea del Sur. El acuerdo preveía que los voluntarios surcoreanos abandonasen el país y el gobierno afgano prohibió que misioneros cristianos viajaran al país. La liberación de los 21 rehenes que sobrevivieron fueron liberados por grupos entre el 14 de agosto (dos mujeres enfermas) y el 30 de agosto (los siete últimos). Se calculaba que -en ese momento- había unos 120 misioneros cristianos surafricanos en Afganistán.

como en Marruecos, Argelia, Sudán, Costa de Marfil o Nigeria. En este último país, la presencia masiva de misioneros evangélicos ha contribuido a un proceso de radicalización religiosa, en el norte del país, donde varios estados instauraron, en los años 1990, la ley islámica como mecanismo de auto-defensa. Con sus 100 millones de evangélicos, África es hoy una de las regiones con más rápido crecimiento. Otra de las regiones de crecimiento, son los antiguos países del bloque soviético, donde los evangélicos quieren revertir los procesos de secularización de las sociedades.

El reforzamiento del individualismo, -que pone en el corazón del dispositivo social al individuo y a la libertad- como consecuencia la importancia asignada a la "propiedad privada", ha favorecido también el hecho que, para muchos creyentes, la manera de creer, al igual que el objeto de la fe, no dependa ya de una mega-institución religiosa de millones de miembros, sino de instituciones altamente endogámicas y cohesionadas en las cuales se sienten integrados y cuya identificación tiene mucho que ver con la personalidad del responsable y de su carisma personal. Se podría decir, probablemente, que lo que vemos hoy, no es un mundo secularizado sino un mundo que elabora lo sagrado y lo divino de otra manera y que se lo apropia de manera individual y familiar, en un mundo de creencias diversificadas, competitivo y mundializado, administrado de manera profesional por instituciones religiosas -antiguas, pero sobre todo nuevas- en las que buscan relaciones, satisfacción de necesidades e intereses, nuevas formas de articulación social y política, porque el mundo ha cambiado y porque las sociedades ya no son lo que eran, como lo señalaba recientemente un filósofo alemán en una conferencia que impartió en la Fundación de Ciencias políticas de París, y cuyo título fue "*Ni sociedad ni religión*" y con el cual lo que quería significar es que esos dos conceptos, entre otros, no tienen ya capacidad explicativa porque no sabemos a qué corresponden hoy, y si tienen o no pertinencia en la globalización.

Más que la muerte de la religión, lo que constatamos hoy es una transformación de las instituciones religiosas que construyen sentido-significado, lo que es posible debido al hecho de que todo sistema de creencias es una realidad móvil, polivalente y capaz de retomar la iniciativa rebotando, que se ha adaptado a la evolución de la historia y que, a pesar de los numerosos cambios, han sabido crear nuevas condiciones de interactividad, de adhesión y de movilización. Dicho con otras palabras, se trata de constatar que las realidades son "maleables", que en contextos socio-históricos precisos, logran situarse en posición de "encrucijada simbólica" donde pueden encontrarse -y enfrentarse contradictoriamente- factores múltiples que logran integrar la diversidad y las oposiciones sociales y, a convertir ese contexto, en un medio de expresión-integración de

la conflictividad entre valores y la articulación de lo social. En este sentido se puede constatar, posiblemente, que la creencia, lo sagrado, lo religioso, son uno de los mejores testigos y testimonios de la “maleabilidad” de creencias, de fe, de valores en construcción permanente gracias al control de la polisemia de la “Palabra” bíblica y de su interpretación.

No sé si nos encontramos hoy en un mundo “fanático o integrista”, -quiero suponer que la humanidad no es ni lo uno ni lo otro-, pero de lo que sí se tiene la impresión es de que una gran mayoría de la humanidad sigue recurriendo al cielo -a partir de perspectivas diversas- para construir sentido-significado, y que sus dioses siguen viviendo tanto en su vida privada como en el corazón de las relaciones económicas, sociales, políticas y geopolíticas...

Islam y evangélicos, han avanzado su estrategia de despliegue en el mundo político. Unos y otros, al asumir la función de actores globalizadores abordan el mundo a través de su fe, de sus dogmas y de su moral, sin que esto sea garantía ni de eficiencia, ni de justicia, ni de gobernabilidad. El Islam político ha sido ampliamente analizado, mientras que lo evangélico político lo ha sido mucho menos, excepto en el caso norteamericano.

La política es el arte de la contingencia. Maquiavelo nos había enseñado que no existe política posible sin tener en cuenta e incidir en las realidades del momento. Los principios no son suficientes y al referirse permanentemente a ellos -a manera conjuro- se corre el riesgo de no hacer nada dejando que la realidad se imponga sin posibilidad de modificar -lúcidamente- su recorrido. La cuestión de la pluralización, en este sentido, es reveladora. Siendo hoy la pluralización de las sociedades modernas, un factor central que las está trabajando desde el interior, estas incursiones nuevas de lo religioso en lo político nos obliga a repensar las condiciones de la construcción del pacto social y político. No puede haber verdadero acuerdo sin debate, sin un esfuerzo razonado que permita sobrepasar las subjetividades y las convicciones construidas en el confort de las pertenencias en el seno de las cuales cada individuo o cada comunidad busca “consolar” su dificultad para concebir un futuro domesticado.

Hoy se tiene conciencia que ningún pronóstico es posible sobre la evolución de estas nuevas lógicas de lo religioso, de sus desgastes y de sus restauraciones a nivel mundial. Las transformaciones continuarán -con sorpresas, evidentemente- acelerando o neutralizando procesos. La des-territorialización será una de las variables centrales debido a que lo religioso se piensa a sí mismo como un actor globalizador cuyo “campo de cultivo” es el planeta, y la globalización ha aportado los elementos y los instrumentos para llevar a cabo tal política. Sorpresas vendrán también de las nuevas configuraciones urbanas: la yuxtaposición de nuevos enclaves

étnicos y religiosos, incidirá y transformará territorios urbanos, lo que podría transformar la gestión urbana en función de las nuevas lógicas de concentración y de desplazamiento territorial.

Nuevos sectores de la economía se están viendo reactivados debido a que lo religioso ha transformado sus lógicas financieras y de concentración económica, haciendo emerger nuevos actores individuales y colectivos, los cuales se piensan como actores económicos y actúan como tales en el contexto neoliberal.

Finalmente, quiero insistir en que nuevas filiaciones religiosas se han constituido, lo que se ha convertido en el punto de partida de nuevas tradiciones y de “nuevas memorias” que, apoyándose en nuevas instituciones y organizaciones sociales, en nuevos relatos, en nuevos dogmas y en nuevas prácticas, incidirán en la transformación de los sistemas culturales desplegando, a nivel global, representaciones, visiones del mundo e imaginarios que, en unos casos, lograrán imponerse y, en otros, entrarán en conflicto con las resistencias que inevitablemente provocarán. Esas resistencias serán tanto más importantes en la medida en que los nuevos imaginarios y los nuevos actores pretendan incursionar en los espacios políticos, -que son espacios de la contingencia, como lo señala el filósofo español Daniel Innerarity- en los que las lógicas no son ni el dogma, ni la verdad, ni la referencia -como si fuese un hechizo- al “deber ser”.

Bibliografía

- AUGE, Marc. (2001). *Los no-lugares. Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa editorial.
- _____. (2008). “¿Qué finalidad para mañana?”, En: *El Cadejo 15*, Guatemala. Icapí.
- APPADURAI, Arjun. (2005). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot.
- BAUMAN, Zygmunt. (2003). *Modernidad líquida*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2006). *La vie liquide*. Paris: Le Rouergue/Chambon.
- _____. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- BECKFORD, James A. (2004). “New religious movement and globalization”. In: LUCAS, Phillip Charles & ROBBINS, Thomas. *New religious movements in the twenty-first century. Legal, political, and social challenge in global perspective*. London: Routledge.
- BENZINE, R. (2004). *Les nouveaux penseurs de l’Islam*. Paris: Albin Michel.
- BERGER, Peter. (2002). *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard.
- BOURDIEU, Pierre. (2000). “La nouvelle vulgate planétaire”. Dans: *Le Monde diplomatique*. Paris.

- CESARI, Jocelyne. (2000). "Musulmans français et intégration socio-politique". Dans: BRECHON, Pierre, DURIEZ, Bruno & ION, Jacques. *Religion et action dans l'espace publique*. Paris: L'Harmattan.
- COMPTE-SPONVILLE, André. (2006). *L'Esprit de l'athéisme. Introduction a une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel.
- CORTEN, André., DOZON, Jean-Pierre., ORO, Ari Pedro. (2003). *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*. Paris: Kartala.
- CRABTREE, Charles T. (1992). *The temporarily Pastor*. Springfield: Decade of Harvest.
- D'SOUZA, Joseph. (2006). *Misiones globales y el papel de la iglesia en el mundo de las dos terceras partes*. Bogotá: Editorial Unilit.
- DUBET, F. (2002). *Le déclin des institutions*. Paris: Seuil.
- GARCÍA, Paola. (2006). "Argentins et Equatoriens á Madrid: deux modes de reconstruction sociale dans un contexte de migration". Dans: *Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM*, 12.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús. (2003). "Socio-antropología de lo religioso como actor internacional". En: *El Cadejo* 7. Guatemala: Icapí.
- _____. (2004). "Le néo-pentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseaux". Dans: *Critique internationale Sciences Politique*. Paris: Seuil.
- _____. (2006). "Espacios abiertos, identidades plurales: la recomposición contemporánea del 'creer'". En: *Identidades fluidas, identificaciones móviles*. Guatemala: Icapí.
- _____. (2008). "Acteurs locaux, acteurs globaux: les néo-pentecôtistes en Amérique Latine". Dans: *L'Homme*. Paris.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús & MICHEL, Patrick. (2009). "Religion, politique et monde(s) en mouvement". Dans: *Socio-anthropologie*, No. 25-26, pp. 3-18.
- _____. (2011a). "Amérique Latine: les évangéliques en politique". Dans: *Etudes*, No. 4145, pp. 583-593.
- _____. (2011b). "Neopentecostalism in Latin America: contribution to a political anthropology of globalisation". Dans: *International Social Sciences Journal*, Vol. 61, Issue 202, pp. 411-424. Oxford, UK.
- GRILLO, R. (2004). "Islam and transnationalism". In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. XXX, No. 5.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Editions Bayard.
- HIRST, Paul. (1996). *Globalization in question*. New York: Polity Press.
- HO-CHOL, Si. (2004). "Ils veulent prêcher en Irak, même au prix du martyr". Dans: *Courrier International*, No. 735. pp. 2-8.
- ILLIOZ, Eva. (s.f.). *Les sentiments du capitalisme*. Paris: Seuil.
- JENKINS, Philip. (2002). *The next christendom. The coming of global christianity*. New York: Oxford University Press.
- KEPEL, G. (2000). *Jihad-Expansion et déclin de l'Islamisme*. Paris: Gallimard.
- KRISTEVA, Julia. (2007). *Cet incroyable besoin de croire*. Paris: Bayard.
- LASCH, Christopher. (2006). *La Culture du narcissisme*. Paris: Flammarion.
- LENOIR, Frédérique. (2003). *Les Métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*. Paris: Plom.

- LEVI-STRAUSS. (2008). "Lecciones de un etnólogo". En: *El Cadejo 14*. Guatemala: Icapí.
- MERIBOUTE, Zidane. (2011). "L'offensive évangélique dans les pays musulmans". Dans: *Diplomatie*, No. 48.
- MICHEL, Patrick. (2003). "La religion, ¿objet sociologique pertinent?" Dans: *Revue Mauss*, No. 22. Paris: La Découverte.
- MONROE, Laurence. (2009). *Etats-Unis métamorphose hispanique*. Paris: Cerf.
- NEUSNER, J. (1994). *World Religions in America, a Introduction*. Westminster: John Knox Press.
- POSTEL-VINAY, Karokine. (2005). *L'Occident et sa bonne parole. Nos représentations du monde, de l'Europe coloniale à l'Amérique hégémonique*. Paris: Flammarion.
- RABOUDI, N. (2008). "L'Islam a-t-il besoin de la démocratie?". Dans: *Cahiers de recherche sociologique*, No. 46.
- RANNOU, Jean. (2008). "La implosión del espacio tiempo". En: *El Cadejo 14*, Guatemala: Icapí.
- ROBERTSON, R. & CHIRICO, J. (1985). "Humanity, globalization and worldwide religious resurgence: a theoretical exploration". In: *Sociological Analysis*, No. 46: 3.
- ROBERTSON, R. & GARRETT, W. (2001). *Religion & global order*. Boston: Paragon House.
- ROY, O. (2002). *L'Islam mondialisé*. Paris: Seuil.
- SENNETT, Richard. (1995). *Les Tyrannies de l'intimité*. Paris: Seuil.
- SHAIM, Y. (1999-2000). "The Mexican-American diaspora's impact on Mexico". In: *Political Science Quarterly*, No. 4.
- TESTOT, Laurent. (2006). "La face obscure de la mondialisation". Dans: *Sciences Humaines*, No. 2. Paris.
- TRAVERSO, Enzo. (2005). *Le Passée, modes d'emploi. Histoire mémoire, politique*. Paris: La Fabrique.
- VÁSQUEZ, Adolfo. (2008). "Peter Sloterdijk: temblores de aire, atmoterrorismo y crepúsculo de la inmunidad". En: *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 17. Universidad Complutense de Madrid.
- VELTZ, Pierre. (2002). *Des lieux et des liens. Politiques du territoire à l'heure de la mondialisation*. Paris: L'Aude.
- _____. (2005). *Mondialisation, villes et territoires*. Paris: L'Aude.
- WAGNER, C. Peter. (2000). ¡Terremoto en la Iglesia! Miami: Betania.
- WEBER, Max. (2006). *Le Savant et la politique*. Paris: Seuil.
- WILSON, Samuel. (1981). *Mission handbook: North American protestant Ministries Overseas*. Miami: Betania.
- WUTHNOW, R. (1990). *The Restructuring of American Religion. Society and fait since World War II*. Princeton: Princeton University Press.
- YEOMAN, Barry. (2002). "The stealth crusade". In: *Mother Jones*.

VIRAJES

**PROBLEMAS ANALÍTICOS Y
CONCEPTUALES EN LA CONSTRUCCIÓN
DEL *ORDEN SOCIAL* DESDE LA
COMUNICACIÓN Y LA INFORMACIÓN EN
LA ALDEA GLOBAL**

RODRIGO SANTOFIMIO ORTIZ¹

Recibido: 23 de julio de 2010
Aprobado: 5 de octubre de 2010

Artículo de Reflexión

¹ Profesor Asociado del Dpto. de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas. E-mail: rodrigo.santofimio@ucaldas.edu.co.

Resumen

El presente artículo de reflexión, muestra a través de la teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1989), las posibilidades comprensivas y analíticas del orden social; en ese caso, la constitución del orden social es presentado como antinómica, en tanto emerge la interacción social a partir de oraciones de intención o imperativas y, deviene, así mismo, la acción social en lo meramente instrumental; bajo esta perspectiva comprensiva y crítica del orden social, es posible plantear contemporáneamente el papel que juegan las tecnologías y los medios de comunicación masivos para la interacción social, a partir del modelo clásico de comunicación en que intervienen básicamente: el emisor, el mensaje y el receptor o perceptor; este enfoque sugiere un análisis del modelo de manera más estructural, relativizando la importancia de cada elemento, dadas las complejidades del mundo social contemporáneo, entre ellas, la racionalización y el carácter de sociedades abiertas; este replanteamiento analítico supone, comprender la industria cultural -más allá de la Escuela de Frankfurt-, cuya esencia capitalista produce la cultura de masas, pero, en tensión dialéctica de cara a la cultura de élite o culta, y la cultura popular en un espacio de conflicto permanente.

Finalmente, se muestra el papel de los medios de comunicación masivos, que bajo una lógica de poderes económicos y políticos, expresan la pretensión de uniformidad o masificación de las acciones sociales, pero, se observa además, el proceso de particularidades, en donde se evidencian las posibilidades de discutir y replantear el poder de estos medios a partir de los agentes sociales, los cuales, no obstante, expresan cierta complacencia cotidiana, emergen en capacidad de discutir y replantear, política y discursivamente su importancia como emisor privilegiado en la etapa contemporánea.

Palabras clave: acción comunicativa, cultura élite, cultura de masas, cultura popular, industria cultural, medios de comunicación masivos, orden social contemporáneo.

ANALYTICAL AND CONCEPTUAL PROBLEMS IN THE CONSTRUCTION OF SOCIAL ORDER FROM THE COMMUNICATION AND INFORMATION IN THE GLOBAL VILLAGE

Abstract

This reflection article shows through the theory of communicative action (Habermas, 1989), the social order comprehensive and analytical possibilities. In that case the constitution of social order is presented as antinomian, while social interaction emerges from intention or imperative sentences, and social action becomes, at the same time in something purely instrumental. Under these

comprehensive and critical perspectives of the social order it is also possible to simultaneously raise the role of technology and mass media for social interaction from the classic communication model in which are involved mainly: the sender, the message and the recipient. This approach suggests a more structural analysis of the model the importance of each element relative, given the complexities of the contemporary social world, including rationalization and the nature of open societies. This analytic restatement supposes the understanding of the cultural industry -beyond-the Frankfurt School,- whose capitalist essence produces mass culture but, dialectic tension facing the elite or educated culture and popular culture in an area of permanent conflict.

Finally, the role of these mass media, which under the logic of economic and political powers express the intention of uniformity or massification of social actions but the peculiarities process in which possibilities to discuss and rethink the power of mass media from the social agents who nevertheless, show certain everyday satisfaction, emerge with the capacity to discuss and rethink politically and discursively their importance as privileged transmitters in the contemporary era.

Key words: communicative action, elite culture, mass culture, popular culture, cultural industry, mass media, contemporary social order.

De la acción comunicativa al orden social

Ha sido lugar común acercarnos a la *comunicación social* como dispositivo de mediación para el entendimiento -cognición- y la transmisión cultural; en esa perspectiva el arsenal documental privilegia las bondades del lenguaje, *actos de habla*, diría Habermas (1987), a través del cual el hombre codifica y decodifica cierta información en relación con la naturaleza, la identidad colectiva (sociedad), y en relación con su ser mismo. Sin embargo, lo que allí se privilegiaba se vio afectado por lo que Habermas (1987) denominaría *filosofía de la consciencia*, o más concretamente una teoría de la comunicación limitada únicamente a los actos de entendimiento o cognición; el sujeto se inventaba en una trama idealista, y en ese sentido ponía a rodar la historia en la que emergía como protagonista omnipresente y onnisapiente: apropiado del discurso, no le resultaba difícil construir semánticamente un sendero por el cual transitar y emanciparse.

Habermas (1987), asumiendo un programa reconstructivo alrededor de la psicología social de Mead (1934) y de la sociología, en este caso del simbolismo religioso de Durkheim (1912), nos acerca a una visión de la comunicación que procura la *socialización y la integración del hombre*. Así, Habermas (1987), no insiste en profundizar en el análisis del

fenómeno de la comunicación a la manera de *alimento intelectual y cultural del hombre*, sino que dejando de lado esa perspectiva, prueba el enorme significado de la comunicación en términos de lenguaje y los procesos sociales que allí se tejen; bien sea, porque la comunicación avance al ritmo de la participación del hombre con lo objetivo, esto es, la naturaleza y, recíprocamente, el desarrollo del hombre y el proceso de *hominización* al reinterpretarse a través de la comunicación en los estados profundos de la semántica, diría Habermas: “*el hombre es humano en tanto ha pasado de la interacción mediada por gestos a una interacción mediada por símbolos*”²(1987: 20-21).

Por tal motivo, la *teoría de la acción comunicativa* en Habermas (1987), es una propuesta de interpretación de los fenómenos de la comunicación, en rigor demostrable en el ámbito filogenético (lenguaje en los niños) y, ontogenético, el lenguaje del hombre como especie, por lo que el acervo semántico y gramatical que poseemos, interactúa dialécticamente con la apropiación objetiva- instrumental de la naturaleza, con los *otros* y consigo mismo.

Veamos de forma ilustrativa y sintética como explicita Habermas dicha relación. En su etapa más primitiva, el hombre llegó a coordinar acciones con el otro a partir de *actos comunicativos* o *medios simbólicos*, denominados *gestos significantes*, que se hallarían en un nivel pre-lingüístico y con residuos instintivos; en esta etapa, el hombre se expresa a través de un *lenguaje de señales* que se transforma en símbolos, como el significado objetivo que tienen las pautas típicas de comportamientos en hombres algo aislados en búsqueda de alimentos, el apareamiento, el ataque, la defensa, el cuidado de las crías, los comportamientos lúdicos, entre otros; sólo cuando los gestos se transforman en símbolos, es posible pensar en significados idénticos para todos los participantes; la adopción de actitudes compatibles a través de un *código* de referencia significativa para varios *otros*, es lo que permite pensar en las múltiples relaciones recíprocas entre hablante y oyente; de lo anterior se infiere, que lo esencial para la comunicación es que el símbolo provoque en uno mismo lo que provoca en el otro individuo, y debe tener esa clase de universalidad para cualquier otro individuo que se encuentre en la misma situación.

Hemos llegado a una etapa distinta, aquí el hombre, ha aprendido a distinguir entre los *actos comunicativos* que diría a *otro* (*alter*), y las acciones orientadas en vista de las consecuencias de la comunicación en *otros*, es decir, *pensar la comunicación para sí y la comunicación en sí*; de este modo,

² Las notas y reflexiones sobre el aporte de Jurgen Habermas a la teoría de la comunicación, y por ende, a una teoría de la *acción social*, remiten siempre a: *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*.

se forman *convenciones semánticas* y símbolos utilizables con significados idénticos.

En este nivel de evolución de la *acción comunicativa* -así mismo, evolución del lenguaje-, el tránsito de la interacción mediada simbólicamente al habla gramatical; el habla gramatical, según Habermas (1987), aparece como resultado en la integración de tres tipos de relaciones: i) relación cognitiva, moral y expresiva con la naturaleza externa u objetiva; ii) relación cognitiva, moral y expresiva con la identidad colectiva, es decir, la sociedad o el *otro generalizado*, y iii) relación cognitiva, moral y expresiva con lo subjetivo, el *sí mismo* (*my-self*).

Como podemos ver, según Habermas (1987), el lenguaje como *acto de habla* se estructurará con base en componentes proposicionales que más tarde tendrán la forma explícita de *oraciones enunciativas* y *oraciones de intención*; las primeras llamadas también *asertóricas*, las cuales, expresan la opinión del hablante y pueden ser enunciadas en términos de verdadero o falso, o también el habitual *si/ no*, expresando cierto conocimiento del entorno objetivo del hablante, v. gr., *está lloviendo, hace frío*, que comparte con el alter; en cuanto a las segundas, las oraciones de intención, expresan la intención del hablante para ejecutar una acción en relación con otros, y sólo hacen referencia a la *verdad* (o instrumentalidad), en lo que se refiere a la ejecución y eficiencia de la acción proyectada: *haz esto, hazlo así*.

Habermas (1987), plantea que en este nivel de evolución, el drama en la historia de los hombres vista a través de una *teoría de la comunicación*, se da en el momento en que la coordinación de las acciones de los hombres entre sí, no se darán a través de significantes compartidos, es decir, vía *oraciones enunciativas* o *asertóricas*, en una especie de *consenso interpretativo*, sino que se impondrán las *oraciones de intención*, las cuales no están hechas directamente a la medida de los fines comunicativos, con estas oraciones *el hablante no trata de alcanzar un consenso, sino de influir sobre la situación de la acción del otro*; así mismo, las oraciones de intención permiten ver que el hablante no vincula a los imperativos ninguna pretensión de validez, es decir, ninguna pretensión que pueda criticarse o defenderse con razones, como en el caso de las oraciones enunciativas, debido a que con los enunciados e imperativos, el hablante trata de influir sobre las intenciones de acción de su destinatario, sin que para ello busque la obtención de un consenso (Habermas, 1987: 28-30).

De esta forma, los actos de habla -el lenguaje, mejor dicho-, han perdido rigor en tanto referentes de un mundo objetivado para construir y reconstruir a partir del consenso racional entre las partes, limitando sus virtudes y potencialidades, y dando paso a su aspecto meramente instrumental, esto es, para la regulación de la acción; es aquí en donde aparecen las normas.

Las normas, nos dice Habermas (1987), como expresión de las instituciones, el *otro generalizado*: la Iglesia, la familia, la escuela, entre otras; aparecen en estrecha relación con lo *simbólico religioso*, afincadas en *actos de habla* con base en oraciones de intención; no es difícil inferir el porqué de la recurrencia por parte de las normas y las instituciones en ese tipo de oraciones.

Hasta aquí los instrumentos de entendimiento y transmisión cultural que habían quedado convertidos en señales, en *signos con significados convencionalmente fijados*, ahora, en la etapa de la *acción dirigida por normas* (y su expresión, en este caso, las instituciones), el simbolismo penetra también las motivaciones y el repertorio comportamental, creando orientaciones subjetivas y el sistema supra-subjetivo de orientación, mejor dicho, individuos socializados e instituciones sociales: “*el lenguaje actúa aquí como medio para la socialización y la integración social, esto es, el orden social*” (Ibíd.: 140-41).

Ahora bien, ¿cómo explica Habermas (1987), el paso de la solidaridad colectiva a los sistemas de instituciones sociales? La extensión y el afianzamiento de las normas y de las instituciones cobra importancia, si superamos la reflexión del simple marco en el que tiene su origen: el lenguaje de gestos a una interacción mediada simbólicamente y, adicional a ello, el que las normas y las instituciones se objetivan socialmente, porque despliegan un discurso coherente, no como simple expresión de la amenaza, sino que este discurso se interioriza en el individuo como un lenguaje, en este caso, las oraciones de intención, como *imperativos generalizados*, estamos, ante la interiorización del poder, interiorización del poder con que el grupo social respalda ese imperativo. En este caso la autoridad del *otro generalizado* (normas e instituciones), se distingue de una autoridad basada solamente en la capacidad de hacer uso de los medios de sanción, porque también descansa en el asentimiento o consentimiento; como queda visto, se trazan unos límites cada vez más claros entre el mundo externo condensado en realidades institucionales, y el mundo interno de las vivencias espontáneas que no puede salir al exterior, sino a través de acciones conforme a las normas, o sólo a través de la *auto-representación comunicativa*, ¿el lenguaje privado, íntimo al que alude D. Grossman (2007) para momentos de crisis, conflictos o miedos?

Habermas (1987), como se puede observar, acepta el origen religioso que tiene la norma y las Instituciones:

“(...) el simbolismo religioso que aún no ha alcanzado el umbral del habla gramatical, constituye el núcleo arcaico de la consciencia normativa” (1987:150).

Retomando a Durkheim (1912), este concluye que las *normas morales* reciben en última instancia su fuerza vinculante de la esfera de lo sagrado, como aquel eco de reacciones arcaicas enraizadas en lo sacro. No obstante, ese *simbolismo religioso*, momentos primitivos de una *pre-locución* del hombre traduciendo la naturaleza, se fue escindiendo al paso en que se alejaban el ámbito de lo sagrado y lo profano.

Por tanto, el *simbolismo religioso* que hizo posible un consenso normativo, y con ello, la base para una coordinación ritual de la acción, es igualmente, la parte arcaica que queda de la etapa de la interacción mediada simbólicamente. En el *acto religioso*, la identidad colectiva adquiere la forma de un consenso normativo que se forma en un medio en el que se constituyen los símbolos religiosos, y que se interpreta a sí mismo en la *semántica de lo sacro*. La consciencia religiosa, la cual garantiza la identidad, se regenera y mantiene a través de la práctica religiosa (el ritual, diría Durkheim (1912)); ahora bien, empero, con el potencial de racionalidad que la acción comunicativa comporta, aquel núcleo normativo religioso se disuelve, dando paso a la racionalización de las imágenes del mundo, además, a la universalización del derecho y la moral, y a la aceleración de los procesos de individuación.

Este último proceso corresponde, dice Habermas (1987), a partir de la formación de la personalidad³, que tiene lugar a través del medio de *comunicación lingüístico* o *semantización racionalizada del mundo*, pero, entendiendo dicha personalidad como proceso social, en una comunidad en la que se incorporan las normas y las instituciones a su propia conducta. El individuo, adopta el lenguaje de esa comunidad como un medio con cuya ayuda desarrolla dicha personalidad, y luego a través de un proceso de adopción de diferentes papeles que le proporcionan todos los otros miembros, por lo que acaba adoptando la actitud de los miembros de la comunidad, en este caso, estamos hablando de individuos *socializados* e instituciones sociales que los contienen (*Ibid.*: 151).

En esta interacción convencional de signos racionalmente intencionados, es posible buscar momentos de intelección, y estos los elevaría por encima de la esfera del mero arbitrio, del simple condicionamiento o de la simple adaptación con las normas e instituciones. Así, mientras los individuos planteen con sus *actos de habla*, pretensiones relativas a la validez de lo emitido (recuérdese las oraciones enunciativas o asertóricas), se parte de la expectativa de lograr acuerdos racionalmente motivados, sus planes y sus acciones, sin necesidad de influir sobre los motivos empíricos

³ La personalidad, siguiendo a Mead, expresa dos componentes: *Me* = *Identidad del individuo socializado*; *I* = *Identidad* que expresa sentimientos de libertad y de iniciativa y que confluyen también en la responsabilidad consciente y aporte *originales* a la experiencia cotidiana.

del otro a través de la coacción, con la expectativa de recompensa, como no sucede en el caso de los imperativos u oraciones de intención; de otra parte, es posible, también, en este entramado de interacciones comunicativas y de la socialización, buscar nuevas formulaciones significantes e innovaciones en referencia con lo institucional, entre otras posibilidades, y del material de las convenciones semánticas ya vigentes, logrando un mundo más enriquecido en términos de significados.

Hemos retomado a Habermas (1987), al considerar lo particular de su análisis en el proceso de la *acción comunicativa*, y explicar sus efectos en la *hominización* de la especie; el tránsito de lo institucional a partir de lo sacro -*simbolismo religioso*-, el *simbolismo gramatical*, derivando posteriormente en una interacción mediada por el simbolismo normativo o institucionalización de lo social, es decir, la constitución de la personalidad como identidad del otro generalizado y éste traduciendo la sociedad.

Así, diríamos que Habermas (1987), brinda la posibilidad de interpretar la comunicación social, esto es, la acción comunicativa como *actos de habla*, interpuestos en una semántica formal y del lenguaje, como acto de mediación entre el hombre de cara a la sociedad, la naturaleza y consigo mismo. Empero, hasta qué punto este planteamiento pasa inadvertido o desconocido para ciertos analistas del proceso de comunicación contemporáneo, los cuales si bien mencionan acertadamente la imbricación entre la comunicación y la comunidad, sustraen su aspecto cualitativo de transformación del hombre, frente a las transformaciones tecnológicas de la información y la comunicación, acontecidas en la última centuria, por tanto, el esquema gráfico siguiente sugiere la reinterpretación habermasiana en ese contexto de mass-mediatización contemporánea.

Código social.

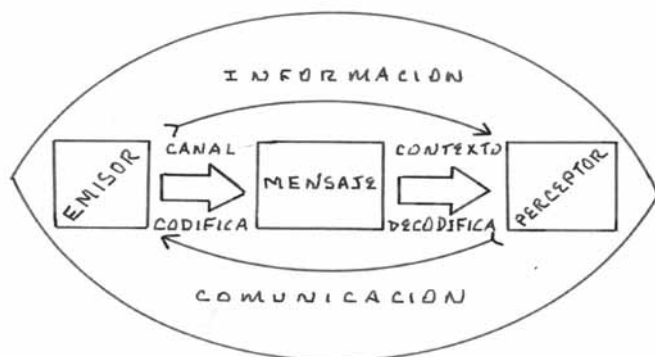


Gráfico 1. Fuente: A. Pascuali, (1990: 53).

Frente a este esquema de la comunicación, algunos autores suelen imaginarse un mundo ampliamente copado de medios de comunicación que pervierten o impiden la comunicación tal como la entenderíamos en las primeras etapas del hombre primitivo; en ese caso no es casual que Pasquali (1990), apele al concepto de perceptor, como la instancia conceptual y objetiva de posibilidades transformadoras en la resistencia y, así mismo, de creación de cara a un emisor prepotente en su discurso, el cual supuestamente no comunica, sino que domina con ayuda de los medios masivos de comunicación e información.

De esta forma, nos vemos precipitadamente arrastrados al origen y a las consecuencias de la moderna *tecnología de la comunicación y la información*, la cual en lugar de alentar la *acción comunicativa* y el desarrollo de las *competencias comunicativas*, produce distanciamientos entre los actores, como si hablasen un lenguaje extraño. La propuesta de una mirada fenomenológica de la acción comunicativa, mejor dicho, un *psicoanálisis de la comunicación*, en donde los agentes sociales que la integran e interpretan, no aparecen en términos absolutos y de dominación unívoca, sino, respondiendo en función de una transacción que obedece a reglas y normas a las cuales estos mismos agentes se comprometen. Planteando así a la comunicación como transacción, las intencionalidades de los agentes que allí participan, comportan un *velo de incertidumbre*, es decir, un nivel posicional relativo a inestable para interpelar al emisor en la intención del mensaje, su status comunicativo e instrumental. Del otro lado, el perceptor o receptor, estaría interpelado en tanto su sensibilidad física, atención, categorización, contextos y expectativas, y su personalidad, a lo anterior, estaría el marco relativo en que se mueven los agentes sociales de la comunicación, la importancia que cobraría al tenor del concepto de intencionalidad, el análisis del canal y el contexto sugerido para la comunicación.

Desde luego, para esta propuesta de análisis de la comunicación, nos moveríamos en ámbitos cruzados por otras disciplinas: la psicología y la lingüística. Es cierto que nos asaltan las dudas, pero, la idea es sugestiva en tanto abrimos nuevos destinos conceptuales, porque concebimos la *acción comunicativa* producto e interacción con la naturaleza física, la sociedad y entre actores que se constituyen constantemente; así, el niño y su relación con el mundo, interactuando simbólicamente con el *otro institucionalizado*, vía madre/padre, como emisores, pero, retrayéndose en su construcción referencial particular⁴. Otro tanto acontece con las

⁴ Para el caso del niño el *baby-talk*, o lenguaje coloquial entre los padres y el hijo en función de una personalidad segura, creativa y enriquecedora hacia el otro generalizado o sociedad, ver: Pío E. Ricci Bitti y Bruna Zani, *La Comunicación como proceso social* México.

comunidades y el hombre del común, enfrentados a la cotidianidades de la subsistencia o el ejercicio grato del trabajo, inventan y reinventan el mundo conceptual y simbólico; construyendo un mundo de interacciones a partir de acciones comunicativas originales de cara al poder religioso, político y económico, inventando sus propios referentes institucionales alrededor de la música, el deporte, las relaciones de pareja, lo lúdico; por tanto, es preciso, reinventar los ámbitos de análisis que convergen en esta problemática, y aventurar hipótesis que develen una visión más creadora, de resistencia y rechazo a partir de lo conceptual y simbólico desde los sectores populares a través de sus acciones comunicativas del ayer y del ahora.

El orden social en la comunicación y la información

Referiré en las siguientes líneas al análisis de la comunicación en sí, entendiéndolo por dicho concepto, la resultante de una transacción, la cual como en los *actos de habla*, los agentes sociales comparten criterios en la emisión y recepción de un mensaje; en esa transacción, de rigor racional, los agentes sociales llevan a cabo realizaciones objetivas, por tanto, en este caso, es viable el funcionamiento de toda sociedad, institución y organización, previendo la comunicación como: “la capacidad de transmitir unos mensajes y de reaccionar a unos mensajes” (Ossipow, 1979: 18-19); en este sentido, la comunicación aparece como el *cemento* que logra la organización, debido a que sólo la comunicación permite a un grupo pensar conjuntamente, mirarse conjuntamente y actuar conjuntamente.

Ahora bien, concebida la comunicación en la capacidad de estructurar formas organizativas, es viable pensar que previo a la organización existe una potencialidad en la comunicación que no estriba sumariamente *al sólo intercambio de información*. Para Le Net (1993: 13), la comunicación también comporta la capacidad de *obrar o intentar obrar sobre los demás*; el hombre se expresa para convencer, es decir, para modificar los conocimientos, las opiniones y los comportamientos de otros; se espera que esta modificación de conocimientos, opiniones y comportamientos, sean en provecho de la sociedad en su conjunto. Así, el mensaje es transmitido hacia el receptor con la intención de afectarlo, además, la comunicación deber ser entendida como un proceso, en tanto se da en todo momento, sin principio ni fin, en un devenir constante, sin posibilidades de dividir sus parte en elementos constitutivos independientes absolutamente.

Esto sea quizás uno de los inconvenientes más recurrentes en algunos análisis del proceso de comunicación; regularmente los analistas se

casan con uno o dos elementos del proceso, olvidando las potencialidades de los otros, cuando no descartan de plano sus incidencias en el conjunto de la acción comunicativa, por ende, hoy nos vemos urgidos en plantear una mirada estructural del proceso de comunicación, intentando a través de sus partes constitutivas, comprender el conjunto y, a través del conjunto, sopesar los niveles e importancia de las partes.

Esta es la invitación que puede hacerse al analista de los procesos de comunicación de cara a comprender su incidencia en los movimientos sociales, o a través de las redes institucionales, debido a que en la urdimbre, es posible develar el cómo se construyen sujetos significantes en *praxis* más comprometidas con su historia y proyecto social.

En tanto compartimos la concepción según la cual el *acto comunicativo*, la *acción comunicativa*, es habitual en sus partes, infinita y incesantemente constructiva, así mismo, nos refiramos a la conversación cotidiana, porque según los analistas no es tan neutral y relajada como algunos creen, debido a que allí, los agentes aparecen con una clara intención de persuadir al otro, de construir con otros o para otros.

Hoy en día, se tienen algunas certezas que el público no es tan pasivo en refutar, adoptar posturas contrarias a las de quien habla, adelantarse a lo que se prevé o emprender razonamientos contrapuestos a lo que se dice es, por tanto, necesario enunciar las distintas esferas en que se mueven los elementos del proceso de comunicación, y relativizar su incidencia, para así poder obtener resultados más o menos dinámicos y centrados, y comprender así sus posibles transformaciones.

Tres son los parámetros en todos los modelos de comunicación concernientes al cambio de actitud: a) *la fuente o emisor de la Información*; b) *el mensaje transmitido*, que entenderé igualmente como *información*, *contenido* o *significante*, y c) el *receptor o perceptor*, según el lenguaje de Pasquali (1990), insistiendo la invocación activa, y no pasiva para este componente de la información y la comunicación.

Para el caso de la fuente o emisor, el cual con frecuencia ha sido planteado como expresión de poder de competencia o conocimiento, coercitivo, legítimo, de recompensa o de ejemplo (Ricci Bitti & Zani, 1993: 233-35); ciertamente parecía evidenciarse en la situación de verticalidad de la información, la traducción al calco de la situación de la misma sociedad. Diríamos que esta visión que traslapa sin cuestionamiento los desniveles de la misma sociedad al campo de la comunicación, fue resultado de la resonancia que produjo la expresión *mcluhaniana*, a propósito de los efectos que supuestamente tendrían los medios o canales, por encima del mensaje: *el medio es el mensaje*. Otro tanto, puede colegirse de la consideración extrema sobre las virtudes o implicaciones del mensaje, como información

que producen los países ricos, como emisores privilegiados y sectores sociales económicamente poderosos, hacia los países pobres, estos como receptores marginados y sectores sociales pobres, y sin posibilidades de emular o responder a esos emisores y a esos mensajes.

Esto necesariamente tradujo la versión de un emisor dotado de poderes y ampliamente dominante en toda la extensión del proceso de la comunicación; en el sentido cotidiano de la acción comunicativa, diríamos que quien emite, decide, no obstante, hoy los análisis del proceso de la comunicación nos permiten pensar otra cosa.

Los actores tras haber codificado el mensaje para sí, deben recodificarlo, teniendo presente las características del oyente; en efecto, quien habla tiende a proponer su *definición de la situación* que el interlocutor puede aceptar o dejar de hacer, por tanto, para que efectivamente se realice una intersubjetividad, es necesario dar por sentado que el discurso se encuentra continuamente orientado hacia el oyente y controlado de acuerdo con las afirmaciones referentes a una realidad social compartida y estrategias de categorización convergente, Mead (1934), lo diría así: *asunción de rol del otro, poniéndose en sus zapatos*; en esta versión del proceso de comunicación, desaparece el halo mágico y poderoso del emisor, quedando condicionada su situación a un contexto de realizaciones en función de otros factores, entre ellos, del perceptor.

Ossipow (1979), muestra la recurrencia y nuevas insinuaciones discursivas de la Iglesia, frente a los fenómenos de racionalización y objetivación que viven los hombres en la etapa contemporánea, esto es, la Iglesia debe adecuar el mensaje y la comunicación de la *verdad divina* a otros formatos, acatando (no sin resistencia), que su discurso y su lugar como *emisor privilegiado*, pero relativo al de otros emisores e instituciones (67-68); Bartoli (1992), por su parte, se pregunta: ¿qué tanto deben acatar la cultura empresarial, de las creencias y hábitos que expresan los miembros de una organización para que ésta alcance un funcionamiento competitivo en el exigente mercado capitalista contemporáneo?; para esta autora, la ideología que comporta además manejos y comportamientos particulares del *sentido común*, así como una *visión del mundo*, debe interpretarse a fin de estimular para transformar, debido a que su olvido o rechazo, implicaría problemas estructurales de comunicación para la organización (1992: 110).

Sin embargo, la condicionalidad del emisor, no debe hacernos olvidar que la sociedad, aún en el lenguaje y a través de éste, expresa sus fracturas: en lo económico, político, religioso, en las reglas y normas de comportamiento, y consumo, en donde se traduce en lo cotidiano el ejercicio del poder de unos sectores sociales sobre otros, una visión del mundo por encima de otra:

“la acción comunicativa evidenciaría pues, los instrumentos del poder del emisor, en tanto aparezca en la sociedad con principios objetivos y razonables de autoridad o de poder” (Bitti & Zani, 1993: 258).

Pero, ¿cuáles son esos instrumentos de poder que expresa la acción comunicativa de este emisor privilegiado? De un lado, *la creación y la elección de nuevas palabras y expresiones*: sabemos que las palabras o expresiones están rigurosamente comprendidas en marcos conceptuales ideológicamente diversos, con semánticas diferentes, v. gr., decir *indio* en un escenario académico, no suena igual a decir *indio* en un lugar como la calle; de otro lado, *la elección particular de mundos semánticos*: cierto poder de la sociedad regularmente define la situación real en la que se encuentran algunas cuestiones, v. gr., la prensa especializada en economía muestra el comportamiento real de los indicadores económicos; también *la elección de la forma gramatical*: el uso de la voz pasiva o de la activa de acuerdo a la perspectiva y los intereses de quien habla; no es lo mismo decir *campesinos agredidos por la tropa*, que *la tropa repelió ataque de los campesinos*; y, finalmente, la elección de la secuencia o modelos alternativos de presentar un discurso, según el modo de comenzar o de terminarlo, así como la utilización de adjetivos, v. gr. *Muertos tres facinerosos*, no suena igual que decir, *en combate con el Ejército, mueren tres rebeldes*. (Ibíd.: 265).

En este orden de ideas, el emisor en su status puede también esconderse a través de un discurso expletivo, pero explícito en todo el contexto de la obra, con expresiones reiteradas de su propiedad o con la autoridad que lo embarga en un lenguaje que expresa ironía, indiferencia o de imperativos⁵.

Ahora bien ¿qué tanto pesa el mensaje, como información, contenido o signifiicante en el proceso de la comunicación? Para el análisis del mensaje es necesario tener en cuenta las siguientes variables: a) características emotivas o racionales; b) los contenidos transmitidos; c) los dispositivos estilísticos usados para volver persuasivo un discurso; y d) los aspectos referentes a la organización en la emisión del mensaje. Esta serie de variables tienen el propósito de ampliar el campo de las posibilidades en que se mueve el mensaje. A propósito del mensaje fue Foucault (1987),

⁵ Esta postura se traduce en la importancia y el rol que estaría jugando la televisión y el video en la vida y el tiempo libre de los individuos, de cara al acceso y el consumo de la cultura a través de la visita a museos, conciertos, teatro, la lectura y otras expresiones artísticas. Un estudio del Ministerio de Cultura de Italia, mostraba que para el caso europeo, el 78% de los europeos no va nunca a un museo, y el 71% no asiste a conciertos; de otro lado, un estudio de *Eurostat*, la oficina de estadísticas de la Unión Europea, mostraba que el 97% de los europeos ve televisión, y dos tercios ven películas en formato VHS o DVD; véase *Europa se raja en Cultura*. EL TIEMPO (Bogotá), 23 de febrero de 2005, pp. 2-6.

quien con acierto sopesó sus implicaciones en las relaciones sociales, descartando cualquier neutralidad en su emisión y en su contenido.

En efecto, Foucault, nos muestra un discurso con potencialidades de jerarquizar la realidad social, debido a que en la creación del discurso existen posibilidades para etiquetar la realidad, la cual obviamente no son neutras y que cubren todas las gamas de nuestro conocimiento; sabemos que en Foucault, el sistema lingüístico aparece en sí como un espejo y expresión de las constelaciones de poderes existentes:

“En toda sociedad, la producción del discurso se controla, selecciona, organiza y distribuye conjuntamente mediante cierto número de procedimientos que tienen la función de evitar los peligros y los poderes, dominar el suceso aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (1987: 31).

Foucault, logra distinguir una serie de mecanismos así: i) procedimientos de exclusión, o mecanismos que desde lo exterior actúan sobre el discurso. El entredicho, por ejemplo, aparece como circunstancia que nos impide hablar sobre todos los temas, y en el orden social del discurso existe también una oposición tajante e indiscutible entre razón y demencia, entre discurso sensato y discurso insensato y, finalmente, existe la separación entre lo verdadero y lo falso, pero, más como pronunciamiento autorizado de lo institucional y reforzado por un conjunto de prácticas sociales; ii) los procedimientos internos al discurso que funcionan como principios de clasificación, de orden, limitando y empobrecimiento al discurso mismo. Se incluye aquí el comentario repetitivo de un discurso que paulatinamente se hace verdad. Así el autor, entiende como un principio de autoridad del discurso y origen de todas las verdades, tanto como la organización de las disciplinas por temas, o cierto horizonte teórico, excluyendo otros temas por considerarlos fuera de su orden; y finalmente, iii) se establecen condiciones que gobiernan el acceso al discurso, imponiendo reglas de manera que nadie puede *entrar en el orden del discurso*, sino está cualificado para hacerlo (*Ibid.*: 38-39).

El orden del discurso, según el planteamiento que nos hace Foucault, se asume también como ritual; en efecto, el ritual define la calidad que deben poseer los individuos que hablan, determinando sus ademanes, sus comportamientos, el conjunto de signos que deben ir acompañando el discurso, fijando la eficacia de las palabras y sus efectos sobre aquellos a los que se dirigen, pienso, por ejemplo, el discurso religioso, político, jurídico, como mecanismos que ordenan el mundo social para disciplinarlo. Es evidente que todos estos mecanismos de sujeción, disciplina y exclusión,

que plantean el discurso, no actúan separadamente, sino que se entrelazan completándose unos con otros y en forma compleja, trama que controla y condiciona el lenguaje y a los usuarios del mismo:

“constituyen como grandes edificios que garantizan la distribución de los sujetos hablantes en los diversos tipos de discurso y la apropiación de los discursos entre cierta categoría de sujetos” (*Ibid.*: 40).

Las críticas que se han hecho al análisis que brinda Foucault sobre el discurso, lo muestra como una visión estática, casi fosilizada del discurso, mejor dicho, con pocas opciones para interpretarlo en términos dinámicos.

Foucault, tendría gran parte de razón si su interpretación de los discursos como *constelación de poderes existentes* se inscribieran en sociedades totalmente jerarquizada, reproduciendo como *objetivas y naturales* esas condiciones de fragmentación, pensaríamos en ese caso en las sociedades del siglo XIX, enunciando a través del discurso, visiones del mundo, funcionales al sistema social del *capitalismo industrial* en su primera fase, es decir, el desarrollo histórico del progreso, el cientifismo o dominio sobre la naturaleza, así como otro tipo de verdades, el orden y el progreso, discursos que sin duda se presentaban como un horizonte de expectativas a los sectores sociales de dominación como la Iglesia, o la burguesía.

Sin embargo, la absoluta soberanía del discurso como horizonte de interpretación y de poder en la sociedad, estaría condicionada por la emergencia de escenarios sociales más complejos de lo que supuso Foucault (1987); así, estos escenarios presentan grupos sociales remisos al control de lo institucional y con niveles de solvencia conceptual, capaces de cuestionar el principio de autoridad de algunas instituciones, llegando incluso a desconocerlas, y todo esto, se realizaría en el ámbito de un *diálogo racional de discursos*.

El perceptor o receptor es quien recibe el mensaje. Este componente fue tradicionalmente supuesto en una condición estática; contrario a esta idea, ahora se lo concibe *agente activo* y un componente importantísimo del proceso de comunicación, para la selección, organización e interpretación de las señales, es decir, los mensajes, el discurso y la información. Actualmente, se llama la atención al análisis del cómo y por qué, hay diferencias en la susceptibilidad de la gente ante la comunicación persuasiva, o sobre qué técnicas específicas se usan para resistir a la influencia, o qué procesos se encuentran en la base de la resistencia al cambio. Por lo menos, sabemos

que en el campo del análisis del perceptor, cabría preguntarse por los siguientes factores: a) sensibilidad física o las condiciones de los integrantes de la relación; b) la atención selectiva o niveles de consciencia del mensaje; c) la categorización, bien sea que el perceptor atribuya un significado a lo que ve, siente, dependiendo del modo como organiza las señales y les da un significado; d) los contextos de expectativas, propendemos a interpretar los signos de manera que resulten compatibles con nuestras creencias; y d) la personalidad, en tanto las personas guardan prevenciones respecto de otras y tienden a considerar de manera negativa cualquier cosa que diga o haga.

Aquí pueden verse una serie de variables en las que se mueve el perceptor; atrás han quedado las simples referencias de este elemento como receptáculo impávido de toda o cualquier enunciación discursiva que provenía del emisor, en su postura prepotente. Se pretende darle al perceptor una significación más *psico-social*, en tanto se nos presenta, perteneciendo a una comunidad con la que concierta mecanismos relacionales previos a la interpelación e interpretación del mensaje, o contenido; así lo sugiere Rogers (1980), al proponer la participación de los *líderes de opinión*, capaces de realizar un recorrido para ahondar en las condiciones reales de penetración y asimilación que hacen las comunidades sobre una propuesta discursiva. Este enganche que hace un *perceptor privilegiado* o *líder de opinión* del mensaje, es previo a la recepción que hacen las comunidades del mensaje, pero nos advierte de las relaciones sociales sustanciales para ser tenidas en cuenta a la hora de evaluar el porqué las comunidades se muestran resistentes al cambio de actitud, en la búsqueda de mejorar sus condiciones de vida. Muchas veces las comunidades aparecen como receptoras esquivas, aminorando su relación con el referente discursivo, y hasta haciendo chistes sobre la propuesta en cuestión, esto sea quizás el producto de estructuras mentales ancladas en un pasado de cierto autismo social:

“hablan consigo mismo, más no con lo que traduce un significado extraño, extra-territorial, es decir, realizan una atención selectiva” (1980: 146-147).

Otro tanto ocurre en algunas comunidades, así como de receptores individuales, en relación con un cierto universo semántico homogéneo (de solidaridad mecánica, a la manera de Durkheim (1893)), en los que parece existir un consenso tácito, unívoco y generalizado entre sus miembros. Allí, la uniformidad y la falta de diferenciación los hace actuar a todos en idéntica respuesta frente a los mensajes, no obstante, pueden haber

respuestas entre la emotividad y la racionalidad pasmosa, mediadas por un mensaje o un discurso en los que se plantea la posibilidad de transformar, o mudar sus hábitos y sus creencias. Es evidente, que gran parte de estos asuntos se suelen enfocar únicamente en la idea de un perceptor altamente dispuesto en función de respuestas conductistas de los *mass-media*, que constituyen semánticamente un mundo dispuesto para el consumo, según visión fatalista de unos, o el rechazo sistemático de aquellos que presumen de los perceptores un desinterés sistemático a estos mensajes o discursos, en este caso la visión ingenuamente optimista de otros.

Así, en este cruce de caminos se hace necesario plantear otra salida que muestre la realidad cotidiana de los perceptores: sus *consumos discursivos*, sus rechazos en el *consumo discursivo* y las redes sociales, más históricas y sociológicas, que en ocasiones los instan a la rebeldía.

La sociedad en la era de los *mass-media*: los problemas del orden social contemporáneo

En este apartado nos aventuramos en el horizonte de una comprensión de la comunicación para sí, dejando de lado el análisis del proceso de comunicación y sus componentes e insinuando mejor, el complejo sociológico, histórico, antropológico y hasta económico o de rentabilidad en que se mueven tanto el emisor organizado (la *industria cultural*), las técnicas de difusión colectiva, los espacios de difusión y, finalmente, los públicos concernidos por los medios de comunicación masivos (*mass-media*).

Esta inmersión requiere un acercamiento previo a los conceptos que regularmente remiten a varias definiciones, pero que al final nos confunden o impiden una mejor apropiación del objeto; ocurriendo así, con el concepto de *masa* o *tumulto*, que parecen asimilarse en el sentido común, con los conceptos de *comunidad* y de *comunión*. Gurvitch, alude a este problema, en el sentido que entre estos conceptos existe una relación más de género que de orden. La *masa* en sociología expresa un tipo de sociabilidad con un *punto débil de fusión*; en el otro extremo se hallaría el concepto de *comunión*, como un estado de fusión extrema de las consciencias, producto de una crisis socio-económica o exaltación de los espíritus que llevaría fácilmente a conductas extremas. En el espectro central, nos encontramos con el concepto de *comunidad*, que aparece en la sociología como grupos organizados y funcionales, por tanto, la *masa* remitiría a una instancia transitiva o estática entre los estadios de *comunidad* y *comunión*, mediada por un tipo de conducta idéntica, que tiende hacia un mismo

objetivo, así, los miembros de la *masa* son desconocidos entre sí, y en una interacción limitada en el tiempo, sin orientaciones, poco organizados, o sin estarlo en lo absoluto, vale agregar que la composición de estos públicos es inestable, carece de liderazgo y de *sentimientos de identidad* (Cazeneuve, 1978: 145). Como se puede inferir, el concepto de *masa* carece de principios de organización, y en caso de darse eventualmente a través de una asociación de consumidores, sus miembros estarían incentivados alrededor de las razones o argumentos circunstanciales, es el caso de la audiencia compartida de un programa de televisión o los reclamos por los defectos de un producto *x*.

El otro concepto que deberá evitar confusiones es el de *cultura de masas*; este concepto generalmente, se lo ha enfrentado en forma negativa al concepto de *cultura elitista*. Esta aprehensión no crítica de los conceptos, condujo a simplificar la trama de los *mass-media* y de sus implicaciones de cara a los fenómenos sociales y culturales, haciéndolos aparecer como un despliegue conceptual e ideológico de una clase social, en este caso, la *cultura elitista* a manera de clase dominante, sobre las clases dominadas. De ser así, dice Cazeneuve, retomando la crítica de Bourdieu y Passeron ¿cómo explicar la existencia de emisiones y difusión de los *mass-media* considerados como *consumos de masa*, en los sectores sociales altos? La inquietud condujo a replantear ciertas concepciones, como aquella en que se hacían aparecer los *mass-media* creando la *cultura*, o siendo también neutrales al margen de expresiones de los intereses de quienes los controlan.

Para Bourdieu y Passeron, la *cultura de masa* no existe, pero sí la relación que se establece entre el *médium*, la prensa, en este caso, y su público momentáneo o específico; los públicos así delimitados varían, y no corresponden a ningún grupo social determinado. Según la crítica de estos autores al modelo, los *mass-media* no toman como objeto a los individuos reales, sino a seres abstractos, una especie de *homo-mass-mediaticus*, que tiene tan poca existencia como el *homo-economicus* (Cazeneuve, 1978: 148); se trata, de analizar las nuevas condiciones en que se haya los nuevos creadores, en este caso, los emisores privilegiados, esto es, las organizaciones, instituciones y empresas, y las audiencias en un marco particular de la cultura, definiendo a ésta como normas, valores, ideales y concepciones sobre la formación intelectual, en donde se incluiría una cierta *cultura de masas*, pero no en términos de especificidad, sino en su inmersión, efectos y extensiones en la *cultura* en general; obteniendo así, una representación más exacta del *tipo de cultura* desarrollada o forzada por los *mass-media*.

En ese sentido, la investigación se ubicaría en un circuito que partiendo del *medio cultural* en que se evoluciona, conduce a la producción masiva de películas, libros de gran tiraje, periódicos, emisiones de radio y de televisión, contribuyendo con esa producción, a modificar y enunciar distintas versiones del *medio cultural receptor*: en esta serie de selecciones, intercambios y transposiciones, entre el contenido de la comunicación, el emisor y el público, la *cultura de masas*, puede llegar a expresar la *cultura elitista* o *culta* y, así mismo, la *cultura popular (folk)*; por tanto, consideramos que la *cultura de masas* existe, más no como categoría socio-cultural autónoma o al margen de la *cultura* en su dinámica conflictiva y dialécticamente conformada alrededor de una *cultura elitista* y la *cultura popular*; diríamos, que lo aparente de la trama cultural, la *cultura de masas*, es mejor definirla en tanto proceso y no como contenido específico, concreto y alejado del mundo social.

Esto permitiría captar ciertas realidades que el concepto parece obviar, particularmente, la especialización de los grupos emisores, las técnicas utilizadas, cuyo desarrollo es constante, la difusión y la casi inexistencia expresión del público o el *feed-back* (el retorno, o capacidad de réplica de las audiencias), entre más vasto, particular y disperso se comporte la audiencia, más se entroniza el mensaje; la *cultura de masas* describiría así, un aspecto particular de la cultura y no una cultura; la cultura de masas se sostiene además, en una organización emisora que esparce un mismo mensaje a un público también difuso y, por tanto, caracterizado por un tipo de sociabilidad que recibe el nombre de *masa*, en donde escasa o débilmente permite un retorno hacia el centro emisor⁶.

Queda agregar que la extensión del concepto de *cultura de masas* en clave perversa de la *cultura elitista* o *culta*, ha llevado a pensar en la no existencia de la *cultura popular (folk)*, o en su negación sistemática, bien sea, porque la *cultura popular* se exprese a través de los *medios de comunicación masivos*, buen ejemplo podría ser la música *vallenata*, que se extendió masivamente en Cd y presentaciones del cantante samario Carlos Vives y su grupo musical *La Provincia*, traduciendo una sensación de banalización y desinterés, sin que percibamos los códigos sociológicos e históricos que algunas de esas interpretaciones contienen, y cuyas reminiscencias son indiscutiblemente al universo de la *cultura popular*; o bien porque la resonancia de los *mass-media* hace pensar en un arrasamiento y olvido secular de las culturas populares en un supuesto capitalismo comunicacional, y de la cual no podrían acceder en ninguna de sus formas.

⁶ Es evidente que la relación entre el emisor y los públicos, como aquí se definen, no está en el vacío o absolutamente lejana, pero, la experiencia muestra que el público aludido sigue siendo abstracto, virtual y en ningún momento refiere a personas en particular.

Martín-Barbero (1998), por suerte, ha disipado estos temores, insistiendo en la necesidad de centrar el análisis de los problemas de la comunicación a *las prácticas sociales de la comunicación*, para observar los procesos políticos, religiosos, artísticos, a través de los cuales *las clases populares ejercen una actividad de resistencia y de réplica*⁷. Martín-Barbero (1998), llama la atención para no convertir *lo popular* en una especie de categoría universal alterna, esto es, metafísica, ya que lo popular de cara a la *cultura elitista y culta*, aparece como un espacio de conflicto profundo, y una dinámica cultural insoslayable, es decir, no se trata de preguntarnos hermenéuticamente por la negación exclusiva que hacen los medios de comunicación masivos de las *culturas populares*, sino:

“por lo que ha hecho y hace la cultura de masas con las culturas populares, mostrando así cuestiones más liminales a propósito de la cultura popular en cuanto, procesos de gestación de lo masivo a partir de lo popular, modos de presencia / ausencia, de afirmación negación, de confiscación y formación de la memoria popular en los actuales procesos de mass- mediación y los usos populares de lo masivo, tanto de rediseño como de re-funcionalización” (1998: 320).

Martín-Barbero (1998), sugiere que debemos plantearnos la historia de los procesos culturales en cuanto articuladores de las prácticas comunicativas desde los movimientos sociales, el modo como lo popular se inscribe constitutivamente en los procesos culturales, debido a que en el capitalismo, esa *cultura popular*, puede ser minada, hecha imposible y transformada en *cultura de masas*, y esto sólo conviene a la *cultura elitista*, en tanto expansión y dominación de clase y como proyecto político.

Es cierto que las clases subalternas, expresión de la *cultura popular*, asumen porque no les queda de otra, una *industria cultural* o de *masas*, vulgar y pedestre, concluyendo allí un mundo de fatalismo, autocomplacencia y degradación, pero, también, emerge una concepción contemporánea de identidad regocijante, así sea a través de las expresiones musicales: la ranchera, la música de despecho, el cine, la televisión; a veces combativa y de confrontación, que responde a una lógica especial, la lógica de la coyuntura, dependiendo del tiempo, de las circunstancias y de ese peculiar sentido de desciframiento de la ocasión que sólo desarrolla el oprimido: “no hay gramática pero si hay texto, prácticas que hablan si se les sabe interrogar (1980: 321).

⁷ A este respecto Passeron, citado por Armand Mattelart dice: “el hecho de que las culturas populares, evidentemente no permanecen inmóviles, en posición de firmes, entre la legitimidad cultural, no es razón para suponer que se moviliza día y noche en una actividad contestataria, pero también funcionan en posición de descanso” (1995: 350-351).

Martín-Barbero (1998), nos invita, a interrogarnos en ese *mapa nocturno*, que es la pluralidad de la cual están hechos los usos populares de los *mass-media*, para así, establecer articulaciones entre las operaciones de repliegue, de rechazo, de asimilación, de re-funcionalización, de rediseño en cuanto a espacios:

“el hábitat, la fábrica, el barrio, la cárcel; las matrices de clase, de territorio, de etnia, de religión, de sexo, de edad y de medios como la grabadora, la fotografía; el disco, el libro, la prensa, la radio, la televisión, el cine” (*Ibid.*: 325).

Sin olvidar que en toda caso, será un mapa nocturno, es decir, un mapa cuya información remitirá siempre a lo que se intuye y a la experiencia, que a lo que se ve.

Como ya lo diría en los años setenta Cazeneuve (1978), el debate importante que se realizó a los medios de comunicación masivos (*mass-media*), se centró en sus implicaciones para la cultura, o de sus implicaciones para los públicos. El estudio de los condicionamientos y sus investigaciones empíricas que llevó a limitar la acción de los *mass-media*, a la consolidación de las opiniones y actitudes previas, que según este autor derivaron principalmente de los trabajos de Tchcotine (1978).

No obstante, más recientemente se ha llegado a un punto de vista más equilibrado y matizado, según el cual los *mass-media* pueden tener efectos importantes a largo plazo, sobre todo teniendo en cuenta que pueden acelerar o amplificar todas las tendencias al cambio, así como, perpetuar las situaciones de estabilidad. A una teoría de la masificación, es decir, la idea que los medios de comunicación masivos y de la información, tendían a producir la masificación y el conformismo, así como la despersonalización y la homogeneización, hemos incorporado ciertas teorías de los efectos de diversificación, y según estas teorías, los *mass-media*, terminan siendo creadores de particularismos, confiriendo a esas fracciones de la población, un denominador común, un medio de vinculación y de unidad, e incluso de consciencia de su existencia, una especie de efecto centrífugo, evidenciado en periódicos, revistas y demás publicaciones destinadas a un público bien definido: televisión por cable, abonados, según categorías sociales, emisiones de radio, dedicadas a grupos sociales, según edad, condición social y, finalmente, en la diversificación alrededor de la incorporación de la *Internet* en la vida social y en la segmentación o definición de los públicos (las redes sociales virtuales, centradas particularmente en las expectativas de los jóvenes como *Facebook*, *Twitter* o *Youtube*).

Es claro, que la lógica con que funcionan los *mass-media* muestra una inercia centrípeta, en tanto la sensación de uniformidad de unos grupos en relación con otros, de unas regiones con otros, o de países entre sí, pero, así mismo, observamos, la lógica inversa en la que la *comunicación de masas*, se acompaña del desarrollo tecnológico de medios especializados según los grupos sociales, étnicos, profesionales, religiosos, esto es, la lógica centrífuga; se trata, por ende, de observar los particularismos o las semejanzas que asume el desarrollo de los *mass-media* en cada país, región o localidad, la relación que guarda este desarrollo con las instituciones, la escuela, Iglesia, el Estado, hoy obligadas a insertarse en las *tecnologías de la información y de la comunicación*, pero, para evaluar sus efectos y buscar insistentemente cierto contacto comunicacional y el *feed-back* (a pesar de la resistencia de los *mass-media*), con los públicos o audiencias, los cuales los requieren y reclaman de manera distinta que en otros períodos⁸.

Por tal motivo, no debe perderse de vista que la tolerancia, aceptación y expansión de los nuevos *mass-media* en los países en desarrollo, obedece en muchos casos a requerimientos distintos a sus necesidades, mejor aún, a la lógica de la expansión del capital como expresión cultural desde los países industrializados, no obstante, la relevancia del debate de UNESCO a propósito de un *Nuevo Orden Informativo* habida cuenta de las fracturas entre emisores privilegiados y receptores marginados de las corrientes de información y de la tecnología para producirla.

En el debate se insistía en la búsqueda de un equilibrio que difícilmente se paliará mientras de nuestra parte, persista la ausencia de madurez conceptual y práctica para confrontar los supuestos milagros del dispositivo tecnológico de los *mass-media* en sí mismos, y no nos aboquemos a configurar instituciones más fluidas y menos prepotentes de cara a la comunidad, y se imponga así mismo, una comunicación y una información en la que se imaginan y construyen agentes sociales con un pasado y un presente que en las diferencias se enriquezcan espiritualmente en los límites de sus naciones.

Así, será posible quizás hacer menos dramática la distancia que nos separa y a la vez nos obnubila de la *industria cultural* de los países del norte, y también, nos permitirá avanzar en criterios de sensibilidades distintas y

⁸ En inglés se les llama *bloggers*, porque operan un *web log* o *blog -bitácora cibernética-* que cualquiera puede montar en la red para divulgar desde allí sus opiniones o informaciones; todo navegante está en condiciones de consultarla y aportar a ella desde sus puntos de vista. Se calcula que en Norteamérica, hay por lo menos 10 millones de ellas sobre infinidad de temas, y que uno de cuatro usuarios de Internet recala en los *blogs*. Nacieron en Estados Unidos hace cerca de un decenio, se han multiplicado en los últimos tres años en todas las lenguas, y algunos observadores sostienen que su característica común es la vigilancia y crítica constante de los Medios de Comunicación tradicionales; véase, *Blog, el monstruo*. Editorial, EL TIEMPO, 26 De febrero de 2005, pp. 1-14.

compartidas alrededor de lo que ofrecen en nuestras necesidades reales, y de lo importantes que somos en situación de receptores en la propia dinámica del capitalismo de la comunicación y la información (Muriel & Rota, 1980: 94).

Por otra parte, es importante inquietarnos acerca del peso específico que tienen los *mass-media* en nuestros ámbitos cotidianos; lo decíamos anteriormente, la resistencia, complacencia o gozo que hacen las *clases subalternas* a los *mass-media*; es cierto que podemos relativizar la incidencia de los *mass-media* en nuestros ámbitos, pero ello, no significa desconocer de plano los efectos, máxime si en el entramado de los *mass-media* emerge una organización productiva (la *industria cultural* como la definiera los clásicos de la Escuela de Frankfurt), regida en gran parte por las leyes del mercado, marchantes y uno que otro oportunista dispuesto a pervertir la triada máxima en que se mueve la organización de la comunicación en la sociedad global: información, educación y divertimento, para ofrecer a un público, *ensimismado pero no crítico*, ciertos contenidos absurdamente pobres.

En el contexto de los efectos, Lazarsfel y Merton (1992) advertían del papel relativamente menor de los *mass-media* en la formación de las sociedades, aunque también reconocía sobre algunas funciones sociales: los *mass-media*, confieren categoría, status a cuestiones públicas, personas, organizaciones y movimientos sociales.

Esta función otorgadora de status, entraría en la acción social organizada del sistema social, legitimando políticas, personas y grupos selectos que reciben apoyo de los *mass-media* (Lazarsfel & Merton, 1992: 237-239). Los *mass-media*, pueden iniciar una acción social *exponiendo* condiciones distintas respecto lo establecido por la moral pública; aquí los *mass-media* sirven para reafirmar normas sociales al exponer desviaciones respecto de tales normas entre la opinión pública (la *compulsión de normas sociales*).

Un efecto de *disfunción narcotizante*, lo que para Lazarsfel y Merton, se da cuando los *mass-media*: *ponen al ciudadano al tanto de lo que ocurre en el mundo*, sin embargo, esta vasta información puede suscitar tan sólo una preocupación superficial por los problemas de la sociedad, y esta superficialidad a menudo, enmascara una apatía masiva:

“esta información tiene toda clase de ideas acerca de los que debiera hacerse, pero, después de haber cenado, después de haber escuchado sus programas favoritos de la radio y tras haber leído el segundo periódico del día, es hora ya de acostarse (...) su conciencia social se mantiene impoluta (...) de una participación activa con los *mass-*

media, el individuo llega a un conocimiento pasivo con la sociedad”
(*Ibid.*: 243-245).

Cabe aclarar que Lazarsfel y Merton, conciben una mayor efectividad de los *mass-media*, sólo cuando operan en una situación de virtual monopolio psicológico, o cuando el objetivo consiste en canalizar más que en modificar unas actitudes básicas, o cuando actúa conjuntamente en unos contactos cara a cara (Daniel Bell, 1992).

El otro extremo en el que se debate la incidencia de los *mass-media*, invierte los términos de la relación así: *mass-media-audiencia*, a través de la pregunta pertinente que formulara Eco (1984): ¿El público perjudica a la televisión?, para insistir en un análisis de los *mass-media* desde la perspectiva sociológica, pero con ayuda de la semiología. Así, para el semiólogo italiano, el acercamiento entre estas disciplinas permitiría indagar por los contenidos de las transmisiones en las cuales es posible obtener resultados positivos acerca de cómo en estos contenidos llega a deslizarse subrepticia o deliberadamente *ciertas charlas y tradiciones locales*, que ganan espacio a la estandarización lingüístico-cultural que imponen los *mass-media*.

Eco (1984) menciona para el caso de la radio, la admisión de las emisoras a tener en cuenta la situación cultural de las audiencias, reduciendo el descarte semántico, apuntando hacia lenguajes más elementales y respetando al público en sus exigencias de comprensión; de esta manera, el autor nos previene de algunas consideraciones a la hora de evaluar los verdaderos efectos de los *mass-media* sobre el público, y para asumir futuras investigaciones:

“el mensaje, es en realidad un texto en el que convergen mensajes basados en códigos diversos (palabras, imágenes, sonidos, y ciertos códigos negados, incomprensibles o realzados). Existen reglas discursivas y tipológicas textuales; conviene saber cuáles son las dominantes en una comunidad dada de receptores. Los textos son estructuras semánticas profundas, que podrían funcionar en todos los niveles, aunque los emisores las ignoren; las reglas textuales pueden variar de un grupo a otro, de un lugar a otro y de un período a otro; contribuyen a esta mutación los mismos textos que circulan en la cultura de masas y los que se encuentran en circulación alternativas con respecto a ella. El destinatario no es tan solo un consumidor pasivo del mensaje; consume el mensaje en la desatención, sin atribuirle siempre una función cognoscitiva, otras veces lo responde con la resistencia de quien no se siente implicado y en ocasiones esta reticencia está políticamente institucionalizada y los mecanismos de defensa pueden dar lugar a la institucionalización del rechazo y de

la reinterpretación sectaria del mensaje (guerrilla semiótica), dando lugar a fenómenos de contra-información que gravitan, en muchos casos, sobre el modo de entender los mensajes o textos" (Eco, 1984: 187).

Se trata, por ende, de privilegiar una teoría y una metodología acerca de cómo las audiencias hacen lo que quieren con el mensaje, bueno, pero, no tanto, si nos atenemos a las reflexiones y consideraciones hechas anteriormente; es claro en esta perspectiva, no obstante, que existen mensajes que serían socialmente deseables que todos recibieran, según ciertos estándares de comprensión y de consenso, conviene, entonces, que se investigue más sobre la recepción, no sólo con el fin de *corregir el tiro de la emisión*, sino también para comprender las mutaciones de *consciencia colectiva* que produce el desarrollo de los medios de comunicación masivos (*mass-media*) en un país o una región, ¿estamos preparados?

Conclusiones

Habermas (1987), elabora un marco comprensivo del *orden social* para la *socialización y la integración del hombre con base en la acción comunicativa*; no obstante, bajo el supuesto de los *actos de habla*, esta mediación comunicacional no está exenta de contradicciones, en tanto los *actos de habla* se presentan como *oraciones enunciativas* o *asertóricas* y *oraciones de intención*; las primeras aluden al consenso interpretativo, mientras las últimas vinculan la *acción social* a través de imperativos sin ninguna pretensión de validez, dando paso a su aspecto meramente instrumental para la regulación de la acción. Las *normas* como expresión de las instituciones, no sólo les cabe la autoridad en el *simbolismo religioso* en tanto su origen, y la reproducción del *orden social* como soporte de la mediación comunicativa en las *oraciones de intención* o imperativos, en ese caso, estamos hablando de individuos socializados e instituciones sociales que los contienen; ahora bien, ¿es posible transponer este esquema analítico a un contexto de *mass-mediación* contemporáneo, es decir, para el análisis de las interacciones sociales y los medios de comunicación masivos y de la información?

Creo que sí, en tanto retraigamos no sólo la capacidad y el potencial que tienen los actores en la *acción comunicativa* en la perspectiva del análisis de Habermas (1987), sino también repensando los componentes y su importancia en el *modelo clásico de la comunicación*, particularmente el *emisor* y de su supuesta prepotencia, el *mensaje* o contenido, y finalmente,

el papel del receptor o perceptor en una apuesta más activa en el conjunto del proceso de la comunicación.

Al interior del proceso de comunicación se ha concebido al emisor en una situación de prepotencia y de verticalidad en la información, bajo el supuesto que *quien emite decide*; estudios contemporáneos muestran que ese rol no es tan exclusivo, y se precisa ponerlo en una condición relativa de poder y en contextos de realización en función de otros factores, entre ellos, el carácter del discurso y del receptor, esto es, la asunción del rol del otro, *poniéndose en sus zapatos* Mead (1934); esto es posible observarlo en el esfuerzo de instituciones como la Iglesia y las organizaciones económicas (las empresas), para adoptar y adaptarse a nuevas situaciones discursivas, de cara a los fenómenos de racionalización y objetivación que viven los hombres en la etapa contemporánea.

Sin embargo, estos postulados discursivos institucionales, no debe hacernos olvidar que la sociedad aún en el lenguaje y a través de éste, expresa fracturas en los económico, político, que se traduce cotidianamente en el ejercicio del poder de unos sectores sociales sobre otros o en una visión del mundo por encima de otra, pero, ¿cuáles son esos instrumentos de poder que expresa la acción comunicativa de este *emisor privilegiado*?

Podría ser a través de un discurso expletivo, en donde se reitera la propiedad y la autoridad que lo embarga en un lenguaje con ironía, indiferencia e imperativos, esto no es acaso el soporte que parece afirmar la importancia y el significado de la televisión y los medios audiovisuales, frente a la apropiación que se hacía de las expresiones y cultura artística como la visita a museos, conciertos, teatro y la lectura. El *orden del discurso*, como otro componente del proceso de comunicación que se hace necesario replantear en la etapa contemporánea, no sólo porque se nos presenta a manera de ritual (Foucault, 1987), sino también supone sujeción, disciplina y exclusión.

Por último, aparece el *receptor*, el cual es mejor denominar *perceptor*, según el reclamo justificado de Pasquali (1990), en tanto, se lo concibe *agente activo* y no pasivo del proceso de comunicación, por tanto, es susceptible al cambio, debido a que se mueve en un campo de factores como: la atención selectiva, la categorización para organizar el mensaje, contextos de expectativas y la personalidad del actor; así, no es cierto que las comunidades o los *agentes sociales* respondan mecánicamente al *enunciado discursivo del emisor*, sin que para ello medien dichos factores, si bien, puede suceder que emerja la emotividad y la uniformidad como respuesta, también es posible encontrar las *racionalidad pasmosa* en que se plantee la posibilidad de transformar y mudar sus hábitos y creencias.

Pero ¿cómo plantear hoy la sociedad en la era de los medios de comunicación masivos (*Mass-Media*)? Es evidente que los medios de comunicación masivos no sólo se presentan como expresión tecnológica, sino también fungen como instituciones de la mediación y la interacción social ¿hasta dónde?; y así mismo, ¿es la *cultura de masas* la resultante de la producción social de la realidad y, por tanto, su origen es exclusivo de la *industria cultural*?

Creo, al igual que una serie de analistas Cazenuève (1978) y Pasquali (1990), que no se trata de hiperbolizar su poder en la sociedad contemporánea, si bien es cierto que la categoría *cultura de masas*, más que aclarar la situación de su papel en la sociedad, alude al protagonismo de las tecnologías de la comunicación y la información, cuya inercia es la uniformidad, pero, así mismo, esconde realidades más complejas como las relaciones de clase, y políticas, entre la cultura élite o culta, a manera de *clase dominante* sobre la *clase dominada*, esto es, la *cultura popular*; en ese cruce de caminos de rigor no sólo relacional, sino también contradictorio y de luchas políticas entre estos principios clasistas y culturales, es posible plantear el papel de la *cultura de masas* que promulga y extienden las tecnologías de la comunicación y la información, de forma no neutra del mundo social en que se baten aquellas dos fuerzas. Si bien es cierto, la *cultura popular* aparece en situación de sometimiento, incluso ridiculizada a través de los *mass-media*, no siempre es así, según Martín-Barbero (1998), al analizar las prácticas sociales de la comunicación, encontramos como las clases populares también ejercen una actividad de resistencia y de réplica; de otro lado, no se trata de universalizar la categoría *cultura popular* de cara a la *cultura élite*, sino de preguntarnos por lo que ha hecho y hace la *cultura de masas* con las *culturales populares* para mostrar procesos de gestación de lo masivo a partir de lo popular, en términos de presencia/ausencia, afirmación/negación, en los actuales procesos de *mass-mediatización* y los usos populares de lo masivo, tanto de rediseño, como de re-funcionalización.

Frente a los temores de una masificación y conformismo de las conductas, por parte de los *mass-media*, se hace necesario pensar en dos inercias correlativas; una de ellas, los efectos de la diversificación, creando particularismos en fracciones de población, pero, así mismo, la sensación de uniformidad de unos grupos en relación con otros. Los medios de comunicación masivos plantean, es cierto, la lógica de la expansión del capital como expresión de la cultura de masas, desde los países industrializados hacia los países en desarrollo, en lo que denominamos *Nuevo Orden Informativo* habida cuenta de las fracturas entre emisores privilegiados y receptores marginados de las corrientes de información, y

las tecnologías para producirla; se busca, restablecer un equilibrio frente a esas fracturas, pero esto se haría no sólo desde una posición política, sino también al repensar en una condición de madurez conceptual y práctica, imaginándonos como agentes sociales con un pasado y un presente, que en las diferencias se enriquezcan espiritualmente en los límites de las naciones de América Latina.

Bibliografía

- BARTOLI, A. (1992). *Comunicación y organización. La organización comunicante y la comunicación organizada*. Barcelona: Paidós.
- BELL, D. (1992). *Industria cultural y sociedad de masas*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- BITTI, R., & ZANI, B. (1990). *La comunicación como proceso social*. México: Grijalbo.
- CAZENUUEVE, J. (1978). *La sociedad de la ubicuidad. Comunicación y difusión*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- ECO, U. (1984). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Editorial Lumen.
- FERNÁNDEZ, C. & DAHNKE, G. (1986). *Comunicación humana*. México: McGraw-Hill.
- _____. (1996). *La comunicación en las organizaciones*. México: Ed. Trillas.
- FOUCAULT, M. (1987). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- LE NET, M. (1993). *Communication publique. Pratique des campagnes D'Information*. Paris : La Documentation.
- MATTELART, A. (1995). *La invención de la comunicación*. Barcelona: Bosch Casa Editorial.
- MURIEL, M. L. & ROTA, G. (1980). *La comunicación institucional. Enfoque de relaciones públicas*. Quito: Editorial Andina.
- PASQUALI, A. (1990). *Comprender la comunicación*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- OSSIPOW, W. (1979). *La transformation du discours politique dans L'Eglise*. Paris: L'Age d'Homme.
- ROGER, E. & ROGER, R. (1980). *La comunicación en las organizaciones*. México: McGraw-Hill.
- WEIL, P. (1992). *La comunicación global. Comunicación institucional y de gestión*. Barcelona: Paidós.

VIRAJES

(IN)COMPETENCIAS GLOBALES PARA ESTADOS NACIONALES

FABIÁN FELIPE VILLOTA GALEANO¹

Recibido: 10 de agosto de 2010
Aprobado: 10 de octubre de 2010

Artículo de Investigación

¹ Antropólogo de la Universidad de Caldas. Magíster en Antropología de la Universidad de Antioquia. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Pereira, integrante del grupo de investigación: INTERPOLITICAS “Intersubjetividades, Representaciones y Prácticas Políticas”. El presente artículo es resultado de la investigación: “*Identidad migrante: migración, identidad nacional y Estado: definición y recreación de la identidad nacional a partir de la experiencia de los migrantes colombianos en Estados Unidos, Canadá y España*”. Con la cual se obtuvo el título de Magíster en Antropología de la Universidad de Antioquia. Emails: fabian.villota@ucp.edu.co, subfabian@hotmail.com.

Resumen

A partir de la descripción de cómo se ha asumido la globalización, y su relación con el surgimiento del llamado “nuevo orden mundial”, este artículo indaga sobre las consecuencias de la globalización para el Estado-nación y las categorías que, como identidad nacional, están íntimamente ligadas a él. Finalmente, por medio del caso colombiano, indagaré las estrategias implementadas por el Estado, para adaptarse y ser competente en un contexto de globalización y transnacionalización, con las correspondientes consecuencias para las formas de identificación nacionales.

Palabras clave: Estado-nación, globalización, identidad nacional, nuevo orden mundial, transnacionalización.

NATION-STATE GLOBAL (IN) COMPETENCIES

Abstract

From the description of how globalization and its relationship with the emergence with the so called “new world order” has been assumed, this article investigates about the consequences of globalization in the Nation-state and the categories that, as national identity, are closely related to it. Finally, using the Colombian case, I will investigate the strategies implemented by the State in order to adapt and be competent in a globalized and transnational context with the correspondent consequences for the way to identify nationals.

Keywords: Nation-State, globalization, national identity, new world order, transnationalization

Introducción

Dos grandes trayectorias discursivas, entre otras, a final del siglo XX, daban cuenta de la globalización. La primera anunciaba, con el colapso del llamado socialismo real de la Unión Soviética y de Europa del este, la emergencia de un mundo nuevo: liberal, democrático y capitalista. La segunda, era consecuencia de la primera, con la expansión del capitalismo y la confluencia de fuerzas globales apoyadas en las tecnologías de la información y la comunicación, suponía que las fronteras eran cada vez mas obsoletas, y que con ello, devendría el fin del Estado-nación y, por supuesto, junto con él, los nacionalismos y la identidad nacional.

La llegada del nuevo milenio exacerbaba el sentimiento de optimismo que cubría estas experiencias y, sin embargo, los hechos subsiguientes no se compadecieron de este sentimiento, las guerras étnicas al interior de las naciones, antes acallados por el brazo de hierro de los regímenes totalitarios, alcanzaron expresiones dramáticas: la guerra de los Balcanes y las guerras africanas (el caso Ruanda), fueron un claro ejemplo, haciendo dudar de la novedad del estado de cosas y su consecuente bienestar.

Pese a esto, algo resultó evidente: cada vez fue más difícil que el Estado-nación fuese la categoría y la forma de organización política (social y cultural), bajo la cual se analizaba y se disponía todo: la relevancia que empezaron a adquirir las organizaciones internacionales como la ONU y la Corte Penal Internacional, y más que éstas, las fuerzas transnacionales que, como la comunicación y las transacciones financieras rebasaban la competencia de más de una nación; la crisis de la deuda y financiera, o los asuntos medioambientales, daban cuenta de esto. Sin embargo, ninguna de las organizaciones internacionales o transnacionales que han surgido, han podido reemplazar al Estado ni en su organización ni en su peso social, político y cultural.

La retirada del Estado de los asuntos sociales en pro de una mayor liberalización tampoco trajo las consecuencias esperadas, más bien, tenemos algo muy distinto al mundo feliz, democrático y libre, que se había prometido después del fin de la guerra fría; los Estados poscoloniales se han visto enfrentados a un sinnúmero de nuevos retos que hacen dudar de la eficacia de las nuevas fuerzas para tramitar las tensiones sociales: los mercados emergentes e ilegales de las drogas en América Latina, el fraude electrónico en India y Paquistán, y la piratería tecnológica en China (Comaroff & Comaroff, 2001), indican insistentemente, que si bien el poder del Estado-nación está replegado, aún no existen otras instancias que lo puedan reemplazar de manera eficaz.

De la misma manera, se asumió que el cosmopolitismo guiaría las formas identitarias en el nuevo siglo; y sin embargo, los brotes radicales de nacionalismo, frente a una ciudadanía mundial que aún está lejos de constituirse, dada las profundas desigualdades que aún subsisten y emergen frente al aparentemente renovado estado de cosas de principios del siglo XXI, hacen tambalear esta idea.

Así, podemos hacernos una pregunta: ¿qué suerte corre la identidad nacional y cómo reacciona el Estado-nación en el mundo global?

La ilusión de un mundo nuevo o la crisis del Estado y el derrumbé de la nación

En el verano de 1989, en Estados Unidos, la revista *National Interest*, publicó un artículo titulado “El fin de la historia”, su autor: Francis Fukuyama (doctor en filosofía formado en Yale y Harvard), y quien al momento de escribir el artículo era funcionario del Departamento de Estado de los Estados Unidos, y se asociaba con los grupos neoconservadores de la política norteamericana. Su texto fue quizás uno de los más polémicos en las postrimerías del siglo XX, porque en él, Fukuyama declaraba que el fin de la guerra fría no implicaba solamente el triunfo del capitalismo sobre el llamado socialismo real, sino efectivamente, el fin de la historia; es decir, según él, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad; lo que consistiría, en adelante, en la universalización de la democracia liberal. Aunque si bien este sería un triunfo en la esfera de la consciencia y de las ideas, debería llevarse a cabo en el mundo material (Fukuyama, 1989). De una u otra manera, el autor anunciaba no sólo el tiempo de la globalización del modelo de la democracia liberal, sino el triunfo de ésta en la batalla ideológica y política. Los años subsiguientes: la última década del siglo XX y principios del XXI, deberían consistir básicamente en este proceso.

Esta fue una de las reacciones más reconocida y polémica -o reconocida por polémica (?)- en los círculos académicos y de la discusión política frente al fin de la guerra fría, sus causas y consecuencias; por lo cual venía a reforzar la idea que hacía carrera por esos días, a tan pocos años del fin del milenio y con la caída del muro de Berlín, la desmembración de la URSS y en general con el colapso del bloque comunista europeo, de que se estaba experimentando un mundo nuevo, o como se quiso anunciar, un “nuevo orden mundial”, a partir de la intensidad de los procesos globales.

Estos procesos estaban estrechamente ligados a los cambios tecnológicos y sociales que venían arceciando en los últimos años, Appadurai sostiene que ese punto de quiebre que hace pensar en un mundo distinto y nuevo, se debe a que:

“(…) los medios de comunicación electrónicos transformaron decisivamente el campo de los medios masivos de comunicación en su conjunto, lo mismo que los medios de expresión (...). Los medios electrónicos dan un nuevo giro al ambiente social y cultural dentro del cual lo moderno y lo global suelen presentarse como dos caras de la misma moneda. Aunque siempre cargados de un sentido de la distancia que separa al espectador del evento, estos medios de

comunicación, de todos modos, ocasionan la transformación del discursos cotidiano (...). Lo mismo que ocurre con la mediación ocurre con el movimiento. Por cierto, las migraciones en masa no son un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad. Pero cuando la yuxtaponemos con la velocidad del flujo de imágenes, guiones y sensaciones vehiculizadas por los medios masivos de comunicación, tenemos como resultado un nuevo orden de inestabilidad en la producción de subjetividades modernas” (2001: 19).

Por otro lado, varias fueron las expresiones que recogieron tal experiencia en el campo político: desde arriba, en los Estados Unidos, el presidente George Bush -padre- ponía el acento de ese nuevo orden en la reestructuración del sistema internacional, la redefinición de las instituciones políticas internacionales; mientras que desde abajo, los movimientos sociales se referían a las viejas polémicas sobre la internacionalización del capital o el surgimiento de una sociedad mundial, planteando la cuestión del futuro del Estado nacional/territorial, y de la internacionalización de la función pública (Hein, 1994).

Para Hein (1994), el derrumbe del sistema socialista mundial y la integración cuando menos formal de esos países al “Estado internacional” occidental, permitió que surgiera la expectativa de un “nuevo orden mundial” que, sin embargo, no sería otra cosa que la verdadera globalización del orden surgido desde la segunda guerra mundial.

Para otros, como Castells (1998), la globalización de la economía y las formas de identificación de la sociedad, han estado transformando la vida de las personas; mientras tanto, presionado global e internamente, el Estado-nación, ha entrado en una profunda crisis:

“Crisis de operatividad: ya no funciona. Y crisis de legitimidad: cada vez menos gente se siente representada en él y mucha menos gente aun está dispuesta a morir por una bandera nacional, de ahí el rechazo generalizado al servicio militar” (1998:1).

En esta misma línea argumentativa, Hein (1994) afirma que la intensificación de la globalización hace pensar que la unidad político territorial del Estado-nación puede sucumbir, debido a que las nuevas dinámicas están desbordando rápidamente las formas de contenerlas en él. Con los nuevos problemas económicos, que ya no son competencia exclusiva de un sólo Estado (la crisis de la deuda por ejemplo), o los problemas ecológicos y políticos (el asunto del calentamiento global, o las nuevas guerras de finales del siglo XX y principios del XXI, la ex-Yugoeslavia, Ruanda, entre otras), parece cada vez “más necesaria la

existencia de instituciones de alcance mundial que puedan ejecutar y tomar decisiones autorizadas” (Hein, 1994:88), aunque resulta difícil imaginar que esta transferencia de poder del Estado-nación a instituciones de mayor escala sea menos difícil que la transición de los poderes feudales a los Estados-nación en las épocas de su surgimiento (piénsese en el rechazo de Francia y Holanda a la constitución europea en 2005). Más aún, cuando los procesos de consolidación de los diferentes Estados son desiguales, mientras los Estados europeos asumen, aunque con dificultades, la idea de la integración; algunos Estados de América Latina, apenas están consolidando las instituciones del mismo. De otro modo:

“las sociedades dominantes utilizan también las fronteras nacionales para conservar su bienestar y para impedir una nivelación de la pobreza universal con el aumento de la presión de integración” (1994: 89).

Como quiera que sea, muchos años después de que Marshall McLuhan (1968, 1990), se refiriese a la comunidad resultado de la conectividad, a través de los medios de comunicación electrónicos, como aldea global; la globalización surgía aparentemente como una realidad; más aún, cuando la agenda política mundial ya no estaba siendo delineada por la lucha entre occidente y oriente, entre las potencias de los dos sistemas políticos dominantes: capitalismo y comunismo; recuérdese que esta tensión subsumió sino a todos, a casi todos los problemas en el marco de dicha discusión: los procesos de descolonización siempre fueron enmarcados en esta esfera, también la política internacional, las discusiones económicas, entre otras. Así mismo, la globalización dejó de ser sólo un término, para convertirse en la forma en que se denominaba y se adjetivaba esa aparente nueva experiencia de la mayoría de procesos sociales, políticos y culturales que tenían lugar en el mundo. El entusiasmo por esta nueva experiencia, no sólo era vivida entre las gentes, sino en los círculos académicos con mayor o menor grado entre unos y otros:

“Las ciencias humanas parecen colmadas de visionarios que reivindican el surgimiento de una nueva forma de sociedad. Los más entusiastas comparan el mundo de hoy con el siglo XVIII, cuya Revolución Industrial, “modernismo” e “Ilustración” supuestamente revolucionaron la sociedad humana. En su opinión, nos encontramos en el paroxismo de una transición comparable a una sociedad “postindustrial” o “postmoderna”. Otras terminologías implican un cambio mucho menos revolucionario. Se utilizan términos como “capitalismo tardío”, “modernidad tardía”, o “modernidad radical”

para sugerir diversos grados de cambio ininterrumpido en oposición a un cambio violento. Asimismo, los vocablos “globalistas” invocan diferentes tipos de entusiasmo: tal vez “capitalismo global” se refiera tan sólo a una prolongación mayor de una vieja economía, mientras “sociedad global” por lo general implica un fenómeno radicalmente original en la historia de la sociedad humana” (Mann, 1999: 1).

Las ideas de Beck (1999), por ejemplo, pueden enmarcarse dentro de aquellas que asumen el asunto de forma moderada, debido a que el cambio es considerado como el resultado de una oposición entre dos formas de modernidad: la primera, caracterizada por la industrialización, el Estado-nación, las clases sociales, las identidades de género masculino-femenino, la familia nuclear, la técnica y la tecnología, la verdad científica, entre otras; y una segunda modernidad, que al contacto con los contornos de la primera, y por sus individualizaciones y globalizaciones, la hacía disolver, haciendo surgir nuevas formas de vida distintas a las sociedades industriales, y haciendo emerger a su vez, nuevas identidades: (la llamada *queer generation*, por ejemplo); nuevos actores políticos (la revolución zapatista, las guerras étnico religiosas en los Balcanes, la transnacionalización de la lucha indígena, entre otras), para todos estos, afirma Beck, falta un lente conceptual que permita aprehenderlos², de esto trata pensar los tiempos que corren como una modernidad reflexiva:

“(…) que pretende significar: auto transformación de la sociedad industrial (que no es lo mismo que la autorreflexión de esa autotransformación); o sea disolución y sustitución de la primera modernidad por una segunda cuyos contornos y principios hay que descubrir y conformar. Es decir: las grandes estructuras y semánticas de las sociedades industriales nacionales se transforman, desplazan, rehacen (por ejemplo a través de procesos de individualización y globalización) y lo hacen en un sentido radical” (Beck, 2007 [1999]: 4).

² En este mismo sentido, un ejemplo en el campo de la teoría política y el derecho, es el planteado por Santos (1998), quien parte de caracterizar a la teoría liberal como hegemónica, y en ese sentido dada a considerar la dimensión espacio-temporal del Estado-nación, como los límites del marco para su abordaje del derecho, dejando de lado otras dos dimensiones espacio-temporales: la dimensión local y transnacional. De manera que Santos, pretende apartarse de la teoría liberal para ocuparse de estas dos dimensiones en relación con el Estado. Es decir, se trata de analizar el Estado, pero no en el marco de la teoría liberal, sino haciendo énfasis en el espacio y tiempos globales. Así, el campo jurídico, en las sociedades contemporáneas y en el sistema mundial, resulta mucho más rico y complejo que esa suerte de naturalización con el Estado-nación que suele hacer la teoría liberal. Por otro lado, considera al campo jurídico como una constelación de legalidades (e ilegalidades) que operan en espacios y tiempos locales, nacionales y transnacionales; al concebirlo así, imprime en el derecho un potencial tan regulatorio y represivo como siempre, pero también emancipatorio. Su desarrollo hacia alguna de las dos opciones no depende de la naturaleza misma del campo jurídico, sino de las fuerzas que lo disputan.

Para algunos otros, la globalización no es el proceso que se origina en los eventos de finales del siglo XX, sino que es solamente la intensificación de la expansión del capitalismo iniciado en el siglo XVI (Hein, 1994), que alcanza una escala global gracias a dos grandes acontecimientos: el final del colonialismo que puso fin también a la separación de la economía mundial en zonas imperiales separadas, y el derrumbamiento de la Unión Soviética que posibilitó la entrada del capitalismo a toda Eurasia (Mann, 1989).

Del desencanto global al entusiasmo transnacional

Como suele suceder con las nuevas ideas y los entusiasmos que le acompañan, el esplendor y hegemonía de la idea de la globalización se mesuró, empezando a revisar cuáles de los fenómenos que se hicieron visibles después del fin de la guerra fría eran concretamente a escala global; a propósito de esto Hannerz, por ejemplo, cuestiona el uso del término globalización, para referirse a todos los fenómenos que rebasan las fronteras del Estado-nación, más aún, cuando es evidente que esto no implica que los fenómenos abarquen la totalidad del mundo, es decir, que sean globales efectivamente; y prefiere el concepto “transnacional”:

“que es en cierto modo más humilde y a menudo más adecuado para fenómenos que pueden tener una escala y distribución variables, incluso cuando tienen como característica común el que no ocurran dentro de un Estado” (1998:20).

En este sentido, dos cosas le parecen importantes: primero, en el campo transnacional, formado por fenómenos que superan las fronteras de los Estados nacionales, “los actores pueden ser individuos, grupos, movimientos, empresas, y en gran medida es esta diversidad de organizaciones la que hemos de tener en cuenta” (*Ibíd.*: 20) y, segundo, “la tendencia del término a llamar la atención sobre lo que niega -es decir, que lo nacional continua siendo significativo- devela cierta ironía” (*Ibíd.*: 20). También advierte sobre la idealización que hay en torno al asunto de la globalización, o la aldea global, como muchos la han llamado, al pensarla como un concepto que invita a imaginarse al mundo más unido, interconectado, próximo, solidario y recíproco, como si se tratara de un mundo feliz. El mundo no es así: otra vez los conflictos

en las poscolonias africanas, los étnicos religiosos en los Balcanes, la angustia frente a la frágil economía mundial que ante cualquier embate pone a temblar al mundo en general, son ejemplos, más que ilustrativos, para acabar con el encanto esperanzador de la globalización y el fin de la historia.

Así las cosas, la idea de que se vivía una experiencia totalmente distinta, después de finalizada la guerra fría, a la que se ajustaba perfectamente el concepto de globalización, fue siendo reducida a sus justas proporciones; no obstante, cuando la anhelada expansión de la democracia liberal resultó más problemática de lo que se creía; las guerras étnicas de las cuales Fukuyama (1989) presagiaba no tendrían escala de conflictos entre naciones, como se habían vivido hasta entonces, tomaron un cariz transnacional: las luchas por el reconocimiento étnico, no sólo han sido luchas al interior de los Estados, sino que han traspasado de una u otra forma las fronteras nacionales, transnacionalizándose. Posicionándose en ocasiones como acontecimientos geopolíticos relevantes para el mundo entero.

Lo que si se pudo constatar con la llegada del nuevo milenio fue que venía precedido de una liberalización a toda marcha en la economía y en la política. Fueron los duros efectos y consecuencias de los asuntos ligados al Estado-nación y a su retirada, en pro de la liberalización de los asuntos sociales, económicos y políticos que antes eran de su competencia, los que permitieron pensar esa experiencia ya no tan novedosa y revolucionaria, de manera justa y proporcionada:

“El crimen domina la era posterior a la guerra fría. Sus modos de funcionamiento, cada más flexibles, copian a menudo el funcionamiento de las empresas, formando una “sociedad incivil” que florece con más energía allí donde el estado desaparece. De allí la implosión de fraudes fiscales cada vez mas virtuales y vertiginosos, de mercados de sustancias ilegales y armamentos mas ágiles y con mayor facilidad para cruzar fronteras, y de violencia mercenaria -todo ello favorecido por la liberalización del comercio, nuevos tipos de instrumentos financieros y los modernos medios de comunicación-. De allí también el papel del crimen organizado: la mafia y las bandas criminales con fines empresariales que, a cambio de una tasa, realizan servicios que los gobiernos ya no pueden llevar a cabo en los estados soberanos posttotalitarios. Dichos “estados-fantasma” criminales, señala Derrida, son una realidad de estos tiempos. Ya sea porque a menudo se encuentren en las complejas relaciones transnacionales, ya porque hagan uso de las nuevas tecnologías, se funden con las redes del

terror que están sustituyendo rápidamente a las amenazas convencionales para la seguridad nacional” (Comaroff & Comaroff, 2002: 73).

Léase como todas estas formas de la ilegalidad son favorecidas por “la liberalización del comercio, nuevos tipos de instrumentos financieros y los modernos medios de comunicación”, justamente, los recursos que permitieron hablar de globalización, como si ésta se tratase de la nueva escala del progreso humano, ligada al bienestar y a la libertad; nada más opuesto a esta idea que la imagen descrita por los Comaroff. Lo que se desprende de esto, es que aquello que estaba siendo profundamente afectado por las dinámicas transnacionales era el status del Estado-nación, como categoría política, y como organización social, política y económica. Dicha afectación no estaba siendo subsanada por otra forma socio política que fuese eficaz. Que muchos autores hablasen del “fin del Estado nación” (Hein, 1994; Ohmae, 1997), “Crisis del Estado nación” (Castells, 1998), “declive de la nación” (Hannerz, 1998), da cuenta que casi todo lo concerniente a la globalización, ha consistido en el efecto que esta traía sobre esta forma de organización política, y sobre lo que el Estado-nación posibilitaba como marco dentro del cual se habían leído y analizado el estado de cosas socio-político y económico durante gran parte del siglo XX.

¿Oponer la globalización y transnacionalización al Estado-nación?

Una de las ideas más recurrentes cuando se trata de hablar del Estado-nación, la identidad nacional y el nacionalismo en contextos de globalización y transnacionalización, es que éstos se encuentran desafiados y confrontados por “nuevas” dinámicas. Como si se tratase de una oposición natural: el Estado-nación es lo opuesto a la globalización, en el sentido en que está circunscrito a un territorio limitado, a una forma estable de organización y relación, entre otros. En tanto la globalización, es fluctuante, con un emplazamiento de carácter contingente y cohabitan en ella múltiples formas de organización que pueden o no ser estables³; por esto, se argumenta que es una amenaza para el Estado, y este tiende a desaparecer cuando la primera se extiende. ¿De dónde surge la habituación a esta idea? Podría decirse, que esta oposición es consecuencia del denominado nacionalismo metodológico, dicha tendencia que suele

³ Es a partir de esta imagen que Zygmunt Bauman (1999, 2002), ha construido la metáfora de la modernidad líquida, sociedad líquida, entre otras.

circunscribir todo análisis al Estado-nación y a sus efectos, como si los contornos de la sociedad coincidieran con los de éste (Llopis, 2007).

Así mismo, si alguna crisis se puede aseverar con el advenimiento de la globalización es la del nacionalismo metodológico como perspectiva de análisis, frente a esta crisis, pueden considerarse dos opciones: la primera, ahonda en la idea amenazante de ésta hacia el Estado-nación o, por ejemplo, repensar el asunto de la globalización de manera tal, que permita la articulación con los procesos de consolidación del Estado-nación. Una idea de Smith, promete en este sentido:

“El atractivo ejercido por la nación y el nacionalismo es un fenómeno global; no hay zona en donde no hay protestas étnicas o sublevaciones nacionalistas. Alabada o vilipendiada hay pocos indicios de que la nación este siendo superada y no parece que el nacionalismo este perdiendo ni un ápice de su controvertida fuerza y significación popular” (1997: 154).

En este mismo sentido Robertson (1998), considera que los asuntos actuales de nacionalidad, nacionalismo e identidad nacional, no pueden abordarse sin prestar atención a la globalización⁴; mas aun cuando el Estado-nación se ha convertido en “el mayor receptáculo de la vida social como rasgo central de la cultura política global” (*Ibid.*: 8). En esta medida, resulta absurdo considerar lo global descartando lo local, sobre todo cuando puede demostrarse que el Estado-nación, la identidad nacional y el nacionalismo, se encuentran inscritos en procesos globales: en el culto global a la nación, puede rastrearse que hay toda una cultura política global que considera central a la nación.

Por otro lado, uno de los asuntos clave en la discusión de las identidades nacionales, es que éstas son producidas bajo condiciones que favorecen y limitan dicha producción y reproducción, extendiéndose en todo el mundo; a este tipo de condiciones se les denomina, en palabras de Meyer: “cultura política mundial” (*Ibid.*: 10).

En general, argumentos como los de Robertson, buscan vincular al Estado-nación, la identidad nacional y el nacionalismo con la globalización, rompiendo la oposición antes mencionada (que la globalización es una amenaza para la identidad nacional y el Estado-nación), fundamentando esta ruptura en la idea que el desarrollo del nacionalismo y del Estado-

⁴ En este mismo sentido, es ilustrativa la postura de Sassen (2007): el hecho que un proceso se encuentre dentro del territorio de un Estado, no necesariamente supone que sea un proceso nacional y, de igual forma, que un proceso rebese las fronteras del territorio nacional, no implica necesariamente su desconexión con el Estado-nación.

nación constituye un rasgo decisivo de la globalización, coincidiendo con Mann (1998), para quien el surgimiento del Estado-nación debe articularse con la expansión del capitalismo, otra expresión más para la globalización. Por ello, la idea que el nacionalismo surge frente a una oleada homogeneizante y globalizadora es falaz, si tenemos en cuenta que el nacionalismo no se habría expandido y sostenido en el mundo de no ser por el culto global a la nación:

“Gran parte del aparato de las naciones contemporáneas, de la organización en estados-nación de las sociedades, incluida la forma de sus particularidades -la construcción de sus identidades únicas- resulta muy similar en todo el mundo, pese a la gran diversidad en los niveles de “desarrollo”. Este constituye, creo yo, un ejemplo meridiano de lo que denomino la “interpretación del universalismo” y el particularismo o ‘globalización’” (Ibíd.: 14).

Por tanto:

“es necesario superar a la naturalización de las nociones de etnicidad y de nación (...) y enfocar los temas de los pueblos, los públicos y las naciones prestando atención a un mundo de posibilidades y tensiones internas, no sólo de entidades estáticas” (Calhoun, 1995: 273).

¿Hacia identidades globales o transnacionales?

Asuntos como el aumento en los procesos migratorios, que sin ser un fenómeno nuevo, lo ha sido en su intensidad, sobre todo de sur a norte (convirtiéndose en la nueva polaridad en el mundo)⁵, las transacciones financieras que rebasan las fronteras nacionales, o las dinámicas producidas por la formación de corporaciones multinacionales, a decir de Hanerz: “el asombro ante el desplazamiento y la yuxtaposición de imágenes: Kung fu en Kafanchan y Fatwa en Manhattan” (1998: 17), todo esto, producto de las conexiones transnacionales que evidencian la dificultad de analizar dichos fenómenos en el marco del Estado-nación. En otras palabras, en el caso colombiano:

⁵ Las estadísticas son abrumadoras en el mundo entero, según datos de la Organización Internacional para las Migraciones OIM, en el 2010 la cifra de migrantes en todo el mundo ascendía a 213.9 y en Colombia, según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística: DANE, entre 8 y 10% de la población reside en el exterior; en términos económicos, el dinero que llega al país por concepto de remesas, se ha convertido en un renglón importante de la economía nacional.

“(…) las múltiples matrices de poder (político, económico, social) que estructuran a la sociedad, así como a la producción, reproducción y transformación de la cultura que modela la identidad nacional, trascienden la jurisdicción territorial nacional y tienen lugar en un espacio transnacional en el cual los que viven “acá” (los residentes dentro del territorio nacional) interactúan con, influyen a, y son influenciados por los que viven “allá” (los colombianos residentes en múltiples destinos extranjeros). Mientras tanto, los que viven allá van construyendo relaciones fluidas que conectan diversas localidades de asentamiento colombiano en el exterior (Guarnizo, 2006: 81).

Si bien, como se ha venido insistiendo, cada vez es más difícil afirmar que el proceso de globalización y transnacionalización ha provocado, o va a provocar la desaparición del Estado-nación y su hegemonía, vale la pena preguntarse si existen indicios de nuevas formas de organización e identificación colectiva que correspondan con las dinámicas globales y transnacionales (Hannerz, 1998). Para este autor, una de las formas organizativas que más indicios ofrece acerca de dicha correspondencia, se encuentra en los denominados servicios analíticos simbólicos, un grupo formado por investigadores científicos, ingenieros, banqueros de inversión, consultores, cazatalentos, escritores, músicos y similares, que tienen en común la manipulación no regularizada de los símbolos, es decir, identifican problemas, los resuelven, siendo intermediarios y grandes estrategas, lo que les inviste con una vasta experiencia que les da cierta autonomía frente a las organizaciones y situaciones concretas (Reich, 1991), su importancia radica en que son sujetos que están vinculados a procesos y redes globales, en medio de la cual son capitalizables.

Con el auge de las multinacionales y el tipo de comunidades que éstas generan a nivel global, también se presentan indicios de una comunidad transnacional; Ohmae, un consultor de empresas a nivel internacional, opina que las empresas globales tienen que desprenderse de los lazos que las atan a un país concreto: “deshacerse de la mentalidad de sede central”, “crear un sistema de valores compartido por los directores de la compañía de todo el mundo, para sustituir el aglutinante que otros tiempos significaba la orientación nacional” (Ohmae, 1991).

Se necesita un “sistema de organización de redes flexible, como si fuera una ameba esta organización depende de una cultura compartida y no oficial, que no se aprende leyendo un manual o asistiendo a un cursillo acelerado, igual para todos” (Hannerz, 1998:141).

Por tal motivo, Hannerz considera que para Ohmae la empresa se convierte:

“aparentemente, en un una fuente transnacional de solidaridad y de identidad colectiva, una unidad básica de economía moral, mientras que al mismo tiempo la nación se convierte en poca cosa más que un entorno, un mercado local (y además, no el único)” (Ibíd.: 142).

Otro indicio de comunidades transnacionales, puede rastrearse en la imagen del emigrante que contempla un pasado que esta distante en el tiempo y en el espacio; y puede reflejarse en su presente de diversas maneras. Para algunos, este pasado puede intensificar el sentido de nación y de identidad nacional enraizados en la tierra que ha dejado.

Hannerz quiere llegar a la conclusión que, actualmente, hay ciertos grupos de personas para las cuales la nación no funciona como “fuente de resonancia cultural”, es decir, como forma de identificación colectiva. Tal vez, la relación con ella es de tipo transaccional, es decir, que se puede prescindir de ella, si no responde a las necesidades.

Si bien Hannerz usa estos ejemplos para decir que la nación es una idea que viene empobreciéndose, no está claro con qué se pueda sustituir. En este sentido, sólo para Ohmae, la empresa global debería convertirse en algo parecido a la nación (pese a todas las suspicacias que puede generar la conclusión de un consultor empresarial, esto suena más a un deseo, que a una conclusión desprovista de manipulación). Sin embargo, esto nos sirve para suponer que lo mismo ha pasado con los defensores de la nación, que hay una suerte de manipulación, para que se acepte la inevitabilidad de la construcción de naciones.

De lo que se trata, es que las personas cada vez más están encontrando, en las dinámicas de la globalización y la transnacionalidad, formas de resonancia cultural, sobre todo, porque al cruzar las fronteras se tiene la percepción que las relaciones y los lugares que lo hacen, no siempre están atados a la nación:

“El sentimiento de unas profundas raíces históricas puede sustituirse por una vivencia igualmente intensa de la discontinuidad y de la ruptura, como ocurre en el caso del emigrante transnacional; la fraternidad del momento se opone a las diferencias fruto del sedimento de la historia” (Ibíd.: 146).

Así mismo, el cosmopolitismo nos da indicios de personas que están en la nación pero no pertenecen a ella; o no, al menos, a través de los fuertes lazos que esto implica, como lo es el caso de los exiliados, o de los migrantes, que estando en un país, su origen está en otro. También aparecen comunidades transnacionales, las nuevas sectas religiosas, ciertas comunidades de seguidores de grupos que cruzan las fronteras:

ambientalistas, nuevos movimientos sociales e ideológicos entre otros. Pese a todo esto, Hannerz (1998), insiste en que aún está lejos el día en que este tipo de comunidades transnacionales tengan la fuerza para reemplazar a la nación, según él, sólo resta, estar acucioso a la forma que van adquiriendo estos fenómenos.

En este sentido, propongo rastrear cómo el Estado busca mantener el vínculo con sus nacionales en el exterior como estrategia de soberanía y legitimación en tiempos globales.

Globalizar la acción del Estado: la competencia del Estado colombiano en los campos transnacionales

He reiterado que una de las expresiones de la globalización puede encontrarse en los fenómenos que rebasan las fronteras nacionales, y suelen estar globalmente conectados entre sí, y a su vez con otros de su misma escala, como en el caso del mercado, los sistemas digitales, entre otros; o a escala local, como: algunos partidos políticos, movimientos indígenas, entre otros; creo que en este contexto, es urgente pensar el papel del Estado, no sólo porque, como se ha dicho en las páginas anteriores, sigue siendo la institución reguladora de la vida social, a pesar de la aparición de nuevos entes que rebasan o limitan sus competencias como la ONU, la Corte Penal Internacional y las organizaciones multiestatales (Hein, 1989), además, porque aún no existe una institución que produzca formas identitarias que se incorporen de la misma manera como lo hace el Estado-nación con los nacionales. Basta citar un ejemplo cotidiano para saberlo: cada uno es de algún lugar, o mejor dicho, siempre se tiene nacionalidad... no tenerla es una condición marginal, extraña; en contextos globales cada uno siempre pertenece a un país, a una nación, por esto, nos referimos a: *los colombianos, los mexicanos*, entre otros. Por tanto, algo debe estar haciendo el Estado para adaptarse a los pulsos globales.

El caso colombiano

La acción dirigida a los ciudadanos colombianos en el exterior consistió durante mucho tiempo en ofrecer un escaño en la Cámara de Representantes, y en asuntos administrativos que permitieran, por ejemplo, la obtención de una doble nacionalidad, o a las labores administrativas de los consulados. En la política exterior colombiana, ha sido tradición que

las representaciones diplomáticas sean consideradas “cuotas políticas”, y que la carrera diplomática sea una compensación burocrática. Pocas veces ha sido considerada una avanzada del Estado para fortalecer las relaciones o establecer políticas claras, para los colombianos en otros países. A excepción de casos concretos, como la embajada de Estados Unidos, cuyo papel estratégico consiste en encauzar la agenda bilateral a favor de intereses específicos: casos como el lobby para la aprobación del Plan Colombia, o del Tratado de Libre Comercio, son muestra de ello. O en Venezuela, que al ser uno de los principales socios comerciales, la delegación diplomática resulta estratégica para estos fines.

En el año 2003, el Ministerio de Relaciones Exteriores convocó a un seminario sobre migraciones internacionales y conformación de comunidades transnacionales que sirvió para la presentación del programa *Colombia nos une*, cuyo objetivo era la formulación de una política integral migratoria. ¿Qué renovado interés tiene el Estado en los colombianos en el exterior?, cuando antes sólo había intentado procesos de retorno dirigido a colombianos altamente cualificados; por ejemplo, en 1972, consistió en exenciones tributarias y de aduana a quienes teniendo una formación post-graduada en el exterior quisieran retornar al país; en 1992, se estableció la Red Colombiana de Investigadores en el Exterior: Red Caldas, que buscaba vincular a los investigadores nacionales con los extranjeros, y viceversa. En el 2004, surge la Red de Estudiantes y Profesionales Colombianos en el Exterior, promovida por el Ministerio de Relaciones Exteriores⁶ (Botero, 2009). ¿Qué llevó, de éstas acciones concretas, dirigidas a algunos particularmente, a elaborar un programa y una política integral migratoria para todos los colombianos en el exterior?

Al plantear políticas públicas hacia los migrantes, el Estado define cómo son considerados por él; inicialmente, el interés se centró en aquellos que tenían “capital simbólico”, que pudiesen ser “útiles” para el país, por eso se buscaron colombianos en el exterior de altas cualidades académicas y técnicas. Al disponerse de alguna forma hacia los migrantes el Estado estipula su entrada en el juego transnacional, en el que su soberanía es relativa, y en el que su normativa deviene, no sólo de lo que exigen los tiempos, sino también, de sus acomodados y reacomodados internos, es decir, también obedece a la voz de las fuerzas burocráticas e ideológicas del gobierno que lo preside. Es allí, donde se rastrea su correspondencia con aquello que los mismos colombianos creen que los identifica, su lugar en la producción de la identidad nacional.

⁶ Esta última red ya operaba como piloto de lo que sería después *redescolombia*, es decir, enmarcada dentro del proceso de lo que debería ser la política integral migratoria.

En una conversación con una funcionaria de la cancillería (quien me solicitó no revelar su nombre, ni posición), me habló sobre cómo al interior de las oficinas estatales, la imagen que se tuvo durante mucho tiempo de los colombianos en el exterior, nunca fue favorable, a menos que se tuviese conocimiento público de sus labores: ya fuese por su prestigio académico, o porque estuviesen ligadas a la diplomacia y demás. Contrario a lo que ella, la funcionaria, había podido percibir de las familias con experiencia migratoria, entre quienes tener un pariente en el exterior consistía en un motivo para estar orgullosos, debido a que estas familias asociaban la migración con el éxito económico y sociocultural.

Según la funcionaria, dicha desconfianza estaba fundada en la constante asociación, que se hacía en el exterior, de Colombia con el narcotráfico; a la profunda división de clases que hay en el país y, también, al conflicto interno que padece Colombia hace aproximadamente 50 años, y que ha expulsado miles de colombianos por amenazas de la extrema izquierda y de la extrema derecha; incluso algunos colombianos residen en el exterior como refugiados, al ser considerados perseguidos por el Estado. Por estas situaciones suelen tenderse mantos de duda sobre muchos colombianos en el exterior.

Por supuesto, esta desconfianza manifiesta entre los colombianos en el exterior, también se hacía extensiva a algunos sectores del Estado, sobre todo por el desconocimiento de dicha población. Esa desconfianza, iba desde pensar toda acción como fruto de acciones delictivas, por ejemplo: que el crecimiento en el envío de remesas fuese visto como posibilidad de lavado de activos⁷, hasta el temor a que la población en el exterior se organizase autónomamente y gestara una “diplomacia paralela” que no apoyara las acciones del gobierno y que se convirtiera en los voceros de la oposición contra el gobierno.

Las entidades económicas solían tender un manto de duda, sobre todo cuando se les sugería facilitar el traslado de fondos y remesas, debido a que creían que se propagaría un hábito de evasión de impuestos, o se implementaría la entrada masiva de cosas. En fin, la sospecha casi naturalizada al interior del Estado sobre la población migrante y sus actividades era un estado de cosas normal para algunos funcionarios del mismo. Tan instaurada estaba dicha imagen, que mi narradora (en este caso es más justa la nominación de *informante*), recordaba una anécdota en la que un alto funcionario del Estado decía que: “*la superintendencia tenía toda la razón al desconfiar de las remesas porque era imposible que los colombianos*

⁷ Me refiero a entidades como: Departamento Administrativo de Seguridad DAS, la Dirección de Impuestos Nacionales DIAN, o el Banco de la República. Las remesas fueron por mucho tiempo objeto de muchas suspicacias.

en el exterior estuviesen enviando tanto dinero” (Entrevista No. 11. Funcionaria Ministerio de Relaciones Exteriores, 2008).

Cuando contrasté esta información con varios de los funcionarios del Ministerio de Relaciones Exteriores que accedieron a mis cuestionamientos, sus respuestas, si bien no justificaban tal posición, si argumentaban que se debía a que mucha de la información que llegaba de los colombianos del exterior pasaba por el Departamento Administrativo de Seguridad: DAS, la agencia de seguridad que por naturaleza recibe información de delitos y lavado de activos, además de realizar el control migratorio; como solían decirme *“qué otra cosa se podía pensar si esa era de la poca información que nos llegaba de los migrantes ya por migración o por policía aeroportuaria”* (Entrevista No. 12. Funcionario Ministerio de Relaciones Exteriores, 2008).

Una posición más flexible surgió cuando empezó a circular la idea de una política de Estado para los colombianos en el exterior, durante la cancillería de Carolina Barco (2002-2006). Esta posición se movía en una tensión entre dos percepciones acerca de los colombianos en el exterior: por un lado, existía la versión que mostraba cuan importantes eran estos colombianos por el envío de remesas, lo destacados que eran en algunos campos, y el reconocimiento como buenos trabajadores; y por otro lado, estaba la versión que mostraba la cantidad de organizaciones delincuenciales encabezadas por colombianos, las redes de trata de personas, el número de presos colombianos en cárceles extranjeras, las redes de narcotráfico; todos hechos en los cuales, se tenía la información de participación colombiana. En otras palabras, una tensión entre lo “virtuosos” y lo “malos” que pueden llegar a ser los colombianos en el exterior.

Es que si existe un lugar común en torno a la relación entre el Estado y los colombianos en el exterior, ha sido la desconfianza mutua y la poca credibilidad que generaba el uno para los otros, y viceversa. De hecho, cada vez que indagaba a los migrantes sobre la presencia del Estado y por la forma en que los “recogía” a través de sus acciones, todos referían al consulado de manera distante, eso fue confirmado por una de las personas que entreviste e hizo parte de la implementación del programa de la cancillería que pretendía integrar a los colombianos del exterior a la nación:

“Antes de que iniciara el programa con los colombianos en el exterior la característica era la desconfianza hacia los funcionarios, porque la generalidad era que el estado colombiano nunca se había interesado por ellos. El conducto regular de contacto con el Estado a través de consulados y embajadas se reducía a un asunto totalmente

administrativo y a la idea asociada a esto de burocracia, trámites engorrosos, entre otros.

En el mejor de los casos cuando de animar y recrear los símbolos y conmemoraciones alusivas a la identidad nacional: el 20 de julio, la independencia nacional, para recrear el reinado nacional de la belleza, los carnavales de Barranquilla, se trataba. Son los colombianos mismos, no los consulados los que se agrupan y convocan para celebrar, recogen el dinero y trabajan para hacer las celebraciones. Y le extiende la invitación a los consulados para que avale esto como la fiesta o celebración oficial de los colombianos" (Entrevista No. 9. Funcionaria del Ministerio de Relaciones Exteriores, 2008).

Esa desconfianza de los colombianos con el Estado "anterior al inicio del programa con los colombianos en el exterior", según la funcionaria, era el resultado de años de ausencia del Estado en ciertos sectores, sumados a la corrupción, ineficacia, privilegios y demás. Incluso las pocas veces que funcionarios del Estado o candidatos a serlo, habían mirado hacia esta población, lo habían hecho para poder sacar provecho de la misma. Por supuesto los candidatos presidenciales y el Congreso de la República también han acudido a la comunidad para movilizar opinión a favor de sus iniciativas.

"¿El Estado? nada. Yo no me aparezco por el consulado sino es porque me toca. Al principio yo creía que eso era distinto, que a uno lo orientaban pero nada sólo es para hacer papeleos y nada más, y como todo en Colombia es muy enredado, hay que hacer filas, hay desorden, los funcionarios, muchas veces te atienden de mala gana... entonces no, no hay nada. Una sabe que acá le toca resolver las cosas a uno solo" (Entrevista No. 5. España, 2008).

"E incluso yo diría, que hay ocasiones que te ven con mas desconfianza en los consulados colombianos, que en las oficinas del país en el que estas" (Entrevista No. 7. Estados Unidos, 2008).

"Una vez una amiga artista propuso que para el 20 de julio ella cedía parte de su obra como parte de la conmemoración de la independencia para que la mostraran en el consulado... y ni bolas le pararon, como si le estuvieran haciendo un favor a uno, o uno fuera por caridad, es terrible" (Entrevista No. 12. Canadá, 2008).

"Eso sí, cuando se trata de campañas políticas o así, ahí si aparecen gentes de todos lados o así. Si no mire para eso de la marcha en contra de las FARC nos llamaron, nos invitaron, había gente que hasta repartía camisetas... claro, no es que uno no haya estado de acuerdo con la marcha, pero lo que da rabia es que uno sólo sirve cuando les interesa, de resto no somos nada para el estado" (Entrevista No. 4. España, 2008).

¿Cuándo y cómo cambió esta imagen con la que el Estado identificaba a la comunidad colombiana en el exterior? A finales de los años noventa y principios de la primera década del siglo, la información sobre el dinero que enviaban los colombianos desde el exterior empezó a convertirse en una fuente de divisas tan grande, que sólo era superada, en el exterior, por las ganancias generadas por el petróleo, y eso que impulsadas por los buenos precios. A esto habría que sumarle la intensa actividad de los colombianos en el exterior para incidir en la vida nacional: participando en las elecciones, por medio de la circunscripción especial, o para las presidenciales, o ayudando desde la distancia a través de las organizaciones de beneficencia en Colombia, para mantener asilos de ancianos, guarderías, o ayudando a población vulnerable en los municipios de los que provenían, con actividades sociales de las cuales poco se enteran los colombianos residentes en el país:

“Cuando las cadenas de radio colombianas (como la W de Julio Sánchez o la Fm de RCN) hacían campañas “sociales” para, por ejemplo, ayudar a los soldados heridos en combate, o para los damnificados del terremoto en Armenia, o para los niños del Pacífico, etc. Recibían muchas contribuciones de asociaciones permanentes o esporádicas de los colombianos en el exterior. Y por supuesto cuando empezaron a aparecer las cifras: casi el 10% de la población colombiana reside en el exterior” (Entrevista No. 9. Funcionaria del Ministerio de Relación Exteriores, 2008).

Además, teniendo en cuenta estimación de las remesas que a diciembre de 2000 ascendían a 1.578 millones de dólares, alcanzando en el año 2005, una cifra de 3.313 millones de dólares según los datos de la balanza de pagos del Banco de la República (Banco de la República, 2005). Logrando su tope máximo en el año 2008, con una cifra de 4.842 millones de dólares anuales.

Por supuesto, esto sacudió la percepción que el Estado tenía de los colombianos en el exterior, de inmediato el programa *Colombia nos une*, encargado de integrar la comunidad de colombianos en el exterior a la nación, trazó sus objetivos: i) trabajar por los colombianos en el exterior y sus familias en el país, ii) vincular a los colombianos con el país, con el Estado, y hacerlo sujetos de políticas públicas⁸.

Quienes más apoyaban la iniciativa propugnaban por un proyecto académico que permitiese conocer objetivamente quiénes eran

⁸ Ver: <http://www.redescolombia.org/colombianosune>.

los colombianos en el exterior; de hecho la Cancillería apoyaría estudios que pretendían caracterizar la migración colombiana en Estados Unidos como el realizado por Ana María Bidegain (2006) y su equipo, y en España la caracterización hecha por Luís Jorge Garay y Adriana Rodríguez (2005). U otros trabajos como el Pilar Riaño y Marta Villa (2008), que pretendían dar cuenta de la migración hacia el Canadá y Ecuador, asociada también con el desplazamiento forzado⁹.

En el seminario convocado por la cancillería para lanzar este programa se definiría claramente la nueva imagen de lo que es para el Estado un nacional en el exterior:

“El programa *Colombia Nos Une* apunta a formular una política integral hacia estas comunidades [las de colombianos en el exterior], buscando ante todo identificarlas, caracterizarlas y conectarlas entre sí y con el país. Esto significa propiciar su asociación para que se fortalezcan y aúnen esfuerzos, servir de facilitadores en asuntos que permitan mejorar sus condiciones de vida en los países de residencia, agilizar los trámites consulares (pasaporte, libreta militar, registro civil o certificado de supervivencia) y fortalecer la asistencia social y jurídica que se les viene prestando a través de los consulados” (Barco, 2003).

En la misma intervención la cancillería, daba cuenta de sus reuniones con algunas asociaciones de colombianos en el exterior y con “entidades competentes” para estudiar la manera de “mejorar la vida a esa comunidad”. El seminario serviría también, para convocar en torno al tema a todos los sectores: representantes gubernamentales, ministros, viceministros, directores de Departamentos Administrativos, representantes de la comunidad internacional, del sistema de Naciones Unidas y Organizaciones no gubernamentales.

Así, para lograr los objetivos trazados, el programa *Colombia nos une* implementaría tres planes:

El primero se denominó: “Plan Comunidad”, que buscaba:

“(…) propiciar el robustecimiento de las organizaciones existentes, así como la creación de nuevas asociaciones y redes de colombianos en el exterior, con el fin de que se consoliden y aúnen esfuerzos que

⁹ Una de las evidencias que poco o nada se conocía acerca de la comunidad colombiana en el exterior, consistió que cuando el Banco de la República empezó a dar información acerca del envío de remesas entre 1998 y 2000, fue cuando se dimensionó dicho fenómeno. Sin embargo, la migración de colombianos al exterior está presente desde las década de los 60 y 70.

impulsen su progreso y la mejora de sus condiciones de vida. Ellos a su vez tienden a facilitar que la comunidad participe de manera organizada en las actividades del consulado y se establezca una relación de cooperación y apoyo que fortalezca los vínculos con el país” (Bulla, 2006).

Este plan partió de la idea que caracterizaba a la población colombiana como dispersa y con mucha desconfianza entre sí. Lo que el plan se proponía lograr era una mayor integración de las organizaciones de colombianos que existían, aumentar la participación de los colombianos en ellas, y lograr la articulación entre organizaciones, para capitalizar los esfuerzos y lograr mejorar las condiciones de la comunidad. El plan suponía que sólo posibilitando una mejor organización, induciendo al fortalecimiento de las organizaciones cívicas, podía lograrse este objetivo. ¿Cómo? En las condiciones que la comunidad quisiera, alrededor de los intereses que ellos consideraban prioritarios, y de la manera que ellos los realizaran. El plan comunidad sólo sería un facilitador para que encontraran objetivos comunes que les permitiera trabajar en conjunto por algunas metas que ellos mismos se propusieran. Además, podrían conocerse, para construir confianza y convocar a más personas a las organizaciones, intercambiar información sobre negocios, empleo, oportunidades de trabajo, crédito, sobre redes de profesionales y de apoyo, entre otras.

El segundo plan de acción denominado “adecuación de servicios a los colombianos en el exterior y a sus familias”: pretendía propiciar las posibilidades para que los colombianos pudieran, por ejemplo, cotizar sus pensiones desde el exterior a través de las oficinas de cambio de divisas, y así, hacer los aportes voluntarios al sistema general de pensiones colombiano. A su vez, a través de éste plan, el Estado establecería convenios con otros Estados para poder prestar servicios de salud a sus connacionales en los países del exterior donde residían, logrando convenios con: España, Chile, Uruguay, Argentina, Francia, México, Brasil, y se firmó un convenio Iberoamericano que se negocia bilateralmente, acorde a los sistemas de seguridad social en cada uno de los países. Esto permite que los ciudadanos colombianos puedan sumar lo cotizado en éstos países, con lo que pueden cotizar en otros, de manera tal que tengan acceso a su pensión sin importar el lugar en el que se encuentren. Por supuesto, el plan se establece sobre la base de la reciprocidad entre Estados, es decir, es válido tanto para los ciudadanos colombianos que cotizan en España, por ejemplo, como para los españoles que cotizan en Colombia.

De lo que esto trata, es que el Estado gestione y negocie con otros Estados el acceso de sus nacionales a ciertos servicios. Servicios que

obviamente son competencia del Estado colombiano; nunca se negociaría, por ejemplo, la consecución de una nacionalidad, la regularización de un migrante, entre otros. Además, realizará la gestión con entidades nacionales que también puedan ofrecer sus servicios para los colombianos en el exterior. El principio de la adecuación de servicios, consiste en que, a los asuntos a los que puede acceder un nacional en territorio colombiano, también lo puede hacer en el exterior. El programa potencia esta idea, que es la base del transnacionalismo. Donde quiera que esté el ciudadano, el Estado debe tener la capacidad y el deber de atenderle como a cualquier nacional.

En este plan se destacaron las ferias inmobiliarias que, propiciadas por el programa, reunió al gremio de los constructores (CAMACOL, FEDELONJAS, las cajas de compensación, entre otros sectores), para que en asocio con el sistema financiero permitieran a los colombianos en el exterior comprar una casa con las remesas enviadas. Sobre todo, porque se había identificado que las remesas enviadas desde el extranjero eran invertidas en consumo suntuario (ropa de marcas reconocidas, objetos tecnológicos, y otros), y en el mejor de los casos, en educación. Con esta mesa se pretendió propiciar el ahorro y la inversión de estas remesas para que fuesen mejor capitalizadas.

El tercero, consistió en la estrategia virtual para constituir la red de colombianos en el exterior a través de un medio eficaz que se denominó *redescolombia*¹⁰, que pretendía crear una herramienta que permitiera a los colombianos en el exterior mantener contacto, y más aún:

“Construir un sistema de redes de colombianos interesados en Colombia, e incluso de personas no colombianas interesados en Colombia, bajo el supuesto de que esas redes permitirían capitalizar las virtudes de cada colombiano, aunando fuerzas entre los comunes y así contribuir al desarrollo del país” (Entrevista No. 12. Funcionario del Ministerio de Relaciones Exteriores, 2008).

Por otro lado, *redescolombia* pretende ser un articulador entre el sector público, la sociedad civil y el sector privado, para que exista la posibilidad de construir y encontrar redes específicas, que no se encuentran en ninguna otra red o redes. Para ello, emplearon funcionarios que buscaban a las entidades que pudiesen capitalizar el servidor, y crear sus propias redes pertinentes para la comunidad de colombianos

¹⁰Otra red virtual de colombianos en el exterior se denominó *redestudiantescolombianos*, esta red fue antecesora y piloto de *redescolombia*. aun funciona y como su nombre lo indica busca vincular a los estudiantes colombianos en el exterior.

en el exterior, concordando con los objetivos de capitalizar las fortalezas de distintos actores que tiene como interés común a Colombia, o ser colombianos. Por ejemplo, para impulsar redes, se ha privilegiado lo concerniente a migración, cultura, emprendimiento, ciencia y tecnología, y las redes de profesionales, se han creado redes del Servicio Nacional de Aprendizaje SENA, de las Cajas de Compensación, de científicos, de colombianos que ofrecen servicios, entre otras. Redes de las que se puede hacer parte y capitalizar, para encontrar otros colombianos y colaborar (se) en términos profesionales, laborales; bajo el supuesto que se apoya el desarrollo del país. Estas redes sólo pueden encontrarse en *redescolombia*. En otras palabras se trata de una herramienta de trabajo, más que una herramienta de socialización, esta es la diferencia con otras redes sociales.

A lo anterior, habría que sumarle asuntos como la descentralización de la política pública, la prevención de la trata de personas, facilitar la información para asuntos educativos como convalidación de títulos, formación superior en el exterior, entre otros. Además, de la posibilidad de inserción en el mercado laboral en el exterior y en general, garantizando la circulación de información para los colombianos en el exterior. Y por supuesto, el que tiene que ver con la dimensión cultural, en la que:

“se tiene previsto el apoyo a programas especiales de promoción definidos como labores con fines culturales, artísticos, deportivos o de capacitación encaminados a beneficiar a los connacionales residentes en una circunscripción consular, cuyo fin es el de preservar, afirmar y consolidar la identidad nacional mediante la exaltación de los valores históricos, culturales y sociales (...) producir materiales y apoyar actividades que permitan difundir la cultura colombiana y reforzar los lazos de identidad de los colombianos radicados en el exterior (...)” (CONPES, 2009).

Consideraciones finales

El cambio de la percepción de un colombiano excluido, sospechoso, casi traidor por haber abandonado su país, o en el mejor de los casos el colombiano que no es ya un problema, debido a que, al no estar dentro de las fronteras territoriales del Estado no es competencia de la acción estatal; pasando a un colombiano que debe ser “sujeto de políticas públicas” (aunque no de derechos en términos más amplios); implica no sólo el reconocimiento que la acción de los colombianos en el exterior ha incidido profundamente en la vida nacional, sino que demuestra el

interés estratégico del Estado por este tipo de poblaciones en términos de recursos, imagen y legitimación. Suficientes razones para que el Estado de alguna manera disputase la correspondencia entre lo que ellos son, y lo que el Estado pretende.

¿Quién o cómo es para el Estado un nacional colombiano en el exterior?, ¿cuáles son los atributos que lo identifican? Que La forma como se hablaba y percibía a los colombianos en el exterior empezará a cambiar, es una evidencia de cómo el Estado modifica su postura frente a ellos: “los colombianos en el exterior son nuestros mejores embajadores”, le escuche decir a un canciller (un especialista en imagen pública¹¹) en constantes apariciones públicas, y en los múltiples eventos donde se presentaba por una razón u otra “la estrategia del estado colombiano para integrar a sus nacionales en el exterior”.

En Colombia la dislocación entre el Estado y sus nacionales no es una novedad, sino más bien, una constante; porque la correspondencia del Estado con la nación aún es relativa, dicha idea es más evidente en la relación entre los colombianos en el exterior y el Estado colombiano, de hecho, durante mucho tiempo (no sin riesgo de variaciones) la única coincidencia consistió en una desconfianza mutua y en un bajo reconocimiento por parte de y para los colombianos en el exterior.

Frente a los tiempos que corren donde la intensidad de los fenómenos transnacionales obliga a un reacomodo del papel desempeñado por el Estado, restándole su hegemonía; disputarse la posibilidad de lograr la adhesión de los colombianos a la nación no sólo es una estrategia que pretende legitimar al Estado colombiano, sino que también lo “pone al día” en los tiempos que corren, en esta disputa por la integración de los colombianos del exterior a la nación, se encuentra mucho de lo que es un Estado en tiempos contemporáneos.

Finalmente, lo que hace el Estado, es facilitar un proceso de oferta de bienes de servicio de toda naturaleza: económicos, jurídicos, sociales, y por supuesto simbólicos. La forma en que el Estado colombiano asume lo que son los migrantes colombianos, expresa su concepción de las identidades: un sujeto inserto en el mercado, cuyo lugar se gana por su capacidad de acceder a éste. El Estado no garantiza los derechos de sus nacionales en el exterior, sino que hace posible, que éste los haga susceptibles de ser ganados. Nada más al corriente con las tendencias liberales en la economía, en las que el Estado pasa de ser garante a ser un facilitador, quien garantiza la equidad es el mercado en sí mismo.

¹¹ Me refiero a Jaime Bermúdez, quien luego de ser asesor de comunicación y embajador en Argentina fue Canciller en 2008.

Eso es evidente en el tipo de acción que realiza el Estado colombiano en contextos transnacionales, en lugar de garantizar derechos, negocia con otros Estados la posibilidad que les permita acceder a ciertos servicios, impulsa a otras entidades a ofrecer sus servicios a los colombianos en el exterior; cual oferente de mercados, moviliza recursos para lograr que los sistemas de pensiones se amplíen hasta llegar a los lugares donde están los colombianos, y ofrece servicios educativos a través de instituciones estatales que puedan prestarlos, la universidad a distancia, por ejemplo.

Esta imagen corresponde claramente a la característica del Estado-nación en los tiempos globalizados: no garantiza, sino que gestiona, posibilita, aúna y provoca. Por ejemplo: gestiona algunos recursos, estrategias o convenios que le permitan a los colombianos acceder a un plan de salud, o a facilidades financieras para que los colombianos compren casa en Colombia, pero no le importa las condiciones de vivienda en el lugar donde se asientan, y así sucesivamente. Tampoco garantiza el derecho a un plan de salud, o a una pensión o a una vivienda. De ahí, deviene la imagen del nacional, no es un ciudadano, sino una suerte de cliente, de un agente productivo al que hay que orientar para que lo siga siendo aún más, demostrando con creces que, así es de importante para la nación, como en el caso de las asociaciones, o como en el caso de las ferias inmobiliarias, e inclusive en el caso de *redescolombia*, todas estrategias para que el Estado pueda capitalizar, pero no garantizar condiciones de bienestar.

Unos últimos datos podrían dar cuenta que no hay una total coherencia ni correspondencia entre lo que el Estado asume cómo sus nacionales, y lo que los colombianos creen que son ellos mismos. Cuando se mira el impacto de los planes, su capacidad de integración queda en duda: el “Plan Comunidad”, convocaba a los líderes de organizaciones y asociaciones que sólo reunían al 15% de la totalidad de los colombianos en Estados Unidos, y fue donde mejor les fue. La cantidad de usuarios de *redescolombia* resulta todavía poco representativa para el total de la comunidad en el exterior. Difícilmente puede decirse que la atención en servicios ha sido algo más que representativa. Aunque siempre queda la salvaguarda de ser un programa que está en desarrollo, hace ya muchos años, como en todos los países del sur. Y así nos va.

Bibliografía

- APPADURAI, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.

- BARCO, C. (2004). "La emigración un gran desafío". En: *Memorias seminario sobre migración internacional colombiana y la conformación de comunidades transnacionales*. Bogotá: Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia.
- BAUMAN, Z. (1999). *La globalización: consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2002). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BECK, U. (2007) [1999]. "Modernización reflexiva". En: *Criterios*. <http://www.criterios.es/pdf/archplusbeckmoder.pdf>. [Octubre 19 de 2010].
- BIDEGAIN, A. M. (2006). *Cuantificación y caracterización de la población inmigrante colombiana en los Estados Unidos: sistematización general y estado del arte*. Bogotá: International Migration Organization OIM, Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia.
- BOTERO, X. (2009). *La migración colombiana de recursos humanos calificados. Contexto y experiencias*. Caracas: Sistema Económico Latinoamericano y del Caribe.
- BULLA, P. (2004). "El plan comunidad". En: *Memorias Seminario sobre Migración Internacional Colombiana y la Conformación de Comunidades Transnacionales*. Bogotá: Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia.
- CASTELLS, M. (1997, Octubre 26). ¿Fin del Estado nación? En: *El País*. Madrid.
- COMAROFF, J. & COMAROFF, J. (2002). *Obsesiones criminales después de Foucault: poscolonialismo, vigilancia policial y la metafísica del desorden*. Buenos Aires: Kats Editores.
- FUKUYAMA, F. (1989). "El fin de la historia". En: *National Interest*. Summer.
- GARAY, L. J. & RODRÍGUEZ, A. (2005). *Estudio sobre migración internación y remesas en Colombia*. Bogotá: Organización Internacional para las Migraciones OIM, Ministerio de Relaciones Exteriores.
- GUARNIZO, L. (2006a). "El Estado y la migración global colombiana". En: *Migración y desarrollo*, No. 6. México: Universidad de Zacatecas.
- HEIN, W. (1994). "El fin del Estado-nación y el nuevo orden mundial. Las instituciones políticas en perspectiva". En: *Nueva Sociedad*, No. 132. Fundación Friedrich Ebert.
- LLOPIS, R. (2007). "El nacionalismo metodológico como obstáculo en la investigación sociológica sobre migraciones internacionales". En: *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, No. 13. pp. 101-117. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UNED.
- MANN, M. (1999). "El futuro global del Estado-nación". En: *Análisis Político*, No. 38. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales IEPRI.
- MCLUHAN, M. (1968). *Guerra y paz en la aldea global*. Madrid: Planeta.
- _____. (1990). *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.
- OHMAE, K. (1997). *El fin del Estado nación*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- OHMAE, K. (1991). *El mundo sin fronteras*. Madrid: McGraw Hill
- RIAÑO, P. & VILLA, M. I. (2008). *Poniendo tierra de por medio: migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canadá*. Medellín: Corporación Región.
- ROBERTSON, R. (1998). "Identidad nacional y globalización: falacias contemporáneas". En: *Revista Mexicana de Sociología*, No. 60 (1) pp. 3-19. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de México.
- SANTOS, B. (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).

- SASSEN, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz editores.
- SMITH, A. (1997). *La identidad nacional*. Madrid: Editorial Trama.

VIRAJES

MIEDOS E INCERTIDUMBRES EN LA CIUDAD, COMO MARCA DE LA ECONOMÍA-MUNDO CAPITALISTA¹

HERNANDO URIBE CASTRO²

Recibido: 17 de julio de 2010
Aprobado: 15 de octubre de 2010

Artículo de Reflexión

¹ Este documento se propone como un artículo de reflexión que surge del proceso de investigación: “Estrategias de poblamiento y acceso a la tierra en el jarillón de los ríos Cauca y Cali en la ciudad de Cali, 1980-2005”. Tesis, Maestría en Sociología, Universidad del Valle, 2007; y del proyecto: “Asentamientos ilegales como luchas sociales en el marco de la ciudad capitalista colombiana 1980-2011”. Investigación financiada por la Dirección de Investigaciones de la Universidad Autónoma de Occidente.

² Magister en Sociología, Docente y director del grupo de investigación: “Conflictos y Organizaciones” de la Universidad Autónoma de Occidente. Email: huribe@uao.edu.co.

“El miedo es temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando flota libre, sin vínculos, sin anclas, sin hogar ni causa nítidos; cuando nos ronda sin ton ni son; cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en ningún lugar concreto”
Zygmunt Bauman.

Resumen

Este artículo de reflexión pretende comprender cómo en la sociedad capitalista, la ciudad se convierte en un elemento importante para la reproducción de los excedentes de capital, en tanto ella, es el foco central de las fuerzas del mercado (legal e ilegal) y de las fuerzas del Estado, que unidas determinan en buena medida, la forma funcional y organizativa urbana. Además de estas fuerzas, existe la sociedad, quién intenta sobrevivir en dichas ciudades, tratando de acomodarse a las dinámicas que se agencian por las fuerzas del mercado y el Estado. Los habitantes de esta ciudad, resultado de estas fuerzas, participan de las imposiciones, donde sentimientos de miedos e incertidumbres son promovidos por la dinámica del sistema. Un sistema, que desde sus centros de control, están promoviendo las migraciones, aglomeraciones y la alta densidad de las ciudades, como mecanismos para lograr el crecimiento económico y el desarrollo.

Las bases teóricas de este artículo, son sustentadas por los aportes de la perspectiva planteada por Immanuel Wallerstein sobre el “Sistema Mundo Moderno”, los movimientos sociales de Manuel Castells, y la geografía marxista-radical de David Harvey.

Metodológicamente, en este artículo, se recurrió al análisis documental a partir de la revisión de informes oficiales de organismos y entidades administrativas, además del estado del arte sobre los estudios urbanos en Colombia y América Latina. Esto acompañado de una revisión profunda y amplia de la literatura de los autores centrales: Wallerstein, Harvey y Castells.

Palabras clave: capitalismo, ciudad, excedentes de capital, miedos e incertidumbres.

FEARS AND UNCERTAINTY IN THE CITY AS A MARK OF CAPITALIST WORLD-ECONOMY

Abstract

This reflection article aims to understand how in the capitalist society, the city becomes an important element for the reproduction of surplus capital, as it is the central focus of market forces (legal and illegal) and the State forces, which together determine to a large extent the urban functional and organizational form. Besides these forces, there exists society, who tries to survive in such cities, trying to adjust to the dynamics that are wangled by the market and the

State forces. The residents of this city, a result of these forces, participate in the enforcement, where fear and uncertainty feelings are promoted by the dynamics of the system. A system which, from its control centers, is promoting migration, urban agglomeration and high density in the cities as mechanisms for achieving economic growth and development.

The theoretical bases of this article are supported by the contributions of the perspective proposed by Immanuel Wallersteinon “about Modern World-System,” the social movements of Manuel Castells, and the Marxist-radical geography by Marxist DavidHarvey.

Methodologically, the documentary analysis was used in this article, from the review of official reports of administrative organizations and agencies, as well as from the state of the art of urban studies in Colombia and Latin America. This was accompanied of a deep and wide literature review of the main authors: Wallerstein, Harvey andCastells.

Keywords: capitalism, city, capital surplus, fears and uncertainty

Las lecturas de la ciudad en la sociedad capitalista

Immanuel Wallerstein en su famoso texto *Impensar las ciencias sociales* (2007), expone claramente el proceso de construcción del moderno sistema mundo.

“Alrededor del 1500 ocurrió algo extraño, que desde mi punto de vista aún no se ha podido explicar de manera satisfactoria. Se invirtió la fuerza relativa de las modalidades de economía-mundo e imperio-mundo. Es decir una economía-mundo en particular, la que en ese momento dominaba una gran zona de Europa, resultó ser menos frágil, sobrevivió y así pudo servir de marco para el desarrollo cabal de un método de producción capitalista, que requiere y solo puede existir dentro de la modalidad de una economía- mundo. Una vez que esta economía-mundo capitalista se consolidó, se extendió en el espacio gracias a la lógica de sus procesos internos y absorbió a los imperios-mundo circunvecinos (por ejemplo, el imperio ruso, otomano, mogol, chino), al igual que, por supuesto, los mini sistemas circunvecinos. Además en contraste con lo que había sucedido antes con los imperios- mundo, este proceso de expansión no parecía tener delimitaciones espaciales incorporadas. Para fines del siglo XIX, la economía-mundo capitalista se había extendido sobre todo el planeta, absorbiendo, según parece, a todos los demás sistemas históricos. Así que, por primera vez en la historia del planeta hubo un solo sistema histórico en el orbe. Se creó una situación estructural completamente nueva, ya que ahora no había sistemas históricos

coexistentes fuera del único sistema superviviente llamado economía capitalista" (2007: 252).

En este esquema estructural de la sociedad moderna, las ciudades se convirtieron en punto central y clave para el éxito del modelo, a tal punto, que las ciudades como espacios construidos y humanizados, han venido creciendo de manera acelerada, proceso que se ha dado en términos no sólo de concentración de población, sino también, de bienes y servicios, infraestructuras y todo tipo de urbanizaciones. Frente a este fenómeno, han surgido importantes lecturas como las provenientes del geógrafo David Harvey, quien explora la relación existente entre el problema de la reubicación del excedente de capital y las transformaciones del espacio urbano a una escala cada vez mayor.

Según este autor, "La ciudad representa para el hombre la tentativa más coherente y en general la más satisfactoria de recrear el mundo en que vive de acuerdo a su propio deseo" (Harvey, 2008: 16). Pero en el presente se ha impuesto la ciudad neoliberal, caracterizada por la existencia de una relación entre la nueva forma del imperialismo y la ciudad capitalista. Harvey, detecta cómo en las ciudades estadounidenses el Estado era uno de los promotores de las transformaciones en las infraestructuras urbanas, pero décadas más recientes, serán las firmas privadas, las encargadas de agenciar estas actividades, como ha sucedido, por ejemplo, con la vivienda. Para el caso específico latinoamericano, las ciudades recientemente se han venido construyendo en el escenario de la sociedad dominada por el modelo neoliberal capitalista. En este modelo, el papel de la ciudad es convertirse en un sumidero para la inversión y la reproducción de los excedentes de capital. Los esfuerzos están encaminados a hacer de ellas, importantes centros urbanos atractivos, de modo tal que se les construye una infraestructura y una imagen "apropiada" para cautivar a viajeros, grupos de inversionistas y monopolios globales. Para que esto funcione, se les ha delegado a los gobiernos locales un papel central en estas ciudades neoliberales. Un papel que tiene como principal característica el que el gobierno local sea "buen negociador y administrador".

Así, los gobiernos locales se ubican entre los grupos económicos y financieros, el Estado y la ciudad, y se encargan de buscar los mecanismos para captar recursos económicos (créditos de bancos nacionales o globales y de los recursos del Estado), para construir las ciudades como una mercancía, una marca, que tenga la posibilidad de competir con otras en el país y en el mundo. Un ejemplo de ello es el préstamo por \$189000 millones del Banco Interamericano de Desarrollo en el 2012 para mejoras en el proyecto del Transporte masivo -MIO- en Cali.

Muchas de estas macro-obras construidas son presentadas como importantes para el progreso y el desarrollo de toda la comunidad. Para ello, los gobiernos locales, los grupos financieros y los inversionistas, utilizan los medios masivos de comunicación como herramientas ideológicas para convencer al ciudadano del común de las “buenas intenciones” del gobierno en pro de su desarrollo y progreso. Los gobiernos locales deben responder, entonces, a estas exigencias del mercado, independiente de que los efectos de esta respuesta vayan en contra del conjunto de la sociedad y del ejercicio ciudadano. Para Harvey,

“Los gobiernos locales se han visto obligados en diverso grado a asumir iniciativas más propias de empresas privadas –en particular, por lo que toca a la creación de un entorno favorable para el capital privado a costa, si es necesario, de la población urbana–, un proceso que fomenta la competencia entre las regiones metropolitanas.” (2007: 132).

Al centrarse en desarrollar sólo una parte de la ciudad exigida por las fuerzas del mercado, el gobierno local deja otros espacios de la ciudad al margen y al abandono, es decir un problema de marginalidad. Espacios estos que pueden ser aprovechados por todo tipo de actores que pueden hacer con estos lugares, diversos usos urbanos tanto de carácter legal como ilegal o incluso semilegal.

Lo complejo e incoherente de todo este asunto es que los gobiernos locales destinan la inversión pública en infraestructuras y todo tipo de mejoras para que los actores del mercado posean un mejor clima para los negocios, porque lo que sucede en el fondo es que se está subsidiando el capital y fortaleciendo los privilegios de clase. Es decir, los recursos públicos invertidos terminan beneficiando los capitales privados.

Esto es un proceso contradictorio porque al focalizar el desarrollo sólo en algunos aspectos y espacios de la ciudad, se desmejoran las condiciones de la calidad de vida de muchas comunidades, debilitando la confianza en la acción pública porque quienes lideran parte del gobierno recibieron el voto y la aceptación de un número importante de electores con la esperanza de que se les de solución a sus problemas.

Si los gobiernos son elegidos por voto popular, es porque deben representar y responder al conjunto de la comunidad, más que ser un gobierno interesado en favorecer el capital privado.

Es decir, las ciudades son lugares de desarrollos geográficos desiguales (*Ibíd.*:28), donde se tiende a favorecer a la élite inversora, coartando la libertad y la realización de ciudades soñadas por sus propios habitantes. Los movimientos ciudadanos son mecanismos para confrontar

el problema de la reubicación del excedente de capital, como motor del capitalismo, de forma tal, que se logre neutralizar a estas élites para que no continúen determinando los destinos de la vida urbana.

Estos elementos estructurales que muestran el camino de la ciudad en el contexto de la sociedad capitalista, y de manera particular, en América Latina, también son objeto de atención por parte de Manuel Castells, quien expresó la necesidad de incluir el análisis del conflicto de clases en el espacio urbano de las ciudades capitalistas como marco estructural.

Manuel Castells, en su interés por la cuestión urbana, entiende lo urbano, como un objeto ideológico, que integra las formas espaciales con el proceso de reproducción de la fuerza del trabajo. Comprende la urbanización, como la concentración espacial de ciertos límites de población y densidad, pero también, como “difusión del sistema de valores, actitudes y comportamientos bajo la denominación de cultura urbana” (1982: 25). Para Castells, la organización del espacio, se configura a partir del encuentro de tres sistemas: el sistema económico, el político-institucional y el ideológico.

El sistema económico es expresado, en tanto las sociedades tienen como modo de producción dominante al capitalismo, así, la producción y el consumo son la base de la organización espacial de la urbe³. La participación del sistema político en este proceso se articula con el espacio en torno a dos relaciones: por un lado, la relación entre dominación y regulación y, por el otro, la relación entre integración y represión que garantizan la dominación a cargo de las clases dominantes, y que regula las posibles contradicciones y crisis del sistema.

Por tanto, en la producción de la urbe aparecen fuerzas corporativas y empresariales privadas, además de las mismas fuerzas de los agentes estatales, donde todas influyen en las formas espaciales de configuración de las ciudades. En ese marco espacial de interacción de fuerzas, surge el conflicto urbano que no sólo se hace patente mediante los movimientos ciudadanos, sino también, a través de la lucha de clases. Esto expresa que existen otras fuerzas que hacen parte de la organización de la vida social, como son las fuerzas de las luchas sociales⁴. De este modo, el Estado se

³ El espacio de consumo es entendido por Castells, como el proceso espacial de reproducción de la fuerza de trabajo, la cual se realiza en dos niveles, los espacios verdes y el aparato socio-cultural a nivel colectivo, y la vivienda a nivel individual; cuya problemática dedica el autor una atención especial.

⁴ “La constitución del capitalismo monopolista del Estado requiere concentrar grandes masas de población en grandes unidades colectivas para garantizar su reproducción como fuerza de trabajo. Este modelo de acumulación capitalista, al centrar la atención en mejorar el funcionamiento del aparato productivo, se desentiende de invertir en la esfera de la reproducción. Los trabajadores al organizar su vida cotidiana evidencian la imposibilidad de satisfacer sus necesidades. De este modo, el consumo individual y colectivo se convierte en objeto de reivindicaciones y sector deficitario de la economía capitalista” (Torres, 2007: 31).

convierte en regulador de estas contradicciones que debe cumplirle al capital, pero también, de las demandas de la comunidad, que se organiza para mayor efectividad en su lucha. Por su parte, el sistema ideológico marca a la ciudad como un sistema de símbolos que le brindan sentido y personalidad. Además, Castells ve a los movimientos sociales como:

“la organización del sistema de los agentes sociales (coyuntura de las relaciones de clase) con el fin de producir un efecto cualitativamente nuevo sobre la estructura social” (*Ibid.*: 44).

En el fondo del conflicto se encuentra el problema del uso del suelo urbano. Ahora bien, en las ciudades latinoamericanas, y de manera más precisa las colombianas, se viene manifestando un proceso que marca de una manera clara y concisa la configuración de las ciudades actuales, y es precisamente, los asentamientos humanos. La expansión de la ciudad se logra no solo por planes y programas estatales que transforman áreas para darles un uso del suelo urbano, sino por capitales privados y entidades financieras que entran en el mercado del suelo. A la par con estos procesos, la expansión de la ciudad obedece a un conjunto amplio de formaciones barriales gestionadas, creadas y constituidas por grupos sociales empobrecidos, migrantes y marginales, que reclaman un espacio de vida. Abordar el fenómeno de los asentamientos ilegales en Cali remite necesariamente a descubrir el tipo de ciudad colombiana y el contexto de su producción.

Algunos de estos sectores barriales lograron incluirse en la institucionalidad con el paso del tiempo, pero otros no. Precisamente, estos procesos de búsqueda de institucionalidad, agencia ante el Estado, o la demanda de una respuesta de sus necesidades por parte del gobierno local, ha dado en efecto, el desarrollo de luchas sociales urbanas por el acceso a la vivienda y a la tierra. Para el caso particular de Santiago de Cali, el número de estos se ha incrementado en casi 70 asentamientos, con aproximadamente 12 mil viviendas en condiciones de ilegalidad (Municipio de Santiago de Cali, 2010).

Por tanto, se establece que pueden existir dos lógicas sobre el por qué los asentamientos pueden ser apoyados por instituciones del Estado: una, desde la mirada económica, debido a que son recursos que entran a las empresas municipales, y la segunda desde una mirada política, que busca legitimar un Estado precario e irresponsable, por cuanto legaliza predios con diversos problemas, incluyendo, por supuesto, los riesgos sísmicos y los deslizamientos. Los asentamientos ilegales no surgen porque sí, sino que ellos obedecen a procesos complejos que integran los

múltiples determinantes de la sociedad entre los que se destaca el valor histórico del uso del suelo, la transformación de la propiedad, la transición demográfica, la incursión del capital en lo rural y lo urbano y el proceso de modernización.

La ciudad como ‘marca’: el modelo Dubai

Llama poderosamente la atención algunos comerciales en televisión, revistas internacionales e Internet, en relación a la publicidad desplegada sobre Dubái en Emiratos Árabes Unidos en los últimos años. Una ciudad llena de historias, fuertemente unida a las leyendas de los cazadores de perlas, contrabandistas y piratas, además del petróleo, desierto y religión, pasa a convertirse en uno de los principales destinos turísticos del mundo.

Hoy en día, la ciudad es considerada como una de las más hermosas del mundo por sus edificios imponentes que, como arcos de flecha nacen en medio del océano, conectados mediante un puente a la zona continental; una gran lanza que sobre el paisaje urbano se levanta de forma afilada y brillante; o las famosas torres de Dubái, que parecen llamas flameantes, y el archipiélago que reproduce al mundo, sin olvidar la majestuosidad y la creatividad de la ingeniería del Palm Island. Igualmente sucedió en Barcelona y los juegos olímpicos, y en las ciudades en Brasil y Sudáfrica con los mundiales de Fútbol.

Seguramente una ciudad construida para quienes tienen la posibilidad de degustar de todas estas obras de arte de la economía-mundo capitalista. Una ciudad que levanta sus arquitecturas modernas, pero que desvanece el hábitat de sus pobladores. Observen la publicidad, la gente no aparece, ni tampoco su historia, como si la ciudad fuese solo sitios que maravillan. Una ciudad para el turista con poder económico y no para su poblador.

Este es un ejemplo claro de cómo una ciudad puede ser transformada con estrategias como el *e-marketing* cuando se prioriza su sentido como ‘marca’, y no como un lugar para sus habitantes. La Organización Mundial del Turismo, organismo especializado de Naciones Unidas, elabora manuales de ayuda a gobiernos para impulsar las ciudades marca, o como se denominan técnicamente un proceso de creación de marca, acompañado de las estrategias para su gestión.

En Colombia, posicionar e imponer una ciudad como marca le ha costado a las empresas estratégicas de turismo privadas y del gobierno, sobre todo por el ambiente de conflicto social y armado, y por

la desconfianza internacional presente frente al país. Estrategias a través de programas como “Colombia es Pasión”, son sólo un ejemplo, de una estrategia que actúa para atraer turistas extranjeros y nacionales con capacidad adquisitiva para viajar alrededor de los lugares más remotos, pero también, más beneficiados por la política de seguridad democrática del gobierno.

No obstante, los impactos de estas estrategias se han empezado a sentir en ciudades como el triángulo del café (Manizales, Pereira y Armenia), Bogotá, Cali, Medellín, Cartagena, Santa Martha y San Andrés Islas. Inversiones encaminadas a generar procesos de modificación urbana, proliferación de centros comerciales, modernización de mallas viales, construcción de centros empresariales, entre otras obras, sin embargo, una baja estructura social.

Este proceso de construcción de la ciudad lo desarrollan, por ende, gobierno y firmas privadas que captan con programas de desarrollo urbano, importantes excedentes como reproducción de su capital, haciéndole creer al habitante, que se está construyendo una ciudad para su deleite, debido a que es el habitante en última instancia, quien debe pagar a través de impuestos como el de valorización los altos costos de estas transformaciones que cambian el paisaje urbano de sus entornos⁵.

¿Y qué opina el habitante del barrio? ¿Se les ha consultado? ¿Cuál ha sido el mecanismo de participación en el desarrollo de esta propuesta? Como éste, son muchos los ejemplos de transformaciones urbanas en función de la dinámica del mercado, como aconteció con el tradicional barrio Tequendama en Cali, hoy reconocido como centro comercial Latinoamericano de cirugía estética. ¿Y dónde quedaron sus habitantes? ¿Se desvanecieron?

Recientemente, Nancy Bolaño Navarro publicó la investigación *Representaciones sociales sobre la ciudad en la Cartagena contemporánea* (2009), de la Universidad de Cartagena, con base en las transformaciones urbanas de la heroica, a raíz de su desarrollo como destino turístico mundial, y la principal conclusión, radica en que el habitante de la ciudad se convierte en un desplazado de la ciudad-marca que se impone. Una ciudad que privilegia no el(la) ciudadano político y participativo, sino el(la) ciudadano-cliente.

⁵ Un ejemplo claro está en el cambio que la Alcaldía de Cali pretende realizar con respecto al uso del suelo del barrio San Antonio, que de ser un sector tradicional, pretende convertirse en un centro comercial porque, según Planeación Municipal, se debe aprovechar el potencial económico que ofrece el sector con sus restaurantes gourmet, las tiendas de artesanías y los negocios para potenciar el turismo.

La ciudad extraña y los miedos contruidos

Cuando la ciudad crece y se expande se vuelve más compleja de controlar. Los lugares empiezan a ser extraños para los antiguos y nuevos pobladores. Los antiguos mirarán con añoranzas la ciudad que fue, y la confrontarán con la que tienen. Los nuevos residentes encontrarán una ciudad a la que deben adaptarse y conocer.

La vivienda, el barrio y la ciudad, se transforman en representaciones familiares. Los escenarios de la experiencia se amplían, haciendo que el individuo se desborde de su hogar y se inserte en otros escenarios como: el escolar, el laboral, el turístico, el universitario; por lo que cada época del proceso de socialización estará relacionado por contactarse con un referente espacial. La experiencia que se tiene de manera directa con el espacio es esencialmente, en otras palabras, la relación de las personas con el mundo en que viven. Así, un migrante colombiano en España, tendrá que iniciar un nuevo proceso de socialización que implica relaciones con otros individuos, con el sistema y con el nuevo espacio geográfico que habita. El lugar de procedencia se ve con añoranza, idilio y nostalgia, a la vez que incertidumbre e *identidad*.

La dinámica de la vida en la ciudad del presente re-significa nociones como la proximidad, vecindad espacial, coexistencia, que implican necesariamente el encuentro o desencuentro entre las personas, la creación o recreación de lazos culturales, y por qué no, de la construcción o de-construcción de identidades. Esto debido a que presencia los impactos de los procesos de modernización que llegan hasta el orden de lo cotidiano, perneado fuertemente por la velocidad y la abundancia de la información, las acciones, los consumos y los objetos técnicos. Los lugares vislumbran así el nacimiento y la re-significación de la comunidad y lo comunitario, como proceso de reconocimiento y de pertenencia de las personas a un punto en el espacio.

En realidad, las ciudades hoy más que nunca, representan las más variadas y complejas formas de habitar, y la manera como se vive demuestran mucho el tipo de sociedad que se construye. De modo más concreto, habitar el lugar es por consiguiente entrar-estar en relación con el espacio geográfico, darle sentido, expresar y expresarlo. Para Milton Santos,

“el lugar es el marco de una referencia pragmática al mundo, del cual le vienen solicitaciones y órdenes precisas de acciones condicionadas, pero es también el escenario insustituible de las pasiones humanas, responsables, a través de la acción comunicativa, por las más diversas manifestaciones de la espontaneidad y de la creatividad” (2000: 274).

Sin embargo, el lugar es también percibido, se crean ideas y cuestionamientos sobre lo que se piensa, y quieren los lugares expresar. Yi-fu Tuan, define la percepción como:

“la respuesta de los sentidos a los estímulos externos como el proceso específico por el cual ciertos fenómenos se registran claramente mientras otros se pierden en las sombras o se eliminan. Mucho de lo que percibimos tiene valor para nosotros, tanto para nuestra supervivencia biológica como para brindarnos ciertas satisfacciones que están enraizadas en la cultura” (2007:13).

Y la percepción del espacio puede despertar un conjunto de sentimientos y emociones espaciales. En este sentido, Yi Fu Tuan propone el concepto de topofilia, que es definida como el vínculo afectivo que se establece entre seres humanos y el entorno material y, particular, con respecto a ciertos lugares y entornos. No obstante, ese habitar placentero y el vínculo afectivo parece estar transformándose con el pasar de los tiempos y las complejidades del mundo urbano. Tuan, expresa que la topofilia “es el lazo afectivo entre las personas y el lugar o el ambiente circundante” (*Ibid.*:13).

Existe una relación clara entre miedo y lugar: una primera distinción, es el miedo que expresan y o que aflora en algunos lugares; y una segunda distinción, es el lugar y las expresiones del miedo que se ven expuestas en las obras, estructuras y construcciones de los individuos y los colectivos. Sin duda, ambas situaciones son diferentes y a la vez complejas. Luego de abordar este asunto pasaré a tratar el agente económico que se aprovecha y beneficia de esta situación.

El miedo a y en los lugares

Los miedos de la sociedad contemporánea son construidos socialmente. Para Zygmunt Bauman,

“‘Miedo’ es el nombre que damos a nuestra incertidumbre: a nuestra ignorancia con respecto a la amenaza y a lo que hay que hacer -a lo que puede y no puede hacerse- para detenerla en seco, o para combatirla, si pararla es algo que está más allá de nuestro alcance” (2006: 10).

El miedo a los lugares, hace referencia a aquellas condiciones del espacio como lugar que pueden conllevar a rechazo por parte de los

individuos o grupos. El miedo a un lugar, por ejemplo: el cementerio, un barrio marginal, el centro de la ciudad, es significativo, porque este miedo puede establecer el tipo de contacto, de recurrencia y presencia en ese lugar por parte de la comunidad. Si se analiza cualquier lugar es posible enterarse que éste transmite vivencias e ideas humanas. Por tanto, concuerdo con Estébanez (1992), para quien “el lugar más que un fenómeno, es también una idea”⁶. Cuando el lugar genera sentimientos de miedos, pueden representar barreras para la movilidad, por inseguros, nada estéticos y delirantes.

Lugares como plazas de mercado (galerías en el ardid popular), centro histórico, parques, barrios populares, distritos y corregimientos, pueden ser áreas que generan sentimientos de temor y miedo. El miedo se ha convertido, en gran parte, en motor que moviliza más rápidamente a las personas por el afán de llegar a su casa o al refugio y que aísla a grupos y familias de la sociedad, por lo que impide el encuentro en la calle, la plaza y la ciudad.

Evidencia esto que el lugar también es ese mundo de símbolos y significados. Rossana Reguillo (2005), lo había advertido:

“Los miedos que experimenta la sociedad contemporánea no son material para la ficción, ni residuos secundarios para la investigación en ciencias sociales, en tanto ellos comportan, configuran, su propio programa de acción: a cada miedo (a ciertos espacios, a ciertos actores, a ciertas visiones y representaciones del mundo) unas respuestas” (2005).

Ahora bien, en las ciudades las expresiones de miedo que sienten sus habitantes afloran en los entornos. Las ciudades globales, como centros mundiales de negocios, tratan de blindarse del terrorismo global. Las calles, los “nuevos barrios” o urbanizaciones, conjuntos cerrados y las fachadas de las casas, pueden dar cuenta de los sentimientos de sus habitantes y del ambiente socio-espacial.

En épocas anteriores la muralla fue el símbolo de seguridad, hoy lo es la reja y todos los sistemas informáticos de la vigilancia. Rejas en ventanas, puertas, solares, respiraderos, parqueaderos, antejardines, techos, balcones, jardines y terrazas de las casas (Uribe, 2003). Casas con rejas en todas partes se construyen actualmente. El Nobel Bertrand Russell (1961), consideraba que en la vida cotidiana de la mayoría de las personas

⁶ “el lugar no es sólo un fenómeno, sino que también es una idea” (...) “El significado define la que el lugar es socialmente contingente y los significados son más cambiantes que el espacio edificado”. Puyol, Estébanez, y Méndez (1992).

el miedo desempeñaba un papel de mayor importancia que la esperanza; las personas están preocupadas pensando más, en lo que otros les pueden quitar, que en la alegría que pueden crear en sus propias vidas y en las vidas de los que están en contacto con ellos.

El miedo como negocio de la empresa global

Según estimativos de la Superintendencia de vigilancia y Seguridad Privada (Supervigilancia), al 2011, en Colombia existe 1057 empresas de vigilancia armada, 97 empresas de vigilancia sin armas, 96 cooperativas armadas, 42 empresas transportadoras de valores, 677 Departamentos de Seguridad, 31 empresas blindadoras, 16 Empresas asesoras, 177 Escuelas de Capacitación en seguridad, 17 empresas arrendadoras de servicios de seguridad, 1 de servicios comunitarios. (Supervigilancia, 2012)

Eduardo Galeano (1998), expresa que en un mundo donde las redes del miedo son globales “muchos de los grandes negocios promueven el crimen y del crimen viven”. Se crea el miedo como necesidad social, como lucro económico, y como motivo para desarrollar tecnología que le haga, paradójicamente, frente al miedo.

Ejemplo de esto, son las multinacionales que se especializan en la vigilancia privada, circuitos cerrados de televisión, alarmas por monitoreo que controlan en pantalla a las personas y a la empresa (*Ibíd.*: 109), entre otros tipos de avances tecnológicos en este campo. La multinacional del miedo se vio favorecida con la llamada tercera revolución industrial, donde el factor clave es la información y la microelectrónica⁷.

Detrás de cada uno de los ciudadanos existen cámaras ocultas y ojos que no pierden detalle alguno, por lo que todo individuo es sospechoso(a); cámaras ocultas en postes, entradas, edificios, paredes, bancos, comercios, industrias, plazas, almacenes, aulas de clase y hasta en los más humildes negocios. Vigilancia en semáforos, entradas principales y rejas eléctricas, puertas y ventanas operadas mediante computadoras, son parte de la cotidianidad. El espacio público y privado, el tumulto y el orden, es a su vez espionado. Cada ciudadano es centro de vigilancia, por lo que lo hace potencialmente culpable.

⁷ Según Méndez (1997), esta tercera revolución puede caracterizarse por el desarrollo de “la técnica para el diseño y producción de circuitos electrónicos en miniatura mediante el uso de elementos semiconductores, su rápido desarrollo en las últimas décadas tiene como punto de partida el descubrimiento del transistor (1947), para atravesar una serie de etapas sucesivas marcadas por la aparición del circuito integrado (1957), el procesador planar (1959) y el microprocesador (1971)” (Méndez, 1997: 164).

Pero de ello también se lucra los medios masivos de comunicación, quienes insaciablemente se nutren de la difusión de información relacionada con muertes, crímenes, homicidios, genocidios, guerras, hambres y todo tipo de mal global. Los noticieros se han convertido en uno de los principales aliados del consumo de miedo y del terror expuesto en imágenes, fotografías, sonidos y videos.

Hoy en día las empresas de vigilancia y seguridad privada se suman a las empresas de seguridad informática, como iniciativas empresariales que han visto en el sector de la seguridad importantes posibilidades de crecimiento. En Colombia, no sólo ha aumentado el número de empresas privadas de seguridad adscritas al Ministerio de Defensa, sino que además existen por lo menos 300 escuelas o academias con un pénsum autorizado y dividido por áreas de formación⁸. Es decir, uno para niveles de vigilancia básico, otro para avanzado, supervisión, escoltas, hasta llegar a especializaciones y cada año el diploma que se les expide se formaliza ante la superintendencia” (Portafolio, 28- 10- 2011).

El significado de lugar que representaba vivir en actualmente en Siria, Egipto o Israel hace del miedo un fenómeno que también es espacial, además de político y militar. Las multinacionales del miedo están acrecentando sus excedentes de capital con la industria del miedo que va desde venta de máscaras antigás, tecnología para detectar nuevas armas biológicas y químicas en aeropuertos y terminales de transporte, hasta la construcción de comunicados e informes oficiales en medios masivos de comunicación de que este mundo es de pánico y terror, y de que se debe estar preparado para lo peor. La lección, no sólo se debe mirar al frente, también hay que hacerlo al suelo, los lados, la espalda y sobre todo al aire. El miedo a movilizarse por aviones y subterráneos, ha conllevado al ingenio multinacional de elaborar nuevas formas de hacerle frente.

El miedología rentabilidad; hoy más que nunca es fuente de grandes capitales. ¿Por qué entonces, querer desaparecer el miedo de la sociedad?, podría preguntarse un empresario de cámaras de vigilancia. Como lo dice Galeano, “el miedo es la materia prima de las prósperas industrias de seguridad y del control social” (*Ibid.*: 107).

El miedo a una sociedad agreste ha conllevado a que universidades, colegios e institutos, cancelen indefinidamente las prácticas de trabajo académico, afectando la relación pedagógica entre el aula de clase, el entorno y el mundo. El miedo se toma la sociabilidad, y el sentir del lugar adquiere nuevas connotaciones.

⁸ eltiempo.com. Sección Otros, publicación 10 de enero de 1994. autor JOHN GUTIERREZ

Los miedos y las incertidumbres construidas por el sistema

Las ciudades no solo evidencian los miedos de un entorno agreste y provocador de sentimientos, sino que el habitante urbano debe enfrentar otro grupo de miedos más estructurales que no sólo se logran calmar con candados, rejas y murallas electrónicas vigiladas, no obstante, estos miedos pueden romper estas barreras e insertarse en el ambiente más privado e íntimo de los individuos.

La inseguridad urbana, un hecho estructural que supera la ciudad

El gran problema con las estrategias para afrontar la situación de inseguridad en Cali, es que pretende todavía resolverlo con más pie de fuerza (700 policías)⁹ y con muy poco de cultura ciudadana. Sin embargo, estas soluciones no son nada, comparadas con el verdadero tamaño del fenómeno del crimen organizado y no organizado que opera en la sociedad occidental, los efectos perversos de la corrupción en todas las esferas de la sociedad, el privilegio por la dinámica del mercado y del consumo, y una desproporcionada distribución de la riqueza, de las oportunidades y de la justicia, todo esto, en el marco de la economía-mundo capitalista que ha privilegiado la acumulación de riqueza por encima de la dignidad y el valor del ser humano.

Un grupo de personas de reconocimiento mundial declararon en un documento titulado: "Drogas y democracia: un cambio de paradigma", que la lucha contra el crimen, la violencia y el tráfico de drogas, no ha producido los resultados esperados, debido a que los indicadores de la violencia y la criminalidad sorprendentemente siguen en aumento; problemática que no solo compete a un Estado, sino a un sistema de Estados.

Después de casi una década de Política de Seguridad Democrática, todavía están los grupos ilegales en los campos y las ciudades, algunos de ellos operando de manera más fuerte, y reprimiendo importantes áreas poblacionales. Lograron filtrar algunas de las ramas del Estado. La justicia colombiana viene develando y colocando tras las rejas a los responsables de una pérdida enorme de recursos públicos en manos de grupos e

⁹ Santos anunció 700 nuevos policías para recuperar la seguridad en Cali. Con la vinculación del personal nuevo, el Gobierno Nacional planea empezar a devolverle la seguridad a los caleños.

individuos corruptos que hablan en nombre de los partidos y movimientos políticos, y que han llegado a ocupar una posición privilegiada en hitos de la democracia como el Senado, las gobernaciones, alcaldías y concejos municipales. Para muchos de estos(as) personajes, la actividad pública se convirtió en el principal mecanismo de movilidad social y económica ascendente; situación muy lamentable.

Sin tomar a fondo un sector financiero que atropella y abusa de los ciudadanos, la implementación de un modelo educativo neoliberal que pone en cuidados intensivos la estructura misma de la educación pública y privada, y de un sistema de seguridad social y de servicios de salud, que se convirtió rápidamente en un fortín de grupos criminales y corruptos para favorecer sus ansias de dinero en detrimento de la salud de los ciudadanos del país. Altas tasas de desempleo y pocas oportunidades para los jóvenes. Un medio ambiente entregado a los mejores inversionistas globales para su explotación, y el desplazamiento continuo y permanente de campesinos y grupos indígenas. La transición del peligro que representaban las pandillas juveniles frente al accionar de las bandas criminales urbanas.

Por tal razón, se tiene presente que la inseguridad se vive no sólo en los escenarios del espacio urbano cotidiano, sino en toda la estructura social, política y económica del Estado a lo largo y ancho del territorio, y lo traspasa porque es un sistema que opera como red en todo el mundo.

En América Latina la realidad de los fenómenos, ha demostrado cómo el proceso de desarrollo tiene un costo des-regulado y descontrolado, jalonando increíbles procesos de violencia, muchos de ellos concentrados en las principales ciudades desde donde se toman decisiones.

Cuando las autoridades han y están dando por respuesta a la inseguridad (hecho estructural), medidas pobres que sólo responden a la coyuntura, el problema central se acrecienta, creciendo debido a las dinámicas globales. El aumento de policías no solucionará el problema del crimen global organizado. Justamente, las respuestas de este corte, aseguran el funcionamiento del modelo represivo, tan importante para el control de la sociedad en el marco del capitalismo, en relación con la llegada de más pie de fuerza, asegurando el consumo de armas, de gasolina para movilizar las motos y vehículos, y los costos para formar más y más hombres en armas. La ecuación es perfecta. Se necesita la violencia, debido a que ella es una variable del mercado. ¿Cómo desgarrar la violencia de las lógicas impuestas por el mercado?

Soluciones parciales y fragmentadas no son suficientes para problemáticas de orden estructural, de cambio de modelo económico, y de modificaciones en políticas que han permanecido rígidas por más de 30 años esperando que algún día tengan algún resultado.

Es necesario empezar a construir nuevas generaciones de ciudadanos más fuertes y menos presas de hechos corruptos, criminales y egoístas como estos. Un modelo de sociedad que privilegie otros procesos de formación, donde la justicia, el respeto por el medio ambiente sea efectivo, donde los medios de comunicación dejen de entretener para lograr un mayor lucro y se comprometan con apoyar procesos formativos de cultura ciudadana y política, y una sociedad civil vigorosa, que sea capaz de ejercer su derecho democrático de expresar y participar de manera concreta en procesos centrales de toma de decisiones. Un Estado que proteja al ciudadano de los atropellos del mercado y del consumo.

La migración y las frágiles relaciones

Una de las características del estilo de vida presente, incidida por el contexto de una sociedad capitalista, es precisamente, la velocidad y el movimiento ininterrumpido de seres humanos y de objetos. Todo en permanente movimiento, sin pausa. Las principales ciudades en todo el mundo ven cómo el fenómeno migratorio y de aglomeración toma dimensiones sorprendentes. Algo así, como un imán que, bajo el ideal de mejores condiciones de vida, atrae a los individuos para que laboren en otros países como mano de obra barata.

Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE-, en Colombia, de 117.377 emigrantes en 1960, se pasó a 378.375 en el 2005. Los principales destinos elegidos por los colombianos son: Estados Unidos (34%), España (23%), Venezuela (20%), Ecuador (3%), Canadá (2%). Algunas causas del proceso migratorio según los datos oficiales son: búsqueda de oportunidades laborales, asilados políticos, reunificación familiar, mejora de calidad de vida y oferta de estudios en educación superior. Los movimientos y flujos a través de los canales migratorios construidos a lo largo de los años, ha dado por resultado, un efecto en los hogares y relaciones familiares, de modo particular para muchos latinoamericanos(as).

Mientras que el Estado receptor es cada vez más insuficiente y precario para garantizar todas las necesidades de los extranjeros, el capital utiliza esta mano de obra para su reproducción y acumulación. El capital a través del mercado y todo su equipamiento, se da el lujo de controlar aquí y allá los destinos de los individuos, las naciones y los espacios.

Los individuos (diversos en género, clase social, nacionalidad, etnia, orientación sexual y religiosa), llegan a estos nuevos espacios,

extraños y diferentes a sus lugares de origen donde se aglomeran junto a otros miles. La experiencia de vida que experimentan en países totalmente diversos y, en algunos casos, con un diferente idioma, influye en el proceso de adaptación. Se insertan en estos nuevos espacios donde no sólo deben afrontar un nuevo proceso de socialización (tendrán que aprender los elementos de dicha cultura), sino donde seguramente encontrarán otras personas que ocuparán un nuevo espacio en sus vidas. En algunos casos, estos procesos pueden tardar varios años que ponen en riesgo la desintegración de las relaciones y los grupos familiares en el lugar de origen. En algunos casos, los migrantes logran llevar a buena parte de su familia y ubicarlos en el nuevo país, pero en otros casos, este proceso se complejiza y las relaciones se vuelven demasiado frágiles, a veces sólo unidas a través de llamadas telefónicas o mensajes de correo. Incluso, por mensajes con personas que viajan entre un lugar y otro, en algunas temporadas.

Muchos hogares ven cómo sus integrantes se alejan y con el tiempo esas relaciones son más frágiles y distantes. Los embates de la vida cotidiana y todo el cúmulo de necesidades que se deben afrontar en el diario vivir para poder subsistir hacen más débiles estas relaciones. Hijos con diez y más años sin ver a sus padres, hijos y demás familiares. Incluso, algunas personas deciden casarse con extraños como estrategia para alcanzar la nacionalidad. Sus amores iniciales solo quedarán en el recuerdo.

Un migrante colombiano en España considerará que su estancia en este país surge de sus intenciones personales para progresar y ayudar a su familia, pero lo que no verá este migrante, son las estructuras y las fuerzas de poder que están más allá de su alcance y percepción, y que su situación no es personal, sino que es un fenómeno que abarca millones de personas en todo el mundo. Lo que debe tenerse claro, es que, ésta dinámica, no se hace por decisión del migrante de manera individual, sino por la forma como el “sistema mundo”, ha venido influyendo en la sociedad, conllevando a que millones y millones de ciudadanos de un área geográfica se muevan hacia otros lugares en el mundo. No es el problema de un individuo, sino que además, es un fenómeno social que caracteriza de manera particular este momento histórico.

Un mundo en que solo con dar una vuelta por las calles de Nueva York en Estados Unidos, o Madrid en España, se experimentará el encuentro con disímiles individuos pertenecientes a diferentes rincones del mundo, enfrentando estas situaciones.

Lo interesante es que una de las estrategias promovidas desde el Banco Mundial para favorecer el desarrollo y el crecimiento económico, es precisamente la movilización, la aglomeración y la densidad de las ciudades.

Como cierre: un contexto social muy difícil (incertidumbres, miedos y tensiones)

La ciudad colombiana intenta imponer hoy dos características de las ciudades globales: control y organización racional de todas las actividades en el marco del orden social. Muchas veces las élites de poder local y global, buscan la reubicación de sus excedentes de capital a partir de un aprovechamiento exhaustivo de los espacios públicos y privados, del uso y potencial del suelo, racionalidad de los recursos, apertura del mercado, impulso de la imagen y la marca de la ciudad y sus lugares para fines turísticos, control espacio-temporal de las dinámicas de intercambio y movilidad de población, materias primas y producción y distribución de bienes.

Esta lógica espacial del capitalismo focalizada en la ciudad como núcleo central de su gestión, hace de las ciudades hoy, lugares más extraños, más complejos, más distintos y más productivos. Frente a esta bandada de racionalidad de capital, los marginados y excluidos del sistema, los que se encuentran en el sistema, pero desde el lado de la ilegalidad y los que están en la legalidad en los puntos de mando, buscan la manera más fácil y rápida de beneficiarse. La inseguridad brota como agua manantial a medida que aumenta la racionalidad de la vida urbana capitalista, en medio de su orden, control y progreso. Los gobiernos apoyando estos procesos de modernización de la ciudad, se hacen ciegos al color de los impactos que tiene esto en los individuos, grupos y comunidades. En algunas ocasiones, elabora estrategias, planes, programas y todo tipo de mecanismos legales que contribuyen a amenguar en algo todo el peso del sistema, pero la mayor parte del tiempo es sordo e invidente, y pasa por alto.

¿Qué tipo de ciudadanos y ciudadanas se construyen hoy, en el marco de la economía mundo capitalista, donde la racionalidad privilegiada se enfoca en la acumulación de riqueza, sea por los medios que sea, sin importar la dignidad del ser humano, la vida del medio ambiente en toda su dimensión y la tranquilidad mundial?

¿Cómo puede ser racional y crítico este nuevo poblador del mundo que se está formando en un contexto social donde el modelo de educación es dominada por la política neoliberal que privilegia la formación de mano de obra para satisfacer las necesidades de los sectores productivos de la economía, y no como cabezas pensantes, críticas y reflexivas capaces de resolver problemas y conflictos con creatividad y con respecto a la vida y dignidad del(os) otro(s) o la(as) otra(as)?

Estas ciudades 'marca', necesitan de ciudadanos clientes, de consumidores, de turistas, de extraños, de pasajeros, de extranjeros en su propio terruño, estamos ante una transformación espacial que si bien es impuesta, viene acompañada de la transformación del ciudadano en un simple instrumento de consumo, en un depositario de mensajes publicitarios que lo incluyen en la dinámica urbana y citadina como usuario, y no como ciudadano. Consumir la ciudad y sus servicios turísticos es la prioridad de los ciudadanos clientes.

¿Qué le espera a ese ciudadano cuyo marco de información corresponde a las lógicas de medios de comunicación hegemónicos interesados en el beneficio y la acumulación de capital económico, a través del entretenimiento de masas y no a la construcción de ciudadanos críticos reflexivos? ¿Medios que censuran, manipulan la información y banalizan los hechos trascendentales y espectacularizan la banalidad?

¿Cuáles son las condiciones de los trabajadores y las distancias que tienen sus salarios frente a la de otros en el poder económico y político?

¿Cómo puede actuar ese nuevo habitante urbano y rural, que en América Latina, y de modo particular en Colombia, debe afrontar altos niveles de inseguridad en todas sus expresiones: alimentaria, social de salud, de empleo de educación, de vivienda, de oportunidades...? ¿Un país regido por la ilegalidad de grupos, de movimientos políticos, de actividades económicas? ¿Un entorno que produce miedos y terrores porque poco a poco se fue institucionalizando que todo aquel o aquella que se ponga en contra, o que diga algo en contra, es callado con la muerte? ¿Unos poderes locales en amplias zonas de los territorios nacionales infestados y filtrados por grupos ilegales al margen de la ley que se vieron fortalecidos durante la primera década del siglo XX? ¿Un crimen organizado que se expresa también en la calle, pero que traspasa su acción de lo local hacia redes globales? ¿Cómo aportar en la construcción de individuos más críticos, propositivos y con mayores elementos para dimensionar su papel ciudadano y político, en un contexto donde el consumo mediático banal, la desinformación de noticieros, la debilidad en el hábito de lectura, la dramatización de los hechos, el bombardeo de publicidad trivial y de tecnologías que aíslan de los otros se impone con toda fuerza en adultos, jóvenes y niños?

¿Cómo neutralizar los efectos perversos del modelo económico que arrasa con la dignidad y la vida en todos los lugares donde opera? ¿Qué se puede esperar de este modelo de desarrollo que privilegia el crecimiento económico y no otras dimensiones centrales de la existencia humana? ¿Cómo exigir a las instituciones más distribución y equidad de

beneficios, de justicias y de atención, cuando la mayor parte de ellas han sido salpicadas por graves hechos de corrupción?

Será el trabajo de la sociedad civil a través de la comunidad, de las organizaciones sociales y comunitarias, colectiva de grupos y minorías, además de importantes actores y sectores, los encargados de exigir no solo la satisfacción de sus necesidades básicas, sino también, de reclamar por una vida digna en su existencia. El opositor para una buena parte de estos grupos y movimientos, está en grupos de poder económico y políticos locales, regionales, nacionales o globales que toman las decisiones por el resto de la población. Algunos movimientos sociales al exigir al Estado mejores condiciones, más derechos, mejores beneficios, más protección, mejor y más atención; lo que hacen, es reconocer al Estado como opositor interlocutor, pero el Estado es resultado del "sistema", y se ha criado a la par con ello. Lo que hace pensar entonces que llegar a las instancias del Estado, es llegar a las instancias del sistema controlado por los poderes de la economía-mundo capitalista.

El sistema capitalista no solo controla el contexto social de los individuos y los grupos, sino que también los controla por dentro, en sus mundos interiores cuando individuos y grupos ven en el Estado su salvación. Un Estado que en épocas más presentes obedece más a las lógicas del mercado que a sus preocupaciones por la sociedad. Es a este tipo de Estado, al que hoy se busca, se asiste y se reconoce como uno de los ejes centrales que posibilita la vida en sociedad y en territorio.

Bibliografía

- BAUMAN, Z. (2006). *El miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (1998). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. España: Paidós.
- BOLAÑO N, N. et al. (2009). *Representaciones sociales sobre la ciudad en la Cartagena contemporánea*. Cartagena: Universidad de Cartagena.
- CASTELLS, M. (1975). *Problemas de investigación en sociología urbana*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (1982). *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (1998). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza.
- DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO DE PLANEACION. (2003). *Plan de Desarrollo Estratégico 2004-2008*. Cali.
- FRANCO SILVA, J. (1996). "Cuerpo, lugar de vida y cosmología: las dimensiones culturales del espacio". En: *Documentos Barrio Taller, serie ciudad y hábitat*. Bogotá.
- GALEANO, E. (1998). *Patatas arriba: la escuela del mundo al revés*. Bogotá: TM Editores.

- GARCÍA CANCLINI, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- GÓMEZ MENDOZA, J., MUÑOZ, J., y ORTEGA, N. (1982). *El pensamiento geográfico*. Madrid: Alianza.
- HARVEY, D. (1990). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1977). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- _____. (2000). *Espacios de esperanza*. Madrid: Ediciones Akal.
- _____. *Las grietas de la ciudad capitalista*. Entrevista archipiélago. Por: Carolina del Olmo / César Rendueles. Cuadernos del cendes, AÑO 24. N° 65. Tercera época, mayo-agosto 2007. pp. 131-138.
- _____. (2008). "La libertad de la ciudad". En: *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, No. 7. pp. 14-30. Bogotá: Universidad de los Andes.
- JHONSTONS, R. J., GREGORY, D. & SMITH, D. (1987). *Diccionario de geografía humana*. Madrid: Alianza.
- JONES, E. (1965). *Geografía humana*. Barcelona: Nueva colección labor.
- MÉNDEZ, R. (1997). *Geografía económica. La lógica espacial del capitalismo global*. Madrid: Ariel.
- MUNICIPIO DE SANTIAGO DE CALI. (2010). *Asentamientos Humanos de Desarrollo Incompleto Existentes en el Municipio de Santiago de Cali*. Cali: Secretaria de Vivienda Social, Fondo Especial de Vivienda.
- ORTEGA VARCÁRCCEL, J. (2000). *Los horizontes de la geografía. Teoría de la geografía*. Madrid: Ariel Geográfica.
- PUYOL, R., ESTEBÁNEZ, J. y MÉNDEZ, R. (1992). *La geografía humana*. Madrid: Cátedra.
- REGULLO, R. (2000). "Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo". En: *Revista de Estudios Sociales*, No. 05. Bogotá: Universidad de los Andes.
- RUSSELL, B. (1961). *Los caminos de la libertad*. México: Editorial Orbis.
- SANTOS, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Madrid: Ariel.
- SUPERVIGILANCIA. Servicios de vigilancia y seguridad privada. Distribución por departamentos. Descargado 10 de marzo de 2012. Colombia, Ministerio de Defensa Nacional. En línea: <http://www.supervigilancia.gov.co/?idcategoria=1096>.
- TORRES, A. (1980). *Barrios y luchas barriales en Bogotá durante el Frente Nacional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- TUAN, Y. (2007). *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Barcelona: Melusina, S. L.
- URIBE CASTRO, H. (2000). "La humanización del espacio geográfico". En: *Revista de Investigación Geográfica*, Año 2, No. 2. Pasto: Universidad de Nariño.
- URIBE CASTRO, H. (2003). "El lugar: entre candados, rejas y miedos". *Geocrítica. Biblio3 Revista electrónica*. Barcelona: Universidad de Barcelona. 15 de Agosto de 2003. ISSN: 1138-9796.
- _____. (2007). *Estrategias de poblamiento y acceso a la tierra en el jarillón de los ríos Cauca y Cali en la ciudad de Cali, 1980-2005*. Tesis de grado para optar al título de Magíster en Sociología, Universidad del Valle.
- WALLERSTEIN, I. (2004a). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- _____. (2006a). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (2006b). *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (2007). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI Editores.
- YORI, C. M. (1998). *Topofilia o la dimensión poética del habitar*. Bogotá: Ceja.

Estudios de Región



Autor: Francisco Leonardo Leonel
Título: sin título
Técnica: marcadores y lápiz sobre papel
Tamaño: 35cm x 50cm

VIRAJES

LA DIVERSIDAD CULTURAL, LOS DERECHOS CULTURALES Y LA GESTIÓN CIUDADANA

CARLOS VLADIMIR ZAMBRANO¹

Recibido: 25 de julio de 2010
Aprobado: 10 de octubre de 2010

Artículo de Investigación

¹ Antropólogo y politólogo. Coordinador del Observatorio Colombiano de la Diversidad Cultural, Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Universidad de Málaga. Investigador asociado al proyecto A/026599/09 de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, AECID. Investiga temas relativos a la diversidad cultural y políticas públicas de la diversidad en el contexto iberoamericano. Autor, entre otros, de los libros: *Derechos de las culturas* (2004), *Ejes políticos de la diversidad cultural* (2006), *Derechos, pluralismo y diversidad cultural* (2008), *Ciudadanías culturales* (2010), y *Transformaciones del Estado Social. Perspectivas sobre la intervención social en Iberoamérica* (2011).

Resumen

Este artículo analiza la relación entre diversidad cultural, derechos culturales y gestión cultural, desde una perspectiva que podría entenderse como ciudadana. Desarrolla algunas cuestiones conceptuales y presenta datos generales específicamente referidos a la percepción de los derechos culturales entre las personas. Plantea nuevos retos para la gestión cultural que se deducen de la constitucionalización de los derechos culturales y de la renovada presencia del sector cultural y de “lo cultural” en el Estado.

Palabras clave: cambio, ciudadanía, constitución, derechos culturales, diversidad, gestión.

CULTURAL DIVERSITY, CULTURAL RIGHTS, AND CIVIC MANAGEMENT

Abstract

This article analyzes the relationship between cultural diversity, cultural rights and cultural management, from a perspective that might be understood as a civic concern. The analysis develops some conceptual issues, and presents general data specifically referred to the perception of cultural rights between people. It poses new challenges to the cultural management which are deduced from the constitutionalization of cultural rights, from the renewed presence of the cultural sector, and from “the cultural” in the State.

Key words: change, citizenship, constitution, cultural rights, diversity, management.

“La diversidad cultural obliga a evitar lo simple, a buscar la especificidad y a encaminar lo complejo hacia la visibilidad”

Nicolas Dich Ral'Shero.

Introducción

Este artículo se basa en la experiencia de investigación realizada en Colombia sobre la percepción ciudadana de los derechos culturales, la cual fue llevada a cabo en el marco de la creación y puesta en marcha del Observatorio Colombiano de la Diversidad Cultural, proyecto del grupo de investigación: *Relaciones interétnicas*, de las universidades

Nacional de Colombia y de Málaga². El resultado del trabajo es una percepción modesta pero directa: pocas personas conocen qué son los derechos culturales, pero todos intuyen, que es algo que tiene que ver con parranda. Si la consciencia ciudadana dependiera de esa percepción de los derechos culturales, se tendría poco o nada de las tres cosas, ni consciencia, ni ciudadanía, ni derechos, pero todos bailaríamos salsa. ¿A la cultura no le importan los derechos?; ¿qué noción de cultura posicionar ante dicha percepción? Las dos preguntas circunscriben la reflexión aquí expuesta.

Todas las constituciones latinoamericanas han incorporado el reconocimiento de la diversidad cultural y sus derechos, explícita o implícitamente; y todos los países latinoamericanos han legislado algunas cuestiones en materia de derechos culturales, sentando jurisprudencias sobre el tratamiento de la diversidad cultural para sus respectivos ámbitos territoriales. Entonces, cabe preguntarse ¿por qué es tan débil la percepción que la gente tiene de esos derechos?; y ¿qué producen los reconocimientos constitucionales de la diversidad entre los ciudadanos? La finalidad de tales preguntas es práctica, hallar la razón ciudadana que permita el acceso de los gestores culturales en el campo de las teorías y prácticas constitucionales, y a partir de ello, estimular su sensibilidad para promover la vigilancia cultural con perspectiva ciudadana. Ambas vías son de gran importancia y utilidad para la gestión cultural, lo cual debería hacerse atendiendo los tiempos y hechos sombríos que campean en la actualidad en materia de diversidad cultural.

Tiempos y hechos que, no está por demás decirlo, están logrando poner en entredicho la matriz fraseriana de una justicia social basada en el reconocimiento de la diversidad cultural y la redistribución de la riqueza. No obstante, la justicia que claman los migrantes, las mujeres, los afrodescendientes, los indígenas, los gitanos, las confesiones, los discapacitados, los LGBT, y todo aquel que reclama una opción ciudadana basada en sus singularidades resiste los embates, pero es incierto saber hasta cuándo. No se pueden entender los reclamos identitarios de los ciudadanos al margen de las tensiones con el régimen de la propiedad, la situación de clase social y la condición de género. Se sabe bien, o al menos está bastante documentado, que la identidad precede a la expulsión violenta de la tierra, del hogar y de la vida, y que a la vez, dicha expulsión es la que moviliza la identidad y la transforma en fuerza ciudadana; por lo cual, parece ser que si se reconoce la diversidad de capacidades que las

² La Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, AECID, aportó la ayuda en el proceso de puesta en marcha del Observatorio, durante dos años de trabajo. Proyecto PCI A/026599/09 de cooperación interuniversitaria. En el marco de dicho proyecto se obtuvo una beca de investigación del Ministerio de Cultura, 2009, con la cual se diseñó y aplicó el piloto municipal de vigilancia ciudadana sobre derechos culturales.

gentes pueden ofrecer a un proyecto de sociedad y se redistribuyen las formas de uso y de beneficio de todos los recursos que dispone esa sociedad (pero sin quitarle lo poco que unos muchos tienen), podrían producirse unas mejores condiciones para vivir la vida social de la diversidad.

Para la comprensión del campo cultural y su desarrollo cultural (valga la redundancia, no interesa -por ahora- ningún otro aspecto), se han vinculado aquí la diversidad cultural, los derechos culturales, y la gestión ciudadana; de su relación surge la inquietud sobre la existencia o no de la dimensión cultural, de la gestión cultural y el modo de entenderla: ¿bajo qué circunstancias la gestión cultural podría ser entendida además de “gestora” de los recursos culturales de las sociedades, como productora de cambios culturales? Es hora de preguntarse si la gestión cultural produce cultura y qué tipo de cultura produce; de ahí, que en este trabajo no interesan los elementos constitutivos de la diversidad, los derechos y las técnicas de gestión (para lo cual tenemos importantes estudios, la Carta Cultural Iberoamericana, la Declaración de Friburgo, y los instrumentos de Naciones Unidas). Se postergan los análisis sobre las propiedades de los componentes de las tres partes que constituyen la relación (diversidad, sea étnica, racial, nacional, de género, entre otros; derechos, sean de autor, patrimonio, educación, entre otros; y, gestión, sea turística, patrimonial o festiva, entre otros), las cuales son incorporadas, empero, por sus cualidades generadoras de símbolos, normas y comportamientos.

Lo que se desarrolla a continuación está organizado en cinco partes; la primera, aborda lo que sabemos de los derechos culturales y de la diversidad cultural; la segunda, analiza “lo ciudadano” en relación con la diversidad cultural; la tercera, analiza las ciudadanías culturales, en plural; la cuarta, trabaja los derechos culturales y la gestión ciudadana de la diversidad, relación que configura la posibilidad de pensar las garantías para los derechos culturales y para la diversidad cultural, que es la quinta y última parte. Parte que propone el estado de vigilancia cultural, como medida de apropiación y fortalecimiento de derechos culturales. Finalmente, se esbozan un par de consideraciones finales.

¿Qué conocemos de los derechos?

Esta pregunta sirve para averiguar el modo de comprensión no solo de los derechos culturales, sino de todos los derechos ciudadanos que tienen las personas y el modo de usarlos, demandarlos y garantizarlos. Después de veinte años de activismo cultural, activismo supuestamente centrado en derechos culturales, bien vale la pena una pregunta de ese

talante porque sirve para pensar en el camino recorrido, lejos de los afanes que a veces impiden madurar las cosas. En el fondo es una pregunta que, de desarrollar su significado, permitirá saber hacia dónde se ha orientado la gestión cultural, que parece no haber estado centrada en posicionar mejor los derechos culturales y las dinámicas de la diversidad cultural entre la ciudadanía (al menos ya se sabe que no es suficiente enseñar solamente las normas).

Para averiguar si los derechos culturales tenían algún significado entre los colombianos se formularon tres preguntas marco: ¿qué implicaciones ciudadanas tiene el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural?, ¿qué conocemos de los derechos culturales? y ¿qué podemos hacer con los derechos culturales? Con base en ellas se diseñó un cuestionario de 15 ítems para aplicar a hombres y mujeres mayores de 18 años. Las tres preguntas generales partían del supuesto según el cual, la diversidad cultural se ha interpretado de manera restrictiva y circunscrito el espectro de los sujetos beneficiarios de los derechos culturales a unos cuantos sujetos, por tanto, se han reducido las posibilidades ciudadanas de mucha gente y limitado la incorporación de nuevos sujetos a su amparo jurídico.

Se decidió comprobar si dicha interpretación podía ser justificada indagando sin discriminación alguna entre la ciudadanía, que es la base de la diversidad cultural *stricto sensu*, la percepción que tiene sobre los derechos culturales. La inclusión de “todo el mundo”, buscaba retornarle a la diversidad cultural su significado amplio, de tal modo, que no solamente incluyera a unos, sino al conjunto de la población, debido a que todos los seres humanos somos sujetos de diversidad cultural. Más allá de los sujetos convencionales y más visibles de la diversidad cultural, los étnicos (indígenas, afros, gitanos, migrantes), los religiosos (confesiones, ateos), los sociales (discapacitados, opción sexual, género, entre otros), los artistas (poetas, cineastas, danzantes) y las industrias culturales (artes, fiestas, bienes, patrimonios, conocimientos, entre otras), existen otros menos visibles -incluidos nosotros mismos-.

La respuesta a la pregunta ¿qué conocemos los colombianos de los derechos culturales?, arrojó resultados interesantes, porque la mayoría de los encuestados respondieron no conocerlos, y su respuesta se confirmó con otras respuestas del cuestionario. Una minoría dijo conocer algo de ellos, y ese algo lo asociaban con bailes y fiestas, pero les resultaban ajenos como derechos humanos. Y, contadas con los dedos de las manos aparecieron las personas que sabían de la existencia de una Ley de Cultura. Si no se conocen los derechos culturales, ¿entonces qué sentido tiene hablar de las ciudadanías culturales?; y si después de 20 años de Constitución Política

y de muchos desarrollos institucionales, empresariales e intelectuales del sector cultural, nos aparece un panorama tan pobre, ¿cuál es la gestión cultural ciudadana que se está haciendo?; ¿el resultado impone retos a la gestión cultural?; ¿cómo se podría hacer frente a los resultados de la encuesta?

La pregunta “¿conoce los derechos culturales que la Constitución le garantiza?” fue respondida negativamente por el 69% de los encuestados, el 31% lo hizo afirmativamente, y nadie dudó (el “no sabe no responde” fue del 0%). La encuesta fue respondida por 59% de hombres, y por 41% de mujeres.

Algunas preguntas del cuestionario se formularon dejando opciones abiertas para que los encuestados respondieran qué tipo de derechos conocían. El 10.52%, de los que respondieron que sí saben que son los derechos culturales (31% de la muestra) contestaron con alguna precisión indicando que podían bailar y cantar, y otros manifestaron que el derecho a la intimidad cultural; pero el 89.48%, restante no presentó indicios claros para justificar la afirmación de conocer los derechos culturales. ¿Esta cifra c. 27.9 de total de la muestra, sumada a las respuestas negativas 69%, podría interpretarse como la existencia de una suerte de analfabetismo en derechos culturales, dado que el total asciende al 96.74%?

Lo ciudadano y la diversidad cultural

Existen tres campos de actuación en materia de derechos culturales (lo político, la administración y la gestión) responsables que la gestión cultural produzca significaciones sociales, culturales y políticas; pero de los tres campos, solamente el de lo político nos interesa aquí, porque las significaciones que allí se producen -propriadamente llamadas político-culturales- parecen generar acontecimientos o hechos sociales, que en otro lugar han sido llamados: Fenómenos Político-culturales Emergentes FPcE³. En dicho campo, la amalgama entre el Pacto Internacional de los derechos Económicos, Sociales y Culturales (1971), la Declaración sobre la Diversidad Cultural (2001), la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales y Artísticas (2005), el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo

³ “Los FPcE son, en tanto fenómenos, una manifestación de la realidad..., son político-culturales porque obedecen a las prácticas de los sujetos que tratan de posicionarse en la sociedad para actuar en ella y generar nuevos ámbitos de representación y simbolización para legitimarse, y son emergentes ya que se encuentran en evolución, desarrollo y profundización, por ser novedosos en el panorama de las luchas sociales y porque permiten la aparición de nuevos sujetos políticos” (Zambrano 2006: 109).

(1989), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas (2007), algunos derechos constitucionales, las leyes nacionales de cultura y las reglas, costumbres y tradiciones de la gente, configuran un interesante dispositivo, productor tanto de sujetos, como de instituciones y derechos. Vale decir, tal batería de normas -y las que hacen falta- son generadoras de procesos culturales y ciudadanos⁴. Les cabe, entonces, a los gestores culturales preguntarse si deben o no atender los procesos que se gestan en el campo de lo político, y estudiar sus conexiones. Este apartado se encamina hacia una razón afirmativa y explica por qué.

Se ha llegado a creer que ser ciudadano es una condición natural del ser humano; se cree en eso con la misma vehemencia que en el *ancien regime* se creía en la fatalidad de la condición social de nacimiento, porque la gente suponía que ser siervo para muchos unos, como ser amo para pocos otros, les era inherente. Se requirió “todo un cambio de mentalidad”, dicen los politólogos; “todo un cambio cultural”, dicen los antropólogos”; todo un cambio, en fin, dejar de ser siervo y pasar a ser ciudadano. Se dice “lógicamente” rápido lo que en la realidad es una tortuosa transformación, que el polémico Lars von Trier, por ejemplo, narra en *Manderlay*, la segunda película de su zaga sobre los Estados Unidos, mostrando que no está del todo claro saber si los impulsos del cambio de mentalidad fueron a calar en el derecho a esforzarse para que nada cambie. El “que todo cambie para que todo siga igual”, ha cumplido su cometido gatopardista. Ha mantenido vivos entre “lo ciudadano” a los amos y todo lo demás, incluidos los siervos.

El diccionario de la RAE, ofrece una inquietante acepción para el término ciudadano asignándole una evidente posición de medianía: “aquel que en el pueblo de su domicilio tenía un estado medio entre el caballero y el trabajador manual”. Lo ciudadano como “estado medio”, irrumpe en la estructura de clases y en las categorías que la representan sin modificarlas, aunque si las dinamiza y actualiza. Toda una obra de orfebrería política. Irrumpe como un sujeto en apariencia nuevo pero que en realidad está conformado por los residuos sociales del antiguo régimen. Dos razones se pueden argumentar: la primera es que deja a los “caballeros” y a los “artesanos”, ocupando sus respectivos lugares sociales; la segunda, es

⁴ En el lenguaje jurídico colombiano se conoce al dispositivo como “bloque de constitucionalidad”. Dicho bloque es, por lo general un artículo constitucional, en el colombiano es el 93, que reconoce los tratados y convenios internacionales en materia de derechos humanos, otorgándoles fuerza constitucional, fuerza que depende procedimentalmente de cada cultura jurídica nacional. Las constituciones, española, chilena, mexicana, brasileña, ecuatoriana y boliviana, lo tienen también. De tal manera, que llamarlo dispositivo no es un simple recurso foucaultiano, sino que tiene un sentido jurídico “duro”. Es decir, con poder constitucional y con capacidad para producir cambios culturales en el orden institucional y social (N. del A.).

que acoge en su seno a los “caballeros” idos a menos y a los “artesanos” venidos a más.

En virtud de la primera razón, lo ciudadano como medianía preserva en sus lugares sociales a los “caballeros” que se pueden sostener y a los “artesanos” que no pueden ascender, quienes permanecerán diferenciados como era la costumbre. Y, en virtud de la segunda razón, los ciudadanos “caballeros” harán uso de su diferencia sirviéndose de las esperanzas de los que se quieren reincorporar, la necesidad de los que no quieren retornar, y la ilusión de los que no pueden subir. Son las esperanzas, las necesidades y las ilusiones de esos ciudadanos supérstites las que legitiman el orden gatopardista; orden que es cuestionado por la diversidad, los derechos y sus garantías, y la gestión cultural. Primero, porque la sociedad no es un asunto de estamentos, sino de diversidades culturales; segundo, porque las inclusiones sociales no se deben a favores, sino a derechos; y, tercero, porque la gestión cultural ciudadana no es gestión de patrimonios, sino de personas que han movilizadado sus identidades.

Seguramente, en razón del gatopardismo de medianía que subsiste en lo ciudadano de hoy, no se entiende que sea posible hablar de las transformaciones ciudadanas (reales y virtuales), que se generan en la gente y en las comunidades cuando entran en relación la diversidad cultural con los derechos culturales y las constituciones políticas que los reconocen a ambos. “Ciudadano”, es un problemático concepto histórico y político, porque además de lo dicho, en él coinciden las ideas -que no son pocas, y con las cuales toca lidiar- sobre la cultura, el derecho y la política, todas ellas aportando razones inflamables a la espera del chispazo que fragüe el incendio (los aprensivos y su racionalidad estratégica actuarán a su acomodo).

Ciudadanías culturales

Cada vez que se debate un derecho, impacta un sujeto y modifica un comportamiento que se proyecta hacia los demás, expandiéndose. Podría pensarse la ciudadanía a partir de dos elementos: como fluidez de los arbitrios humanos al tratar de ser reconocidos, y, como ductilidad de los derechos para ser más adaptables a las singularidades de la gente que los demandan. Caería bien decir, que uno no se baña dos veces en la misma ciudadanía, y quizás eso lo sabe la humanidad, la política, la moral y las costumbres desde Éfeso. E. P. Thompson, decía que las costumbres se forman en los intersticios que dejan los pulsos entre las viejas y las nuevas leyes (entre las tradiciones y sus cambios, podríamos decir), y quizás de eso debería tratar un artículo como éste, que vincula derechos culturales,

diversidad cultural y gestión ciudadana: observar los intersticios a través de los cuales fluye esa relación, y el flujo de la relación a través de los intersticios.

Viendo el río no desde la corriente que lo forma, sino desde la impresión que nos causa, sin pretender, por ello, darle la espalda a Heráclito, que será viejo, pero no anacrónico, se puede formalmente describir al ciudadano de ahora, como un ciudadano que no es el mismo del siglo XVIII o del XIX, y que aún viviendo en el mismo siglo, se podían hallar diferencias entre el ciudadano francés y el mexicano, entre el español y el portugués, e incluso, constriñendo el territorio, entre un neogranadino y un indígena rico, entre un afro y un parroquiano. Hoy en día, es posible indicar que si bien hay derechos universales e ideas de igualdad, más o menos extendidas, pueden presentarse diferencias marcadas entre ciudadanos que residen a una cuadra de distancia, y en esa misma cuadra podrían fluir otras formas distintas de ciudadanía. Difícil tarea la de sentarse a observar el fluido transitar ciudadano, porque sus transformaciones suelen estar más allá de los limitados resultados de los programas denominados de "cultura ciudadana", los cuales -en no pocos casos- son más bien férreas estrategias disciplinantes de un Estado, políticas que en nombre de la cultura, son contra-diversidad.

La ciudadanía de ahora, sería, diversa; está configurada por las múltiples presencias de la gente y sus derechos. La ciudadanía cultural no es algo singular, es, digámoslo así, una suerte de depósito abierto de singularidades y una fuente abierta para que otras singularidades emergentes se realicen. Tampoco es algo estable, natural o consustancial a la gente -como ya se mencionó-; es algo que se construye progresivamente dando cabida a las singularidades emergentes, redefinidas o creadas después de tramitar sus conflictos. "La permanente y siempre conflictiva construcción del orden deseado", diría Lechner, es la partera de la pluralidad de ciudadanía culturales, o sea de identidades colectivas, para decirlo con algo más de precisión antropológica.

Hablar de ciudadanía culturales -en plural- no es un mero asunto de concordancia léxica; es, más bien, y sobre todo, un asunto que quiere entender las materializaciones que las personas -en tanto ciudadanos culturales y sujetos de la diversidad cultural- hacen de sus derechos, y conocer cómo los sostienen en el tiempo y cómo los extienden socialmente. Las apuestas nominativas, estarían decantándose por la promoción de las ciudadanía culturales (plural de ciudadanía cultural), ya que ellas son las materializaciones históricas de la multiplicidad de anhelos de las comunidades, colectividades, grupos intermedios (como dicen los chilenos) y de las personas en la política. La ciudadanía cultural, noción

singular y sustantiva, en la realidad es atravesada, configurada y hasta impulsada por los sendos procesos de la diversidad cultural, los FPcE; estos FPcE son fuente y parte de la progresiva emergencia, no solo de derechos, sino de realidades y de la ampliación de la diversidad.

Los derechos culturales y la gestión ciudadana de la diversidad

A principios de la década de los ochenta del siglo pasado, se retomaron con fuerza las ideas de autopoiesis, dinamicidad, pluralidad, performatividad, y complejidad de las culturas; fuesen grandes civilizaciones, exóticas espiritualidades, trashumancias nacionalistas, étnicas o religiosas, presentes (vivas), pasadas (arqueológicas) y futuras (derechos de las generaciones por venir), o fuesen nacientes configuraciones identitarias ciber-culturales transnacionales urbanas. Tales ideas conformaron una poderosa voz que sentenció una perspectiva renovada y fluida de las prácticas culturales: “las culturas se producen” -se dijo⁵. No obstante, se entendió básicamente que “las culturas producen” bienes, y hasta llegó a entenderse -con cierta radicalidad mercantil, como si se tratara de un slogan comercial- algo así como “se producen culturas”, como si el hecho antropológico de que las culturas -que como decía Edmund Leach, son procesos en el tiempo- se pudiesen entender como un asunto de las ingenierías industriales del *fast culture*. La idea según la cual las culturas se producen y cambian históricamente afectando el “mundo” de los seres humanos y sus concepciones, no ha cesado de acechar las fronteras de la gestión cultural (GC), las prácticas ciudadanas (políticas, culturales y comerciales), y las teorías del cambio cultural.

Por esa misma época, se renovaron también ciertos puentes que han coadyuvado a revisar la modernidad en su dimensión cultural: el más relevante de ellos estableció que las culturas tenían derechos, y que una de las bases ciudadanas era la diversidad cultural, la cual debía gestionarse con políticas multiculturales o de reconocimiento de las diferencias, como lo plantearon los comunitaristas canadienses con Taylor a la cabeza⁶.

⁵ A la vez aparecieron nuevas teorías de la interpretación jurídica, que como la del jurista italiano Zagrebelsky, dieron la oportunidad de actualizar la advertencia viquiana de “se equivoca quien entiende el derecho en los términos exclusivos de la ley”, al concebir el derecho de una manera abierta y dúctil, como en los sistemas consuetudinarios (cfr. Zagrebelsky).

⁶ La modernidad irrumpe en las fronteras del conocimiento, en los escenarios de la variabilidad y la complejidad, y en los desarrollos de la evolución, es decir, como asunción de perímetros en donde solo es posible vislumbrar los riesgos de las últimas transformaciones (las cuales obligan a dejar la comodidad de un Estado, para transitar a otro del cual no existe seguridad alguna de sus desenvolvimientos), y estimula las razones que confían la

Los derechos de las culturas, la cultura de los derechos, y los derechos culturales, fueron tres de las respuestas al miedo de los modernos, que según Eliade, se basa en el terror a la historia que es el temor a asumir los riesgos que los acontecimientos históricos imponen a los seres humanos para convertirlos en sujetos de la historia; es un miedo que impide aceptar y movilizar el poder de nuestras propias subjetividades -si se quiere identidades- en la política⁷.

La modernidad parece significar el hacerse ciudadano por voluntad propia, dotándose de identidades en el tiempo, legitimándose con razones específicas y precisas, con conciencia de su carácter particular y autónomo, y usando sus facultades y libertades de modo singular, responsable y racional; vale decir, construyéndose. En suma, asumir ser ciudadano es un riesgo, porque conlleva transformarse, cambiar, evolucionar y desarrollarse; además, lo es también porque no se aprende a ser ciudadano sólo en los pacíficos cursos escolares de educación cívica, se aprende en las cotidianas batallas privadas, en las luchas en la arena política, en los conflictos que nos llevan a los estrados judiciales y vigilando la función pública, de entidades y funcionarios, quejándose, denunciando o demandando. Parece que esto de hacerse ciudadano fuera un asunto meramente personal, que lo es, pero sólo en sus justas proporciones, porque la persona que entienda sus derechos culturales y su diversidad cultural debe saber que ya existe un importante acumulado histórico a su favor, no sólo en el orden nacional sino en el internacional.

El cambio cultural y sus dinámicas ciudadanas es un tema complejo, pero no se puede soslayar. Es necesario correr dos riesgos: el primero, pensar por qué los derechos que dicen proteger las culturas, generan cambios tanto en las culturas que se supone quieren proteger, como en las culturas que pretenden dar alguna protección (parte de la ecuación que siempre se olvida de incluir en los análisis, pero son culturas que son afectadas continuamente, en primera instancia, por la reestructuración -o al menos el reordenamiento- institucional que requiere para garantizar la protección que ofrece); y, el segundo, comprometerse con la argumentación

justicia en los derechos humanos, pero a la vez impone implacables reformas para quebrar las resistencias sociales de los Estados e imponer la lógica de los mercados, las cuales contrariamente han resultado ser dramáticamente injustas. Basta con hacerle caso al fracaso internacional de las meta del milenio y a las enormes riquezas individuales generadas en los últimos diez años, algunas de ellas logradas con la privatización de los servicios sociales (N. del A.).

⁷ “Lo que llamamos orden no es finalmente otra cosa que una propuesta a compartir. Pues bien sólo compartimos lo que elaboramos inter -subjetivamente, sólo entonces es nuestro mundo, nuestro tiempo. Visto así, el pensamiento político, como el arte o la moral, significa hacer visible lo colectivo, reconstruyendo contextos, relacionando creencias e instituciones, vinculando imágenes y cálculos, expresiones simbólicas y acciones instrumentales” (Lechner 1988: 15) Se trata, desde luego, de construcciones culturales que intentan a la vez, dar cuenta de la complejidad social y sus múltiples significados e intervenir en ella.

según la cual dichos cambios son lo normal, culturalmente hablando; cambiar es consustancial a todo proceso cultural. Se sabe, por ejemplo, que el reconocimiento de la diversidad cultural en las constituciones, con solo establecerse en uno de los renglones de su articulado inicia sendos procesos de cambio. Se ha visto que los sujetos que se reconocían y amparaban en la diversidad cultural se multiplicaron, y otros se sumaron (basta revisar la evolución de ello en los últimos 30 años); en su momento se llamó a ese fenómeno de inclusión ciudadana: “diversidad cultural ampliada”.

Existen ejemplos de más cambios culturales que dinamizan directamente lo ciudadano, aunque hay quienes se resisten a entenderlo; dos de ellos, de distinta naturaleza, acontecieron en Colombia: uno con los resguardos indígenas, y otro, con los jueces de instrucción criminal. Con la promulgación de la Constitución colombiana de 1991, los resguardos indígenas dejaron de ser -de la noche a la mañana, constitucionalmente hablando- las reducidas y vulnerables tierras de unos seres invisibles a la mirada del resto de los colombianos, y pasaron a ser entidades territoriales especiales de la división político-administrativa del Estado con la peculiaridad de ser las únicas entidades con propiedad absoluta sobre las tierras de sus territorios (ninguna otra entidad territorial tiene ese derecho). Los cabildos que gobernaban los resguardos, sin dejar de llamarse cabildos y sin dejar de ser indígenas, se convirtieron en gobiernos constitucionales indígenas, lo que desató muchos problemas al interior de los pueblos indígenas, a la vez que distintas -pero siempre feroces- violencias contra ellos y contra la misma Constitución⁸.

En el caso de los jueces de instrucción criminal -igualmente, de la noche a la mañana y con la promulgación de la Constitución de 1991- sucedió que se durmieron siéndolo, y amanecieron -sin más- convertidos en fiscales de la nación; jueces convertidos en investigadores criminales, de tener que sancionar procesos, pasaron a ser la parte acusatoria del Estado en los procesos penales. Se generaron choques de comportamiento, conflictos de procedimiento y pugnas entre imaginarios judiciales que sólo los abogados, dentro de sus jerarquías y órdenes internos, entienden muy bien. Ningún conflicto de esos pudo ser resuelto por una ley, ni se les pudo imponer nuevos hábitos aún bajo amenaza de aplicarles sanciones disciplinarias a los jueces que se resistieran a cambiar. La situación fue tan compleja en los años siguientes a la creación de la Fiscalía General de la Nación, que fue necesario desarrollar una consultoría de cambio cultural

⁸ No porque generen problemas y conflictos los derechos dejan de serlo; ha sucedido un gran equívoco en la gestión de los derechos indígenas, pretendiendo evitar los problemas, en lugar de resolver y regular los nuevos comportamientos que se requieren para llevarlos a cabo, se ha preferido conculcarlos, limitándolos. Tal es el caso de las transferencias, que además condujo a la cesión de autonomía de los cabildos (N. del A)

para lograr lo imposible, cambiar los hábitos (costumbres) de los jueces de instrucción, por los nuevos procedimientos de trabajo de los fiscales.

Garantías para los derechos y diversidad culturales

En un taller con gestores culturales apareció públicamente el desasosiego de un gestor, como suele suceder en casi todos los talleres de gestión cultural, que logró interpelar profundamente a los participantes:

“Me aburrí de trabajar con la comunidad, luchando, dele que dele; y cuando llegamos a donde el Alcalde a pedirle ayuda al Alcalde, fue para lo mismo: una risita ahí de politiquero en funciones para decir que no; nos dijo que no podía ayudarnos, fue como una patada en la barriga, casi nos dijo que lo que estábamos haciendo para organizar la fiesta del pueblo era un hecho cumplido. ¿Para qué derechos si cuando llegamos al gobierno ya nos los han quitado? (sic)⁹”.

Un funcionario del Ministerio de Cultura que estaba presente no tuvo inconveniente en señalar: “Eso es cierto, pero hay que tener paciencia. Tenemos que educar a los alcaldes”¹⁰.

Este tipo de opiniones, bastante extendidas en todo el ámbito iberoamericano, son de indiferencia hacia el esfuerzo de los trabajadores culturales, y se orientan a tolerar la ignorancia pública de los funcionarios. En este caso, la ignorancia fue reforzada por otro funcionario público que lamentablemente era del sector cultural, quién aunque tuviese buena voluntad -que no se pone en duda- estaba equivocando sus interpretaciones y funciones. La opinión hizo directamente responsables a los gestores, los mismos a quienes el alcalde había hecho objeto de su burla burocrática, subestimando el trabajo que conlleva organizar la fiesta pública del pueblo. Pero, lo cierto es que ni el alcalde ni los gestores tuvieron en cuenta los derechos y las obligaciones, sino los favores.

Lo conmovedor del asunto -si se puede llamar así a un hondo sentimiento de postración- fue que todo el auditorio llegó a coincidir con el funcionario, como si la inconformidad hubiera encontrado una respuesta lastimera a favor del alcalde “así son, que le vamos a hacer”. Los

⁹ Transcripción de la intervención de un tallerista anónimo, en el taller de aplicación del piloto municipal, realizado en chía, en el marco del proyecto de ciudadanías culturales de la Universidad Nacional de Colombia, y de la beca de investigación del Ministerio de Cultura, con el apoyo de la AECID proyectos A/021898/08 y su renovación.

¹⁰ Transcripción de la intervención de un funcionario anónimo del Ministerio de Cultura, en el taller del piloto municipal.

derechos culturales no son asuntos de lástima ni de esperanzas, sino de responsabilidades públicas, de obligaciones y derechos, de organización y planificación de los gobiernos en cualquier ámbito, y por sobre todo de participación ciudadana vigilante. En materia de derechos, los funcionarios que no cumplen con sus cometidos públicos, deben ser sancionados y es deber de los ciudadanos quejarse, por todos los medios posibles, entre ellos al Estado, que es garante que los derechos consagrados en las cartas políticas lleguen a los ciudadanos, e impedir por todos los medios que quienes administran ese mandato, no puedan hacer lo contrario¹¹.

Para que todo quede claro y no se entienda el asunto como algo personal entre los alcaldes y los gestores de las fiestas de los pueblos, es necesario señalar que esos gestores culturales deben exigir los derechos, no solo para ser oídos, sino para sacar adelante su fiesta de acuerdo con los usos y costumbres de las fiestas, y el alcalde está obligado a incorporar la organización de la fiesta, con todos sus perendengues, en el plan de desarrollo municipal, y librar instrucciones para que sus funcionarios competentes tomen cartas en el asunto, no para que sustituyan a los organizadores y los modos populares de hacer las fiestas, sino para que las promuevan respetando las tradiciones de organización. Desde luego, eso no basta para sentirse satisfecho; es necesario convertir esa práctica en un hábito cultural de los funcionarios públicos para que faciliten la realización de las cosas públicas, no al arbitrio de sus antojos burocráticos, sino ajustándose a los tiempos, costumbres y necesidades de esa fiesta y no de otra. Vale decir, según la singularidad de los modos, hábitos, tradiciones y formas de organizar y llevar a cabo la fiesta, con sus horas de dedicación, sus lujos, sus espacios, que no son universales¹². La vigilancia cultural es una dimensión institucional en la que la ciudadanía juega un papel importante, dinamiza la apropiación de los derechos culturales y posibilita un cambio cultural en la gestión para gobernar la tensión entre las decisiones técnicas de los gobiernos y las realidades culturales.

¹¹ Los Estados comenzaron a promover los derechos culturales, incluso los constitucionalizaron, aunque los han venido desarrollando con no poca dificultad, y a diferentes ritmos que varían de Estado a Estado. La fe de los Estados en esos derechos se remozó, en la década del 90 del siglo pasado, a instancias del Banco Mundial; el Banco exigía su respeto a cambio de la posibilidad de empréstitos, en una época en que la deuda externa agobiaba a los países (N. del A.).

¹² Una importante fiesta patria en el centro de México festeja el 8 de septiembre (día de la independencia nacional mexicana) un ocho de octubre, y lo hace durante cuatro días más con más lujo escénico y decoro ritual que cualquier otra fiesta oficial. Para tener su fiesta a la gente de Chilacachapa, se les va la vida -literalmente- en ello; no les importa la fecha, sino el festejo de su independencia, que es la expresión de su civismo y seguramente la esperanza política que ella algún día venga. La comunidad durante todo el año dispone su economía y anhelos para disfrutarla, e incluso firman en el salón ejidal un acta de descargos en caso que accidentalmente alguna persona de los firmantes pueda sufrir lesiones fatales y llevan más de 130 años organizándola autónomamente (N. del A.).

La vigilancia de los derechos culturales y de la diversidad cultural es uno de los retos de la gestión cultural como gestión ciudadana; está planteada en los dispositivos ya mencionados, pero específicamente referida a los derechos culturales en la Declaración de Friburgo, documento marco para pensarla. La vigilancia de los derechos culturales y de los derechos de la diversidad cultural es un mecanismo que le permite al ciudadano hacer operativo el deber que el Estado tiene de garantizar sus derechos, porque todo Estado, dice garantizar lo que está en el papel, pero no se trata del buen semblante del paciente, sino de su realidad maltrecha que es la que debe recuperarse. Vigilar es de algún modo realizar los elementos garantistas de las constituciones, y los derechos culturales y los derechos de la diversidad cultural tienen garantías que vigilar. El artículo 11 de la Declaración, trata el tema de la responsabilidad de los actores públicos; propone que

“los Estados y los diversos actores públicos deben, en el marco de sus competencias y responsabilidades específicas: a. Integrar en sus legislaciones y prácticas nacionales los derechos culturales... b. Respetar, proteger y satisfacer los derechos y libertades ... culturales... en condiciones de igualdad, y consagrar el máximo de recursos disponibles para asegurar su pleno ejercicio; c. Asegurar a toda persona que, individual o colectivamente, alegue la violación de derechos culturales, el acceso a recursos efectivos, en particular, jurisdiccionales...” (2007: 7).

En Colombia la Procuraduría General de la Nación¹³ cumple con la función de la vigilancia superior del Estado; es el organismo de control de la función pública, de entidades y funcionarios, y su objeto es que lleguen sin dilación los derechos a los ciudadanos, todos los derechos sin excepción. La Procuraduría se organiza en procuradurías delegadas y las hay, por ejemplo, de infancia y familia, territorial, y derechos humanos, entre otras. No existe una procuraduría delegada para los asuntos culturales, y bien que podría existir, porque nada de lo humano es ajeno a la cultura, y porque todo derecho debe ser interpretado culturalmente; no existe debido a que los derechos culturales padecen el “mal de Symonides”: la creencia según la cual los derechos culturales son una categoría olvidada y además subdesarrollada de los derechos humanos, y debido a ello, no se les brinda la debida atención, y debido a ello también son vulnerados incluso por quienes dicen que los quieren defender¹⁴.

¹³ Para mayor información, sobre normas, procedimientos, investigaciones, entre otros, consultar la página web: www.procuraduria.gov.co.

¹⁴ En un Estado Social de Derecho, una república descentralizada y una democracia pluralista que respeta la

La Procuraduría tiene funciones disciplinarias y preventivas entre otras; la preventiva brinda la posibilidad que al fallar reiteradamente el acceso de un derecho, la Procuraduría intervenga, investigue y obligue a que la entidad asuma inmediatamente las tareas necesarias para recomponer el problema, desarrollar políticas, destinar presupuestos y poner en marcha acciones que restauren el flujo de derechos de la ciudadanía. En el campo cultural eso significaría, por ejemplo, que el alcalde de nuestro ejemplo, al tener bajo su mando la cuestión cultural de un municipio, debería haber respondido a sus ciudadanos en el marco de la política cultural de su jurisdicción, la cual tendría que haber aparecido reflejada explícitamente en los planes de desarrollo y en las agendas del Consejo Municipal, y de no hacerlo, podría vulnerar los mandatos de la Constitución Política, y su comportamiento negligente, podría llegar a constituir una prevaricación por omisión y acarrearle sanciones disciplinarias, incluida la virtual pérdida de investidura.

Consideraciones finales

La progresiva inclusión de los derechos culturales y de la diversidad cultural en las constituciones políticas de nuestros países, permite reflexionar entre las muchas que existen en la actualidad, sobre ¿cuál es el papel de los ciudadanos que reciben derechos de las nuevas constituciones en la construcción de los contornos de su sociedad? Las constituciones, colombiana, ecuatoriana y boliviana, plantean retos a la gestión cultural para que se desarrolle como gestión política, y no sólo como una gestión burocrática. Esa gestión consiste, brevemente, en disponerse a llevar al ciudadano, sin discriminación alguna positiva o negativa, la posibilidad de comprender -no sólo leer- los derechos culturales y su ejercicio, y eso es ponerse en estado de vigilancia cultural.

Las culturas tienen derechos, historias y dinámicas propias; y aunque existe un importante consenso internacional, no se deben olvidar esas tres cuestiones básicas, que son la base del acuerdo sobre los derechos humanos y razón cultural en las constituciones, colombiana de 1991, ecuatoriana de 2008 y boliviana de 2009; porque ellas plantean un retos a la gestión cultural para que desarrolle una gestión política, no solo una gestión burocrática. La diversidad cultural ha logrado importantes

diversidad cultural, y una Procuraduría que vigila la ausencia de derechos, como en el caso colombiano, mal se ve que no exista una delegada específica de derechos culturales, porque en razón de la función preventiva, su deber constitucional es promoverlos y visibilizarlos (N. del A).

acuerdos y apoyos internacionales que le han permitido avances en lo político, como avances en lo comercial.

Se ha dicho que la comprensión y acción en derechos culturales debería pasar a manos de los ciudadanos, y los gestores culturales promover el paso.

El estudio de la diversidad cultural y los derechos culturales requiere tener en cuenta las tensiones que han producido las reflexiones desde la comunicación, desde la gestión cultural, desde las sociologías de la cultura y desde las antropologías culturales. Tensiones entre lo social y lo económico, entre lo ciudadano y lo industrial, entre la gestión y la política que deberían no sé si ser resueltas, pero si gobernadas en términos político-culturales, dada la conflictividad que producen.

Se podrá llegar a ser un ciudadano cultural, cuando se entienda que el papel de la diversidad cultural es ser reservorio de singularidades culturales que deben ser atendidas en su especificidad, contexto y derechos. Es inevitable que el conjunto de singularidades de una sociedad se proyecten en la ciudadanía que es la noción abierta y colectiva que las incluye a todas.

Bibliografía

- ELIADE, Mircea. (1951). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
- FRASER, Nancy. (2006). ¿Redistribución o reconocimiento?. *Un debate político*. Madrid: Morata.
- GEERTZ, Clifford. (2006). *Conocimiento local*. Barcelona: Gedisa.
- HÄBERLE, Peter. (2004). *Nueve ensayos constitucionales y una lección jubilar*. Lima: Editorial Palestra.
- LEACH, Edmund. (1985). *Cultura y comunicación*. México: Siglo XXI.
- LECHNER, Norbert. (1989). *La siempre y permanente conflictiva construcción del orden deseado*. Madrid: Siglo XXI.
- PRIETO DE PEDRO, Jesús. (1995). *Cultura, culturas y constitución*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- SECRETARÍA GENERAL IBEROAMERICANA. (2011). "Carta Cultural Iberoamericana". En: <http://www.oei.es/xvicumbrecarta.html>. [Junio 09 de 2011].
- SYMONIDES, Janusz. (1998). "Derechos culturales: una categoría descuidada de derechos humanos". En: *Revista RICS*, No. 158.
- THOMPSON, E. P. (1990). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- UNESCO. (2007). "Declaración de Friburgo sobre derechos Culturales". En: www.culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf. [Junio 09 de 2011].
- ZAGREBELSKY, Gustavo. (2003). *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*. Madrid: Trotta.
- ZAMBRANO, Carlos Vladimir. (2006). *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- _____. (2011). "Fenómenos Político-culturales Emergentes, FPcE, y fortalecimiento de servicios sociales, FSs". En: LORENTE MOLINA, Belén. (Ed.) *Transformaciones del*

Estado Social. Perspectivas sobre la intervención social en Iberoamérica. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

VIRAJES

**REDEFINICIÓN DE LA
INSTITUCIONALIDAD CULTURAL EN
LA RADIO NACIONAL DE COLOMBIA A
PARTIR DEL AJUSTE NEOLIBERAL EN
COLOMBIA (1982-1992)**

**CARLOS ANDRÉS OSPINA PARRA¹
JUAN MANUEL CASTELLANOS OBREGÓN²**

Recibido: 15 de julio de 2010
Aprobado: 5 de octubre de 2010

Artículo de investigación

¹ Sociólogo Universidad de Caldas.

² Profesor Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas.

Resumen

En este artículo de investigación se abordó el estudio de la institucionalidad cultural en el periodo de 1982-1992, a través de la radio nacional de Colombia. En este periodo se cuestiona la institucionalidad definida por la *organización cultural* y *representación de la identidad nacional*, como facultades pertenecientes al Estado colombiano, que generaron una serie de luchas y competencias por su control y monopolio. El estudio de la institucionalidad cultural, concebida como un campo de producción cultural y su relación con la radiodifusión pública, se realizó a partir de un análisis genético de la institucionalidad cultural, un análisis de su estructura en la década de 1980. En la reorganización de la institucionalidad cultural, se redefinió el papel de los medios públicos de comunicación en las actividades culturales y educativas del Estado, en el que los medios de carácter comercial asumieron gran parte de sus funciones.

Palabras clave: COLCULTURA, FMI, identidad nacional, institucionalidad cultural, INRAVISIÓN, organización cultural, políticas culturales, Radio Nacional de Colombia, UNESCO.

REDEFINITION OF CULTURAL INSTITUTIONALISM IN RADIO NACIONAL DE COLOMBIA FROM THE NEOLIBERAL ADJUSTMENT IN COLOMBIA (1982-1992)

Abstract

In this research article the study of cultural institutionalism between 1982 and 1992 through Radio Nacional de Colombia is dealt with. During that period, institutionalism defined by the *cultural organization* and the *national identity representation* as the faculties belonging to the Colombian State, which generated a series of struggles and competences for its control and monopoly, is questioned. The study of cultural institutionalism conceived as a field of cultural production, and its relationship with public broadcasting, was made from a genetic analysis of cultural institutionalism, an analysis of its structure in the 1980's decade. In the reorganization of cultural institutionalism, the role of public media in the State cultural and educational activities, in which commercial media took on most of its functions, was redefined.

Palabras clave: COLCULTURA, IMF, national identity, cultural institutionalism, INRAVISIÓN, cultural organization, cultural policies, Radio Nacional de Colombia, UNESCO.

Introducción

En el presente artículo de investigación se abordaron las principales transformaciones de la *organización cultural*, y las dinámicas de producción de la *identidad nacional* que, desde las instituciones del Estado, se realizaron en el periodo de 1982-1992. A partir del análisis de las transformaciones de la Radio Nacional de Colombia: RNC, se intentó esclarecer los elementos de tipo cultural, político y económico, que incidieron en la relación cultura-Estado-medios públicos, en un periodo caracterizado por una fuerte crisis institucional generada por la estructuración del modelo neoliberal. De esta manera, se estableció una relación entre la *actividad cultural del Estado*, determinada por una serie de condiciones sociales específicas y los *medios de comunicación públicos*, en particular la RNC.

Los estudios sobre medios de comunicación, que se empezaron a realizar de manera rigurosa desde la década de 1980 en Colombia, han privilegiado el análisis de los medios comerciales, mostrando un evidente desinterés por los medios públicos. Desde perspectivas políticas, económicas, y sobre todo históricas, se han desarrollado gran parte de los estudios de medios en Colombia. Un ejemplo de esto, lo encontramos en: *El cuarto poder* (1996) de Emilio Ruiz, que devela una larga y estrecha relación entre los grupos políticos y económicos dominantes con el ejercicio del periodismo. En el mismo sentido, *La industria de los medios de comunicación* (1990) de María Teresa Herrán, desde una perspectiva jurídica y crítica, aborda los medios como una industria eficiente que se consolidó a finales de la década de 1980, con gran impulso del Estado y en detrimento de los medios públicos. Por su parte, los trabajos de Germán Rey, como *Balsas y medusas* (1998), establecen una relación de la comunicación con la política y la construcción de ciudadanía desarrollada a partir de 1991. En todos estos estudios, los *medios públicos* de comunicación solo aparecen para mencionar las ausencias y debilidades del Estado.

Los esfuerzos más visibles por abordar los medios desde una perspectiva cultural y política, han sido los de la VII Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado (2002), y los de Jesús Martín Barbero. Este último con libros como: *De los medios a las mediaciones* (1987), realiza un análisis que trasciende lo nacional, en la medida que aborda el desarrollo de lo masivo a través de la radio, el cine y la televisión en contextos como el colombiano, el argentino y el mexicano. Entre tanto, la VII Cátedra de Historia realizada por el Museo Nacional, en la que participaron

destacados intelectuales y académicos³, propició la reflexión sobre los medios de comunicación y su participación en los procesos de construcción del concepto nacional en el país desde finales del siglo XVIII.

Por su parte, en los estudios realizados en torno a la televisión, se observa, como es el medio que mayor interés ha concentrado por parte de los investigadores sociales⁴. En el país se destacan los trabajos de Milciades Vizcaíno (1994, 2005), los cuales han abordado el desarrollo de la televisión a partir del seguimiento de sus aspectos administrativos y normativos diseñadas por el Estado. Entre tanto, los estudios sobre la radiodifusión, que no han sido superiores en número a los realizados sobre la televisión, se caracterizan por realizarse básicamente desde la historia. *Historia de la radio en Colombia* (1984) de Reynaldo Pareja, es un referente necesario para conocer y comprender los inicios y desarrollo de la radiodifusión del país, desde una perspectiva materialista. Además de Pareja, Nelson Castellanos (1998, 2005), Renán Silva (2000), Carlos Paramo (2003), Mary Roldan (2009) y Gisela Cramer (2009), han asumido el estudio de la radio, particularmente la radiodifusión pública en el periodo de 1930 a 1950, el cual se conoce como la Época de Oro de la radiodifusión colombiana.

Tenemos de este modo, que el estudio sobre los medios de comunicación ha privilegiado el análisis de los medios comerciales, en los que la televisión aparece como el medio dominante. A la vez que los estudios sobre la radio, han privilegiado en gran medida su observación y desarrollo en las décadas de 1940 y 1950. A partir del establecimiento del Frente Nacional (1958), es poco lo que se sabe de la radiodifusión pública en el país, en parte debido a que los campos políticos, económicos y culturales, atravesaron por una serie de transformaciones que generaron una reorganización de la propiedad y los contenidos de los medios tanto comerciales como privados. De esta manera, la presente investigación además de tomar como objeto de análisis a la RNC para dar cuenta de las relaciones y fuerzas de tipo político, económico y cultural condensadas a través de la historia, también pretendió ir en contravía a la tradición que privilegia el estudio de los medios más valorados y cotizados en un momento determinado, lo cual se ha traducido en un descrédito y

³ Entre otros se reunieron: Jaime Jaramillo Uribe, Carlos Páramo, Jorge Cardona, Darío Acevedo Carmona, Fabio López, Germán Rey.

⁴ Un reciente trabajo de investigación examina un total 102 trabajos científicos durante el periodo de 1998 al 2005, sobre los medios de comunicación y su relación con la violencia en América Latina. Algunas de las conclusiones que arrojó dicha investigación, afirman que dentro del análisis de la cobertura, la transmisión o la representación de diferentes modalidades de la violencia en los medios de comunicación, fue la televisión el medio que más interés y análisis concentró para su estudio. Mientras que el Internet, prensa escrita o la radio, fueron casi inexistentes. Concluyendo, que en las investigaciones sociales que se vienen realizando en América Latina sobre los medios de comunicación, es la televisión el medio predominante (Bonilla & Tamayo, 2007).

subvaloración de medios como la radio, y en particular la pública, luego de la segunda mitad del siglo XX.

Si el estudio de los medios de comunicación públicos es bastante limitado, el interés por la comprensión de las políticas culturales es mucho más escaso. A través del Instituto Colombiano de Cultura: COLCULTURA, Jorge Eliécer Ruiz y Valentina Marulanda, con su trabajo *Política cultural en Colombia* (1976), expresaron el primer esfuerzo realizado desde una institución estatal por reflexionar y comprender la actividad cultural del Estado, remontándose incluso a tiempos prehispánicos. Sin embargo, no fue, sino hasta la década de 1990, y especialmente luego del 2000, cuando empezaron a desarrollarse estudios sobre la institucionalidad cultural. Con la intención de describir los principales proyectos e hitos culturales que han marcado la institucionalidad cultural aparecieron estudios como *Políticas culturales en Colombia: discursos estatales y prácticas institucionales* (1994) de Úrsula Mena y Ana Herrera, así como *Políticas culturales en Colombia* (2008) de Marta Elena Bravo. Por su parte, desde la sociología, y pretendiendo trascender los elementos historiográficos, se anotan los trabajos de Renán Silva con: *República liberal, intelectuales y cultura popular* (2005), y *Políticas culturales y participación ciudadana* (2005) de Mónica Mendosa y Ana María Barragán. Estos estudios, anclados en momentos históricos delimitados, buscaron asociar la actividad cultural del Estado con la participación ciudadana en el caso de Mendosa y Barragán, así como su impacto en procesos de democratización en el caso de Silva.

Luego de la creación del Ministerio de Cultura (1997), empezaron a prosperar estudios rigurosos y críticos sobre las políticas culturales implementadas por el Estado colombiano, liderados incluso, por el mismo Ministerio. En esta línea se encuentran *Cátedra nacional sobre políticas culturales* y *Colección cuadernos de nación*, en los cuales se emprenden reflexiones en torno a la idea de lo nacional, el papel de los medios y de las instituciones culturales asumidos desde 1991. En el mismo sentido, y con un ánimo más crítico y autónomo, se encuentran los trabajos del jurista Juan Luis Mejía y de la etnomusicóloga Ana María Ochoa Gautier. Los trabajos de Mejía⁵ sobre la institucionalidad cultural advierten la participación cada vez más protagónica de los criterios del mercado y del neoliberalismo en la organización y definición de la actividad cultural. Mientras que Ochoa Gautier, emprende una reflexión sobre la construcción del concepto de políticas culturales, a la vez que cuestiona el papel de la actividad cultural

⁵ De los cuales se valoran *Economía y cultura: entre la realidad y los sueños* (2000); *¿Derechos sin Estado? Tres momentos de la institucionalidad cultural en América Latina*; y *Apuntes sobre políticas culturales en América Latina, 1987-2009* (2009).

en un contexto marcado por la exclusión y el conflicto. Aún así, el tema de las políticas culturales en Colombia es un campo de estudio novedoso, por el cual las ciencias sociales se han empezado a interesar.

De esta manera, esta investigación se realizó con el interés de dar cuenta de lo público, y por desentrañar y explorar las potencialidades que la actividad cultural brinda para la solución de problemas agudos que padece el país. En estos tiempos, donde se advierte de manera clara la hegemonía de un modelo económico sobre los más variados campos de acción de la actividad estatal (economía, producción, industrias culturales, emprendimiento cultural, entre otros), es importante conocer cómo se desarrolló la transformación de la institucionalidad cultural, y la manera como los medios públicos de comunicación fueron desplazados de ciertas funciones y labores por los medios comerciales, entre ellas la organización cultural y la representación de lo nacional.

Precisiones epistemológicas, metodológicas y conceptuales

El proceso de transformación de la institucionalidad cultural que se advierte a lo largo de la década de 1980, hace parte de una trayectoria de la organización cultural y la producción de lo nacional iniciada en las primeras décadas del siglo XIX, y transformada a lo largo del siglo XX. Para ello, se adoptó particularmente, el enfoque epistemológico del *racionalismo histórico* del sociólogo francés Pierre Bourdieu (2005), el cual incita a desnaturalizar y poner en cuestión la formas de organización y representación cultural que se han definido como *legítimas* a lo largo de la trayectoria de la institucionalidad cultural, así como el develar los intereses de los agentes políticos y económicos que han resultado favorecidos con cada uno de los estados de desarrollo y de fortalecimiento de la institucionalidad cultural.

Para ello, se observaron las principales instituciones y proyectos culturales impulsados por el Estado, para comprender las distintas actividades y/o políticas culturales diseñadas por cada uno de los gobiernos de turno a lo largo de la historia republicana, particularmente en la década de 1980, tales como la Iglesia Católica, el Ministerio de Educación Nacional MEN (1886), la Oficina de Prensa de la Presidencia de la República ODIPE (1952), y COLCULTURA (1968). A partir de allí, se rastreó la relación entre

medios de comunicación públicos⁶ con la institucionalidad cultural, por medio de la observación de la trayectoria de la RNC, la cual emergió como parte de un proceso de fortalecimiento de la actividad cultural estatal en la década de 1940. De esta manera, los principales focos de observación de esta investigación fueron las instituciones culturales y la RNC, a los cuales se accedió a su información a través de procedimientos metodológicos como revisión bibliográfica, entrevistas semiestructuradas y análisis estadísticos.

La revisión de tipo bibliográfica y documental, emprendida desde mediados del 2009 hasta comienzos del 2011, fue la principal fuente de información para el desarrollo de esta investigación. En la documentación trabajada se encuentran los distintos planes y políticas culturales realizadas por COLCULTURA desde 1968, planes de desarrollo, decretos, leyes, documentos y revistas de INRAVISIÓN, COLCULTURA y el MEN, el Boletín de la Radiodifusora Nacional entre otros⁷. Mientras que las entrevistas estructuradas y semiestructuradas, se realizaron a funcionarios y directores de la RNC desde la década de 1980 quienes ofrecieron un valioso testimonio sobre la radio pública, sus dinámicas y su papel en las actividades culturales y educativas del Estado colombiano. De este modo, la revisión bibliográfica y la realización de entrevistas, permitieron comprender la trayectoria de la institucionalidad cultural, su relación con los medios de comunicación públicos y su transformación en el periodo que va de 1982 a 1992.

La información acopiada se analizó a la luz de los fundamentos de la *teoría de los campos* de Bourdieu, particularmente la relacionada con los campos de producción cultural (1995). La cual implica abordar la institucionalidad cultural como un *espaciode luchas*, denominado como: *campo cultural público*, en el que agentes de tipo cultural, político y económico, con intereses particulares, despliegan una competencia por ejercer un monopolio sobre la producción y representación de la *identidad nacional*, así como de la *organización cultural* para estructurar un orden cultural dominante y *legítimo* bajo el cual se pueda lograr cierta unificación y cohesión social.

6 Si entendemos los medios de comunicación públicos como aquellos agentes que tienen un papel de “agenciadores de proceso de información e intercambio cultural entre las instituciones, productos y públicos mediático compartidos socialmente, de amplia disponibilidad y carácter comunal” (Gómez & Quintero, 2003: 19), se puede afirmar que todos los medios de comunicación masivos son medios públicos.

7 Sobre el acceso a las fuentes de información, hay que resaltar la disposición y apoyo de la Fonoteca de la Radio Nacional de Colombia y de la Biblioteca Nacional, pero también la restricción y la imposibilidad de acceso a los archivos de la RNC que reposan en el Ministerio de Tecnologías de la Información de las Comunicaciones (MINTIC). Las distintas visitas a las instalaciones del MINTIC, así como las peticiones y trámites radicados a través de canales como el programa de gobierno en línea o las Oficinas de PQR del MINTIC y RTVC fueron estériles.

A partir de la definición de la institucionalidad cultural como un campo de producción cultural, se estructuraron los diferentes momentos de la investigación. En un primer momento se emprendió un *análisis genético y de estructura* de la institucionalidad cultural desde las primeras décadas del siglo XIX hasta comienzos de la década de 1980, en el que se observaron las condiciones sociales y las primeras expresiones culturales que permitieron la concentración por parte del Estado de la posibilidad de ejercer control sobre la producción de las formas legítimas de percepción. Así mismo, se analizó la incidencia de cada uno de los agentes políticos, culturales o económicos en la delimitación, diferenciación, estructuración y alcance de cada uno de los estados por los que atravesó la organización cultural en este periodo. En un segundo momento, se realizó un *análisis relacional* de la institucionalidad cultural en el periodo de 1982-1992, en el que se abordaron los principales agentes y apuestas, así como, las principales relaciones de fuerza y de lucha que incidieron en la reorganización de la institucionalidad cultural y el replanteamiento de los medios públicos de comunicación. Por último, se realizó un *análisis de la trayectoria* de la RNC en la década de 1982-1992, en el que a partir de elementos administrativos, técnicos y de programación, se caracterizó el papel de la radiodifusión pública al interior de la institucionalidad cultural.

Análisis genético de la institucionalidad cultural colombiana

Desde finales del siglo XIX hasta finales de la década de 1970, se estructuró una institucionalidad cultural marcada por una apuesta cultural homogénea, cada vez más planificada, diferenciada, restringida e instrumentalizada por el Estado. La Iglesia Católica, los partidos políticos tradicionales, además de las fracciones intelectuales afiliadas a estos partidos, fueron los agentes que mayor protagonismo asumieron en la definición y desarrollo de la institucionalidad cultural. Estos agentes defendieron una representación de lo nacional anclada en un pasado idílico inmóvil, y en rasgos culturales externos que la hacía cada vez más ajena a la realidad de un país diverso y sumergido en la confrontación. A este proceso no fueron ajenos los medios de comunicación públicos, los cuales emergieron en un momento en el que la institucionalidad cultural adquirió cierta autonomía, convirtiéndose en un instrumento necesario para la extensión de la actividad cultural. Este nuevo *aparato* empezó a ser disputado por los medios de carácter comercial, perdiendo impulso como medios culturales y educativos.

En particular, durante el periodo denominado “La Regeneración”, desde 1886, en el que se puso en marcha la estructuración de la institucionalidad cultural a partir de un proceso de concentración y reorganización de las funciones del naciente Estado colombiano. Este proceso marcó una ruptura con las apuestas en torno a la organización cultural y representación de lo nacional propias de un movimiento cultural y científico realizadas en las primeras décadas del siglo XIX y, a su vez, sentó las bases para una organización cultural y representación de lo nacional marcada por una apuesta cultural homogénea y homogenizante.

El proyecto de “La Regeneración”, fue una respuesta del partido conservador y la Iglesia Católica a un propósito federalista del partido liberal que había puesto en marcha una serie de transformaciones políticas y económicas que afectaban sus intereses. En el campo cultural, desde las primeras décadas del siglo XIX, se había consolidado un importante movimiento de carácter científico e intelectual que, basado en la Expedición Botánica, recogió los primeros esfuerzos por organizar la actividad cultural y la representación de lo nacional fundada en criterios científicos e ilustrados, y en el reconocimiento de la diversidad natural y geográfica del territorio nacional. Estos esfuerzos se expresaron en proyectos como: el Observatorio Astronómico Nacional (1803), y la Comisión Corográfica (1850); los cuales afianzaron un proceso de secularización y de quiebre con un pasado colonial e hispánico que, el partido conservador y la Iglesia Católica, interrumpieron con el proyecto de “La Regeneración”.

Sin embargo, ante la inestabilidad política e institucional de la República Federal traducida en la dispersión, la discontinuidad y la escasa profundización en los proyectos educativos y culturales expresados incluso en la fluctuación del nombre de la república (Confederación Granadina en 1858, Estados Unidos de Colombia en 1863), el partido conservador junto a la Iglesia Católica, emprendieron un proceso de centralización de la actividad cultural establecido en la constitución de 1886. Esta nueva carta política introdujo la religión católica y la lengua española, como criterios esenciales para emprender la reorganización cultural y de la producción de lo nacional. Con la creación del Ministerio de Educación Nacional MEN, y el otorgamiento a la Iglesia Católica de funciones notariales, educativas y culturales, el Estado dio pasos importantes para ejercer un control, incluso cierto monopolio, sobre la *definición* de la organización cultural y la representación de lo nacional. Como parte de este proceso de estructuración de la institucionalidad cultural, además de la Constitución de 1886, se establecieron medidas de censura y de cierre de medios de comunicación (Ley 61 de 1888), se reafirmaron las estrechas relaciones entre el Estado y el Vaticano (Ley 35 de 1888), y se impartió

la enseñanza del castellano y de la religión católica para “reducir la vida salvaje y civilizar” a las comunidades indígenas, incorporándolas a su vez a la autoridad eclesiástica (Ley 89 de 1890).

En la estructuración de la institucionalidad cultural por “La Regeneración”, se estableció también una apuesta por la incorporación de los rasgos de una cultura hispánica y de la cultura europea en general. La definición de nuevos símbolos patrios daba cuenta de ello, en particular las dos cornucopias y el gorro frigio granados, elementos propios de la cultura francesa y europea, en el escudo nacional. Mientras tanto, la pretensión por retornar e incorporar rasgos de la herencia hispánica se cristalizó en la producción editorial, las celebraciones, monumentos y festejos realizados en el marco del cuarto centenario del llamado *Descubrimiento de América*.

A lo largo de la trayectoria de la institucionalidad cultural en el siglo XX, el periodo de la República Liberal, se estableció como un esfuerzo por establecer cierta ruptura con la organización cultural y la representación de la identidad nacional definida desde 1886, a través de una noción amplia de cultura que valorizó lo *popular* y la *democratización cultural*. Se promovió cierto proceso de secularización y se revalorizó el papel de la ciencia en las tareas de progreso social del Estado. En estos procesos intelectuales el partido liberal asumió un rol protagónico. A pesar que en este periodo se puso en marcha el desarrollo de los medios públicos para la extensión de la actividad cultural del Estado, la apuesta por la cultura popular mantuvo criterios de diferenciación y exclusión que representó una estrategia para atenuar la agitación social, y que terminó por favorecer la consolidación de la apuesta cultural de 1886.

Durante los gobiernos de la República Liberal, la apuesta cultural mediada por la noción de “pueblo”, puso en marcha una serie de proyectos culturales (bibliotecas y colección bibliográficas especialmente), que rompieron con una concepción de cultura de carácter elitista, privilegiada y reducida a las fracciones dominantes, heredada y mantenida desde el siglo XIX. La nueva noción de cultura tenía en cuenta las condiciones materiales y se concebía como un instrumento clave para incorporar a los sectores populares a una vida moderna y al progreso social del país. Sin embargo, la incorporación de “lo popular” asociada especialmente a lo “folclórico”, y diferenciado de lo “vulgar” y lo “supersticioso”, significó la revalorización de lo popular en su forma más conservadora e inofensiva, que sirvió para la atenuación de una serie de agitaciones populares y sociales que se venían presentando en dicho periodo, y en consecuencia, para el favorecimiento y mantenimiento del poder por parte del partido liberal.

En este proyecto cultural, se incorporaron intelectuales afiliados al partido liberal, lo que permitió cierta autonomía y ampliación de la institucionalidad cultural, que se vio representada en la progresiva estructuración del *sub-campo de la comunicación pública*. A partir de la disputa política, la aparición de nuevos agentes económicos interesados en presionar las instituciones del Estado, así como el interés político e ideológico de las potencias participantes en la Segunda Guerra Mundial, se estructuró el sub-campo de la comunicación pública, como un espacio para la extensión y ampliación (incluso masificación) de la actividad cultural del Estado a través de los medios de comunicación. Entre ellos, los medios de comunicación impulsados y manejados por el Estado colombiano para sus labores educativas, culturales y de propaganda. La creación de la RNC en 1940 fue la expresión más visible de dicho proceso.

Aún así, la apuesta cultural de la República Liberal no logró consolidarse, debido a la discontinuidad de los proyectos culturales, la creciente inestabilidad política y la fragmentación del partido liberal, que permitieron la llegada del partido conservador al control del Estado, y con ello, a la reestructuración de la institucionalidad cultural, donde la Iglesia Católica recobró su importancia. A su vez, líderes e intelectuales del partido liberal que habían diseñado las actividades culturales, apoyaron en consenso con el partido conservador la revalorización de la institucionalidad cultural de 1886.

A partir de 1958, con el establecimiento del Frente Nacional, la organización cultural a cargo del Estado se reordenó a partir de la planeación y la articulación de la cultura al desarrollo, lo cual redefinió y esclareció los límites y alcances de la institucionalidad cultural. El proyecto cultural del Frente Nacional mantuvo la institucionalidad cultural anclada en la apuesta homogénea de 1886, lo cual significó la exclusión de las distintas apuestas culturales producidas por movimientos sociales, organizaciones indígenas y populares, movimientos artísticos e intelectuales, partidos políticos de izquierda y diversas expresiones políticas, así como el favorecimiento de agentes tradicionales en el juego cultural y político, además de agencias y proyectos internacionales. Esta apuesta se tradujo en un proceso de estancamiento y de devaluación de la representación de lo nacional a cargo del Estado, también de la restricción en el campo cultural y el sub-campo de los medios de comunicación, que favoreció la estrategia del cierre del juego político por parte del bipartidismo para sostenerse en la administración del Estado.

Durante el periodo del Frente Nacional, la actividad cultural atravesó por un momento de institucionalización bajo los criterios de *políticas culturales* y de *desarrollo cultural*, que contó con la ayuda técnica de

la UNESCO, y financiada por la Alianza para el Progreso. La reorganización de la actividad cultural en el Estado se puso en marcha con el fortalecimiento del MEN y la creación de COLCULTURA, INRAVISIÓN (además de COLCIENCIAS, COLDEPORTES, entre otros); además de la incorporación de la cultura a los planes estratégicos de desarrollo, y la realización de planes de cultura (planes sectoriales) a cargo de COLCULTURA, que se *diferenciaron* de las actividades y proyectos educativos promovidos por el Estado.

El desarrollo y fortalecimiento de los medios de comunicación públicos durante el Frente Nacional no fueron ajenos al proceso de planeación, institucionalización y racionalización de sus actividades. Sin embargo, su papel protagónico en la década de 1950 al interior de la institucionalidad cultural empezó a perder impulso, debido a que ni la RNC, ni el canal cultural estatal, recibieron suficientes recursos técnicos ni económicos. Empezó a cobrar fuerza la tendencia comercial y de concentración en los medios de comunicación en manos privadas. En la dinámica de regulación, INRAVISIÓN, se desinteresó por los medios públicos y fue a su vez obligada a la creación de múltiples medios de comunicación de carácter *alternativo*. El *desarrollo cultural* implementado en las políticas de los gobiernos de esta época fue escaso y limitado en dinámica de los medios de comunicación, particularmente los públicos.

En este periodo, se estableció un proyecto cultural que defendió la representación de lo nacional basada en la lengua española, la religión católica y la herencia hispánica y que se implementó y reordenó, bajo criterios de planeación y la definición de planes culturales, con la desaparición de la disputa política entre los partidos tradicionales. Los convenios con distintas academias de la lengua española (1963), las celebraciones del sesquicentenario (1960), la restauración y construcción de monumentos históricos, y las primeras actividades de difusión cultural y artística de COLCULTURA, evidencian la revalorización de la apuesta inaugurada en 1886, pero también, la concentración de la actividad cultural en Bogotá reducida a las bellas artes y escasamente masiva y accesible a la mayoría de la población. Esta presentación de lo nacional significó la exclusión de distintas y novedosas apuestas culturales que se venían realizando por fuera de los límites y alcances de la institucionalidad cultural, como un *movimiento cultural autónomo*, que a su vez, se empezó a devaluar y a ser cada vez más limitada.

De esta manera, los principales criterios que marcaron la génesis y trayectoria de la institucionalidad cultural se mantenían para finales de la década de 1970, como fundamento de una organización cultural y la representación de lo nacional, cada vez más regulada, racionalizada,

controlada y restringida por el Estado colombiano. Los medios públicos de comunicación (radio y televisión especialmente), empezaron a perder impulso y protagonismo para la extensión y masificación de las actividades culturales y educativas del Estado como la alfabetización, a la vez que los medios comerciales adquirirían mayor fuerza y protagonismo.

Reestructuración de la institucionalidad cultural a partir del ajuste neoliberal en Colombia entre 1982-1992

La institucionalidad cultural concretada desde 1886, ampliamente devaluada y marcada por la representación de lo nacional centrada en la región andina y en las bellas artes, se caracterizó por una *transformación radical* durante el periodo de 1982-1992. En este proceso se consolidaron agencias internacionales con distintos intereses, incluso opuestos, con propuestas orientadas hacia la *descentralización, la democratización y la diversidad cultural*. Estas políticas fueron implementadas con mayor fuerza durante el gobierno de Betancur (1982-1986), y se acentuaron sobre todo durante el gobierno de Barco (1986-1990) y se concretó constitucionalmente en el gobierno de Gaviria (1990-1996). A este proceso no fue ajena la dinámica de los medios de comunicación en general, debido a que se consolidó la concentración de los medios comerciales, generándose el estancamiento y depreciación de la actividad cultural y educativa de los medios públicos.

A escala internacional se estableció una disputa entre agencias internacionales por ejercer mayor protagonismo en el diseño de políticas culturales, lo cual repercutió en Colombia, debido a la dinámica política, cultural y económica dependientes, gracias a las políticas nacionales desde las décadas de 1950 y 1960. La intervención protagónica de las agencias internacionales, se dio en este periodo a través de las instituciones culturales y educativas del Estado, en el caso de la UNESCO, y de las instituciones económicas del Estado, en el caso del FMI y el BM. Las apuestas de ambas agencias internacionales a pesar de poseer intereses opuestos, coincidieron en la necesidad de reestructurar la institucionalidad cultural de orientación homogénea establecida desde 1886, a partir de criterios de descentralización, democratización y de diversidad cultural.

El FMI y el BM, son agencias económicas internacionales que desde la década de 1950, han tenido por función prestar la asesoría en la definición de políticas económicas en cada uno de los Estados miembros. Desde mediados de la década de 1970, en el marco del debilitamiento

del modelo de “Estado de bienestar”, se convirtieron en las principales agencias internacionales diseñadoras de la política económica y los promotores del proyecto neoliberal en el mundo, a través de proyectos y políticas de “ajuste estructural” en Chile, Inglaterra, Estados Unidos, y posteriormente los países de América Latina (Figueroa, 1991). En Colombia, su incidencia venía desde la décadas de 1960, pero fue en la década de 1980, cuando se hizo más visible su participación en la definición de la política económica nacional por medio de planes de ajuste que implicaban la reducción del tamaño del Estado, por medio de un proceso de desregularización y privatización, además de la acentuación de la dependencia a través de la elevación del endeudamiento financiero. En el campo cultural, esta incidencia representaba una apuesta cultural que buscaba validar una organización y representación cultural como un mercado cultural que redefiniera el papel del Estado, desactivara la función social y transformadora inmanente de la cultura y se extendiera a escala internacional. En este modelo resultarían favorecidas las potencias económicas y culturales, donde se ubican la mayoría de las Corporaciones Transnacionales de Cultura CTN⁸.

Por su parte la UNESCO se estableció desde la década de 1950 como una agencia de la ONU para la educación, la cultura y la ciencia. En las décadas de 1960 y 1970, en particular en el periodo (1961-1974) en el que René Maheu fue su director, esta agencia realizó una serie de conferencias continentales en las cuales estructuró una apuesta basada en la carta de los derechos humanos, que implicaban la dignidad de todas las culturas, y del derecho que tiene todo pueblo de desarrollarla (Mejía, 2004). De allí, se desprendieron los ejes de *desarrollo cultural* y la *dimensión cultural del desarrollo*, para acompañar a los Estados en el diseño de políticas culturales, en las cuales los Estados asumieran la principal responsabilidad (UNESCO, 1970). Esta apuesta, que obligaba a los Estados a adoptar una noción de cultura amplia, diversa e incorporarla a los planes de desarrollo, le permitió a esta institución lograr mayor autoridad, legitimidad y valor como agencia cultural a nivel internacional.

⁸ Las CTN, son corporaciones de telecomunicaciones y conglomerados de medios de comunicación, que se han consolidado a partir de la ampliación y crecimiento de sus ventas, productos y formas de organización a escala transnacional. Desde finales de la década de 1970, estas corporaciones adquieren protagonismo en el concierto internacional a partir de la concentración de propiedad, el cambio de propiedad pública a la privada, adquisición de empresas (subsidiarias), diversificación corporativa; y creciente proceso de fusiones de productores culturales, empresas y corporaciones. Si bien, esta tendencia no implica la desaparición de producciones y empresas de carácter local y nacional, hay que anotar cómo un grupo de 20 o 30 CTN, dominan los mercados globales de la cultura como noticias, entretenimiento, cine entre otros (Held, McGrew, Goldblatt & Perrato, 2002: 246).

En la década de 1980, y en el marco del MUNDIALCULT (México 1982), se definió una noción de cultura⁹ que sirvió de base para concretar la organización cultural inspirada en el modelo francés del Ministerio de Cultura y Asuntos Culturales (1959), a partir de la conservación del patrimonio, el fomento de las bellas artes y la difusión cultural. En el país, desde la década de 1950, la UNESCO empezó a intervenir en las actividades culturales del Estado (Biblioteca Piloto de Medellín, Comisión Nacional de la UNESCO), pero fue desde la década de 1970, cuando asumió un mayor protagonismo en el diseño de planes culturales de la mano de COLCULTURA, orientando básicamente al fortalecimiento de la institucionalidad cultural (asistencia técnica, creación del CERLALC (1971), planes de cultura entre otros).

El protagonismo que asumieron a escala internacional las agencias económicas FMI y el BM, y por el otro la UNESCO, en la definición de políticas culturales, estructuraron un forcejeo a escala internacional en la que se alinearon diversos países. La UNESCO, respaldada por los países del MPNA y el Bloque Soviético (en particular luego de 1983), le apostó a una noción de cultura como un derecho fundamental de los pueblos, así como un elemento central en la identidad y desarrollo de cada uno de los Estados. Mientras que las agencias económicas (FMI y BM) y las CTN, respaldadas por los países dominantes en el comercio internacional como Estados Unidos y Reino Unido, le apostaron a una cultura basada en la libertad individual, organizada por el mercado y producida por las industrias culturales. A pesar de los intereses opuestos en torno al modelo cultural (modelo francés y modelo anglosajón), ambos grupos de instituciones coincidieron en la *descentralización* y la *democratización* de la actividad cultural y el reconocimiento de la *diversidad cultural*. En Colombia, esta tensión a escala internacional coincidió con la necesidad de modificar y superar la apuesta cultural mono-cultural que desde 1886 se proponía.

En el periodo que comprende los gobiernos de Betancur, Barco y Gaviria, se estructuró de modo explícito este discurso sobre la institucionalidad cultural basado en la descentralización, la democratización y la diversidad cultural. El cual se empezó a cristalizar en cada uno de los planes culturales diseñados por los tres gobiernos,

⁹ La cultura se definió como el “conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba las artes, las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. Esta noción de cultura implica la capacidad al hombre de reflexionar sobre sí mismo, hacer de él un ser humano, racional, crítico y éticamente comprometido, a través de la cultura el hombre tiene conciencia de sí mismo” (UNESCO, 1982).

consolidándose como un modelo cultural anglosajón, en el cual la participación del Estado empezaba a ser acompañada por otros agentes, a la vez que se apuntalaban las políticas económicas de “ajuste estructural” y de apertura económica, que redefinieron el papel del Estado y marcaron un nuevo orden de política cultural.

La política cultural diseñada por el gobierno de Betancur, a través de COLCULTURA, y especialmente la relacionada con el sistema educativo, daba pasos importantes en la descentralización administrativa de la cultura, la profesionalización y la triple alianza entre cultura, desarrollo y planeación. Por tanto, se derivó la estructuración de un discurso a favor de la institucionalización cultural favorecida por la UNESCO, las elites políticas regionales y nacionales, la fracción betancurista del partido conservador, la Iglesia Católica, y especialmente los departamentos de la región andina¹⁰, en donde se concentraba la mayoría de las políticas culturales y acciones de COLCULTURA. En la difusión cultural y reafirmación de lo nacional, se observa la incorporación de apuestas culturales críticas que se desarrollaron durante el Frente Nacional, especialmente en la pintura y el cine, a su vez que se fortalecía la representación de las bellas artes y rasgos de la *cultura universal* como segmento sustancial en la representación de la identidad nacional a cargo del Estado.

A mediados del gobierno de Betancur, se robusteció las instituciones económicas del Estado (FEDESARROLLO, Planeación Nacional y el Ministerio de Hacienda y Crédito Público), por una fracción tecnócrata formada en los centros de pensamiento neoliberal (Roberto Junquityo y Armando Montenegro, por ejemplo), quienes adoptaron las fórmulas de ajuste estructural y emprendieron un proceso de orientación del Estado hacia lo que se denominaba modernización, particularmente, durante el gobierno de Barco con el *Plan de Economía Social*. Se modificaron y/o desaparecieron algunas instituciones relacionadas con la actividad cultural y educativa, y la asesoría de Planeación Nacional, reduciendo el tamaño y la participación del Estado en la actividad cultural (ver figura No. 1). La principal apuesta cultural desarrollada durante el gobierno de Barco, estuvo relacionada con la conservación del patrimonio cultural. Allí, se encontraron recursos internacionales asociados a ello, además de la defensa por parte de dicho gobierno de cierta *autenticidad* en la actividad cultural que se traducía en beneficios económicos para el Estado y las instituciones culturales.

¹⁰ La región Andina de Colombia, se establece geográficamente en el centro del país sobre la cordillera central en la que se asientan alrededor más de 20 millones de colombianos en la década de 1980, y de la que hacen parte 18 departamentos: Antioquia, Bolívar, Caldas, Boyacá, Caquetá, Casanare, Cauca, Cundinamarca, Huila, Meta, Nariño, Norte de Santander, Putumayo, Quindío, Risaralda, Santander, Tolima y Valle del Cauca.

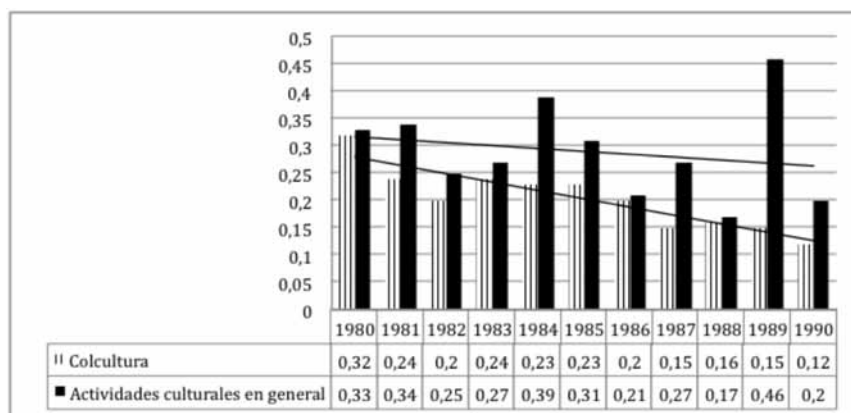


Figura No. 1. Participación de las actividades culturales y de COLCULTURA en el presupuesto nacional en la década de 1980.

Fuente: Departamento Nacional de Planeación 1991.

Durante el gobierno de Cesar Gaviria, se concretó la *apertura económica* avanzada del modelo neoliberal en Colombia, con esto, el nuevo valor en la organización cultural y la representación de lo nacional por medio de la Constitución Nacional, constituido por la democratización, la descentralización y la diversidad cultural. Esto implicó el reconocimiento de la diversidad étnica en clave multicultural y la definición del municipio como epicentro de la actividad cultural descentralizada, así como la participación creciente de intereses privados y del capital económico en las actividades culturales. Con ello, se reestructuró radicalmente el modelo cultural de 1886, afectando los intereses contrapuestos de la Iglesia Católica y algunos partidos políticos (UP, partido comunista, partido conservador y una facción del AD M-19), que pretendían aumentar la participación del Estado en la actividad cultural, a la vez que se favoreció la estructuración de un modelo cultural regulado y determinado por las lógicas del mercado.

Esta reorientación de la institucionalidad cultural incidió en la dinámica de los medios de comunicación, debido a que la televisión y la radio fueron objeto de presión y de intereses por parte de conglomerados económicos, partidos políticos y la Iglesia Católica, que acentuaron el proceso de concentración de su propiedad. Con ello, se consolidaría la lógica comercial en los medios de comunicación, a la vez que se acentuaría el desinterés y desatención en los medios públicos como instrumentos de la actividad cultural y educativa del Estado. El gobierno colombiano promovió el debilitamiento de INRAVISION, y con ello la acentuación de

un proceso de desregularización y de privatización de los medios y las comunicaciones en general.

Para 1983, el gobierno de Turbay promovió la apertura de la televisión a los partidos políticos tradicionales y a sus respectivas facciones, cada facción de los partidos políticos tradicionales adquirió programadoras de mediano y pequeño tamaño orientadas a difundir sus posturas políticas a través de noticieros y programas de opinión. Entre tanto, los conglomerados económicos se aseguraron el manejo de las principales programadoras de televisión, como eran *Caracol TV*, *Prego Televisión*, que representaban el 36% de las horas asignadas (ver figuras No. 2 y 3). El proceso de concentración de la televisión y de control por parte de agentes políticos y económicos, se reguló y acentuó en el gobierno de Gaviria con un nuevo orden jurídico sobre la televisión y el sub-campo de la comunicación pública que incorporaba conceptos de la doctrina neoliberal como: privatización, competencia y monopolización (Ley 72 de 1989, Decreto 1900 de 1990, Decreto 1901 de 1990 y Ley 72 de 1991).

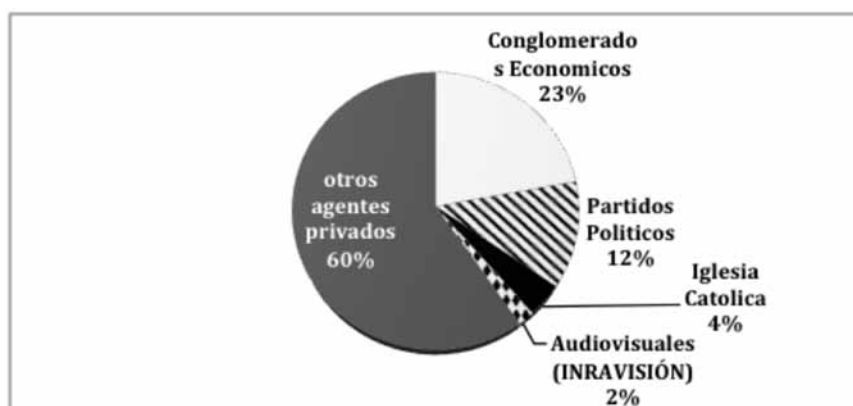


Figura No. 2. Distribución de la televisión comercial en 1987.

Fuente: Resolución CNTV 005/1987.

Durante la década de 1980, la radiodifusión continuó un proceso de crecimiento (ver gráfico No. 3), pero este no se tradujo en pluralización o ampliación de la radiodifusión a los diversos grupos de la sociedad, sino que fortaleció un proceso de concentración que se venía desarrollando desde la década de 1970. Conglomerados económicos, familias económica y políticamente poderosas en algunas regiones (Lloreda y Char, por ejemplo), e incluso los carteles de la droga, acentuaron la concentración en más del 50% de la radiodifusión por medio de las *cadenas radiales*.

Para comienzos de la década de 1990, se aumentó la desventaja de la radio pública, que representaba entonces el 6%, frente al 94% de la radio comercial (ver figura no. 4). El proceso de concentración de los medios de comunicación se expresó con mayor nitidez en la radio, donde la participación de los capitales económicos, legales e ilegales, reafirmaron un proceso de progresiva monopolización de la radiodifusión en el país.

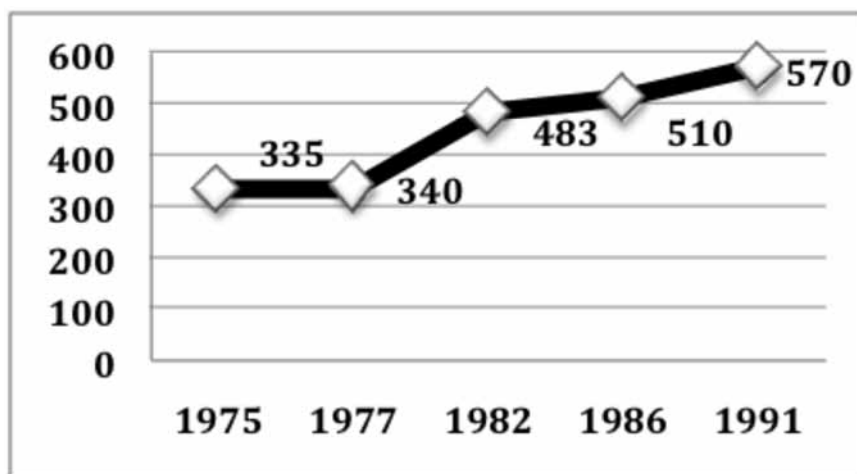


Figura No. 3. Crecimiento de la radio en Colombia en el periodo 1975-1991.
Fuente: Pérez & Castellanos, 1998.

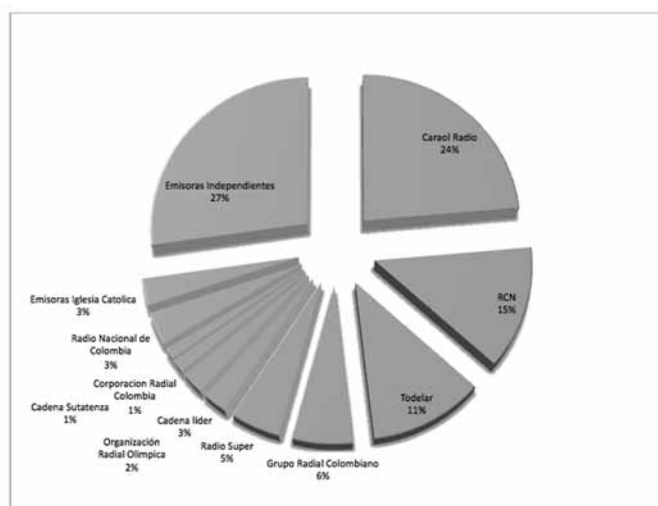


Figura No. 4. Distribución de las cadenas y emisoras radiales en 1986.
Fuentes: Ministerio de Comunicaciones y Anzola, 1986.

Con base en lo anterior, se observa cómo la televisión y la radiodifusión de carácter cultural y educativo, dejaban de ser significativas para desarrollar las políticas culturales del Estado, al cristalizarse un proceso de devaluación y de desprecio sobre los medios públicos de comunicación. La televisión orientada a la actividad cultural y educativa, empezó a ser controlada y dirigida bajo criterios de eficiencia y rentabilidad, como fue el caso de la programadora AUDIOVISUALES. La Cadena 3, se caracterizaba por la devaluación y depreciación de sus contenidos y limitación económica y técnica de sus acciones. Gran parte de la actividad cultural y educativa del Estado, se trasladó entonces a canales regionales (1984), los cuales representaban una oportunidad de materializar la descentralización cultural y de lograr mayor difusión de las manifestaciones culturales regionales; pero aún se encontraban en un estado incipiente. Entre tanto, la radiodifusión educativa y cultural, a pesar de un importante crecimiento cuantitativo de la RNC, no fue atendida por INRAVISION, como lo hizo con la televisión y la radio comerciales. Muestra de ello, fue el caso de la Radio Sutatenza¹¹, que dejó de transmitir por sus frecuencias, desde 1989, el bachillerato a las poblaciones rurales. Este reordenamiento implicaba a su vez el debilitamiento de la participación del Estado en la radio como productor de contenidos culturales y educativos, el fortalecimiento de su papel como regulador y observador de un juego mediático del cual ya no era protagonista.

El estado de la radiodifusora nacional de Colombia, y políticas culturales en el periodo 1982-1992

Para la década de 1980, el papel de los medios de comunicación públicos en la actividad cultural y educativa del Estado se redefinió y reorientó, primero a partir de un proceso de fortalecimiento de la institucionalidad cultural, y luego con base en un proceso de desestatización y desregularización que embargó a todas las instituciones del Estado, incluyendo las culturales. Este proceso significó la redefinición de los límites, alcances y efectos de la RNC como parte del *sub-campo de la*

¹¹ Radio Sutatenza, creada desde 1948 por la Iglesia Católica no era una radio pública en el sentido estricto. Sin embargo, desde su creación recibió apoyos económicos, asistencia técnica y privilegios legales del Estado colombiano, a través de los diferentes gobiernos, incluidos los del Frente Nacional, para realizar actividades de carácter cultural y educativo, las cuales también eran responsabilidad del Estado. Por ello, existe una responsabilidad de INRAVISION y el Ministerio de Comunicaciones, en torno al detrimento de la radio pública que representó la desaparición de Radio Sutatenza, y sobre todo su complicidad con el fortalecimiento de la radiodifusión comercial en el país, no obstante, aunque radio Sutatenza, no era radio pública asumía la responsabilidad del Estado, en torno a la acción educativa y cultural en los medios de comunicación.

comunicación pública y de la institucionalidad cultural en torno a su labor de producir y reproducir lo nacional. Las distintas administraciones de INRAVISIÓN, particularmente, luego de 1985, asumieron una política de saneamiento fiscal y de respaldo técnico y financiero a la televisión, en detrimento de la radiodifusión pública.

En los primeros años de la década de 1980, la RNC fue objeto de crecimiento y respaldo como parte de la apuesta del gobierno de Betancur por el fortalecimiento de la institucionalidad cultural. Sin embargo, luego de 1985, con la llegada de Felipe Zuleta Lleras, INRAVISIÓN asumió, como las demás instituciones del Estado, una política de saneamiento fiscal y de establecimiento de criterios de eficiencia y de rentabilidad, que implicaron la concentración en el desarrollo y el respaldo técnico y económico en la televisión privada. En la radiodifusión pública, esta apuesta administrativa significó la des-financiación gradual y el desinterés de acudir a su financiamiento y mejoramiento. Para comienzos de la década de 1990, esta tendencia se fortaleció al implementar una redefinición jurídica que estableció a la radio, y sobre todo la televisión, como una *industria* a la cual el Estado debía facilitarle su crecimiento y expansión (Decretos 1900 y 1901 de 1990).

La labor emprendida por Betancur en sus primeros años de gobierno en torno a la labor educativa de la radiodifusión llevaban explícitamente el reconocimiento de la radio como “uno de los medios más eficaces de transmisión de la cultura” (Decreto 2820 de 1983), por lo cual fue objeto de una serie de medidas que buscaron extenderla, especialmente, hacia las regiones fronterizas del territorio nacional. Esto coincidió con la apuesta por el fortalecimiento del Estado en la actividad cultural promovida por ese gobierno. Sin embargo, con la reorientación de la política económica asumida por las fracciones tecnócratas neoliberales, luego de 1985, INRAVISIÓN puso en marcha una estrategia que buscaba reducir el déficit fiscal a través del alza de tarifas de arrendamiento, control del gasto y una *sana* política de endeudamiento. INRAVISIÓN, acudió a salvar las programadoras de televisión comerciales que se encontraban en crisis económica debido a la eliminación de las políticas proteccionistas durante el gobierno de Betancur.

Estas medidas no fueron ajenas a la política económica orientada a un proceso de “modernización” que, a partir de este periodo se empezó a implantar en todas las instituciones del Estado con el propósito de aumentar la eficiencia y eliminar las áreas no rentables del Estado, a la vez que repercutieron de manera directa en las decisiones de INRAVISIÓN en torno a la radio pública. El presupuesto destinado a la RNC, empezó a descender del 7.9% en 1983 al 7.0% en 1984, y para finales de la década

ya ni existía presupuesto fijo. Del mismo modo, INRAVISIÓN, rechazó la oferta de comprar Radio Sutatenza para mejorar la labor de la RNC. Con base en esta situación, la RNC era nombrada con calificativos como la “cenicienta”, el “apéndice” o la “subalterna” de INRAVISIÓN por parte de sus mismos directores y programadores (SEMANA, 1989; Gómez, 2011; Gómez y Quintero, 2003).

Para comienzos de la década de 1990, la dinámica de INRAVISIÓN fue cada vez más permeada por la política neoliberal que había asumido el Estado colombiano en el manejo de los medios de comunicación y las telecomunicaciones en general (Decretos 1900, 1901 y 1902 de 1990, Ley 37 de 1993). Desde el Ministerio de Comunicaciones dirigido entonces por Alberto Casas Santamaría, e INRAVISIÓN bajo la dirección de Darío Restrepo Vélez, se concibieron los medios, y en particular la televisión, como una *industria* a la cual el Estado debía facilitarle su crecimiento y expansión. Para ello, se ampliaron los contratos con las programadoras por periodos de 6 años con el propósito de:

“permitir a los empresarios planificar su producción y programación e inversión a largo plazo sin el menor temor de salir del medio por las contingencias de las licitaciones” (Vizcaino, 1994: 384).

Esta dinámica administrativa de INRAVISIÓN, impactó en el desarrollo técnico de la RNC. El número de emisoras, frecuencias y la respectiva potencia de la RNC aumentó considerablemente durante el gobierno de Betancur, lo que permitió la ampliación de su cobertura a lo largo y ancho del territorio nacional. Sin embargo, estas ventajas con las que contaba la RNC, no fueron aprovechadas por los siguientes gobiernos que no renovaron los equipos y el personal técnico de la RNC. Así, el desinterés y el recorte del presupuesto que era objeto la RNC en este periodo, empezó a impactar negativamente en la calidad del personal técnico y en el funcionamiento técnico de la RNC. Esta situación se ilustra de manera más nítida si se observan las facilidades y ventajas tecnológicas de la radio comercial, que apoyadas en la regulación que las favorecía (Decreto 1900 de 1990), accedían de manera directa a la tecnología internacional sin mediación del Estado, lo que significaba un “salto tecnológico” que acentuaba un desequilibrio entre la radio comercial y la radio pública (Herrán, 1991; Pérez y Castellanos, 1998).

En relación con la década de 1970, la RNC creció considerablemente, si en el año de 1977 poseía 3 emisoras: 1 en AM, 1 en FM y 1 en onda corta, para 1986 pasó a tener 25 emisoras en todas las frecuencias y, en 1991, contaba con 31 estaciones en AM, FM y onda corta. Del mismo modo, la

potencia de sus emisoras aumentó como parte de las medidas del gobierno de Betancur en torno a la necesidad de “extender la radiodifusión sonora a todas aquellas regiones donde actualmente no existe, para lograr la integración nacional y reafirmar la nacionalidad de las fronteras” (Decreto 2820 de 1983). Para 1977 las 3 emisoras que constituían la red de la RNC sumaban en su conjunto una potencia de 120kw, que le permitía cubrir parcialmente a Bogotá y Boyacá, mientras que para 1991 sumaba alrededor de 400 Kw, que eran distribuidos en sus 31 emisoras (Herrán, 1991; Múnera, 1992).

El fortalecimiento de su potencia, el crecimiento del número de sus emisoras y la posición privilegiada dentro del dial de las estaciones de la RNC, no se tradujo en la maximización de la potencia y el aumento del rendimiento de sus transmisiones, debido a que los equipos técnicos de la RNC se hacían cada vez más obsoletos, aunado a la ausencia de un personal técnico calificado. Para 1990, la RNC contaba con 3 estudios máster, 2 estudios de emisión, una consola de 16 canales, una unidad móvil para las transmisiones a control remoto y un receptor de onda corta (Dueñas, 1985). Gran parte de los equipos del máster y los estudios requerían de una evaluación que determinara cuáles debían ser reemplazados o reparados para garantizar su óptimo funcionamiento. Los transmisores de onda corta estaban “prácticamente fuera de servicio y repararlos significaba altos costos debido a su antigüedad” (Herrán, 1991: 161). A las ventajas que en el plano político y jurídico obtenía la radio pública, y en particular la RNC para su funcionamiento, se impuso un proceso de depreciación ascendente de los equipos en la mayoría de las estaciones de la RNC. La voluntad de impulsar el crecimiento y cobertura de la RNC promovido por el gobierno de Betancur¹², se empezó a agotar y a disminuir a finales de la década de 1980, cuando se desatendía la necesidad de modernizar y actualizar los equipos frente a los avances tecnológicos. El desinterés y el recorte presupuestal que era objeto la RNC en este periodo, empezó entonces a impactar negativamente en la calidad del personal y el funcionamiento técnico de la RNC.

Entre tanto, la programación de la RNC basada en música clásica, géneros folclóricos de la región andina y programas educativos no se redefinió ni se actualizó frente a la ampliación de su cobertura hacia las zonas fronterizas del territorio nacional. La programación que se mantuvo en este periodo en las tres frecuencias estuvo ligada a una

¹² En el marco de la celebración de los 45 años de existencia de la RNC, el presidente Belisario Betancur afirmaba que: “El país quiere una Radio Nacional cuya ubicación en el dial no sea un proeza. Que cuente con mejores equipos, que no se quede rezagada en el campo tecnológico y cuya programación, sin abandonar su función cultural, sea ágil, amena y recoja las vivencias nacionales” (INRAVISIÓN, 1985).

práctica de incorporar elementos *legítimos* y mundialmente reconocidos de la cultura europea y las *bellas artes*, quedándose corta y bastante limitada frente a las nuevas audiencias y culturas regionales a las que llegaba la señal de la RNC. La programación de la RNC, al igual que los propósitos del Estado en torno a la organización cultural y la representación de lo nacional, también se expresó en la reproducción de una apuesta cultural marcada por la jerarquización y una diferenciación social. Esta programación expresa una historia acumulada en la que las pretensiones (históricas) de los programadores de impartir una educación y difusión cultural, basada en la cultura legitimada como *universal* y donde las manifestaciones y expresiones locales y regionales asociadas a lo popular estaban prácticamente ausentes.

Para comienzos de la década de 1980, la programación de la RNC se basaba en contenidos musicales, informativos y educativos, que se distinguían considerablemente de los contenidos de la radio comercial. La programación musical de la RNC ocupaba el 48% total de la RNC, del cual el 81% correspondía a la música extranjera y en particular al género clásico. Mientras que el 19% restante de la programación musical se enfocaba en la música folclórica colombiana, a través de programas dirigidos por el folclorólogo Guillermo Abadía Morales. La programación relacionada con la información alcanzaba el 32%, y se caracterizaba básicamente por emitir las noticias de la ODIPE, el Senado de la República, y la información internacional proveniente de la *BBC*, *Deutsche Welle* y *Radio Nederland*. Por su parte, la programación educativa se concentraba en la difusión y desarrollo de los cursos de bachillerato por radio.

El contenido cultural y educativo de la RNC para comienzos de la década de 1980, constituía una apuesta orientada a un grupo bastante reducido de la población que empezó a ser objeto de críticas y de replanteamiento, debido a que no se acomodaba a la propuesta popular y contenidos asociados con el entretenimiento como deportes y concursos, que eran precisamente lo que buscaban los oyentes en la radio comercial. Se mantenía en la radio pública un modelo europeo basado en la desconfianza en el entretenimiento, sobre un modelo norteamericano en el que los contenidos eran definidos por el interés y el gusto del oyente. La programación de la RNC basada en criterios educativos y culturales no lograban llegarle al grueso de la población, que sumada a las precarias condiciones técnicas, generaba críticas y reflexiones en torno a la limitada programación de la RNC y que apuntaban a la necesidad de ampliar sus contenidos y temáticas de manera que fueran atractivos para la audiencia. De esta manera, se exigía modificar su programación para responder a un proceso de ampliación de sus frecuencias y cobertura, emprendido en

la primera mitad de la década de 1980. Se desató un debate en torno a la reestructuración de la programación de la RNC, en el que sus directores y programadores rechazaban cualquier intento de modificación de la programación, alegando la diferenciación y *distinción* de una programación “cultura” y educadora. Por un lado, Jimmy García, quien fue director de la RNC en la década de 1990, expresó en el año de 1980 la necesidad que tenía la RNC de:

“estructurar su programación en forma tal que resulte amena para sus oyentes y con un gran contenido de formación y educación. Así como en la radio comercial se transmiten obras de teatro con argumentos sentimentales, románticos, dramáticos e históricos, las emisoras del Estado pueden lograr con estos mismos argumentos, pero tratados en forma lógica y orientadora, grandes resultados en la cultura de los pueblos (...) Infortunadamente algunas emisoras del Estado dedican gran parte de su programación a difundir espacios de música clásica o brillante, creyendo que ésta es la forma de culturalizar a un pueblo, cuando lo único que consiguen es una audiencia selecta que, de por sí tiene cultura y que encuentra en ese tipo de programación un recreo a su espíritu y un alimento a la formación que ya posee” (García, 1980: 294).

Por su parte Hjalmar de Greiff, director de la RNC en 1985, defendía esta posición y la parrilla de programación al afirmar que:

“La única razón de existir de la Radio Nacional es ser diferente y si 480 emisoras están dedicadas a ser lo contrario, no se nos puede pedir que compitamos con ellas. Radio Nacional dice no a la guerra del centavo a nivel de sintonía, y mientras podamos tratarnos de mantener la pequeña diferencia, como simple razón de existir” (Beltrán, 1985).

En el mismo sentido el folclorólogo Guillermo Abadía Morales, quien diseñaba todos los programas asociados a los contenidos musicales y educativos de carácter folclórico en la RNC, afirmaba en 1985:

“Yo soy un convencido que la Radio Nacional debe seguir orientada como hasta ahora lo ha hecho. Si hay críticas contra su programación, se originan en que la gente está mal educada y la labor de la radio nacional es educar. Lo que pasa es que a la gente no le gusta mucho que la eduque. La radio es una verdadera cátedra. Desde sus comienzos ha sido una Universidad de Distancia” (INRAVISIÓN, 1985).

Con el crecimiento del número de emisoras y sus respectivas frecuencias, la programación de la RNC empezó a diferenciarse en cada una de las frecuencias. La programación en la frecuencia del AM, empezó a distinguirse y ampliarse hacia una audiencia en gran parte rural, manteniendo su apuesta por los contenidos propiamente informativos, educativos y musicales. Entre tanto, la programación en la FM, se inclinaba hacia las zonas urbanas del país, en particular hacia un público cualificado y con cierto conocimiento académico, cultural y artístico, conservando la apuesta cultural ligada al contexto europeo y la cultura *universal* que caracterizaba la trayectoria de la RDN desde 1940.

La defensa de su labor cultural *restringida* e independiente de las lógicas del mercado y el rechazo a los intereses comerciales, que representaban una amenaza a la actividad de la radio pública, constituía una apuesta que pretendía mantener vigente un modelo cultural que devaluaba cada vez más la labor de la RNC al interior de la institucionalidad cultural, debido a que significaba el mantenimiento de un orden cultural jerárquico que favorecía la actividad de un grupo reducido de expertos e intelectuales de la RNC. Esta estrategia no permitió la entrada al juego de nuevas manifestaciones y apuestas artísticas que expresaran una representación de lo nacional en los micrófonos de la RNC desde lo popular, lo marginal, lo vulgar o lo diverso.

Discusión y conclusiones

La transformación en la institucionalidad cultural que se observó a través de la RNC en el periodo que va de 1982 a 1992 fue concebido como parte del proceso de reestructuración del Estado, lo que generó una ruptura en la relación entre medios públicos e instituciones culturales. La organización cultural basada en el discurso sobre la descentralización, la democratización y la diversidad cultural, favoreció la intervención de intereses y pretensiones asociadas al mercado y a la implantación del modelo cultural anglosajón en el que los medios de comunicación fueron considerados como industria orientada al entretenimiento y al intercambio cultural a escala internacional. En este proceso de revalorización productiva, los medios comerciales desplazaron la labor de los medios públicos en torno a la extensión de los proyectos culturales del Estado, y asumieron la representación de lo nacional. Los medios de comunicación públicos quedaron en una posición marginada y dominada al interior de la institucionalidad cultural, como parte de las medidas administrativas orientadas a la “modernización” de las instituciones del Estado, así

como de la pretensión de los programadores y directores de mantener la RNC bajo criterios de autenticidad y de diferenciación que terminaron por favorecer un proceso de depreciación y de estancamiento. Todo ello implicó que la producción de la identidad nacional representada desde la RNC permaneciera anclada en un paso inmóvil, en la “alta cultura”, y con ello, fuese cada vez más insignificante y devaluada al interior de la institucionalidad cultural.

La reestructuración de la institucionalidad cultural a partir de los criterios de democratización, descentralización y diversidad cultural, a finales de la década de 1980, fue el resultado de un proceso en el que coincidieron agencias internacionales (BM-FMI y la UNESCO), fracciones políticas y tecnócratas dominantes y conglomerados económicos. Sin embargo, esta transformación en la que todas las instituciones del Estado colombiano fueron objeto de reorganización, incluso por medio de la reforma constitucional, también hizo parte de las acciones y pretensiones de una serie de agentes sociales que incidieron en este proceso. La conformación de organizaciones indígenas como la ONIC (1982), la unificación del movimiento sindical en la Central Unitaria de Trabajadores CUT (1985) y la dinámica del movimiento estudiantil en torno a la reforma constitucional denominado Séptima Papeleta, fueron parte de la movilización social en torno a la reorganización de las instituciones del Estado, entre ellas las culturales. En este estudio no se mencionan estos procesos, debido a que la observación se centró en develar y cuestionar especialmente a las agencias y agentes que al interior del Estado colombiano incidieron en la reestructuración de la institucionalidad cultural. Por lo cual, se hace necesario un estudio posterior centrado especialmente en el papel que dichos agentes sociales jugaron en la redefinición de la institucionalidad cultural.

Esta redefinición de la institucionalidad cultural en el que se estableció un orden cultural determinado por lógicas del mercado, cuya base es el modelo cultural anglosajón, se mantiene en la actualidad. Afirmar que el modelo neoliberal se impuso en la definición de políticas culturales del Estado, y en la regulación de los medios de comunicación públicos no era la pretensión fundamental de esta investigación, debido a que constituye un proceso del cual, de manera general y precisa, han dado cuenta otros estudios (Herrán, 1991; Mejía, 2004). Lo que aquí se pretendió fue develar el proceso y los intereses que incidieron en la reestructuración de la institucionalidad cultural a finales de la década de 1980, en la que se estableció un modelo cultural en el que el Estado dejó de ser protagonista, revelando los agentes, las fracciones políticas y las agencias internacionales que encarnaron y promovieron dicha reestructuración. Es a partir de este

conocimiento sobre la reorganización de los medios públicos y la actividad cultural del Estado, en la que se pueden consolidar los argumentos y fundamentos de carácter *sociológico* para profundizar y ampliar el estudio de la institucionalidad cultural en la actualidad.

De otra parte, la ruptura generada entre la actividad cultural y la dinámica de los medios de comunicación para prolongar la labor cultural y educativa del Estado durante la década de 1980 generó la devaluación de la radio pública, en particular de la RNC. Esta investigación pretende dar cuenta del papel de la radio pública en el proceso de producción y reproducción de la identidad nacional. ¿Por qué dar cuenta entonces de un medio público que pasó casi desapercibido para la institucionalidad cultural en el periodo de 1982-1992? Se trata de dar cuenta, de un proceso que la historia, la gestión cultural u otras disciplinas no se han ocupado, al establecer un acercamiento de forma diferente a partir de la observación de las relaciones de dominación y las relaciones y *connotaciones* de tipo político y económico que articulan la pregunta por la radio pública y las políticas culturales en la década de 1980. Por ello, este trabajo tiene la intención de potencializar la perspectiva crítica de un periodo histórico tan particularmente definitivo para la organización cultural y el desarrollo de los medios de comunicación en general y del país. De esta manera, se dio cuenta de un medio como la radio en un momento histórico del cual no se han ocupado los enfoques históricos ni culturales.

Más allá de estas discusiones, es importante destacar algunas reflexiones en torno a lo que ha sido la institucionalidad cultural como objeto de disputa por parte de distintos intereses de tipo político, económico y cultural, y como re-afirmador de las relaciones de poder. Proceso, que a su vez ha generado importantes repercusiones no sólo en el desarrollo de los medios públicos, la identidad nacional y la diversidad cultural, sino también en aspectos importantes de la vida social del país como el conflicto interno armado. Los agentes que han participado en la estructuración del campo cultural público, han sido los partidos políticos tradicionales, los intelectuales, la Iglesia Católica, los conglomerados económicos y las agencias internacionales. Cada uno de estos agentes y agencias en los distintos momentos de la institucionalidad cultural, han redefinido sus estrategias para incidir en la *organización cultural* a partir de su posición en distintas instituciones del Estado (económicas, educativas y/o culturales), y en el campo económico. De esta confrontación se definieron no sólo las políticas culturales y las distintas formas de organización cultural del Estado colombiano en la década de 1980, sino también a lo largo del siglo XX.

La participación de cada uno de estos agentes en el juego cultural, ha hecho de la *movilización cultural* y la *rentabilidad política y económica*, las reglas implícitas del campo cultural público compartidas por todos ellos. La movilización cultural implica la posibilidad de diseñar políticas culturales que conduzcan a la transformación o conservación del orden cultural. Políticas culturales que favorecen o perjudican determinadas apuestas políticas y económicas. Precisamente, es éste el principal motivo que lleva a que los agentes políticos y económicos inviertan sus respectivos capitales en la organización cultural, porque implica una rentabilidad en cada uno de sus campos. Es decir, el *capital cultural público* se traduce en capital político y económico. Hemos visto a lo largo de la trayectoria de la institucionalidad cultural, la presencia inmanente del propósito central de otorgar legitimidad al proyecto político dominante promovido desde el Estado, así como de buscar la cohesión social a través de la representación de lo nacional, a través del culto a los héroes de la independencia, la religión católica, la lengua castellana, las culturas populares andinas y la cultura euro-céntrica.

Las políticas y proyectos culturales diseñados en los diferentes momentos de la institucionalidad cultural han correspondido a intereses de los agentes políticos y económicos, y no han atendido necesariamente a las necesidades y exigencias de un contexto nacional marcado por los más agudos problemas de desigualdad y exclusión. Con excepción del periodo de la República Liberal, durante el cual se realizaron importantes esfuerzos por volcar las instituciones culturales y educativas a la integración y modernización del país, las políticas culturales del Estado, se han caracterizado por su ausencia en temas como el desarrollo humano y la desigualdad social. A pesar de la institucionalización de la postura de desarrollo y la planificación cultural desde la década de 1970, las prácticas culturales no ampliaron eficientemente su alcance más allá de la región andina colombiana. Los programas y proyectos de descentralización no se tradujeron en la democratización cultural, sino en la posibilidad de ejercer prácticas como el clientelismo y la corrupción a escala regional por parte de los grupos políticos y económicos dominantes. Las apuestas de creación y producción cultural no incorporaron a los nacientes movimientos sociales, comunidades, y a las regiones más apartadas y rezagadas del país. Por tanto, la dinámica del campo cultural público en la década de 1980, no correspondió a un discurso que promulgaba el *desarrollo cultural* como una apuesta mediada por el fortalecimiento del Estado, la reafirmación de la democratización, la inclusión y la soberanía.

La segunda mitad de la década de 1980, marcó un punto de quiebre con el fortalecimiento de la institucionalidad cultural. La nueva

concepción del Estado a partir del modelo neoliberal, implicó el abandono y repliegue en algunas de las actividades culturales como la producción cinematográfica y los medios de comunicación públicos. La organización cultural gradualmente se redirigió a partir de los intereses y capitales económicos de carácter privado. Las lógicas de la libre competencia, de la oferta y la demanda, se convirtieron en criterios que orientaron el juego cultural público hacia actividades rentables y eficientes. Lo cual mantuvo y acentuó la marginalización y exclusión de apuestas culturales que no se insertaron al mercado y a sus lógicas.

Entendiendo las políticas culturales del Estado, como el resultado de una tensión entre distintos agentes para establecer formas de organización y movilización cultural, se puede afirmar, luego de esta investigación, que estas se han diseñado para *conservar, mantener y reproducir* un orden cultural, y no para transformar las condiciones sociales y culturales de la mayoría de la población colombiana, así como de sus principales problemas. Por el contrario, las prácticas culturales se han basado en las apuestas de las bellas artes y la exaltación de la identidad andina como identidad nacional, reduciendo y limitando la actividad cultural del Estado. Lo que genera una desconexión con gran parte del territorio nacional, que deja por fuera las apuestas culturales e identidades locales de regiones apartadas o periféricas. Para la década de 1980, se puede advertir cierta apertura a la incorporación de las regiones, pero ello, esta mediado en muchos casos por el cada vez más fluido e intenso intercambio cultural de carácter internacional. La cumbia o las obras de García Márquez, son reconocidas como dispositivos de la identidad nacional luego de ser reconocidos en el exterior.

Tenemos así, que la representación de la identidad nacional es el resultado de la tensión y disputa entre los distintos agentes y apuestas culturales por la representación legítima e institucional de la nación. Cada una de estas apuestas por representar lo nacional respaldadas por desiguales volúmenes de capital cultural público se han expresado, a lo largo de la trayectoria de la institucionalidad cultural, en la desigualdad entre las distintas regiones que componen el territorio nacional. Entre las diversas culturas regionales e identidades locales, sólo la identidad regional andina, ha sido la que históricamente ha representado lo nacional desde el Estado. Esta relación basada en lo andino, ha relegado permanentemente a lugares secundarios las distintas apuestas que se han realizado desde el pacífico, el Caribe, la selva amazónica o los llanos orientales.

Bibliografía

- BELTRAN, F. (1985, Febrero 1). "La otra radio de Colombia". En: *El Tiempo*. Bogotá. p. 2c.
- BONILLA, J. I. & TAMAYO, C. A. (2007). *Las violencias en los medios, los medios en las violencias: revisión y análisis crítico de los estudios sobre medios de comunicación y violencia en América Latina 1998-2005*. Bogotá: CINEP.
- BOURDIEU, P. (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- BRAVO, M. E. (2008). "Políticas culturales en Colombia". En: CANELASRUBIM, A. & BAYARDO, R. (Ed.). *Políticas culturales en Iberoamérica*. Medellín: Universidad Nacional Sede Medellín.
- DUEÑAS, J. (1985, Febrero 1). "Cincuenta años de la Radiodifusora Nacional de Colombia. Una Voz encendida". En: *El Tiempo*. Bogotá. p. 2-3.
- FIGUEROA, U. (1991). *Organismos internacionales*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.
- GARCÍA, J. C. (1980). *La radio por dentro y por fuera*. Bogotá: Colección INTIYAN.
- GÓMEZ, G. (2011, Enero 28). "Entrevista a Gabriel Gómez Director de la Radio Nacional de Colombia en el periodo 2004-2010". (C. A. Ospina, Entrevistador).
- GÓMEZ, G. y QUINTERO, J. C. (2003). *Diagnóstico del servicio de radiodifusión de interés público*. Bogotá. Ministerio de Comunicaciones.
- HELD, D., MCGREW, A., GOLDBLATT, D. & PERRATO, J. (2002). *Transformaciones globales, política, economía y cultura*. Oxford: Oxford University Press.
- HERRÁN, M. T. (1991). *La industria de los medios masivos de comunicación en Colombia*. Bogotá: FESCOL.
- MEJÍA, J. L. (2004). "¿Derechos sin Estado? Tres momentos de la institucionalidad cultural en América Latina". En: *Pensar Iberoamérica*, No. 7. Madrid: Ministerio de Cultura de España.
- _____. (2009). "Apuntes sobre políticas culturales en América Latina, 1987-2009". En: *Pensamiento Iberoamericano*, No. 4. Madrid: Agencia de Cooperación Española.
- MENA, U. L. & HERRERA, A. R. (1994). *Políticas culturales en Colombia. Discursos estatales y prácticas institucionales*. Bogotá: Editorial Nomos S.A.
- MUNERA, L. F. (1992). *La radio y la televisión en Colombia*. Bogotá: APRA Editores.
- OCHOA GAUTIER, A. M. (2003). *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- PAREJA, R. (1984). *Historia de la radio en Colombia 1929-1980*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación social.
- PÉREZ, G. Á. y CASTELLANOS, N. (1998). *La radio del tercer milenio. Caracol 50 Años*. Bogotá: Editorial Nomos.
- SEMANA. (1989). "Fuera de Onda". En: *SEMANA*, Bogotá.
- SILVA, R. (2005). *República Liberal intelectuales y cultura popular*. Bogotá: la Carreta.
- UNESCO. (1970). *Declaración de la Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales*. Venecia: ONU.
- VIZCAINO, M. (1994). *Historia de una travesía 40 años de la televisión en Colombia*. Bogotá: Editorial Presencia.
- WILLSOBREGÓN, M. E. (2000). *De la nación católica a la nación multicultural*. Bogotá: CINEP.
- WILLS OBREGÓN, & SÁNCHEZ GÓMEZ, G. (2000). "Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro". En: *Memorias del Simposio*

Internacional y IV Cátedra Anual de Historia "Ernesto Restrepo Tirado". Bogotá: Ministerio de Cultura.

VIRAJES

LA CONVERSIÓN RELIGIOSA EN LOS CENTROS PENITENCIARIOS: EL CASO DE “LA BLANCA” DE MANIZALES¹

DIEGO ÁNGELO RESTREPO ZAPATA²
CESAR MORENO BAPTISTA³

Recibido: 28 de julio de 2010
Aprobado: 10 de octubre de 2010

Artículo de Investigación

¹ Este artículo hace parte de los resultados del trabajo de investigación realizado en la Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad de Caldas, en la línea: “Diversidad y cambio religioso”.

² Magister en Ciencias Sociales, Universidad de Caldas.

³ Ph.D. en Antropología. Profesor de la Universidad de Caldas.

Resumen

El presente artículo aborda el fenómeno de la conversión religiosa entre los reclusos de la cárcel “la Blanca” de Manizales. En este se hace un análisis sobre las lógicas sociales del contexto interno del penado, que lo moviliza a experimentar prácticas espirituales, que a través de los predicadores pentecostales se ofertan en el centro penitenciario. El trabajo presentado, se hizo con base en observaciones y contactos de carácter etnográfico, a partir de los datos empíricos se trata de mostrar cómo las condiciones mismas de vida en la cotidianidad del preso, posiblemente se están constituyendo en un dispositivo de búsqueda alternativa de nuevas formas de sociabilidad, acudiendo a lo religioso con el fin de dar respuesta en el interior de la cárcel a su difícil condición de vida.

Palabras clave: conversión, cotidianidad, mundo simbólico, libertad.

RELIGIOUS CONVERSION IN THE PENITENTIARY CENTERS: THE CASE OF “LA BLANCA” IN MANIZALES

Abstract

This article tackles the phenomenon of religious conversion between the prisoners at “La Blanca” prison in Manizales. An analysis of the social logics in the internal context of the convict that moves him to experiment spiritual practices which are offered in the penitentiary center by the Pentecostal preachers, is carried out. The work presented was made based on observations and ethnographic contacts. From empirical data we try to show how the same life conditions in the convicts’ daily life are probably becoming a search mechanism for new ways of sociability turning to the religious aspect in order to respond inside the penitentiary to his difficult life condition.

Key words: conversion, everyday life, symbolic world, freedom.

Presentación

El ámbito que nos interesa desarrollar en este artículo es la conversión religiosa o “nuevo nacimiento”⁴, en el contexto carcelario, particularmente en la cárcel “la Blanca” de la ciudad de Manizales, donde se realizó un trabajo de carácter etnográfico que permitió hacer seguimiento a las prácticas rituales y simbólicas que realizan un grupo de presos, en respuesta a la difícil experiencia de vida por su condición de recluso.

⁴ Es la forma como las Iglesias pentecostales hacen referencia a la conversión.

Para contextualizar este estudio de caso, se puede señalar que el pentecostalismo, como una expresión del protestantismo religioso, en América Latina muestra un crecimiento constante desde 1950. Algunas estadísticas señalan que actualmente entre el 15% y 20% de la población latinoamericana no son católicos, mientras que en 1970 representaban el 95% (Roux, 2001: 375). Las causas de esta mutación religiosa se han señalado en los análisis sociales, como factores internos a cada país y factores externos ligados en buena parte a los procesos de globalización (Bidegain, 2005; Hervie, 2005).

En Colombia, se estima que la conversión al evangelismo estaría en la media Latinoamericana, es decir entre un 15% y 20% de la población (García, 2009: 14), y en la ciudad de Manizales, particularmente, se contabilizan alrededor de 100 Iglesias entre formales e informales (Moreno, 2009). Estas Iglesias que se gestaron sobre todo en sectores populares, han crecido hacia sectores socioeconómicos de clase media, y vienen incursionando en el campo político gracias a la experiencia que han ganado en los últimos años en su capacidad de movilización⁵. En esta línea de análisis, en que la pluralidad es una de las características de la democracia moderna⁶, un nuevo planteamiento teórico sobre la religión entendido como un “modo de creer” particular en el mundo contemporáneo, viene cobrando fuerza, en reemplazo del paradigma de la secularización que en las décadas de los años 60s y 70s, había predominado como dispositivo de análisis sobre el fenómeno religioso (Hervie, 2005).

Desde este punto de vista, se considera que los nuevos movimientos religiosos están generando espacios organizativos de legitimación y reconocimiento en diferentes contextos sociales. En este mismo sentido, la explosión de Iglesias en el mapa religioso tradicional muestra una búsqueda de nuevas formas de espiritualidad religiosa. Es un indicador que los individuos y las colectividades están abriendo caminos comunitarios para edificar nuevos “universos simbólicos” en pro de nuevos sentidos de vida. También, se entiende que esta proliferación de Iglesias, obedece a una búsqueda de espacios de participación de los sectores populares frente al sistema jerárquico y casi autoritario del catolicismo. Así, que con el propósito de comprender mejor las dinámicas de estas Iglesias, en

⁵ En la actual campaña política (para alcaldías, gobernación, concejos, asambleas 2012), estas Iglesias participaron con candidatos y partido propio (el caso de la Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional con el partido MIRA), o algunas asociadas en ASMIC (Asociación de Ministros de Caldas), con candidato propio, con el aval del partido conservador.

⁶ Esa nueva realidad de confesiones religiosas, en el caso colombiano, es producto de la Constitución de 1991, en la que se instituyó el derecho a la libertad de culto, y se retiró la consagración al Sagrado Corazón de Jesús como protector de la Nación.

contextos específicos, es que se ha realizado una aproximación al fenómeno de la conversión o “nuevo nacimiento” en mundo carcelario de Manizales: el caso de la cárcel “la Blanca”.

Según Goffman, las cárceles son lugares de:

“residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, son aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, donde comparten en su encierro una rutina diaria administrada formalmente” (1961: 81).

En otras palabras, el costo que debe pagar la persona que llega a la cárcel por su conducta antisocial, es la pérdida de la libertad (Luna, 2007: 189).

La pérdida de libertad es más que un estar cautivo, y desde el mismo momento en que un sujeto ingresa en el centro penitenciario, su vida empieza a ser parte de un sistema de insatisfacción “bio-psico-socio-espiritual”. El individuo pierde los hábitos que realizaba en su libertad, y rompe de forma abrupta con los vínculos familiares e interpersonales, por tanto, se pierde el sentido de la significación de lo propio y lo común, llegando en cierta manera a la pérdida de la “autodeterminación” (Goffman, 1961: 83). Podría decirse que el *reo* entra en un período de liminalidad, que dependiendo de la pena, puede llegar a la perpetuidad de su vida⁷.

Al reducirse al máximo en el preso, esa posibilidad de autonomía, en gran medida la realidad sobre su vida cotidiana no le pertenece, sino que existe una entidad superior que lo controla. Así, la cárcel aparece como una “institución total” (*Ibíd.*: 13), que le da sentido a la vida simbólica de su cuerpo (del preso) dentro de la sociedad⁸.

En esta perspectiva, cuando el preso ingresa a la cárcel, experimenta en su interior un proceso de “alternancia”, es decir, de modificación de la realidad subjetiva en términos de una re-socialización (Berger & Luckman, 2006: 194). Esto quiere decir, que al ingresar a la cárcel, el individuo entra en unas nuevas relaciones sociales y en una nueva cotidianidad, en la cual al igual que la vida cotidiana en el exterior, la cotidianidad existe ya en una

⁷ Goffman señala tres aspectos básicos que caracterizan el interior del penado: la representatividad del tiempo, la igualdad de situación y el aislamiento en la sociedad. Es decir, que lo que busca esta institución, es agrupar una serie de individuos que presentan una generalidad, el delito y, por el mismo, deben ser aislados de la sociedad por un período de tiempo.

⁸ En la lógica de las libertades y constitución del *yo* en el Estado moderno propuesto por Foucault, en su libro: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, plantea que el panóptico es el ritual sacrificial de la modernidad, cuyo altar es la prisión, y el *reo* es el cuerpo del encerrado que no paga o no cumple con la norma tecnológica de la docilización del Estado (Acosta, 2006: 355).

ordenación dada y se le impone. En definitiva, la cárcel, se presenta como un mundo intersubjetivo, compartido con otros con quienes se establecen correlaciones y “ensamblajes”, “cuya viabilidad depende en gran medida de la comprensión de las rutinas establecidas” (Acosta, 2006: 313), y de la forma en cómo se organiza el sentido del orden.

La vida en la cárcel permite ver que existen múltiples realidades, pero que toda realidad se encuentra en una dialéctica permanente consigo mismo, en un proceso de construcción de significado y de sentido. Y es esta perspectiva la que nos permite hacer análisis sobre la cárcel y la conversión religiosa, porque es en la empresa de búsqueda de una proyección de futuro dentro de un “universo simbólico”, que lo religioso ocupa un lugar importante dentro de un sector de los presos. Nos interesa particularmente mirar la función que cumple el *mundo de significado religioso* en el contexto de la vida cotidiana de la cárcel. De acuerdo a lo señalado por Wuthnow, parafraseando a Berger, subraya que: la importancia del “universo simbólico”, “reside en su capacidad para ayudar a mantener como plausible y estable la realidad de la vida cotidiana” (1988: 61). En pocas palabras, ante la crisis de incertidumbre biográfica que representa el estar preso, el “universo simbólico” religioso, juega un papel importante, y es en virtud a la apropiación de este universo que el individuo puede llegar a ‘dar un sentido’ a su propia biografía (Berger, 2006: 40).

El interior de la cárcel

Ahora bien, con el propósito de entender las razones que mueven a algunos presos por la iniciación en prácticas doctrinales evangélicas, es importante tener una aproximación del mundo de la cárcel. En este sentido los dos siguientes apartados van dirigidos a describir algunos aspectos de las condiciones y la cotidianidad de la vida al interior de ella.

La persona que ingresa a la cárcel es recibida por la Junta de Patio⁹. Ésta se encarga de ubicar al sindicado en una de las celdas de los diferentes patios que conforman la prisión. Los patios en los que son ubicados los presos están organizados de la siguiente manera:

Patio 1 y 2. Allí, se encuentran los individuos que presentan problemas de hurto y consumo de sustancias psicoactivas (SPA). Es un espacio donde se encuentran personas privadas de la libertad por diversos delitos y de nivel socioeconómico bajo. Son los patios donde más se observa

⁹ La Junta de Patio, está compuesta por: el Director, el comandante de vigilancia y un administrativo. Todos ellos son funcionarios del Instituto Nacional Penitenciario de Colombia INPEC.

consumo de sustancias psicoactivas, hurtos y violencia en general. Las condiciones sanitarias a nivel general son deplorables, en éste lugar son más notorios que en el resto de la cárcel, lo que se debe en gran medida al hacinamiento. No obstante, el descuido en el aseo personal de los presos se observa como una característica particular. El lenguaje que se escucha en este sitio es típico de la jerga de los sectores marginales o “habitantes de la calle”.

Cada patio cuenta con un área de unos 250 metros cuadrados. En un costado semi-cubierto, se encuentran mesas de concreto y el “caspete” (o tienda de comestibles), en el costado opuesto, por lo regular, los presos improvisan toldos o “cambuches” con plásticos donde se reúnen algunos al consumo de SPA. En este mismo costado se encuentran los baños, los cuales no tienen puerta.

En el tercer costado se encuentran los lavaderos y tendedores de ropa. En el cuarto costado es donde se realizan por lo regular los juegos como partidos de fútbol o se improvisan mesas para el juego de cartas, domino, entre otros.

En el Patio 3, se encuentran reclusos en su mayoría, personas por sedición y subversión. Allí, se observa más compañerismo y amabilidad entre los internos, y hay mayor interés por actividades de tipo intelectual como la lectura.

Al patio 4, son enviados los prisioneros que por su mal comportamiento, agresiones constantes y mala convivencia, no son tolerados en los otros patios. Este sitio tiene la particularidad de ser el lugar donde se castiga con el calabozo (celdas totalmente oscuras, donde el prisionero tendrá una hora de luz al día).

Al patio 5, se conducen los funcionarios públicos que han cometido delitos y también individuos que por su condición social bien sea de carácter intelectual o económico “gozan” de ciertos privilegios con respecto a los anteriores, como acceso a internet y a una biblioteca. Este lugar reúne menos internos, lo que hace que no se presente el hacinamiento de los otros patios, y se encuentra siempre en mejores condiciones de aseo. En términos generales los internos de esta sección son los que tienen mayor comodidad en la cárcel.

Finalmente, se encuentra el patio 5b, que reúne a las personas que han cometido delitos de abuso sexual en todas sus manifestaciones. Son llamados por los otros compañeros como “los desgarradores”, siendo los que cuentan con las más altas condenas. En este patio se observa una inclinación significativa de los presos hacia el evangelismo, lo que se explica posiblemente, en la búsqueda de un resarcimiento espiritual de sus culpas, que difícilmente tienen una absolución en el sistema penitenciario.

En segundo y tercer piso de cada bloque de la edificación que conforma los patios, se encuentran las celdas. En cada piso hay una hilera de celdas comunicadas con un pasillo angosto y se observa en las rejas una fila de tarros (“chichiceros”)¹⁰ y bolsas¹¹, que fuera de dar una apariencia desagradable por sus contenidos, generan olores que sumados a la humedad y la falta de aseo, le dan un olor nauseabundo al lugar.

El espacio de las celdas es de aproximadamente cuatro metros cuadrados, donde sólo cabe una cama sencilla y una colchoneta, allí duermen dos o tres personas, en condiciones de hacinamiento. El espacio se ilumina con una luz tenue, con la cual es muy difícil la lectura. Las cobijas y sábanas se utilizan como cortinas, para intentar privacidad entre quienes la habitan.

Cada celda tiene un “dueño”, que es la persona más antigua residiendo en ella. Los nuevos presos cuando ingresan, se deben subordinar al “dueño” y rendirle obediencia en el uso del espacio. Como señala un residente: el dueño de la celda: “hace con ella lo que quiera”, y nadie tiene derecho a quejarse, porque el que lo haga se expone a la recriminación de los demás presos.

Las condiciones de vida del sistema carcelario en el contexto observado, generan diversos cuestionamientos sobre su eficacia en el proceso de resocialización, debido a que, a los ojos del observador, se presenta como un lugar de delincuencia, de pérdida de tiempo y del respeto por sí mismos. En otros términos, vista la cárcel desde su interior, es un lugar que de una u otra forma va en contra de la dignidad humana. Es un sitio frío físico y humanamente, donde hasta la posibilidad de sonreír casi desaparece. Es un lugar hecho no como una forma de pena ante un delito, sino como la pena en sí misma.

Así son las condiciones de vida en la institución carcelaria y la cotidianidad de los presos, que describiremos en el siguiente apartado que nos explican, cómo la situación de sobrevivencia es un factor determinante que conduce a la búsqueda de conversión o “nuevo nacimiento”, en un número creciente de presos.

El diario vivir

Luego de ser ubicado en uno de los patios, el interno comienza un proceso de adaptación a la vida carcelaria. Esta adaptación va desde las actividades de la vida diaria, es decir, los hábitos alimenticios, aseo,

¹⁰ El “chichicero”, es un tarro en el cuál los internos orinan en horas de la noche.

¹¹ Las bolsas plásticas se usan para defecar en la noche cuando las celdas se han cerrado.

sueño, sexuales, hasta las relaciones interpersonales con los demás presos y el personal de la institución. En términos de Goffman, es un “proceso mediante el cual se adquiere la actitud para vivir en un medio dado” (1961: 123).

Durante un año en que se hicieron visitas regularmente a la cárcel, se tuvo un acercamiento importante a este proceso de adaptación y rutina interna que se resume a continuación: el día comienza a las cuatro de la mañana y termina a las ocho y treinta p.m. El desayuno se toma a las seis de la mañana, el almuerzo a las diez y treinta, y la cena se está sirviendo a las tres y treinta de la tarde. A las cuatro y treinta de la tarde se regresa a la celda, y finalmente, a las ocho de la noche se apagan las luces. Los prisioneros repiten las mismas actividades, una tras otra, día tras día, llegando el momento en que se vuelven parte de su vida. “Los días son siempre iguales, nada extraordinario sucede, hasta las peleas y las revueltas se presentan uniformes” (comenta un preso del patio 3).

Debido a la extremada rigidez de los horarios es frecuente que el interno experimente insomnio y tenga frecuentes pesadillas, asociadas por lo regular al mundo exterior, “estaba yo con mi esposa y mis hijos, ellos estaban felices a mí lado, pero cuando desperté descubrí que me encontraba en una pesadilla, el mundo era la pesadilla quería volver a dormir para estar con ellos” (comentaba un preso del patio 2).

Por otro lado, la alimentación en la cárcel es exigua y no muy bien preparada, tarea que realizan un grupo de internos escogidos en los patios para tal fin. Los únicos días que el alimento es especial, son los de visita. Estos días son esperados con ansias, por los presos que cuentan con familiares, puesto que tienen la oportunidad de probar la sazón de la madre o de su esposa. Algunas de estas familias en sus visitas depositan algún dinero en una cuenta de los “caspetes”¹², en donde los presos pueden acceder durante la semana a algunos comestibles adicionales como café, galletas, entre otros. Los presos que no tienen familiares que les consignen, pueden entonces, vender objetos a las visitas, las cuales les harán el depósito en el “caspete”. Se busca por todos los medios tener “cualquier pesito en la cuenta”, bien sea vendiendo cigarrillos, llamadas, droga, dentro del mismo patio, es decir, trabajando para el cacique¹³, con el fin de mitigar el hambre o suplir algunas de sus necesidades personales.

¹² Especie de tienda dentro de la cárcel.

¹³ También se le conoce como “coordinador”, en gran medida la convivencia entre los internos del patio depende de él. El coordinador es elegido por el voto de los internos que se encuentran en el patio. Éste se encarga de tener el primer acercamiento al nuevo interno, enseñándole su plan de trabajo (...) *Mire usted está en la cárcel en este patio, mando yo. Soy el coordinador y usted elige, yo necesito gente que me colabore haciendo unas vueltas, como vender droga, cigarrillos, llamadas o hacer unos mandaditos. El negocio es este de lo que venda le doy el 10%, usted elige* (comentario del coordinador patio 3).

Los utensilios de aseo son de los elementos más preciados en la cárcel, debido a lo escaso de los mismos. Aunque el INPEC les proporciona a los internos, dotaciones en papel higiénico y jabón, estos no son suficientes para el mínimo uso diario. Cuando éstos se agotan, muchos presos optan por tratar de robarle al compañero los elementos, lo que obliga a que todos los internos permanezcan con sus objetos dentro de un bolso que cargan con ellos. Algunos internos, se ganan “el cigarrillo”, cuidando los implementos de aseo de otro compañero. Los que tienen familia reciben de estos, los elementos cada vez que tienen visita, pero los que no, deben esperar que el centro penitenciario les suministre la dotación, y si mientras esto sucede ya se les han agotado, deben acudir al “rebusque”.

El baño diario se hace a las cinco de la mañana, para lo cual los internos deben hacer una fila que va pasando lentamente bajo un chorro de agua fría. Para realizar las necesidades fisiológicas, hay una hilera de baños uno al lado del otro, no tienen puerta, por lo que las necesidades se realizan frente a los demás presos y de forma rápida, debido a que hay una fila de personas esperando su turno. Cuando esta actividad se realiza en la celda, cada quien tiene una pequeña botella para orinar llamado “chichicero”, y para depositar la materia fecal, se usa una “bolsita” como explica un interno: *“el chichicero es una botellita donde en horas de la noche se orina y ésta se amarra en la reja, la bolsita es para cuando uno llega y no está enseñado y quiere cagar, pues lo hace ahí y al otro día la vota”*.

Las relaciones sexuales a las que tienen derecho los hombres casados en la cárcel se realiza cada mes, cuando tienen oportunidad de visita conyugal, esta actividad tiene lugar en la celda, si ésta les pertenece, y si no deben alquilarla¹⁴. Algunos presos tienen relaciones con trabajadoras sexuales que se registran como pareja. Las relaciones sexuales se hacen en una celda que es un lugar oscuro, en un colchón carcomido por el tiempo, en un ambiente lleno de olores desagradables. En estas celdas, las cobijas sirven de cortinas, que separan a los amantes del resto de parejas. “Por lo demás el interno casi nunca está completamente solo; siempre hay alguien que puede verlo y oírlo [...] las celdas con barrotes cumplen íntegramente este exhibicionismo” (Goffman, 1961: 54).

Otros reclusos optan por tener relaciones con los homosexuales, y como señala Goffman: “En las cárceles la falta de oportunidades heterosexuales puede inspirar el temor de perder la virilidad” (*Ibid.*: 29).

La inactividad es algo de lo que más impacta la vida de la cárcel,

¹⁴Las celdas como manejo interno de los presos pertenecen por antigüedad, si los dos presos reciben visita conyugal, tiene prelación el dueño de la celda, o sea el más antiguo, el otro individuo debe buscar que le alquilen una celda, alguien que no reciba visita, la cual tiene un costo de 10.000 pesos.

“A veces se exige tan poco trabajo que los internos, con frecuencia no habituados a los pequeños quehaceres sufren crisis de aburrimiento. [...] Haya demasiado trabajo o demasiado poco, el individuo que internalizó un ritmo de trabajo afuera, tiende a desmoralizarse por el sistema de trabajo de la institución total” (*Ibíd.*:89).

Así, la mayoría de los presos se dedican a “patinar”, es decir, caminar y conversar en compañía de otro compañero de un lado a otro del patio. Las conversaciones giran en torno a sueños, planes, recuerdos del pasado, entre otros; así mismo, pueden pasar horas. Los que no “patinan” se sientan en algún lugar sobre sillas improvisadas a esperar que el día pase hasta su retorno a la celda. Por lo regular las personas que hacen esto, son las que tienen una avanzada edad y no tiene esperanza de salir vivos de la cárcel, y no hay ninguna forma de rebajar la pena.

El consumo de SPA también es común. Por lo regular en los patios se escucha al alguien gritando: “los caribes, los caribes”, quien, en efecto, vende cigarrillos de marca “Caribe”, pero también algo más, desde bazuco hasta drogas más costosas según el gusto del consumidor. Por eso, no es de extrañar que al ingresar al patio, se observen “cambuches” armados con cobijas y sábanas donde se encuentran hombres consumiendo droga. Esta es otra forma de pasar el tiempo y de escapar temporalmente a la realidad que se está viviendo. El consumo de estas sustancias es costoso, porque la droga tiene que pasar por muchas manos y aprobaciones. Para que llegue a su destino final “hay que sobornar a muchos y por esa razón sube de precio”. En la cárcel, a pesar de las restricciones, la droga es lo que más fácil se consigue, así mismo, armas y celulares, paradójicamente, un administrativo señala: “*las drogas están prohibidas en el plantel, si se percibe que está vendiendo o consumiendo se le quitarán las visitas*”.

En la vida del patio también es común, el juego de apuesta a los dados, al parqués y al dominó (los cuales son fabricados por los mismos presos), y los cigarrillos se utilizan como especie de moneda, (debido a que en el plantel se tiene prohibido el ingreso de dinero). En estos juegos participan un grupo exclusivo de personas, quienes son los que tienen para apostar. El perdedor tiene hasta el final de la tarde para pagar la deuda. Con los cigarrillos también se hacen trueques o compran cosas. Tiene un valor que se le da por los mismos presos.

Otras actividades que pueden realizar los presos es el trabajo en los talleres como: dibujo, talla en madera, carpintería, artesanías; manualidades como: macramé, corsetería, y otras actividades que les permite a los internos, no sólo entretenerse, sino rebajar su condena. Algunos otros practican el deporte del fútbol o van al gimnasio (que tiene una capacidad para 20 personas).

Finalmente, están los grupos de oración, que son aquellos que se reúnen toda la mañana para leer la Biblia, hacer oraciones y alabanzas. A este grupo pertenecen los que profesan el pentecostalismo, aunque muchos siendo parte del grupo, no participan, porque prefieren ir a sus talleres, debido a que por medio del pentecostalismo, no hay rebaja de penas.

Las relaciones entre internos

La cárcel se presenta, ya lo habíamos dicho, como una “institución total” que regula los comportamientos, las relaciones o interacciones entre los individuos de quienes la conforman en diferentes niveles de autoridad, es decir, se establecen tipos de relaciones entre: la guardia y los internos, los administrativos y los internos, y entre los propios internos, donde alguien debe mostrar su autoridad, controlando el *status quo*. El sometimiento de los subordinados se da a través de la violencia física y psicológica.

Al ingresar al patio, los nuevos internos deben darse rápidamente cuenta que están en un mundo donde hay que “sobrevivir” y donde los presos que ya llevan tiempo en el lugar van a buscar la forma de explotarlo, y que, por tanto, debe adaptarse al orden social establecido. La persona más importante dentro del patio es el “coordinador” o “cacique”, quien tiene el reconocimiento de líder ante los guardias y administrativos de la cárcel. Dicho reconocimiento le permite a éste individuo tener la capacidad de amenazar o “corregir” a los presos del patio. También es la persona que maneja el dinero producto de la venta de drogas, y otras actividades asociadas. Este individuo con su comportamiento, le muestra al interno que la guardia manda afuera, y ellos mandan en el patio. De ellos depende la armonía que se pueda dar entre los presos del patio, se encargan de mantener el *estatus quo*, y por eso se obtiene prebendas, como dejarlo hacer sus cosas. Los demás internos le tienen que brindar sujeción y si ésta no se cumple, los integrantes de su grupo lo motivarán a “las buenas o las malas” para que entre en razón. Hay coordinadores que son amables y respetan las decisiones de los internos, otros coaccionan. Si se desea hacer algo dentro de un patio se debe contar primero con la voluntad del coordinador, o ningún interno pondrá atención a la iniciativa. Dentro del patio se establecen al menos dos tipos de relaciones entre los internos:

La primera, tiene que ver con las personas pertenecientes al patio y que se deriva de cohabitar con ellos en el mismo espacio, no es una relación estrecha; es una relación casual y pasiva. La segunda, resulta más de los intereses que se busca en cada quien, estando al servicio de un grupo

específico o de asociación de reclusos. Esta relación es la que se construye con un grupo de apoyo en diversas situaciones, es una relación estrecha y de compañerismo, siempre mediada por intereses a nivel material o psicológico, entre éstos grupos el compañerismo es fiel muestra de que este individuo hace parte de algo que lo ayuda en un momento determinado. Los grupos que tiene mayor presencia dentro de la penitenciaría son: la guerrilla, los paramilitares, los pentecostales y el grupo del coordinador, quienes ejercen una importante presión coercitiva sobre los internos. Así lo explica un preso del patio 1: *“en relación a los grupos -entre ellos- se observa una gran tensión y rivalidad... cuando se encuentra un individuo frente a un determinado grupo, éste le hace ver su poderío, lo cual muchas veces termina en contienda. Por tal motivo, se busca siempre andar en la manada”*.

La conversión religiosa en la cárcel

El “nuevo nacimiento”, es la forma en que los grupos religiosos cuyas características de espiritualidad pentecostales llaman a la conversión.

“El momento que marca el ingreso a la nueva religión, lo constituye la conversión. Este es un momento trascendental ya que sella el inicio de una nueva vida” (Jiménez, 1998: 36).

No obstante, la conversión es un proceso que se vive de forma sistémica, más que un cambio de religión, es un cambio de estructura mental, intersubjetiva y rutinaria. Es un transcurso en el cual se rehace una vida desde una nueva dogmática. La conversión implica una adhesión a una doctrina, mediante rituales y significaciones que se presentan como nuevas, porque, paso a paso, comienzan a re-significar el comportamiento y la visión valorativa y moral que anteriormente se traía.

La conversión o “nuevo nacimiento”, se simboliza mediante un ritual de inmersión en agua. El bautismo en agua, es el reconocimiento que la persona acepta a Jesucristo y lo expresa públicamente. Por tanto, es una demostración que ya se ha *nacido de nuevo*, que la vida será diferente, que ahora hace parte del grupo pentecostal. El ritual genera en el converso el inicio del cambio a nivel de pecado, ya no es sólo una persona que asiste a los grupos, ahora tiene membrecía en la Iglesia (pertenece a ella como miembro activo), su vida tiene que ser conforme a su testimonio como bautizado. El temor ahora es mayor, si peca; será señalado por los demás integrantes del grupo, su vida está en relación a lo que los demás piensen de él, su comportamiento con las autoridades y la familia es modificado.

Dicho cambio es detectado hasta por los mismos guardines:

“Estos hombres cambian, ellos se hacen bautizar y se comportan diferente, muchos empiezan a cargar la biblia y hablar de arrepentimiento de los pecados. La verdad, los pentecostales ayudan porque hacen que los prisioneros que ingresan a éste grupo, sean más manejables aunque no falta el que con la biblia debajo del brazo, se ponga a meter droga”.

Con el ritual de iniciación en el “nuevo nacimiento”, el proceso de interiorización de la doctrina pentecostal se constituye en la edificación de un sentido de vida, ante la presión que puede ejercer el colectivo institucionalizado en la fe. Peter Berger asegura que:

“le proporciona al individuo un alivio psicológico al relevarlo de tener que tomar constantemente decisiones acerca de lo que ha de hacer o de la definición y redefinición continuas de una situación (...) las instituciones no sólo regulan sino que también controlan las actividades humanas, su capacidad de controlar es intrínseca” (2006: 103).

De esta manera, la religión como institución externa se comienza a delimitar dentro del ente carcelario como un espacio de encuentro con el *yo* y el *nosotros*. Donde las dificultades a nivel personal se consolidan en una necesidad que afecta la solidaridad del grupo.

El *nacido de nuevo*, encuentra en su grupo pentecostal diversas formas de apoyo que van desde lo personal, puesto que los predicadores pentecostales que ingresan a la cárcel, le ayudan a los internos ofreciéndoles algunos elementos de uso diario (como son los implementos de aseo), hasta la asistencia a su familiar en el exterior de la cárcel, ya que el grupo pentecostal, hace un trabajo social fuera de la cárcel, con los familiares más necesitados de los conversos, ofreciéndoles mercados y dando apoyo y capacitación moral a sus miembros.

Dentro del proceso de iniciación en la doctrina, el *nacido de nuevo* participa de una serie de rituales como: hacer una oración de fe, participar en las reuniones, leer la Biblia, aprender a orar, y mostrar que ha “nacido de nuevo” por medio de una muestra pública, que es el mismo bautismo por inmersión. Todas estas prácticas rituales son importantes por dos cosas: de un lado, mediante el ritual, se legitiman la práctica al realizarse de manera habitual, lo cual implica una aceptación o reconocimiento público como cuerpo organizado ante los demás y en tercer lugar un auto-reconocimiento de los mismos miembros como colectivo. Como señala Morris:

“En las ceremonias rituales, cuando se juntan una gran cantidad de individuos, se genera un estado emocional que se denomina ‘delirios’ o ‘efervescencia colectiva’ además, los rituales no funcionan sólo para reforzar los lazos entre el creyente y Dios, sino también para estrechar la relación entre el individuo y el grupo social del cual forma parte. A través del ritual, el grupo toma conciencia de sí mismo... los ritos son los instrumentos mediante los cuales el grupo se reafirma a sí mismo periódicamente. Los hombres se sienten unidos... en una comunidad de intereses y tradiciones, se adaptan entre sí conscientes de su unidad moral (1995: 26).

La conversión se vuelve un proceso paulatino que va dotando al sujeto de habilidades para que se conserve en el universo simbólico, hasta que termina proporcionándole al neófito un estado de bienestar moral y emocional, y logra generar un hábito de soporte a nivel social, todo con miras a que el individuo consiga mantenerse en el espacio carcelario, y que interiorice las pautas doctrinales.

Alternativas de libertad, ruptura y asociación

En ese proceso de auto-reconocerse individual y colectivamente dentro de una fe, la práctica ritual se vuelve importante porque intensifica la capacidad de “idealizar”¹⁵. La “libertad” se vuelve un ideal en el preso y se consolida en el contenido más abordado por los pentecostales en su trabajo evangelizador en la cárcel. Dicho argumento, permite que a nivel de doctrina se desplieguen múltiples diálogos o enseñanzas que, desde la lectura de la Biblia, lleven al *nacido de nuevo* a considerar que ante sus dificultades, hay opciones de ser “libre”, opción que se convierte en divina, cuando la humana ha “fallado”.

A su vez esta serie de rituales y comportamientos van tomando una condición de real-intersubjetiva que permite compartir con los demás actores, y busca estructurar las significaciones naturales, sociales, institucionales y personales. Como señala Shutz (2003), la realidad del mundo de la vida cotidiana, aparece como una realidad interpretada para los participantes que la forman y la construyen. Así, el papel del universo simbólico compartido es crear un soporte capaz de mantener el equilibrio en momentos de crisis emocional. Lo que permite entender que la nueva comunidad religiosa le ofrece al preso construir un mundo intersubjetivo de sentido común y, por tanto, objetivarse en su universo de creencias.

¹⁵ En Durkheim (1982), la capacidad de idealización del ser humano subyace a las representaciones colectivas.

Así es que dentro del penal, cuando un interno decide convertirse obedece a una doble necesidad: material y espiritual. Material porque a través de ella, puede procurarse la solvencia de algunas necesidades básicas, como la obtención de elementos de aseo, vestuario, acompañamiento personal y familiar, diálogo, alimentación, entre otros. En segundo lugar, el tratar de llenar un vacío psicológico espiritual, frente al sentimiento de culpa por la responsabilidad de los actos que lo tienen prisionero. En fin, se presenta la necesidad de escapar de la cotidianidad del encierro que lo agobia y lo deprime, así sea por lapsos de tiempo, y poder guardar la esperanza que su realidad cambiará.

Es decir, la realidad de la vida cotidiana se nutre de ese conjunto de objetivaciones que producen los individuos. Así, la producción de signos y de significados religiosos actuando en las prácticas rituales, genera en el individuo una ruptura psicológica permanente en la vida carcelaria y a través de ello, se proyecta un ideal individual y colectivo. Todo momento que interrumpe la cotidianidad carcelaria es una ruptura, puesto que por un breve instante limita el ejercicio de la pesada rutina. Las prácticas pentecostales contribuyen a crear esas rupturas, puesto que son actividades que por un período de tiempo resquebrajan la cotidianidad carcelaria.

Sin embargo, estas prácticas religiosas se mezclan y se integran a la necesidad de los propios prisioneros. Como sucede con la fiesta católica de la Virgen de las Mercedes que se celebra cada año en la semana del 24 de septiembre en todas las cárceles del país. En esta fiesta se presentan orquestas, se consumen platos especiales en abundancia, entre otros; lo cual aunque es mal visto a los ojos de los pastores evangélicos¹⁶ y los fieles tratan de ocultar su debilidad ante la tentación, disfrutan y participan de estos días de fiesta. Esto permite ver que el mundo ideal social no es homogéneo, y que por el contrario recoge una pluralidad de manifestaciones: sentimientos, emociones, fantasías, imaginaciones y lenguajes, entre otras cosas, que son connaturales al mundo de los individuos y de la comunidad. Así que si bien se tiene una “institución total”, se presentan pluralidad de lecturas y de interpretaciones sobre ella misma.

¹⁶ Para el INPEC, teniendo en cuenta que estas actividades de esparcimiento son necesarias en la vida del preso y que además, todos tengan la posibilidad de disfrutar libremente, entonces limitan el acceso de los predicadores pentecostales, con el fin de que su presencia no cohiba la participación de los fieles en la fiesta.

Conclusiones

La conversión al pentecostalismo dentro de la cárcel es un fenómeno que cada vez captura más adeptos, demostrando una gran capacidad adaptativa de los pastores a las necesidades del prisionero. Del mismo modo, consolida cambios actitudinales, y prácticas rituales que influyen en la visión que el prisionero tiene de sí mismo y de su entorno social inmediato.

El “nuevo nacimiento”, se presenta para aquel que opta por adherirse al pentecostalismo, como una alternativa ante la pérdida de libertad, convirtiéndose en un acto consciente con relación a determinados fines. La libertad que promete la conversión religiosa se comprende en tres niveles básicamente: a) liberar de la cotidianidad carcelaria con una serie de prácticas repetitivas que rompen con la rutina, b) hacer votos por el indulto, con la idea que Dios puede dar la anhelada libertad por medio de un cambio de veredicto del juez, c) creer que Jesucristo vendrá por su Iglesia dando la salvación. Así mismo, el principal interés del pentecostalismo, es motivar e interiorizar en el preso, la idea de libertad (a pesar que éste haya sido condenado por mucho tiempo), “Dios tiene el poder de liberarlo en cualquier momento”.

La conversión se consolida en una acción individual y colectiva dentro del centro penitenciario que construye realidad social, debido a que, el generar acciones simbólicas como respuesta a la carencia¹⁷, se vuelve un producto social derivado de la misma interacción entre individuos (Blumer, 1992: 89). El ritual como se planteó con relación al pentecostalismo, se fundamenta en una forma de asociación de individuos que presentan una misma condición doctrinal ante el sistema carcelario, así, que por medio de estas prácticas simbólicas se busca legitimación y reconocimiento que tiene implicaciones en su vida personal, familiar y penitenciaria.

Finalmente, se puede resaltar que las prácticas rituales dentro del penal se consolidan en un medio de “escape emocional”, por medio de la práctica constante el preso rompe con la cotidianidad del presidio. Al asumir un compromiso con las Iglesias evangélicas, el converso se ve, de un lado, constreñido en muchos de sus comportamientos personales (no consumir droga, rechazar cierto tipo de prácticas sexuales, entre otras), sin

¹⁷Nos referimos particularmente a la pérdida de libertad, pero hay que subrayar que muchos internos optan por el pentecostalismo buscando el apoyo material que estas Iglesias les ofrecen, bien sea con elementos básicos de uso personal en el centro penitenciario, o brindándole auxilio a sus familias en el exterior. Espiritualmente, les ayuda a elaborar el sentimiento de culpa presente en la conciencia del preso por sus acciones delictivas con la esperanza del “perdón divino”.

embargo, el cumplimiento de este compromiso moral, tiene su beneficio en una “nueva vida”, que se traduce en apoyo emocional y material.

El trabajo que se ha presentado constituye una aproximación al mundo de la cárcel y su relación con la conversión religiosa o “nuevo nacimiento”, que dada las condiciones particulares en que se presenta, genera el interrogante sobre el tiempo que dura dicha conversión, es decir, si sucede solamente por el tiempo que la persona dura recluida o más allá de este tiempo. Lo cual nos plantea la necesidad de continuar con la investigación, con el fin de hacer seguimiento a lo que sucede con los presos que se han adherido a estas Iglesias después de haber cumplido con su pena en la cárcel.

Bibliografía

- ACOSTA, Xavier. (2006). *Sociología del conocimiento y de la cultura*. Valencia: Tiran lo Blanch.
- BERGER, P. L. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2006). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2006). *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairos.
- BLUMER, H. (1992). *Psicología social, modelos de interacción*. Buenos Aires: CEAL.
- BIDEGAIN, A. M. (Comp.) (2005). *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional.
- DURKHEIM, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (1990). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- GARCÍA, J. R. (2009). “Lo religioso, actor globalizado y globalizador”. En: *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, No. 13. Manizales: Universidad de Caldas.
- GOFFMAN, E. (1961). *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. España: Herder.
- JIMÉNEZ, B. G. (1998). “La conversión al pentecostalismo una discusión teórica”. En: *Revista de Ciencias Sociales*, No. 008, Chile.
- LUNA, J. L. (2007). *Nuevas y viejas formas de la penalidad en América Latina*. Buenos Aires: ELALEPH.
- MORENO, C. B. (2009). “Prospección Etnográfica del cambio religioso en la ciudad de Manizales”. En: *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, No. 11. Manizales: Universidad de Caldas.
- MORRIS, B. (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- ROUX, R. (2001). “América Latina, la conflictiva construcción de un territorio Católico”. En: NATES, Beatriz. (Comp.). *Territorio y cultura, territorios de conflicto y cambio sociocultural*. Manizales: Universidad de Caldas.
- SCHELINA, E. L. (2007). *Sobre la conversión religiosa en unidades penales de seguridad máxima*. Vaticano: *Mystici corporis*.
- SCHUTZ, A. (2003). *El problema de la realidad Social*. España: Amorrortu.

WUTHNOW, R.; HUNTER, J. D. (et al.) (1988). *Análisis cultural: la obra de Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*. Barcelona: Paidós.

VIRAJES

CUIDADO DE LOS HIJOS E HIJAS DEPENDIENTES DURANTE LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL PATERNA O MATERNA. EJE CAFETERO, COLOMBIA¹

LUZ MARÍA LÓPEZ MONTAÑO²

Recibido: 8 de agosto de 2010
Aprobado: 5 de octubre de 2010

Artículo de Investigación

¹ El artículo se construyó a partir de algunos resultados de la investigación: “Padres o madres migrantes internacionales: implicaciones en la economía y en la interacción familiar”. La investigación se ejecutó con el auspicio de la Universidad de Caldas, Vicerrectoría de Investigaciones y postgrados, Colectivo de Estudios de Familia y Departamento de Estudios de Familia, entre enero de 2007 y julio de 2008 y, contó con la participación de María Olga Loaiza como coinvestigadora durante las fases de exploración y focalización. Una versión preliminar del artículo, se presentó como ponencia en el I Congreso Latinoamericano sobre Migración Internacional. Voces del sur, realizado en Toluca del 12 al 14 de noviembre de 2008.

² Magister en Estudios de Familia y Desarrollo de la Universidad de Caldas, Colectivo de Estudios de Familia. Email: luzmaria.lopez@ucaldas.edu.co.

Resumen

El objetivo del presente artículo, es analizar qué ocurre con la vida familiar, enfatizando en algunos matices de las dinámicas de cuidado, apoyo material y afectivo, en familias de nueve municipios de la región del eje cafetero de Colombia, donde muchos padres y madres al migrar al exterior, con fines laborales, han tenido que dejar a sus hijos e hijas, niños, niñas o adolescentes dependientes, a cargo de algún/os parientes. La base de la información del artículo surge de resultados parciales de la investigación: "Padres o madres migrantes internacionales: implicaciones en la economía y en la interacción familiar"; y consta de los siguientes apartes: introducción, metodología, perfil de las familias, caracterización del cuidado en la familia, discusión, y bibliografía.

Palabras clave: cuidado de hijos e hijas dependientes, familia, migración internacional.

CARE OF DEPENDANT CHILDREN DURING MATERNAL OR PATERNAL INTERNATIONAL MIGRATION. COFFEE TRIANGLE AREA, COLOMBIA.

Abstract

The aim of this article is to analyze what happens with family life, emphasizing some nuances of the care dynamics and material and affective support, in families of nine municipalities in the Colombian Coffee Triangle area, where many parents migrate abroad for labor reasons and have to leave their sons and daughters with relatives, being them dependent children or adolescents. The basis for the information provided in this article arises from partial results of the research project: "International migrant fathers or mothers: Implications for the economy and family interaction" which includes the following sections: introduction, methodology, families' profiles, characterization of care in the family, discussion and bibliography.

Key words: care of sons and daughters dependents, family, international migration.

Introducción

La mundialización de la economía, articulada y en interdependencia con procesos políticos, culturales, sociales y de las comunicaciones, representa un signo evidente del complejo discursivo conocido como globalización; en el cual, a partir de crecientes estructuraciones, y así, mientras algunas economías nacionales se fortalecen, otras se muestran desfavorables para buena parte de su población. Muchas personas se ven obligadas a adoptar medidas para enfrentar la crisis económica. Respecto al trabajo: la actividad informal y la migración y, respecto al cuidado: la ayuda de la familia.

Para Peter Drucker (1993), la globalización, se expresa en el estrechamiento de los lazos y la interacción entre los habitantes del planeta. Una característica de este cambio, es la integración económica mundial que ha ocurrido a través de la migración laboral (Orozco, 2006). Ante una realidad local desbordada, los pronósticos y expectativas de una mejor vida más allá de las fronteras, a pesar de la recesión y la crisis que se hizo evidente desde 2008, alientan la idea de movilidad, y contribuyen a que aumente la migración justificada en ideas como la ventaja de las ofertas de trabajo remunerado en el exterior.

Cada vez más, por vía de la globalización, aunque las fronteras físicas permanecen, las fronteras que se constituyen por las interacciones a distancia, adquieren mayor fuerza y representatividad. La vida familiar toma nuevos matices, las representaciones de la vida cotidiana con sus espacios, tiempos y personas, el aquí, el allá, el nosotros, están en constante ajuste. La migración internacional, es uno de los factores asociados a las tendencias de cambio en las familias, la salida de algún/os integrantes, les lleva a replantear sus relaciones, las costumbres y las tradiciones.

“La fragmentación familiar y la dispersión de los espacios residenciales constituyen una de las consecuencias de los procesos de globalización y transnacionalidad sobre la estructura familiar”
(OIM-UNICEF, 2011: 10).

En América Latina, en las dos últimas décadas del siglo XX, instituciones y organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, han teorizado e investigado las dinámicas migratorias. El análisis de la relación familia-migración, sugiere considerar los planteamientos que vienen realizando los teóricos de las ciencias sociales y humanas y, al mismo tiempo, construir una visión propia, Irma Arriagada y Verónica Aranda (2004), entre otros autores, recomiendan ampliar la investigación

sobre los efectos familiares de la migración. Teniendo en cuenta que la familia se concibe como un sistema de intercambios de aquello que es valioso para los seres humanos, por tanto, existe la necesidad de saber: ¿qué pasa con las familias de los padres y madres migrantes? ¿Cuál es el punto de vista de sus hijos e hijas, niños, niñas y jóvenes, respecto al cuidado y a la relación afectiva con las personas que les cuidan?

En este contexto, el acercamiento académico en curso da cuenta de algunos matices del cuidado en la familia en la región³ del eje cafetero⁴ de Colombia; donde muchos padres y madres al migrar al exterior con fines laborales, han tenido que dejar a sus hijos, niños, niñas y adolescentes, a cargo de familiares. Esta es una de las regiones del país con mayor número de emigrantes internacionales en relación con su población, y alberga los municipios que ocupan los primeros lugares como expulsores de personas. El informe del PNUD (2004), señala que las raíces de la migración reciente en el eje cafetero, son mayoritariamente económicas, la búsqueda de alternativas y la diversificación de ingresos, son los factores que más las determinan; con la crisis cafetera, la migración aumentó, a pesar de la crisis económica mundial que se desató en 2008, las remesas continúan siendo un factor de ingreso económico importante.

Vivir en una familia con experiencia migratoria del padre o de la madre, incide en la vida total de los integrantes. Otras realidades de familia, de reproducción, de crianza, están presentes, y aún no sabemos si se van a consolidar (Manrique, 2005). La vida de un número cada vez mayor de familias debe entenderse en un contexto de cambios e interdependencias sociales y económicas transnacionales; una hibridación, donde lo antiguo y lo nuevo entran en interacción, y da pie a distintos pensamientos y acciones, desde el orden tradicional se plantea el supuesto de la crisis familiar, de la desintegración o de la orfandad de los hijos.

Luis Eduardo Guarnizo (2006), da cuenta de por lo menos cuatro señales de transformación de las familias cuando están involucradas en el fenómeno migratorio: primero, la alteración de patrones sociales de

³ El concepto de región ha variado a través del tiempo, desde sus primeras comprensiones ligadas a la geografía, hasta las más contemporáneas, que además de integrar el carácter del territorio como escenario con personalidad, incluyen características económicas, ambientales, políticas, culturales y sociales específicas.

⁴ La región cafetera, se ubica de oriente a occidente, entre el valle del río Magdalena y las primeras planicies del valle del río Cauca, después de superar la cordillera central (Palacio, Sánchez, Gallego & Villegas, 2002). Comprende los departamentos de Caldas, Risaralda, Quindío y norte del Valle y, es la más expulsora de emigrantes internacionales por motivos laborales en el país. Es una región diversa en un amplio sentido, por sus cualidades bióticas, culturales, ambientales, históricas, además, por las condiciones de ubicación espacial, de capital humano, de infraestructura y, de redes de comercio y servicios. Desde el punto de vista de la infraestructura, es un espacio de tránsito por vías centrales de primer y segundo nivel que interconectan el occidente y centro del país y, por el puerto marítimo de Buenaventura, y los aeropuertos localizados en Pereira, Cartago, Armenia y, Manizales.

relación desde la estructura de la familia, del hogar, de las relaciones de género, hasta aquellas entre padres e hijos, familia nuclear y familia extendida; segundo, los cambios de las reglas familiares en el hogar; tercero, la alteración de ordenamientos de autoridad y poder cuando la jefatura se traslada al exterior; y cuarto, el vacío de autoridad y afecto cotidiano que no puede ser llenado totalmente por las comunicaciones de larga distancia, no importa qué tan frecuentes sean. Por mi parte agrego a las anteriores, una quinta señal, la movilización de los parientes en el cuidado y atención de los hijos e hijas dependientes.

Metodología

Particularizando en el proceso metodológico que fue llevado a cabo, se optó por la perspectiva cualitativa, con un creciente auge en las ciencias sociales; la cual, conservando la rigurosidad científica, privilegia un diseño de carácter emergente, inductivo, generativo, no generalizable, y orientado al proceso. Por lo anterior, en el artículo omito la referencia a los materiales y métodos, dado que éstos tradicionalmente se han utilizado en las investigaciones cuantitativas, en las ciencias naturales, privilegiando el diseño experimental, la inferencia, la repetibilidad y la generalización.

En la investigación participaron integrantes de 100 familias, residentes urbanas de nueve municipios de la región del eje cafetero de Colombia: Manizales, Anserma, Pereira, Dosquebradas, Santuario, Armenia, Filandia, Cartago, Zarzal. Las familias se seleccionaron según el Censo de Población de Colombia 2005, a partir de una muestra intencional, elegida en cada municipio de acuerdo con la razón de hogares con emigrante y su población total. El resultado fue de mínimo ocho y máximo trece familias por municipio.

El proceso de ubicación de las familias y el acopio de los datos, se realizó durante los meses de enero a julio de 2007. Se realizó una visita a cada municipio, mediante la información entregada por referidos, a partir de la técnica de bola de nieve. Se visitaron familias con padre o madre migrante, y sus hijos o hijas dependientes residiendo en el hogar local. Como unidad de análisis, se tomó al grupo familiar, incluyendo al padre o madre migrante.

Como unidad de información, se asumió al adulto que ejerce la labor de cuidado (madre, abuela, hermana, tía, padre), y a un hijo o hija del padre o madre migrante/s. De ambos, se requirió la aceptación de ser entrevistados; del adulto, tener liderazgo en la familia y un amplio conocimiento de la persona emigrante; y del niño, niña o adolescente, que

viviera en condición de dependencia (económica, de cuidado), y tuviese capacidad de conversación. El consentimiento informado, fue explícito en todos los casos antes de la entrevista, mediante la aceptación verbal que se expresó de manera individual para participar, aún en el caso de los hijos e hijas de menos edad. No existe un límite conceptual preciso que separe por edad u otras características la niñez y la juventud; la investigación no se detiene en ello, sino en la condición de dependencia (López, 2009).

El proceso de investigación, realizó un acercamiento cualitativo centrado en los relatos de los protagonistas, mediante la observación y la entrevista profunda semiestructurada, como principales técnicas de recolección de datos sobre el proceso migratorio paterno y materno, y sus implicaciones económicas y afectivas en la familia. La entrevista se realizó en el lugar de residencia, en total fueron 100 adultos -98 mujeres y dos hombres-, y 91 menores de edad -49 mujeres y 42 hombres (de los nueve restantes, dos no aceptaron, con cuatro fue imposible el contacto personal y, tres eran muy pequeños)-.

El desarrollo de la investigación comprendió los momentos de exploración, focalización y profundización, éstos son de naturaleza simultánea y permitieron establecer la ruta metodológica orientadora del proceso, además de variadas construcciones e interpretaciones conceptuales. El momento de profundización o de diálogos con la realidad corresponde a la sistematización, la clasificación por categorías y subcategorías, el ajuste y clarificación de la información, la consolidación de la información y la difusión de resultados.

Perfil de las familias

En las familias de la muestra, predomina la salida de padres o de madres solos (87%), con 14% por encima del reporte nacional, que es de 73% (Encuesta Nacional de Demografía y Salud, PROFAMILIA, 2006), en las familias del estudio, en los diferentes municipios, los padres son quienes más emigraron (69) en relación con las madres (44). En trece de las cien familias emigraron el padre y la madre. La mayoría de las madres o los padres que emigraron eran responsables de los recursos para la subsistencia de sus hijos o hijas. En el caso de la migración de la madre, por lo general, no fue el padre quien quedó al cuidado de los hijos o hijas dependientes.

En estas familias se confirman hallazgos relativos a las cadenas, redes y antecedentes migratorios, que en la migración internacional existen y actúan como mediadores en las nuevas migraciones. Así lo demuestra el

siguiente testimonio: *"primero se fue mi cuñado y cuando él ya estaba allá bien ubicado mandó por mi hermana"* (Tía materna, 32 años).

La lectura de las características familiares realizada, privilegia las conexiones referidas a las interacciones y vínculos generacionales e inter-generacionales que ocurren en las familias (de origen, de procreación); y son mediadas por el afecto y los sentimientos de familiaridad y cercanía, por el cuidado de los hijos e hijas. Su ubicación en un grupo familiar y la "protección", son una prioridad, y se resuelve antes de migrar; los que son parte de la familia extensa, desempeñan papeles como cuidadores y administradores de remesa. En algunas familias, antes de la migración del padre o de la madre, tanto ellos como sus hijos o hijas, hacían parte de una familia de tipo extensa: *"mi hija y el niño viven hace muchos años con nosotros"* (Mujer, 61 años).

El desempeño de cada nuevo papel en el cuidado, se convierte, a su vez, en la estrategia de la familia, para asegurar la estabilidad y el cumplimiento de funciones en la producción-reproducción (biológica, social, económica, cultural); esta estrategia se acompaña desde la red parental, identificándose en este estudio un esfuerzo por mantener a los hijos e hijas bajo la tutela de la familia.

Del cuidado de los hijos e hijas menores en las familias, se ocupan principalmente las mujeres: madres (4.6 de cada 10), abuelas (4.0 de cada 10), tías (1.2 de cada 10), siendo muy limitado el espacio de los hombres en estas labores (0.2). Entre las mujeres a cargo del cuidado, las madres, en su mayoría, cuentan hasta con 44 años de edad, mientras, las abuelas y tías están por encima de este rango de edad.

Existe presencia simultánea, en coresidencia, de hombres y mujeres, de dos, tres, y hasta cuatro generaciones: la primera y segunda generación, se conforman por 82 personas, en su mayoría abuelas, que nacieron entre las décadas del 30 y 50 del siglo XX, han percibido las transformaciones de sus familias de origen y de procreación, y participan activamente en las labores de cuidado de nietas/os y bisnietas/os.

La tercera, corresponde a adultos -padre, madre, tías y tíos -, que nacieron entre las décadas del 50 y 80 del siglo XX. Las madres más jóvenes tenían entre 24 y 27 años. Los padres y madres migrantes llevaban entre uno y catorce años fuera del país, la separación parental ocurrió en el transcurrir de las etapas de niñez y adolescencia, periodo en el cual adquiere especial significado la eficaz presencia paterna y materna en la construcción de la identidad.

La cuarta generación, se conforma por 94 hijos y 91 hijas, no migrantes, en su mayoría escolares o adolescentes, quienes nacieron en la última década del siglo XX o al comienzo del siglo XXI; al momento de la

migración, algunos no habían nacido, y otros estaban alrededor de los diez años. En la actualidad, se encuentran en etapas de infancia y adolescencia.

Por edades: 33 hasta los seis años, 75 entre los 7 y 12, 68 entre los 13 y 20 y, 9 con más de 21 años. La mayoría cursaban los estudios básicos (preescolar, escolar), y aun no contaban con habilidad para vivir solos, su condición dependiente requiere del cuidado de otras personas.

Garantizar el cuidado de los niños, niñas y adolescentes, conlleva nuevos arreglos de residencia y reestructuración de los grupos familiares, se amplía su tamaño y el número de las generaciones que los conforman, así mismo, se puede afirmar que, el ciclo de vida familiar es reconfigurado, particularmente, por una nueva etapa de crianza que se superpone a la de adultez de los hijos o al nido vacío.

El tipo, el tamaño y la conformación de las familias fueron antecedidos por formas de organización nuclear, pareja conyugal, monoparental, o de único integrante, con variadas características⁵ de edad, número, residencia, y de ciclo vital familiar. El 2.1 de cada 10 familias, cambió su tipología nuclear, conyugal o, monoparental, por extensa, aun cuando albergan integrantes de tres o cuatro generaciones, el tamaño está entre cuatro y doce personas. Estos arreglos familiares de coresidencia, en palabras de Murad (2004), son un importante factor propulsor de transferencias informales de ayuda. En las familias del estudio, prima la patrilinealidad por derecho, basada en una histórica aceptación cultural. También, el cuidado de los hijos se prefiere por línea materna, cuando sólo en la madre migrante recae la responsabilidad del hogar; quizá haya una asociación en este caso, con una débil relación con la familia paterna.

La jefatura del hogar, cada vez más, descansa en los parientes; se comparte entre quien cumple el papel de cabeza de familia, asume protección afectiva o la función de proveeduría económica en 4.3 de cada 10 familias. Al migrante, se le cuenta como integrante, providente y sostén económico; pero, las funciones de crianza, educación, toma de decisiones y autoridad implican la responsabilidad y capacidad de actuar de la figura parental presente y más cercana/o a los menores, la madre, abuela, tía, padre. Se incorpora un referente de acompañamiento, de autoridad compartida, teñida del temor a no ser competente, así se expresa en dos testimonios: *“al principio no me sentía con suficiente autoridad”* (Abuela paterna, 65 años), *“Me da miedo pensar que no voy a ser capaz con tanta responsabilidad”* (Madre, 35 años).

El fuerte arraigo de los vínculos personales definidos en términos del significado que se le otorga al parentesco como fuente de solidaridad e

⁵ Los que son parte de la familia, asumidos como tal por cuidadores y menores que suministraron la información, no siempre son coresidentes.

interacciones mediadas por el afecto y la intensidad emocional (Gubrium & Holstein, 1990; Palacio et al., 2002), está propiciando el apoyo y acompañamiento durante la migración como medida de protección, arraigo, y cuidado nutricional de los hijos e hijas.

Al comparar el antes y el ahora, 9.6 de cada 10 cuidadoras perciben cambios en la familia a partir de la migración; desde lo favorable en 6.6 de cada 10 familias, por la disponibilidad de recursos para la subsistencia, hasta lo desfavorable, en 3 de cada 10 familias por el incumplimiento con la remesa, las adicciones, el abandono, y las dificultades en la interacción. La remesa económica para el sustento cotidiano de la familia en origen, es más constante por parte de la madre migrante, sin embargo, para afirmar que la economía de la familia mejora a mediano o largo plazo por la constitución de un patrimonio, sería recomendable realizar otros estudios con seguimiento longitudinal.

En la vida familiar está presente la modificación de comportamientos de los niños, las niñas y los adolescentes, desde altamente favorables a favorables cuando hay cambios positivos en su vida (6.4 de cada 10); entre favorables y desfavorables, por las inadecuadas interacciones (1.6 de cada 10); hasta desfavorables o negativos, por las limitaciones para expresar sentimientos, el bajo rendimiento escolar (2 de cada 10) y, las dificultades en las interacciones con los amigos, los vecinos, compañeros o parientes (3 de cada 10).

8.7 de cada 10 menores, estima que hubo cambios de comportamiento personal de sus hermanos y hermanas; 7.2 de cada 10, los considera favorables. Estos cambios fueron en rendimiento escolar, en relaciones con amigos, parientes, compañeros y vecinos. Con el fin de avanzar en el reconocimiento de las implicaciones de la migración paterna o materna para la vida de sus hijos o hijas dependientes, en las investigaciones futuras es importante señalar las divergencias o puntos de encuentro, cuando se trate de situaciones de migración paterna o materna, en asuntos como el acompañamiento afectivo y efectivo de los parientes, la presencia constante del padre o de la madre migrante y no migrante, el entorno escolar activo y los procesos de educación formal con componentes protectivos que facilitan el desarrollo humano.

La relación de género en las familias de tipología nuclear, durante el tránsito a la adolescencia, señala prácticas tradicionales donde la madre es más cercana a la hija, mientras el padre, se mantiene más cercano al hijo y, cada uno cumple papeles adscritos específicos; en los relatos se afirma que: *“Ella sí estuvo más tranquila ... al fin y al cabo somos más amigas en cambio, Javier decía mi papá se fue y ya no tengo con quien jugar... ver partidos... darme*

puños... ya casi no prende el televisor, se la pasa jugando en el computador" (Madre, 52 años).

Aunque el detonante de la migración fue un requerimiento de recursos económicos, y la intención era regresar cuando se hubiese logrado la meta, muchos padres no regresan, y de ellos, algunos, aportan muy poco del dinero prometido o no lo hacen. 3.1 de cada 10 grupos nucleares y padre emigrante, son modificados, los vínculos se fragilizan, se presenta la ruptura de la pareja conyugal, la separación y el abandono o restricción en el cumplimiento de la obligación económica.

El incumplimiento del compromiso económico por parte del padre - las mujeres no incumplen- lleva a comprometer nuevos desempeños y funcionamientos de madres y abuelas que antes se dedicaban a las labores domésticas y, ahora también, deben asumir los requerimientos de los menores a su cuidado; se ocupan en el mercado informal, en oficios varios no especializados y de baja remuneración (fabricar y vender arepas, hacer trabajo doméstico por días, trabajar en almacén de ropas, entre otros). En tal sentido, se valora la migración como favorable por la mejora de la condición económica o, como desfavorable, por la distancia, la ruptura de relaciones, el vacío de autoridad y las expectativas que no se cumplen.

Caracterización del cuidado de los hijos e hijas dependientes

En las familias se movilizan recursos monetarios o formales, a manera de redistribución, vía remesas y, también, recursos intangibles y no monetarios (reciprocidad, administración doméstica, apoyo emocional), que se formalizan según el parentesco y los valores culturales que le dan sostén y especificidad, y se hacen tangibles en el hecho de brindar protección inter-generacional, en este caso, privilegiando a los niños, las niñas y los adolescentes dependientes.

Del total de personas que desarrollan las labores de cuidado de los menores, 9.6 de cada diez son mujeres (en 2 familias interviene el padre y 2 corresponden a hermanos viviendo solos que no tienen cuidador), hallazgo que coincide con los planteado por Amparo Micolta y María C. Escobar (2010), y la OIM (2011). La ayuda es frecuentemente *construida* como una actividad que requiere cualidades femeninas, y el cuidado familiar es equivalente al cuidado que realizan las mujeres (Degavre, 2007).

La diferenciación sexo-género, y la reproducción social de prácticas familiares en el trabajo doméstico tradicionales, se mantienen y se refuerzan

para las mujeres. El cuidado incluye actividades como nutrir, persuadir y direccionar los comportamientos, tres formas orientadas a promover el crecimiento y desarrollo de niños y niñas, que pueden significarse como transferencias informales de ayuda, en tanto, son definidas en la propia familia mediante el trabajo no remunerado que se realiza de manera naturalizada y en beneficio inter-generacional, y se interpreta por quien lo ofrece como un deber y gusto, más que una obligación.

El tipo de retribución que surge de la relación de cuidado, se traduce, en ver crecer a los menores, o en sentir gratificación por la "ayuda" o trabajo que se desarrolla; es una forma altruista de participar en la organización de la familia y en el desarrollo generacional. Así lo muestran los testimonios: *"les hablo bien del papá y los resultados se vieron cuando él vino..."* (Madre, 28 años), *"He tratado de llenar el vacío..."* (Abuela materna, 60 años).

Una cualidad que se expresa en el cuidado, radica en que, quien ayuda está cercano físicamente, por lo general en el mismo lugar de residencia con los niños, niñas y adolescentes, conoce y atiende sus necesidades. ¿Qué es lo que se pone en juego en el cuidado de los menores y qué se entiende por cuidado? Para Florance Degavre (2007), el cuidado es un conjunto de gestos y de prácticas de ayuda a personas dependientes, es una construcción social que se arraiga en relaciones sociales, de clase, género, generación y étnicas.

En las familias del estudio, la nueva relación y lo que de ella resulte, ocurre a la manera del cuidador, quien al dar o hacer explícitas las pautas o maneras de interactuar, o al omitir hacerlo, orienta la interacción, su contenido y resultado. Se reconoce la gran incidencia de las mujeres que cuidan, en el hecho de mantener o desdibujar la figura del padre o de la madre migrante internacional -o que permanece fuera de casa-, porque en su estrategia de crianza está inserta una relación social que enfatiza o no el vínculo afectivo: *"le hablo mucho del papá y le he dado buenos valores, un buen ejemplo, espero que cuando nos volvamos a reunir con él se vea"* (Madre, 27 años).

El cuidado como ayuda para la crianza -educación, socialización, protección-, se fundamenta en la interacción, y se espera contribuya al desarrollo durante la infancia y la adolescencia, dos momentos de máximo requerimiento en la formación, bio-psico-social, con un factor que puede ser considerado crítico: la situación de un grupo familiar donde el padre o madre están lejos físicamente y, en ocasiones, emocionalmente.

La ubicación de la familia como "el lugar" para el cuidado es única; ningún otro lugar es considerado. Para garantizar el cuidado se recurre a la red familiar extensa. Los parientes, principalmente por vía

materna, se encargan de cubrir los requerimientos de cuidado de los niños, niñas y adolescentes dependientes. La red parental extensa, que se creyó rezagada en el actual proceso de urbanización y transnacionalización, se afianza ante la necesidad de protección, y se manifiesta como medio de reciprocidad y expresión del deber de mutuo beneficio inter-generacional. Más aún, porque en la región no se cuenta con ofertas institucionalizadas, y tampoco con la demanda de éstas por parte de las familias. Aún no existen, y tampoco se piensa, siendo necesarios, que el Estado desarrolle los servicios de apoyo. Desde los aportes conceptuales de Amartya Sen (2007), la estrategia tiene una relación directa con dos rasgos de la vida humana: bienestar y agencia o acción⁶. Cada uno de ellos asociado a la búsqueda activa de metas de mejor vida para los hijos e hijas.

En la estrategia está incluido un valor cultural de las familias del eje cafetero, que se expresa en la “unión familiar”, centrada en la madre-abuela, y la participación de otras mujeres, quienes actúan como red de apoyo. Eggebeen y Hogan (*op. cit.* Murad, 2004), afirman la mayor probabilidad de que los hijos adultos reciban ayuda de sus padres cuando son padres de niños pequeños, especialmente en regiones con condiciones socioeconómicas desfavorables: *“pusieron al cuidado de sus hijos a las dos abuelas, la abuela materna quedó con las niñas y la abuela paterna con los niños”* (Abuela paterna, 65 años).

Los intercambios en la administración doméstica son influenciados por las relaciones de género. El padre y la madre son de manera definitiva, para sus hijos, un referente primario de interdependencia, fuente de claridad y cercanía, de apoyo y de conexión con el origen, sin embargo, mientras sólo dos de 100 padres se ocupan directamente del cuidado, 45 de 100 son madres cuidadoras. La relación del cuidado, no puede verse sólo como una ayuda, o como algo externo y estable, fijo; el vínculo afectivo se construye pero es móvil, maleable, en el transcurrir de la migración y del paso de la infancia a la adolescencia, puede hacerse tenue o afianzarse.

En algunos casos que la emigración ocurrió a muy temprana edad del hijo o la hija, la red parental durante el acompañamiento en la interacción de cuidado, “reemplaza” o sustituye, la figura materna o paterna al dotar de sentido total la nueva relación. El testimonio: *“cuando ella se fue él estaba muy pequeñito... la tía lo educó como si fuera hijo de ella... él le dice mamá, para*

⁶ Esta distinción corresponde a la antigua dicotomía, muy utilizada en la literatura medieval europea, entre el paciente y el agente (o actor), y no sólo es importante de por sí: también tiene que ver de manera sustancial con las relaciones causales vinculadas a las relaciones de género. El papel de la acción, además del papel del bienestar, tiene lugar central en el proceso de desarrollo. El aspecto de la acción, se refiere a la búsqueda de metas y objetivos que una persona tiene motivos para valorar y propiciar, estén o no conectados con su propio bienestar (Sen, 2007).

él la mamá es la tía" (Abuela materna, 61 años), concretiza cambios que se propician durante la migración materna o paterna, y da cuenta de nuevos acercamientos afectivos y de la construcción de vínculos fuertes basados en el parentesco y en la afinidad, por fuera de la formalidad legal.

El orden simbólico aunque arraigado no es inamovible. Más allá de la paternidad o maternidad, como evento biológico, se requieren estímulos externos, comunicación constante y nutritiva, remesas, expresiones de afecto y otros, que en la cotidianidad fortalecen la cercanía y los vínculos.

En 5 de cada 10 familias del estudio ocurren cambios en las figuras de cuidado. La ausencia también ocurre por otras razones. Es más usual la ausencia paterna sin haber migrado al exterior. Igualmente, en el caso de la madre, existen situaciones (0.7 de cada 10) donde ella no está, ya sea por el abandono, por la nueva unión marital, por el débil vínculo madre-hija, o por el desempeño laboral en una ciudad diferente a la de residencia. Una abuela cuidadora relata: *"la niña iba a nacer cuando él se fue, la mamá nos la entregó porque no tenía ni trabajo ni nada para sostenerla... la hemos criado los abuelitos"* (Abuela paterna, 57 años).

Las mujeres participan con mayor frecuencia que los hombres en los diversos flujos de apoyo, lo que suele ser atribuido, a la más fuerte conexión emocional con los hijos (Murad, 2004). Esta es una constante en el apoyo que se ofrece para minimizar los riesgos y mantener la estabilidad de los niños y niñas. Una madre relata su cotidianidad y el apoyo que recibe: *"mi mamá cuida los niños ella vive... más o menos cerca, madrugo a llevarlos y voy a almorzar cuando no hay mucho voleo y luego los recojo en la noche"* (Esposa de emigrante, 41 años). Mientras tanto, el significado y la relación padre-hija-hijo no siempre se fomenta, y en ocasiones se desdibuja desde el nacimiento. Se reproducen desbalances cuando se reclama el "amor materno", y no el amor paterno.

Siendo claro que, por lo general, quien se encarga del cuidado en casa no considera tener toda la responsabilidad por el bienestar, el hecho de estar físicamente y atender la demanda explícita de satisfactores, genera un acompañamiento que trasciende el dar comida, ropa o ayudar con algunos compromisos escolares. El plano de mayor relevancia es el de las variadas acciones que permiten a niños, niñas y adolescentes llevar a cabo su vida cotidiana; aunque no se descarta una buena dosis de conflicto en la cotidianidad familiar. Consuelo Martín y sus colegas, afirman que, el estado emocional de los hijos está vinculado a los conflictos familiares provocados por el manejo socio-familiar de la emigración de sus padres (2005: 24). Llenar el vacío, la sensación de soledad, apoyar mediante la conversación, "estar con ellos", expresar afecto, son parte fundamental de la responsabilidad con el cuidado, mediante la comunicación

constante y la transmisión de normas, mandatos y observaciones frente al comportamiento.

Tabla 1. Acciones contenidas en la interacción de cuidado en familias. Eje Cafetero, 2008.

Fuente: elaboración a partir de las entrevistas.

<p>Acciones realizadas por la cuidadora, que permiten a la persona dependiente llevar a cabo su vida cotidiana.</p>	<p>Acciones derivadas de los relatos: demostrar afecto, querer y comprender: escuchar, cuidar, demostrar simpatía y amistad, consentir, mimar, acariciar, dar cariño, entender al otro, apoyar, dar buen trato -“portarse bien”, “ser bueno”-, acompañar, estar pendiente, atender, dar -“cosas”, “ropa”, “gusto”, “comida”, “permisos”-, asear.</p> <p>Acciones en general: limpieza, compras menores y mayores -ropa, alimentos, medicamentos-, relación con la institución escolar y ayuda para tareas escolares, limpieza -habitación, ropa-, presencia, ayuda para la movilización.</p>
<p>¿Quién realiza la acción?</p>	<p>La persona encargada del cuidado: en su orden, de acuerdo al compromiso son: abuela, madre, tía, abuelo, hermano, auxiliar externo.</p>
<p>¿Quién define la acción y su contenido?</p>	<p>Principalmente, la persona encargada del cuidado.</p>
<p>¿Cómo se definen las acciones y su contenido?</p>	<p>De manera independiente por la persona encargada del cuidado, aunque se comparten decisiones de autoridad, de gastos y administración doméstica en interacción con el padre o la madre emigrante, de acuerdo a la edad, al sexo-género de los menores y adolescentes dependientes.</p>
<p>Formación o aprendizaje</p>	<p>Experiencia personal o familiar, observación del comportamiento, emociones y sentimientos.</p>

En la esfera familiar, el criar y cuidar, están prescritos como las formas apropiadas de relacionarse para fomentar el crecimiento, desarrollo y bienestar de los diferentes miembros de la familia (Beutler et al., 1989). La cooperación, ubicada como muy importante en la relación en familia, resulta ser un valor de gran jerarquía. Es allí, donde los parientes, cuidadores, pasan a entenderse como corresponsables por el presente y futuro de los menores que cuidan, dado que mientras transcurre o se vive el hoy, al mismo tiempo, se prepara el futuro. Atender las necesidades, cuidar, "estar pendiente", también significa ejercer autoridad, enseñar el dar y recibir que corresponde al ejercicio del rol encomendado, sin ser padre o sin ser madre biológicos, o siendo madre o padre biológica/o, sin la presencia física del otro. Además, debe tenerse en cuenta que se aprende mientras se cuida, de ahí, la complejidad de la vida familiar y la necesidad del ejercicio responsable del cuidado en la familia (ver cuadro).

Una cualidad que se expresa en el cuidado, es que quien ayuda está cercano físicamente, "está presente", "conoce y atiende las necesidades" y, mientras ello ocurre, se producen cambios en la relación con otros y consigo mismo. Puede ser que modifique el estilo de vida, que sienta la falta del padre o madre migrante, o que tenga que asumir responsabilidades económicas. Un padre manifiesta:

"El hecho de estar conmigo me hicieron ser otra persona, dejar cierto tipo de amistades, un rol social y unas actividades que tenía desde hace muchos años, prefiero estar con ellos, soy más consciente de sus necesidades... venían con muy malos hábitos, sobre todo, de ahorros, del horario de estudio, descuido con la ropa, se están comportando mucho mejor, el problema que sea, yo lo conozco, no me ocultan absolutamente nada" (Padre, 51 años).

Para los niños, niñas y adolescentes, el plano más relevante es el del afecto, la confianza y los consejos, ellos son fundamentales como expresión de los lazos afectivos, expresando cómo se perciben la relación con la madre, abuela, tía que les acompaña: "de mucho amor y entendimiento" (Hija, 13 años). "Me quiere, me consciente, me da todo y casi no me regaña y nos queremos mucho" (Hija, 10 años). "Es como la mejor amiga" (Hija, 9 años). "Me trata muy bien" (Nieta, 9 años). "Hablamos mucho" (Hija, 21 años). "Me comprende en lo que hago, me da libertad, me quiere y quiere lo mejor para mí" (Hija, 12 años).

La interacción de cuidado es satisfactoria o muy satisfactoria, siendo 9.9 de cada diez casos en adultos y 8.5 de cada diez casos en niños, niñas y adolescentes. Quien recibe buen trato y se siente amado y reconocido, aprende a expresar estos sentimientos y a actuar en reciprocidad. En

hogares donde los menores han quedado a cargo de algún adulto, la consulta, el diálogo y los puntos de vista de cada uno son tomados como importantes, mientras en aquellos donde viven hermanos solos, se han tornado “independientes” y anárquicos.

No es prudente atribuir a una sola categoría de actores o actrices cada una de las acciones de ayuda (Degavre, 2007). Sin embargo, se requiere mayor conocimiento sobre las implicaciones de la participación de las abuelas y de algunos abuelos en la labor de cuidado con todo lo que ello implica, en cuanto a la crianza, socialización, educación de la nueva generación, y la significación del cambio familiar. Una expresión de transformación familiar que amerita ser reconocida y analizada a profundidad, una de las principales participaciones y aportes de la red familiar parental, una oportunidad para apreciar la complejidad del crecer y cuidar en la era global.

Discusión

Entendiendo la importancia de continuar el compromiso académico de conocer los procesos familiares, y lo poco que aún sabemos, particularmente, en cuanto al cuidado de los hijos e hijas dependientes en la familia y sus implicaciones para la vida individual y colectiva; éste aparte, no se asume como conclusión, sino como una ventana de discusión, que motive nuevas ideas e intereses de indagación y de actuación en el ámbito de la corresponsabilidad inter-generacional, y de las instituciones con el cuidado de los hijos e hijas dependientes, tanto en el contexto de la migración internacional, como en otros contextos.

Para garantizar la existencia humana y la protección de la generación en formación, en las familias con padre o madre migrante en la región eje cafetero, se observa un intercambio de cuidado en la familia, a partir de las transferencias informales de apoyo, emocional, afectivo y material, que de manera preferente ofrecen las mujeres -madre, tía, abuela, hermana-.

Es la estrategia para mantener los vínculos familiares y configura el “trabajo de parentesco” en el que padres y madres migrantes, especialmente a través de las redes familiares femeninas aseguran el cuidado de los hijos e hijas para seguir cumpliendo la función parental, según Sorensen (OIM-UNICEF, 2011).

Se confirma que el cuidado es una práctica que trasciende la sola convivencia, o el dejar que la escuela, los amigos o la propia experiencia se encarguen de formar. Primero, el cuidado no tiene que ver exclusivamente

con las figuras de autoridad paterna o materna, por lo general, participan otras personas, lo que señala la importancia de reconocer la existencia de prácticas familiares que involucran un factor de corresponsabilidad parental vertical y transversal. Segundo, como hecho tangible la estrategia de cuidado, abarca la vida total del menor y de su cuidadora o cuidador. Tercero, el cuidado demanda una percepción y una práctica desde la integralidad del sujeto. Cuarto, el efecto del cuidado es trascendente en el tiempo, no se ancla sólo en facilitar el bienestar material o afectivo de un niño, niña o adolescente en el presente.

Habrà que avanzar en la comprensión de la influencia de otros mediadores en las comunicaciones, como la Internet, en el trabajo de cuidado, en el imaginario y en las representaciones de familia, debido a que como indica Christine Verschuur (2007), a nivel simbólico y cultural, la emigración tiene influencia en las representaciones sociales de hombres y mujeres, las nuevas tecnologías permiten gestionar a distancia la familia que se quedó lejos, y vivir según reglas diferentes. Una característica que se expresa en la coresidencia, muestra que las transferencias de apoyo (emocional, afectivo, material), no se garantizan como anteriormente de la segunda a la primera generación, sino que hay una continuidad en el apoyo de la primera generación a la segunda y tercera -de la madre (abuela) a sus hijos o hijas y nietos-. Parece ser que hay una prolongación de la etapa del ciclo de vida familiar que enfatiza en la acción de las mujeres, en las labores de cuidado y crianza y, también una extensión, no en pocos casos, de responsabilidades económicas, poniendo a disposición la vivienda propia, la pensión de jubilación, y los recursos de su trabajo.

El trabajo de cuidado, tan necesario, es inequitativamente practicado. La responsabilidad se centra en las mujeres, se les atribuyen características de género diferenciadoras como la paciencia, ternura y disposición al cuidado y, a partir de allí, se le resta importancia al papel de los hombres.

En la relación de cuidado se identifican algunas características, que se dejan esbozadas y se sugiere profundizar: la función de autoridad paterna y materna está tomando nuevos matices al descansar en otras figuras parentales; el trabajo de cuidado es realizado principalmente por mujeres; el trabajo de cuidado no se hace a partir de una ficha que estipula las funciones, integra acciones y servicios que se prestan ilimitadamente y sin restricción de tiempo-espacio; el cuidado no es mediado por el dinero como salario, es una acción de reciprocidad, y de intercambios que por lo general se significan desde el deber basado en el parentesco.

Las características mencionadas, dan cuenta de cambios en las tradicionales funciones y compromisos señalados al padre y a la madre en

la familia de tipo nuclear. La crianza, una de las funciones que corresponde a la familia, en persona del padre y la madre, se deja total o parcialmente a la red parental, a los más cercanos a los afectos, en quienes se confía para suplir los requerimientos de los hijos e hijas. En estas familias, referidos principalmente a parientes por vía materna.

Tras la migración del padre o de la madre, se impacta significativamente, la conformación de las familias, la vida de cada uno de los integrantes -hijos o hijas, la propia, la de las abuelas y abuelos, y otros parientes-, se propician cambios en las interacciones familiares, y disgregación familiar que en casos extremos lleva a la separación definitiva de la pareja y/o de sus hijas o hijos. Aceptar que se vive y gestiona la familia según reglas diferentes, no excluye la necesidad de realizar estudios a profundidad para desentrañar posibles casos de abandono, dado que en algunas familias del estudio, se descarga la obligación en la red familiar y las razones por las cuales se hace, y los efectos que ello tiene en niños y niñas son desconocidos. La ética del cuidado dirigida en las familias, tanto al cuidado y protección de niños y adolescentes, será extendida a la ética del cuidado social de las familias, de ahí, que es prioritario asumir una postura revolucionaria en el sentido, de entrar en un estado de ciudadanía que asuma al ser humano como centro, donde la familia el Estado y sus instituciones, y la cultura, sean más que una institución formal, entes relacionados y relacionales con una perspectiva reflexiva.

En el orden cualitativo, estamos frente al requerimiento de transformaciones políticas y culturales, de una parte, el Estado debe asumir de manera decidida, políticas y programas de largo alcance que den relevancia, al derecho a la existencia y al desarrollo de padres y madres con los demás integrantes de la familia en su territorio de origen y, que incentiven su permanencia. De otra parte, la migración internacional, debe hacer parte de la nueva agenda global, por las implicaciones que se desatan en las familias. Esta agenda debe considerar, las particularidades del cuidado y de las interacciones a distancia, y generar programas de protección para niños, niñas y adolescentes.

¿Cuáles serían los lineamientos fundamentales para orientar el diálogo y la cooperación internacional sobre migración, familia, género y menores desde el contexto Latinoamericano? La migración internacional configura un campo para el análisis de la construcción y reconstrucción de las redes familiares y sociales en el entorno de la globalización y, es un espacio que demanda la atención formal desde el reconocimiento de las asimetrías, múltiples dimensiones e interdependencias de países que comparten problemáticas cercanas.

Se pueden dirigir acciones hacia la formulación, ejecución y evaluación de políticas públicas con una orientación de familia activa que se interconecta con procesos de movilidad y cambio poblacional; alineados con la co-construcción y la co-rresponsabilidad entre diferentes actores y niveles de la sociedad y el Estado; con visión del impacto sobre las familias y las personas en orden a estimular la prevención y la atención integral, a reforzar el compromiso con la equidad de género; a apoyar y complementar el compromiso de cuidado, en especial cuando niños, niñas y adolescentes están involucrados; y a tener, como prioridad ser garante de empleo y salario dignificantes en el país de origen.

Lo dicho, amerita nuevas apuestas de prevención y, contribuciones académicas que ayuden a dilucidar interrogantes, como el que propone una madre emigrante al describir su experiencia:

“Yo creo que una descripción para los que estamos allá es que sufrimos demasiado, porque nos enfermamos por el clima, sentimos que nuestras familias nos mienten en ocasiones para no preocuparnos, extrañamos nuestra tierra, nuestras comidas y lo más difícil no estamos viendo crecer a nuestros hijos, y vivimos en carne propia la discriminación por ser colombianos... El tiempo que he estado allá, me ha hecho pensar en que nos estamos perdiendo etapas de vida de nuestros hijos, en las que necesitan de nuestra orientación... el irse para el extranjero a buscar mejorar la situación económica o la calidad de vida, es para personas sin pasado sentimental, es decir, es para jóvenes que quieren ir a construir familia allá, pero no para nosotros que la verdad toda nuestra vida ya está hecha aquí en Colombia. ¿Será que el costo que pagamos supera los beneficios que obtenemos?” (Madre emigrante, 40 años).

Bibliografía

- ARRIAGADA, I. & ARANDA, V. (2004). *Cambio de las familias en el marco de las transformaciones globales: necesidad de políticas públicas eficaces*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- BEUTLER, I., BURR, W., BAHR, K. & HERRIN, D. (1989). “El ámbito familiar. Contribuciones teóricas para entender su singularidad”. En: *Journal of marriage and the family*, Vol. 51.
- DEGAVRE, F. (2007). “Las fronteras del cuidado. Reflexiones para una conceptualización del cuidado a las personas de edad dependientes a partir de un estudio de caso en Bruselas”. En: YÉPEZ del C., I. y HERRERA, G. (Eds.). *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa. Balances y desafíos*. Quito: FLACSO Ecuador, OBREAL (Observatorio de las relaciones América Latina Unión Europea), UCL (Universidad Católica de Lovaina).
- DRUCKER, P. (1993). *La sociedad postcapitalista*. Buenos Aires: Sudamericana.

- GUARNIZO, L. (2006). "Migración, globalización y sociedad: teorías y tendencias en el siglo XX". En: *Colombia, migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales -CES, Facultad de Ciencias Humanas.
- GUBRIUM, J. & HOLSTEIN, J. (1990). *¿Qué es familia?* California: Mayfield Publishing Company: Mountain View.
- LÓPEZ, L. M. (2008). *Padres o madres migrantes internacionales: implicaciones en la economía y en la interacción familiar*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- _____. (2009). *Familia transnacional. Oportunidad y cambio en contexto migratorio*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- MANRIQUE, R. (2005). *Del deseo a la familia: la construcción de lo familiar*. Seminario Internacional Familias, cambios y estrategias. Bogotá.
- MARTÍN, C., YIL, F., RODRÍGUEZ, L., LEÓN, L., BETANCOURT, C., PÉREZ, V. (2005). "Transnacional y transfamiliar: prácticas cotidianas de la familia como sujeto del proceso migratorio". En: *VI Conferencia Iberoamericana las familias y las culturas. Hacia la reafirmación de la identidad cultural*. La Habana.
- MICOLTA, A. & ESCOBAR, M. C. (2010). "Si las abuelas se disponen a cuidar, madres y padres pueden emigrar". En: *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 15, 35, pp. 91-115.
- MURAD, P. (2004). "Transferencias informales de apoyo de los adultos mayores en América Latina y el Caribe: estudio comparativo de encuestas SABE". En: http://scholar.google.com/scholar?hl=es&lr=lang_es&q=author:%22Saad%22+intitle:%22Transferencias+informales+de+apoyo+de+los+adultos+...%22+&um=1&ie=UTF8&oi=scholar. [Septiembre 23 de 2011].
- OIM. (2011). *Encuesta sobre remesas 2010. Protección de la niñez y adolescencia*. Guatemala: OIM.
- OROZCO, M. (2006). "Remesas y migración: el rostro humano de la globalización". En: ÁRDILA, G. (Ed.). *Colombia: migración-transnacionalismo y desplazamiento*. Bogotá: UNIBIBLOS, Universidad Nacional de Colombia.
- PALACIO, M. C., SÁNCHEZ, G. I., GALLEGOS, G. & VILLEGAS, G. (2002). *Diagnóstico socioeconómico y de gestión de los municipios del área de influencia del poliducto línea Puerto Salgar-Cartago*. Manizales: Universidad de Caldas, Ecopetrol.
- PNUD. (2004). *Eje cafetero. Un pacto por la región. Informe regional de desarrollo humano*. Manizales: LitoCamargo Ltda.
- PROFAMILIA. (2006). *Encuesta nacional de demografía*. Bogotá: PROFAMILIA.
- PUYANA, Y. (Coord.). ROJAS, A., LÓPEZ, L. M., SÁNCHEZ, G., PALACIO, M. C., ZAPATA, A. et al. (2010). *Cambios y conflictos de las familias frente a la migración internacional*. Colombia: COLCIENCIAS, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Caldas, Universidad del Valle, Universidad de Cartagena, Universidad de Antioquia.
- SEN, A. (2007). *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*. Barcelona: Gedisa.
- VERSCHUUR, C. (2007). "Inmigrantes y nueva división del trabajo y de los cuidados". En: YÉPEZ del C., I. y Herrera. G. (Eds.). *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa. Balances y desafíos*. Quito: FLACSO Ecuador, OBREAL (Observatorio de las relaciones América Latina Unión Europea), UCL (Universidad Católica de Lovaina), UB (Universitat de Barcelona).

VIRAJES

LA MEMORIA ESPACIAL DEL CONFLICTO¹

JUAN PABLO FRANCO
GLORIA ISABEL PUERTA

Recibido: 15 de agosto de 2010

Aprobado: 5 de octubre de 2010

Artículo de Investigación

¹ Trabajo de grado realizado en el marco del proyecto de investigación: "Impactos del conflicto político-militar en la vida cotidiana colombiana entre 1991 y 2007". Cofinanciado por COLCIENCIAS, y coejecutado por la Universidad Javeriana, Universidad Surcolombiana, Universidad del Tolima y Universidad de Caldas.

Resumen

En el análisis de los impactos del conflicto político-militar colombiano en los tejidos comunicativos y la cotidianidad del municipio de Samaná, se realizó una aproximación a los espacios como escenarios de situaciones, ambientes y realidades que permitió leer las relaciones de sus gentes con sus circunstancias históricas en una perspectiva afectiva, cognitiva y conactiva desde sus vínculos con el lugar.

Los resultados perfilan a la memoria colectiva como la más impactada durante el conflicto, la instrumentalización de la historia y el repliegue sobre sí mismo, como resultados de un periodo de crisis que tiene a los actores del conflicto armado como los protagonistas. El espacio donde transcurre la vida cotidiana como puntos dinámicos de toda la historia que se desarrolla en sus dimensiones, y como elemento diagnóstico de los momentos claves del periodo estudiado.

Palabras clave: afectivo, cognitivo, conactivo, conflicto, espacios, memorias, vida cotidiana.

THE CONFLICT SPATIAL MEMORY

Abstract

For the analysis of the impact of the Colombian military and political conflict in the communicative network and everyday life in the Municipality of Samaná, an approximation to the places as scenarios, environments and realities was carried out and it allowed the reading of the relationships of people with their individual historical circumstances from an affective, cognitive and conactive perspectives considering their links with the place.

The results shape collective memory as the one having a profound impact on people during the conflict and the instrumentalization of history and the withdrawal on itself as results of a period of crises that makes of those involved in the armed conflict the main protagonists. It also shows the space where daily life goes by as dynamic aspects of all the history that develops in its own dimensions and as a diagnostic element of the key moments of the studied period.

Key words: affective, cognitive, conactive, conflict, spaces, memories, daily life.

Introducción

Con el paso de los kilómetros la carretera principal se transforma en trocha, y a medida que el carro serpentea por el camino de tierra y piedra, después de trepar desde el valle del Magdalena medio hasta la cordillera, se llega al municipio de Samaná. Trazado de la misma forma que todos

los pueblos de la región, se entra desde la capital a la calle principal, con tres cuadras irregulares que se van transformando de lo residencial a lo comercial, a medida que se acercan a la plaza. En el parque principal comenzó todo, después del asentamiento de los colonizadores que en su labor de mineros trabajaban varios kilómetros más abajo de donde hoy se encuentra el pueblo, inició la construcción de la Iglesia, desde donde se trazaron las calles y las carreras que allí convergen desde la periferia. Con el crecimiento demográfico, Samaná, municipio del oriente de Caldas, llegó a convertirse en el epicentro económico para la población rural del sector. Esta necesidad que fue satisfecha con la apertura de numerosos almacenes y tiendas de abarrotes que se ubicaron en la calle principal que salía de la Iglesia, en la que se congregaban los campesinos, generando la apertura de numerosas fondas que pasarían a convertirse en cantinas. El municipio fue creciendo y cambiando de acuerdo a las necesidades de la población rural en aumento, para luego integrar la actividad comercial a su economía. Siendo un municipio pequeño, era claro que gran parte de la actividad social se concentraba en pequeños focos, así, la actividad religiosa, política y comercial, encontró su punto de encuentro en la plaza, que con el pasar de los años y con el auge demográfico, se fue desplegando hacia el norte, donde queda la calle "rial", denominada así, muchos años atrás por ser un camino de herradura. El hospital y las escuelas formaron otros epicentros que se ramificaron en calles y callejuelas residenciales que desubicaron la plaza del centro geográfico. Samaná de 10 calles y 10 carreras, es un pueblo pequeño y de lenta urbanización.

La estructura espacial del municipio es tomada como objeto de análisis social, el concepto de espacio está determinado por la percepción y el sentido que el sujeto que lo habita, le da en la medida que el espacio mismo se lo permite. En *La invención de lo cotidiano*, Michel de Certeau (1996), observa que cada espacio recobra valor con su apropiación, la naturaleza de cada espacio depende de manera estricta de quienes lo ocupan, explican y significan, quienes lo experimentan y después lo narran. Estos espacios de identidad, dependen de una interiorización espacio-temporal, porque la construcción de sujeto como todos los fenómenos culturales, económicos, políticos y sociales, se desarrolla en un lugar y en un tiempo, y son estos mismos los que caracterizan y definen las particularidades individuales de la conducta y la práctica social humana.

La distribución espacial de Samaná está determinada por las necesidades sociales que a su vez determinan sus prácticas; la concentración inicial de todas las actividades se realizan en el parque principal, por ser el primer asentamiento de la vida política municipal; debido a que los edificios en los que se llevaban a cabo las funciones de mayor relevancia

en la vida comunitaria, se ubicaron en la plaza. La fuerte tradición católica heredada de la colonización antioqueña originó la construcción de la Iglesia, siendo el primer edificio en el pueblo, y posteriormente, la oficina administrativa que con la erección del corregimiento a municipio pasaría a oficiar como administración municipal.

Los espacios por sí mismos no tienen significado, las actividades llevadas a cabo de manera específica y repetitiva en un mismo lugar configuran la significación individual o social del mismo, las necesidades generadas por dinámicas de trabajo y las relaciones sociales condicionan el espacio. La naturaleza y frecuencia de una acción en un sitio determinado, transforma los ambientes, porque los quehaceres de lugar que son estandarizados generan identidad espacial al ser legitimados, es decir reconocidos.

Con el paso del tiempo, el crecimiento demográfico y económico, las relaciones sociales se volvieron más complejas, transformando las demandas espaciales. La construcción del colegio y el hospital, generó vías alternas con posibilidades residenciales y comerciales que focalizaron el crecimiento del pueblo hacia otro lado con dirección opuesta a la plaza principal.

La disposición espacial del pueblo se da a través de dos procesos. Primero, por tecnicismos institucionales que establecen la espacialidad “legal”, y segundo, por sectores de la población que tienen en su haber gran variedad de modos de re-apropiarse del espacio organizado, de “maneras de hacer”. Estas maneras de hacer, que son muchas: maneras de hacer políticas, manera de hacer económicas, maneras de hacer religiosas; son para de Certau (1996), el componente de la cotidianidad, debido a que son también formas de pensar y de utilizar. De Certau, se refiere a la cotidianidad, como la retórica de la acción, poseedora de una lógica estratégica y una lógica táctica. La lógica estratégica, es un pre-judicio hecho con base en el conocimiento del terreno a intervenir, depende de la inmovilidad y predictibilidad de una circunstancia específica, mientras que la lógica táctica se ejecuta en vivo, simultáneamente con el desarrollo de la situación, opera sobre un terreno en movimiento; así, aunque la vida cotidiana, se desarrolla a partir de códigos pre-establecidos tiene su lugar a partir de la creatividad del sujeto o del grupo, con lo que está ocurriendo. La cotidianidad no se ve, no tiene escritura, sus límites no son definidos, pero es el hilo conductor del resto de las prácticas sociales, siendo el resultado de las maneras de hacer de una comunidad en un espacio intervenido, ocupado, apropiado o reapropiado.

El lineamiento espacial es una manera de hacer, una manera de hacer lugar; las dimensiones cognitivas, afectivas y conactivas de un espacio, se fundamentan en la manera de querer, relacionar y practicar

de una comunidad. Por tanto, su análisis tiene valor como fuente de datos sobre la misma gente que lo construye, lo ocupa, lo habita y lo hace. La cotidianidad se ejerce siempre sobre un lugar.

El conflicto político-militar colombiano sacudió la cotidianidad de los habitantes del municipio de Samaná. Ésta ruptura de la normalidad impactó también en la práctica de los espacios, de ahí que, el análisis espacial, debe tener distintos estadios de abordaje. Su estudio exige una evaluación horizontal de la relación del espacio con otros espacios, y una evaluación vertical de la relación del lugar con las personas. La primera evaluación parte de la autonomía de los espacios que condicionan las prácticas sociales a su naturaleza física, y la segunda, donde las prácticas sociales se desarrollan independientemente del condicionamiento espacial; la primera, aborda el lugar como factor geográfico, es decir, como elemento estático; y la segunda, lo aborda desde su relación social y temporal, es decir, como elemento dinámico. Ésta mirada, se acerca a la perspectiva planteada por de Certau, en el sentido de la diferencia marcada entre el concepto de espacio y el concepto de lugar, refiriéndose por espacio, al espacio físico, geométrico, ya lugar, como el espacio simbolizado, y la significación que las personas le dan; para de Certau (1996), el espacio "es un lugar practicado".

La identidad como ciudadano, es asociada con una fuerte relación con el lugar, el tejido familiar y social, se encuentra determinado por: la casa, el lugar de trabajo, la casa del vecino, la cancha de fútbol, la Iglesia, la plaza de mercado, entre otros; por ser en estos lugares, donde se desarrollan las tramas sociales del "yo civil".

Las situaciones de conflicto sacuden la cotidianidad; las normas sociales y la estructura cultural necesitan adaptarse a cada nueva situación, a fin de sobreponerse a los momentos de crisis; el sistema se adapta de diversas maneras al conflicto, a través de la transformación de las estructuras que se ven comprometidas. Así, los roles dentro de la comunidad cambian a la par con las relaciones sociales; los poderes se transforman, el poder simbólico, el material y el psicológico, se ven estremecidos y muchas veces revocados por el nuevo orden.

Así, para el caso específico de ésta investigación, la pertinencia en el análisis de la espacialidad, sus cambios y transformaciones antes, durante y después del conflicto, se justifica en su relación con la vida social, temas que serán el epicentro de la observación, entendiendo que la estructura social, se desenvuelve en la espacial determinándola. Toda construcción espacial, parte de una construcción cultural, por esto, los momentos que permean en la cotidianidad, lo hacen también en los espacios físicos, vistos como: espacios imaginados, espacios vividos y espacios percibidos.

El espacio físico se valora de acuerdo al papel que juega en vida de las personas, la relación que la vida de la gente tiene con él, es la que plantea su importancia en la cotidianidad, de las prácticas que allí se desarrollan se estiman sus grados de representación en el universo afectivo de quienes lo practican. El análisis de las nuevas cotidianidades producto de la guerra, necesita una observación detenida de los escenarios donde se presenta; su historicidad da cuenta de la naturaleza del conflicto, porque el lugar físico es ante todo un lugar vivido.

El estudio de los impactos del conflicto político-militar colombiano en la cotidianidad abordado desde la memoria espacial es de tipo exploratorio, un acercamiento a la cotidianidad y a los espacios donde ésta se desarrolla, puede reconocer procesos sociales que hacen parte de la vida cotidiana y su papel durante los momentos más estrictos del conflicto.

Los habitantes de Samaná, sus escenarios de vida social y la memoria colectiva enmarcada en un tiempo y un espacio específico, el oriente de Caldas durante el enfrentamiento entre las Autodefensas Unidas del Magdalena Medio, el Frente 47 de las Farc, las Brigadas Cuarta y Octava de Caldas y Antioquia, junto con la población civil durante los primeros años de la década del 2000; son el punto de partida de esta investigación. La historia que se desarrolla en aquel contexto, los procesos de identidad que se afianzan, revaloran o desaparecen, la relación de sus habitantes con el pasado, sus imaginarios de futuro, son elementos diagnósticos para evaluar los impactos en la vida cotidiana de dicho momento en sus gentes.

Para el caso del municipio de Samaná, el conflicto político-militar colombiano, se involucró en la cotidianidad con el enfrentamiento armado de guerrilla y paramilitares, todo por el control y dominio de tierras y dinero producto de la gestión de mega-proyectos y el narcotráfico; en primera medida, el control de los espacios de cultivo, movilización y comercialización son de necesidad preferencial, suscitando una transformación en la geografía social y económica de la región. El periodo que comprende desde el año 1985 al 2010, el municipio de Samaná y sus habitantes enfrentaron cambios ocurridos en su forma de vida relacionados con acontecimientos como la crisis cafetera, el proyecto hidro-eléctrico la Miel I, y la entrada a la región del Frente 47 de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), y del Frente Omar Isaza de las Autodefensas, que transformaron de manera importante el panorama social, los tejidos comunicativos, los tiempos y los espacios cotidianos.

Las dinámicas de intimidación llevadas a cabo por los actores del conflicto sobre la población civil, obligaron la modificación de horarios y de movilidad. De esta manera, se apropiaron de espacios físicos de importancia social con toques de queda, todo con el objeto de ganar, y

luego sostener el control espacio-temporal vital para el tráfico de drogas y la coerción social. A partir del año 2001, los lugares periféricos de Samaná empezaron a ser vigilados y vetados por paramilitares y guerrilleros, aislandolos del resto de la cabecera municipal.

Éste fenómeno siguió creciendo con el paso del tiempo reduciendo los espacios de convivencia social; los habitantes del municipio, se vieron confinados a sus hogares, generando la creación de sitios de reunión para las personas excluidas socialmente, y fortaleciendo otros espacios privados como la cocina y la sala de la casa, que volvieron a tomar fuerza gregaria. Canchas de futbol, la piscina municipal, el mirador, se convirtieron en lugares prohibidos, y la asistencia a los mismos, se volvió un factor de alto riesgo bajo los nuevos criterios “morales” de los grupos armados.



Fotografía 1. Samaná Caldas, 9:00 pm. Juan Pablo Franco 2010.

Se ha entendido generalmente que las fuerzas o corrientes de cambio que llegan de afuera y ejercen poder sobre una estructura social (a través del poder político, religioso o mediático), son rechazadas abruptamente, o recibidas sin oposición, transformando la dinámica de la normalidad. Pero esta suposición, subestima la capacidad que tienen los grupos de subvertir la normativa ajena e impuesta hacia los valores propios sin un rechazo directo. Por ejemplo, toda la maquinaria productiva del narcotráfico tiene como base a los campesinos cultivadores de coca, la agricultura y el comercio, han sido parte de la vida de las comunidades campesinas, y con la llegada de grupos al margen de la ley y la implementación del cultivo

de coca, la comunidad integró rápidamente las demandas impuestas por sus compradores directos sin alejarse de su modo de vida, planteando las relaciones de cercanía con los grupos en cuestión.

La llegada de grupos guerrilleros como las FARC, de grupos paramilitares como el Omar Isaza, y de nuevos partidos políticos como Actitud Renovadora del partido conservador, representaron las fuerzas políticas de cambio más importantes en la región durante los últimos años. De diferentes maneras, la comunidad se sumió activamente en roles políticos, replanteando de manera voluntaria, relaciones sociales que permitieron ejercicios gregarios en partes de la comunidad; la anexión a grupos políticos, o el reconocimiento por parte de un grupo, recrea nuevamente las maneras de asociación, exclusión, y cooperación que tiene el grupo.

“Estas maneras de re-apropiarse el sistema producido, creaciones de consumidores, tienden a una terapéutica de los vínculos sociales deteriorados y utilizan técnicas de reciclaje donde se pueden reconocer los procedimientos de las prácticas cotidianas” (de Certau, 1996).

Metodología

Durante el desarrollo de esta investigación, el diseño metodológico se planteó tomando como base los efectos del conflicto. Se identificaron y cuantificaron elementos estadísticos, siendo la variable: el sujeto en su dimensión social, económica, política e histórica, y la invariable: el lugar, Samaná.

Los espacios para el análisis fueron escogidos, debido a que cada uno tiene una importancia particular en la cotidianidad del sujeto; su naturaleza en relación con las prácticas que en él se ejecutan, es decir, su conactividad, a algunas de carácter político, económico, religioso, deportivo, de ocio; en todos los lugares se hizo una evaluación a través de los últimos 20 años de sus dinámicas poblacionales, su movilidad, heterogeneidad social, sus límites físicos e ideológicos y las referencias del paisaje.

El ejercicio partió del rasgo histórico de los lugares escogidos, de la relación entre tradición, reseñas y memorias, de la comunidad con los sitios. Histórico, porque hace referencia a la memoria, pero a la memoria en un sentido más vasto que el recuerdo, que supera a la evocación. Es decir, la relación de permanencia del pasado, evidenciada en las prácticas repetidas en los lugares de costumbre. A partir de ésta selección, se

mostraron los escenarios de conductas convencionalizadas que dan lugar a la identificación del sujeto con el lugar.

Cada lugar, ha sido analizado desde su relación con la vida social, entendido como espacio sujeto a percepciones, concepciones y vivencias. Estas categorías son relacionadas en este trabajo, con las categorías que propone Rappaport en *Aspectos humanos de la forma humana* (1978), para clasificar el espacio; así, el desenvolvimiento de la vida social en un lugar, se manifiesta en la relación que el sujeto y el grupo le dan a estos tres espacios: el cognitivo (espacio percibido-mental), que se refiere a la manera en cómo las personas perciben y conocen el lugar; el afectivo (espacio concebido-social), son las emociones y sentimientos que el lugar suscita en las personas que lo practican; y por último, el conactivo, (espacio vivido-físico), que se refiere a las prácticas ejercidas por las personas sobre el lugar.

Observamos la relación de las personas con los espacios, y atendiendo a los procesos de ocupación y práctica de los escenarios en el tiempo, podemos dar cuenta de las transformaciones en las relaciones de la comunidad con los lugares de trabajo, vivienda, ocio, y cotidianidad. Estas relaciones, pueden señalar factores relevantes de cambios situacionales.

Los lugares fueron escogidos por su protagonismo en la vida municipal, por ser centros de prácticas cotidianas, y por haber sido los más intervenidos durante el periodo del conflicto. Para la evaluación, se formaron dos grupos con base en su ubicación dentro de la cabecera municipal: PERIFERIA/CENTRO, con respecto a la plaza principal.

Tabla 1. Distribución espacial periferia/centro con la Plaza Principal como centro de referencia.

PERIFERIA	CENTRO
Zona de Tolerancia (prostitución)	Iglesia
Centro cultural Agua y Miel	Bares y discotecas
Mirador de Villa María	Final de la Calle Rial
Calle Rial	Polideportivo
La Virgen	Plaza Principal
Piscina	

ESPACIO-COGNITIVO: “La percepción de los lugares”. Las pinturas que se exponen a continuación fueron hechas por niños y

niñas entre los 8 y 14 años, dan cuenta de la percepción de seguridad e inseguridad relacionada con los espacios que tienen los niños.

Trabajo de campo residencial de 6 meses, teniendo por objeto el análisis de la relación entre la espacialidad y el sujeto social, abordando sus dimensiones históricas, relacionales e identificatorias, a todos los lugares se les hará una evaluación a través de los últimos 20 años de sus dinámicas poblacionales, su movilidad, su heterogeneidad social o cultural, si la hay, sus límites físicos e ideológicos y las referencias del paisaje.

La recolección de datos cuantitativos y cualitativos, se hizo por medio de sondeo al estrato medio alto, jóvenes y adultos; entrevistas abiertas; talleres a niños y jóvenes escolarizados; entrevistas a ancianas y ancianos productores de memoria; y el acceso a los álbumes fotográficos familiares, obteniendo algunas fotografías.

En conversaciones con habitantes de distintos sectores del municipio, se dio cuenta de la redundancia de referencias que tienen ciertos puntos de cada sector. La vida privada, se da en la medida que el espacio lo permita, así, cada acontecimiento relevante que sacude a un punto del municipio, hace eco en todo el pueblo, la constancia de muchos lugares en las historias de miedo que se cuentan del conflicto, les adjudica un estigma hasta nuestros días (pasando incluso a otras generaciones, cuyas vivencias no comunican la relación de ciertos lugares con situaciones conflictivas). Este hecho se constató después del taller de pintura cuyos resultados se muestran a continuación.

Taller de pintura: lugares considerados seguros



Ilustración 1. María Alejandra Hoyos Arango. "El río La miel", año 2010.

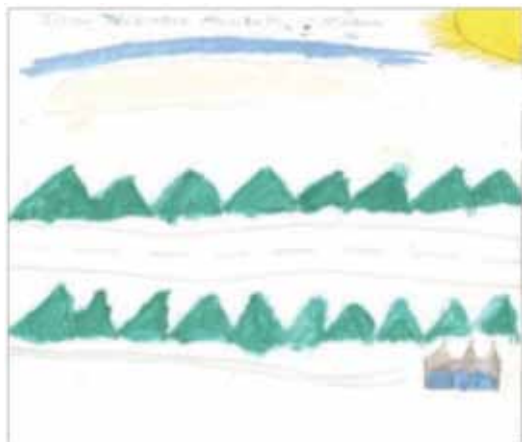


Ilustración 2. Julián Alejandro Montoya. "Vía La Miel", año 2010.



Ilustración 3. Isabella Rodriguez Franco. "La Finca de mi tia", año 2010.

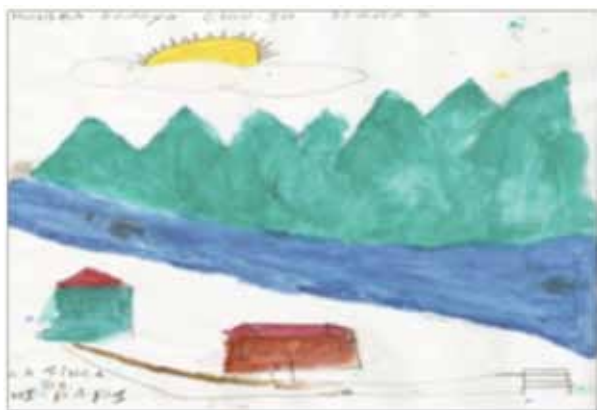


Ilustración 4. Monika Bedoya Clavijo. "La finca de mi papi", año 2010.

Los lugares percibidos como seguros por los participantes del ejercicio, se ubican en su mayoría en la periferia, el río La Miel a 18 Km de la cabecera municipal, siempre ha sido el sitio de los paseos para los habitantes del pueblo, con un clima más cálido y un río, éste es el sitio de concurrencia de paseos escolares y familiares; pero durante el periodo del conflicto, fue vetado por el frente Omar Isaza, al quedar en la vía que comunica al municipio con el Magdalena medio, sitio de operaciones administrativas del grupo paramilitar, además, de ser la carretera de mayor importancia comercial para Samaná.

Durante los años más violentos del conflicto, es decir del año 2000 al 2005 aproximadamente, muchas personas fueron desaparecidas, y sus cuerpos arrojados al río; la percepción como sitio seguro por los participantes es curiosa, y se debe a que los sitios más fuertemente estigmatizados son aquellos que ubicados en la cabecera municipal, por ser el centro de la vida cotidiana de la mayoría de los niños; otros lugares de la periferia rural cercanos al municipio no sufrieron los rigores de la guerra, por eso son considerados como seguros por los habitantes, pensamiento que fue transmitido a las generaciones posteriores.

En la zona rural cercana a la cabecera las cosas eran tranquilas, las veredas más alejadas fueron las más intervenidas por la violencia fruto del conflicto. La cabecera municipal se percibía como insegura, casi en su totalidad durante altas horas de la noche.

En las pinturas se observa que algunos de los lugares considerados seguros son de carácter privado, “la finca de mi tía”, “la finca de mi papi”, y también otros sitios cuya concurrencia se hace en grupo, los ríos y la piscina, por ejemplo.

La seguridad es asociada en los dibujos con tranquilidad, demostrada en los parajes soleados en el campo, hay pocas referencias a lugares en el casco urbano.

Lugares inseguros

La presencia de grupos paramilitares desde el año 2000 fue aumentando, la llegada de más hombres, permitió la expansión de sus operaciones de monitoreo y en la medida que pasaba el tiempo, adquirirían mayor autoridad en el pueblo. En la cabecera municipal habitaban más personas, y algunas operaciones, como la extorsión de comerciantes, los plagios y algunos asesinatos, se perpetraban a las afueras del pueblo, muchos de estos lugares cargaron durante años con esta marca.



Ilustración 5. Isabella Rodriguez Franco. "La Base Militar", año 2010.



Ilustración 6. Willinton Martínez. "El Barrio (zona de tolerancia)", año 2010.



Ilustración 7. Suly Yojana Ospina Arias. "La Piscina", año 2010.



Ilustración 8. Juan Sebastián Palacio. “El Brasil”, año 2010.



Ilustración 9. Juan Daniel Giraldo Cardona. “La Base Militar”, año 2010.

En entrevistas y conversaciones con los habitantes, se devela el miedo generalizado durante estos años al caminar por las calles del pueblo. Cuando se hacía muy tarde en la noche, doblar una esquina solitaria a sabiendas de las rondas de los paramilitares ejercía presión sobre cualquier caminante.

Contexto y análisis etnográfico

El material de análisis está fundamentado en dos vertientes, la primera parte del conocimiento del territorio por ser oriundo del municipio en cuestión, y la segunda, de un trabajo de campo dividido en dos momentos. El primero de 2 meses residenciales, donde se obtuvo

información de carácter oficial sobre economía, cultura, medio ambiente y conflicto, y el segundo y último, de 7 meses, hasta la fecha se ha planteado un ejercicio histórico y antropológico del municipio como relación comunidad/conflicto.

Samaná municipio del oriente de Caldas como escenario del conflicto político militar en Colombia, y la dinámica relacional entre la vida social y los espacio donde se desarrolla. Son los últimos años en el poblado y el conflicto colombiano el punto focal. Para reconocer la influencia ejercida por la guerra en los tejidos comunicativos de sus habitantes y en la cotidianidad, se plantean los sitios más concurridos en la historia del combate como los ejes del análisis.

Contexto espacial

Hay dos vías para llegar a las cantinas del prostíbulo, la más utilizada es la calle rial, generalmente, es de las cantinas de esta calle, de donde salen los clientes del "Barrio", a las dos de la mañana cuando la regla obliga a cerrar los establecimientos en el pueblo, es que se prende "el negocio de arriba", el de Griselda, como se llama la anterior matrona de la reconocida fiesta. Griselda trabajó más de 20 años desde los años setenta como administradora de las dos cantinas que componen el complejo Buenos Aires, fue la encargada del casting de las chicas y de todo lo concerniente al negocio de compra-venta de licor, aunque es la cabeza de todo el negocio, nunca o casi nunca se le ve por la cantina, eso por lo menos hace más de 15 años, dicen algunas de las personas que frecuentan el sitio, y a quienes se les preguntó. El otro camino para llegar, es por otra calle que se desvía desde la plaza, y es conocida como el "divino niño", las últimas calles para llegar son solitarias y casi no se encuentran urbanizadas.

El chongo, como es conocido popularmente, ha sido sitio de reunión de borrachos desde cuando se organizó. Para el tiempo de la llegada de los paramilitares a Samaná, estas cantinas pasaron a ser el fortín de sus fiestas, aumentaron el número de trabajadoras sexuales y *animaron el lugar*, pero fue quedando aislado de la fiesta municipal no por prohibición directa de parte de los paracos, sino por el miedo que causaba las peleas cada vez más violentas protagonizadas por ellos y sus represalias, muchas veces contra los clientes del lugar, de allí, de la cantina, en diferentes ocasiones fueron llevados por los mismos paramilitares que se encontraban allí, civiles y prostitutas a las afueras del pueblo para ajusticiarlos.

Con la guerrilla el sitio fue quedando vetado, la misma presencia paramilitar en el gril refería a cualquier ciudadano con ellos. Por ser sitio

de amaneceder, las peleas son más regulares que en otros lugares de expendio de licor, principalmente, porque a la llegada de los clientes, la mayoría ya se encuentran tomados, las peleas a machete de antaño, fueron reemplazadas por tiroteos y secuestros, sobre todo durante la época del conflicto. En el día, el lugar es utilizado como otro paso para “La Plazuela”, un barrio que se ubica en la parte más alta del pueblo, y por quienes a un costado de la carretera, se dirigen a “la piscina” o a “Encimadas”.

Las noches de violencia dejaron a su paso sitios de tránsito restringido, sitios de actividad nocturna como la zona de tolerancia o “barrio”, donde se oficia la prostitución, y que eran frecuentados por los grupos en conflicto. Durante este periodo, fueron asesinadas allí muchas personas, entre ellas varias trabajadoras sexuales que fueron torturadas, e incluso algunas arrojadas con el estómago abierto a las aguas del río La Miel. Aunque “el barrio” siempre fue escenario de trifulcas, durante los primeros años del 2000, ésta violencia se intensificó y transformó, y los enfrentamientos pasaron de poseer un carácter personal a enfrentamientos de carácter político.

El codo es la bifurcación que hace la carretera principal hacia La Dorada y Manizales, y hacia el corregimiento de Florencia, allí fueron asesinados varios habitantes del pueblo, originando un miedo colectivo para el tránsito por éste lugar. Dista cinco minutos de la última casa del pueblo en la salida para el Magdalena medio, no hay iluminación para llegar, es la esquina por donde la carretera se divide, no es un sitio de convergencia social, no está ni urbanizado ni habitado, hay un poste que sostiene la señalética básica que distingue los destinos Florencia y Victoria, y otro más pequeño que reza: “El Codo”; y que prueba de su historia reciente, haciéndolo célebre entre los no lugares por los dos impactos de bala que se observan entre sus letras. El lugar ha sido referenciado por todos como un sitio de asesinatos y desapariciones. De mucho movimiento durante el día, transitado sobre todo por carros y motos, pero también, por campesinos y su ganado. Durante la noche es de poco movimiento, entre las seis de la tarde y las siete de la noche llegan los últimos carros de transporte público procedentes de La Dorada y Manizales.

Unos metros más abajo del codo en la vía hacia la Dorada, se encuentra una vereda llamada “el Brasil”, que fue expropiada por los paramilitares a los dueños originales y tomada como centro de operaciones del municipio. El asentamiento del bloque paramilitar en esta vereda, es el detonante del estigma para dicho sector, por la movilización permanente de los paramilitares en esta carretera. Al parecer no hay muchas historias del quehacer paramilitar que se refieran a la finca, fue sobre todo un sitio de residencia, debido a que los actos de extorsión, amenaza y demás, se hacían en cualquier lugar del pueblo.

Con la llegada del ejército a la zona, de la brigada IV de Antioquia y VIII de Caldas, se estableció en “La Plazuela” una base militar que durante su tiempo de operación sostuvo desde allí, fuertes enfrentamientos con el Frente 47 de las FARC, dejando muchas personas muertas y heridas, entre soldados y población civil. Es importante señalar que años antes, éste sitio era visitado por los feligreses católicos en peregrinación todos los meses de mayo para llegar a una cruz empotrada muchos años atrás, se le adjudicó al sitio una naturaleza religiosa que se fue transformando a medida que la situación política se hacía más compleja, y que terminó con la construcción de la base militar.

La plazuela, ha sido uno de los lugares de última urbanización, el sector siempre fue habitado, pero sus viviendas van en aumento desde el inicio del conflicto en gran parte, debido a los desplazamientos de campesinos por amenazas de la guerrilla en la zona rural, la mayor parte de las nuevas viviendas son habitadas por familias campesinas. El lugar fue escogido hace muchos años para la construcción de la cruz, tal vez, porque podía ser vista desde todo el pueblo (es mi suposición), y esas mismas características de ubicación, la hicieron propicia para las operaciones de la base militar, como estrategia funcionaría forma contraria, ya no sería vista por todo el pueblo, sino para observarlo todo. La cruz se mantiene, ahora reposa entre dos antenas de telefonía celular que se erigieron después de la retirada parcial de los soldados, en los mismos años que también se retiraron parcialmente los paramilitares.

La Piscina ubicada en la vía que comunica a Samaná con el corregimiento de Encimadas (centro de operaciones de la guerrilla) también fue escenario de enfrentamientos entre guerrilla y paramilitares, y lugar de ajusticiamiento de muchos civiles por parte de la guerrilla, durante el tiempo de crisis política fue vetada por los guerrilleros, originando un creciente abandono, del que luego se recuperaría una vez terminados los enfrentamientos bélicos.

El destino final de la carretera que pasa por La Piscina es el corregimiento de Encimadas, éste corregimiento queda dos horas más allá en bus escalera, el camino se trepa hasta un filo paralelo de otra montaña donde queda el corregimiento de san Daniel del municipio de Pensilvania al occidente de Samaná, estos dos filos hacen parte de uno de los corredores de movilización del Frente 47 de las Farc, que a partir del año 2000, se fue instalando paulatinamente en el caserío de Encimadas. Esta carretera, de alta movilización de guerrilleros, fue uno de los primeros sectores tomados por los paramilitares a su arribo al pueblo. Su presencia altera la movilidad y la asistencia popular, varias personas fueron asesinadas por los paramilitares en inmediaciones de La Piscina. Por un lado de la

carretera, se encuentra el estanque de agua, y frente a este, al otro lado, la casa de su administrador, es una casa de dos pisos, el segundo es residencial, y el primero es para la cantina. En la actualidad el sitio sigue gozando de popularidad, es la única piscina en Samaná.

En los dibujos realizados por los niños y niñas de los sitios inseguros, aparecen personas muertas en la piscina, en el barrio y en la base militar. En el dibujo que le corresponde a la vereda “el Brasil”, de Juan Sebastián Palacios de 11 años, aparece la casa con panfletos y grafitis de las FARC y de las AUC. Algunos dibujos vienen acompañados de una explicación donde aparecen los tópicos señalados por los dibujantes como generadores de violencia, entre ellos, el consumo de drogas, asesinatos y violaciones que no tienen registro en el lugar, pero que evidencian prejuicios municipales con los lugares. Algunos acontecimientos impresos en los dibujos no necesariamente se relacionan con el conflicto político-militar o con la realidad, es el caso de la alusión a la venta de drogas en la casa de lenocinio, y de violaciones en el codo.

Los dibujos de los sitios considerados inseguros muestran escenas de violencia relacionadas con el conflicto político-militar, de las nueve pinturas, dos hacen referencia a la vereda “el Brasil” (solo uno consignado en éste artículo, ilustración 8), adjudicándole ambas historias de secuestros y dibujos de casas pintadas con los nombres de grupos guerrilleros y paramilitares; dos niños dibujaron “el codo”, al que también adjudican secuestros, asesinatos y quema de vehículos; dos dibujos de la base militar, en uno aparecen dos personas disparándose con metralletas y en otro aparecen un militar asomado en un muro mientras observa en el piso a otro militar muerto (ilustración 5 y 9); un dibujo corresponde a la piscina, donde aparece un hombre con siete puñaladas al lado de la alberca (ilustración 7), la dibujante, Zuly Yojana Ospina Arias, una niña de once años, advierte sobre el peligro de ahogarse y de los enfrentamientos cerca del lugar; y dos dibujos de “el Barrio”, que describen la zona, pero donde se consigna que el expendio de drogas y las peleas son los riesgos del sitio (ilustración 6).

Factores de riesgo naturales no fueron considerados. Siete de las nueve pinturas correspondientes a los lugares inseguros aluden al conflicto político-militar, pero señalan eventos ocurridos 10 años antes, cuando los dibujantes no tenían consciencia de los mismos. No obstante, en las pinturas, estos lugares están indicados como causantes de su analogía del miedo, estas nociones del pasado, han sido aprehendidas por medio de la oralidad, las frecuentes conversaciones sobre el pasado turbulento del municipio, sobre todo en ciertas circunstancias de elecciones políticas por ejemplo, o de censo, dejan rastro en el inconsciente de las nuevas generaciones.

Espacio afectivo y conactivo

Las prácticas repetidas en espacios reconocidos generan una identidad afectiva en sus practicantes, quienes le otorgan significaciones de distinta naturaleza. Como ejemplo, se toman algunos lugares donde se reconoce una identidad de carácter afectiva que se afirma en la importancia que tiene en la configuración mental del pueblo por parte de sus habitantes.

Esta información es obtenida a partir de entrevistas con los habitantes, y en la referencia de conactividad a partir de la observación y el registro fotográfico.

Tabla 2. Espacios afectivos y conactivos.

ESPACIO	AFFECTIVO	CONACTIVO
Iglesia	<p>La significación religiosa de este espacio, radica en una mayoría católica en el municipio, gran parte de sus habitantes tienen como puntos referenciales de su historia rituales religiosos llevados cabo en éste sitio; el bautismo, la primera comunión, el matrimonio o el funeral de un cercano se convierten en momentos importantes base de la construcción de sujeto.</p> <p>Es el escenario donde se dicta la catequesis y los cursillos prematrimoniales para el bautismo y el matrimonio respectivamente. Durante la navidad la parroquia ofrece talleres vacacionales para los niños llamados MONAIN, o movimiento navideño infantil, que tiene lugar en la calle frente a la Iglesia y en la Iglesia misma. Otros eventos como graduaciones, conciertos, novenas navideñas también tienen su lugar de práctica en la Iglesia.</p>	<p>Éste es el centro de la mayoría de prácticas católicas con excepción de la extremaunción, de las procesiones, de parte de los funerales. En la Iglesia, se oficia la eucaristía todos los días, en semana tres y el fin de semana 4 por día, éste número cambia por funerales o eventos particulares como graduaciones y matrimonios.</p>



ESPACIO	AFECTIVO	CONACTIVO
Escuela	<p>Todos los samaneños, han tenido algo que ver con la escuela, muchos han pasado varios años de infancia en ella, otros aunque no hayan estudiado la reconocen como sitio de importancia colectiva. Decisivos acercamientos del sujeto social con los demás inician en la escuela.</p>	<p>La actividad de la escuela siempre ha sido diurna, en un principio las dos escuelas existentes estaban separadas por géneros, la escuela de niños y la escuela de niñas.</p> <p>En las escuelas convergen diferentes personas, los niños que conforman la mayoría, el personal docente, el personal de aseo y cocina y los de mantenimiento. La actividad escolar culmina a la 1:00 pm pero en las escuelas se sigue trabajando hasta las 6:00 de la tarde.</p>
Colegio	<p>Una parte importante de la personalidad se perfila en los años de bachillerato, los lazos de amistad que se tejen en la adolescencia van a esculpir gran parte de la vida.</p>	<p>El bachillerato en el Instituto San Agustín, el único colegio del pueblo fue de tres jornadas una en la mañana, otra en la tarde y otra en la noche, la mayor parte de su historia, durante los últimos años solo tiene jornada diurna y nocturna.</p>



ESPACIO	AFECTIVO	CONACTIVO
Poli-deportivo	Este sitio de recreación se inauguró en la década de los noventa, con diferentes espacios para la práctica de diferentes deportes el centro deportivo fácilmente se incorporó a la cotidianidad de los samaneños, pero la importancia real del sitio radica es en las prácticas cotidianas, visitado durante todo el día por niños y adolescentes ha sido parte activa de la historia reciente del pueblo.	Los juegos municipales e intermunicipales, los juegos regionales, las clases de deportes de las instituciones educativas son algunas de las actividades allí realizadas, otros eventos de carácter cultural también han tenido lugar en éste escenario.
La cuadra	El primer lugar al que se sale después de estar en casa es la cuadra, allí residen las personas con las que se crece, los vecinos hacen parte del círculo inmediato de la vida social en los márgenes de la vida familiar.	En la cuadra confluyen lo privado con lo público, la historia familiar muy frecuentemente aquí, es la historia de barrio, las actividades familiares y las comunales están estrechamente ligadas, después de lo estrictamente doméstico en la cuadra es donde tiene actividad el rumor.

A partir de la violencia armada, que rompe de manera abrupta y radical con la cotidianidad, se generan nuevas formas de lectura para el universo social inmediatamente intervenido, cambiando la percepción de realidad a nivel individual y grupal, por el impacto ejercido en la cultura, tanto en el capital lingüístico, como en las redes de comunicación. El análisis de estas transformaciones, permite visualizar los procesos adaptativos de la población afectada a las nuevas condiciones de vida generadas por la violencia, la adquisición de nuevos hábitos espaciales, la acomodación de nuevos horarios, son algunos ejemplos de los cambios que hace la comunidad con el objeto de adaptarse a nuevas regulaciones.

Tabla 3. Sitios de referencia municipales en línea de tiempo.

ESPACIO	1990	2000	2010
Iglesia	Durante la década de los 90 los horarios de la eucaristía diaria eran 07:00 am, 12:00 m y 07:00 pm.	Finalizando los 90, y con la llegada del conflicto armado al municipio donde varios actores iniciaron un toque de queda el horario de las celebraciones religiosas se vio intervenido, la concurrencia a la eucaristía de la noche disminuyó a causa del miedo para salir hacia las casas cerca de las 08:00 pm, obligando a la parroquia a dar eucaristía una hora antes, es decir, a las 06:00 pm.	En la actualidad el horario de la eucaristía nocturna se mantiene, aunque los enfrentamientos bélicos han cesado.
Escuelas / colegios	El horario es diurno para las escuelas, y de tres jornadas para el colegio: mañana, tarde y noche.	Comenzando la década del 2000, las jornadas de mañana y tarde en el colegio se redujeron a una, esto fue política del Ministerio de Educación Nacional MEN. A medida que tenía en cuenta la seguridad de los estudiantes, durante un tiempo la escuela nocturna fue suspendida.	En la actualidad el colegio mantiene dos jornadas: la diurna y el bachillerato nocturno.
Polideportivo	Durante ésta época fue inaugurado el centro deportivo en el centro del pueblo a una cuadra del parque principal, aquí se congregaban todos los habitantes en días de ocio y en jornadas deportivas y culturales.	A principio del año 2001, el polideportivo quedó vetado junto con otros lugres de la periferia municipal, gran parte de las actividades deportivas se llevaban a cabo en horas de la noche, todas fueron suspendidas, los juegos intermunicipales y regionales se suspendieron por la renuencia a participar de los equipos foráneos alegando inseguridad.	Hoy en día y bajo programas de la Red de Solidaridad Social, se construyó en el mismo sitio un coliseo deportivo que está sin terminar, solo para éste año se reanudaron las actividades deportivas en éste sitio.



ESPACIO	1990	2000	2010
La piscina	Es el sitio de los paseos escolares y familiares, son dos piscinas, una más grande que la otra, y enfrente funciona una taberna donde se venden cigarrillos y alcohol.	Ubicada en la vía que comunica al municipio con el corregimiento de Encimadas, centro operativo del Frente 47 en el municipio, de fuerte presencia en el lugar quedó vetada a partir del año 2001, representaba un lugar peligroso, debido a que allí tuvieron lugar enfrentamientos armados entre el ejército y la guerrilla, y porque fue sitio de numerosos ajusticiamientos por parte de la guerrilla y los paramilitares.	El lugar volvió a operar como en años anteriores.
C e n t r o cultural	Para el año 1991, comenzó a funcionar el centro cultural "Agua y Miel", en las instalaciones donde antes funcionaba la cárcel municipal.	Este sitio también fue vetado durante los tiempos de conflicto, muchas de las actividades del centro cultural que involucraban la población rural se vieron suspendidas por la ausencia casi total de los campesinos a las mismas, el papel del centro cultural en la organización de las comparsas que se muestran durante las fiestas de los palenques, se vieron reducidas de acuerdo a la nueva situación que redujo considerablemente la llegada de visitantes al pueblo.	Para el año 2010, las actividades de danza y música operan con normalidad, y el centro cultural retoma de nuevo el protagonismo que ha tenido en la vida municipal, el ecoparque ubicado más arriba de la edificación, es visitado por los residentes y por visitantes.



ESPACIO	1990	2000	2010
Parque principal	Tienen diferentes actividades religiosas, administrativas y comerciales, para ésta fecha, es el sitio de reunión por excelencia en el pueblo, los días de mercado desde aquí sale y aquí llega todo el transporte, la actividad comercial está compuesta en su mayoría por tabernas y fuentes de soda y en el parque se sientan los residentes a conversar o a tomar aguardiente.	Después de las seis de la tarde y los días de mercado el parque principal se encuentra vacío, los negocios han cerrado temprano, y la Iglesia termina de dar su eucaristía a las 06:45, algunas actividades de orden municipal se siguen realizando, pero sin la afluencia de foráneos, las fiestas vieron reducidas sus visitas, y ahora se hacen por y para los residentes.	La actividad comercial vuelve a tomar fuerza, nuevos negocios se abrieron en la plaza, y sigue siendo el lugar de mayor concurrencia municipal.

El espacio refiere a la maqueta social que tenemos en la mente, los lugares que recorremos, la frecuencia con que lo hacemos, los oficios que desempeñamos hacen parte del espacio vivido. Los escenarios de futuro, los momentos de rituales son parte del espacio imaginado, y las atmósferas de miedo son parte del espacio percibido. Con el paso del tiempo las relaciones con los espacios se modifican, al cambiar el ambiente, nuevas circunstancias y nuevos entornos condicionan nuevas realidades.

La ampliación de varios sitios debido a las necesidades que surgían en una población en crecimiento, sobre todo para el casco urbano, en parte a la migración y los desplazamientos del campo hacia el pueblo, figura como una de las circunstancias de mayor impacto en las relaciones de las personas con la espacialidad. La vida doméstica en muchos hogares fue distinta, la llegada de varios familiares o amigos cercanos a residir en la casa, exhibía un nuevo panorama, la nueva situación se volvió más compleja a medida que se reconocía el problema del desplazamiento como un evento indefinido, el regreso de los campesinos a las veredas no se veía cercano en la mayoría de las ocasiones, la respuesta del Estado a las familias afectadas no resolvía el problema, no se ofrecía, ni el traslado definitivo a otra zona, ni las condiciones de seguridad para el regreso a las veredas; el aumento demográfico, se dejó ver en la interrupción del ciclo escolar, por ser el colegio y las dos escuelas los lugares de acopio dispuestos

para el recibimiento de los desplazados, seguido por una alteración en las actividades regulares de la plaza propiciadas por la nueva situación, un número mayor de sujetos en todos los lugares, mesas con trabajadores públicos del Hospital y la Alcaldía, en su mayoría haciendo el censo de las personas desplazadas, el ejército rodeando todas las esquinas de la plaza, y un mar de niños y perros correteando por el parque.



Fotografía 2. Domingo de mercado Plaza Principal. Juan Pablo Franco 2010.



Fotografía 3. Estudiantes del Instituto San Agustín en la Plaza Principal. Juan Pablo Franco 2010.

Para algunos, los días se convierten en meses y años. Muchas familias se quedaron a vivir en el pueblo. El aumento de la población originó focos de invasión en sectores como: La Plazuela, La Inmaculada, El Matadero (La Esperanza), Villa María y La Virgen. Pequeñas tiendas y las áreas residenciales activaron la movilidad por estos sitios. La percepción de algunos lugares cambió, por ser considerados blancos de ataque, o por la permanencia de paramilitares, los horarios de la vida se alteraron en función de la evasión a los agentes del conflicto. En las noches no se salía, y por la estación de policía no se pasaba. El creciente miedo, obligó a que ciertas tareas que regularmente se hacían en solitario ahora demandaran acompañante, por ejemplo, los mandados en la tarde y en la noche. La cotidianidad remite al entorno necesario de nuestra relación inmediata con las cosas y los demás, la llegada de foráneos y la inclusión de nuevas reglas la alteran, la modifican, debido a que lo cotidiano se nos presenta como el paisaje de actividades de un grupo de individuos realizadas en un contexto espacial determinado, cualquier alteración a las variables espacio, sujeto, tiempo modifica la continuidad que les otorga la naturaleza de cotidianas.

El proyecto de investigación: “los impactos del conflicto en los tejidos comunicativos”, realizado por las universidades Javeriana, del Tolima, Sur-Colombiana y de Caldas, con apoyo de COLCIENCIAS, tiene por objeto el análisis de la incidencia del conflicto político-militar colombiano en la cotidianidad de 17 municipios del centro sur del país, que comprenden los departamentos de Caquetá, Cauca, Tolima, Huila, Valle del Cauca y Caldas. Estos municipios fueron seleccionados por representar algunas de las principales dinámicas que el conflicto político-militar ha tenido en las dos últimas décadas.

El estudio demostró que el conflicto político-militar colombiano en sus momentos más crudos de violencia y enfrentamiento durante su desarrollo en el municipio de Samaná, fue el punto de quiebre más significativo en la cotidianidad durante los últimos años, está ruptura en los tejidos comunicativos puede ser leída a través de la observación de las relaciones de la comunidad con los espacios de integración social. La mirada a la espacialidad y a los sujetos en su relación afectiva, cognitiva y conactiva, con los lugares que está representa, permitió elementos de análisis decisivos para registrar la incidencia de la guerra en la vida de las personas, a través del acercamiento a los escenarios sociales, donde el tejido cultural de un pueblo se nos muestra en los lugares donde la vida, la cultura, la economía, el medio ambiente, se vuelven domésticos.

La memoria espacial determina la naturaleza de muchos espacios, el estigma al que se ven sometidos algunos espacios, ha transformado

el mapa de movilidad, y las prácticas de lugar en algunos escenarios (en muchos casos la economía), se ven afectados, cuando un recuerdo colectivo acusa de manera negativa algunos sitios ocasionando fenómenos migratorios y/o de abandono de los mismos. Los momentos de sacudida donde interviene la violencia por ejemplo, en un lugar específico, terminan relacionando el espacio por periodos de tiempo incluso mayores a los del conflicto en cuestión, esta estigmatización, es transmitida a las generaciones siguientes a manera de memoria espacial, determinando las lecturas que de estos sitios se harán en un futuro, lo que significa que el pasado como construcción colectiva teje la historia no solamente utilizando elementos medibles y cuantificables, sino que se vale también, de la relación afectiva, cognitiva y conactiva, que las personas que la viven tienen con los espacios y con los tiempos, es decir, con la realidad.



Fotografía 4. Granos de café secados en la Plaza Principal. Juan Pablo Franco 2010.

Uno de los principales problemas de tomar la memoria colectiva como fuente, radica en lo voluble de la historia, los acontecimientos tienen la característica de ser cantados de acuerdo a la música que suene, la historia es caprichosa y se desnuda de manera selectiva, la llegada de subsidios por parte del gobierno para las personas afectadas por la guerra, trajo consigo un conflicto de intereses donde la veracidad histórica se vio perjudicada. La omisión de algunos momentos claves, y la exageración de otros para conciliar con las características exigidas por el gobierno para

poder pertenecer a los programas en mención, incentivaron la inclusión fraudulenta de varias personas. La historia, sus tiempos y sus escenarios se fueron modificando en la medida que la historia se contaba.

Conclusiones

Toda historia se ubica en un contexto específico, ocupa una coordenada temporal y una coordenada espacial. Los eventos concernientes a un momento particular tienen un escenario de acción que junto con el tiempo le confieren al instante la regularidad o irregularidad de su naturaleza. Los lugares donde ocurren los procesos sociales, son relacionados por el sujeto y por el grupo desde lo físico y dimensional, hasta lo afectivo y lo práctico, de la primera relación, hace parte la memoria colectiva, y de la segunda, la memoria personal; son ocupados, significados, explicados, experimentados y narrados en la vida grupal y en la experiencia individual. La organización espacial determina el tipo de ocupación, la condiciona en términos de población y movilidad, el espacio y la manera de asumirlo, adaptarlo, transformarlo, apropiarlo da a entender, del grupo ocupante, las maneras de hacer, son una ventana hacia el perfil de una comunidad, las maneras de ocupación pueden mostrar el impacto a nivel cultural ejercido por momentos en la historia de un grupo, porque la vida que desarrollamos en escenarios y momentos regulares, desnuda la forma en que nos relacionamos con nuestro entorno, nuestra cotidianidad.

En Samaná la mitificación de la historia no se da en búsqueda de un pasado más rico y literario, sino como herramienta para reclamar de la memoria colectiva algunos hechos del pasado inmediato, aquellos que permitirán visibilizar su historia frente a los organismos centrales del poder, considerados actores protagónicos de la pugna, y que tienen la responsabilidad política de subsanar los daños infringidos por la guerra en la estructura social del municipio, porque para las víctimas la guerra fue vista como foránea.

Una memoria oral y una memoria espacial como testigos de la historia, el conflicto político-militar colombiano, como el momento de quiebre más importante en la cotidianidad del municipio de Samaná durante sus últimos 20 años, las palabras y los lugares como piezas de evidencia, construyendo tiempos, evocando miedos y recordando sujetos.

El caos, la incertidumbre y el temor colectivo generan desconfianza entre las personas, que se ve reflejada en el deterioro de las relaciones vecinales y en el detrimento de la conducta solidaria, la cual se evidencia

a su vez, en las prácticas de espacios físicos determinados. Esto se puede constatar en los ejercicios de juntas de acción comunal, en el trabajo comunal de los trapiches, y en el fracaso de los proyectos colectivos propuestos por el programa de Familias guarda-bosques en el municipio de Samaná.

Bibliografía

- AUGÉ, Marc. (1993). *Los 'no lugares' espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. España: Gedisa.
- DECERTAU, Michel. (1996). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana, ITESO, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- RAPPAPORT, Amos. (1978). "Aspectos humanos de la forma urbana". (1978). En: RAPPAPORT, A. *Hacia una confrontación de las ciencias sociales con el diseño de la forma urbana*. España: Editorial Gustavo Gili.
- FERNÁNDEZ, Francisco. (1992). "Antropología visual: algunas ideas y problemas generales". En: *I'INAJ: Semilla de maíz*, No. 6, CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SONTANG, Susan. (1981). *Sobre la fotografía*. Barcelona: EDHASA.

VIRAJES

UNA REVISIÓN DE LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO SOBRE TRANSICIONES Y TRAYECTORIAS LABORALES JUVENILES

CRISTIAN ALBERTO ROJAS GRANADA¹

Recibido: 30 de julio de 2010
Aprobado: 5 de octubre de 2010

Artículo de Revisión

¹ Antropólogo. Aspirante a Magíster en Ciencias Sociales. Miembro del grupo de investigación: “Comunicación, cultura y sociedad”. Línea: “educación y exclusión social”. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Departamento de Antropología y Sociología. Universidad de Caldas. Joven investigador de COLCIENCIAS, 2011-2012. Email: cristian.rojas@ucaldas.edu.co.

Resumen

El presente artículo expone el análisis de la producción científica sobre las categorías de *trayectorias* y *transiciones juveniles* de la escuela al trabajo, haciendo énfasis especial en lo producido en Latinoamérica, principalmente, durante los últimos veinte años. Esta revisión es producto del esfuerzo que el autor realiza para avanzar en la comprensión teórica del fenómeno de las transiciones juveniles en la ciudad de Manizales, en el marco de la investigación que busca comparar las *trayectorias* de vida de jóvenes egresados del colegio estatal durante la última década. En esta revisión se reconocen las principales categorías teórico-metodológicas desde las cuales, se han venido desarrollando los estudios sobre el tema, destacando de modo particular los aspectos de orden económico, social y simbólico, que tienen peso significativo en las dinámicas de inserción socio-laboral de la juventud en la actualidad.

Palabras clave: inserción socio-laboral, movilización laboral, transiciones juveniles, trayectorias laborales.

A REVISION OF KNOWLEDGE PRODUCTION AROUND YOUTHFUL TRANSITIONS AND LABOR DEVELOPMENT

Abstract

This article presents an analysis of scientific production about the youthful development and transitions from the school to the labor activity especially emphasizing what has been produced in Latin-America mainly during the last twenty years. This revision is the result of the efforts made by the author to advance in the theoretical comprehension of the youthful transitions in Manizales within the framework of a research project which intends to compare the life development of youngsters, alumni from a public school, during the last decade. In this revision the main theoretical-methodological categories from which studies about this topic have been developed are identified, particularly highlighting the economical, social and symbolic aspects which have a meaningful weight in the social-labor insertion of youngsters nowadays.

Key words: social-labor insertion, labor mobilization, youthful development, labor carrers.

Introducción

Numerosos son los estudios que se han venido realizando durante las últimas dos décadas en Ibero y Latinoamérica sobre transiciones juveniles al trabajo, principalmente, a cargo de organizaciones multilaterales como: la Comisión Económica para América Latina y el Caribe: CEPAL; el Banco Interamericano de Desarrollo: BID; la Organización Iberoamericana de la Juventud: OIJ; la Organización Internacional del Trabajo: OIT; el Centro Interamericano para el Desarrollo del Conocimiento en la Formación Profesional: CINTERFOR; y las Naciones Unidas/UNICEF, entre otros centros de producción de conocimiento, que se han interesado en la región por las realidades que afectan a dicha población. Lo anterior, es consecuencia de la necesidad imperiosa de reflexionar sobre las dimensiones sociales, económicas y políticas que explicarían las dificultades de una población caracterizada por no contar con la experiencia laboral, ni con niveles de formación suficientes, para ser enganchados en el mercado del trabajo, y que por el contrario, se convierte en uno de los segmentos poblacionales más vulnerables ante el fenómeno del desempleo. Esta producción de conocimiento en Iberoamérica, se ha generado principalmente desde países como: Chile, Argentina, España, México y Brasil, aunque también se encontraron algunos estudios provenientes de países menos prolíficos en la producción científica, como lo son Perú, Bolivia y Colombia.

Pese a que se lograron identificar estudios sobre juventud y trabajo desde la década de 1990 principalmente, dado el volumen del material encontrado, a continuación, se expone fundamentalmente el análisis de las investigaciones publicadas posteriores al año 2000, debido a que se evidenció que, las publicaciones más recientes logran recapitular la mayoría de las principales discusiones precedentes, al tiempo que incluyen variables importantes para la comprensión de las realidades sociales en la actualidad, como los episodios terroristas durante la primera década del nuevo siglo.

Sobre el método de construcción del estado de la cuestión

La búsqueda de la información sobre el tema de las *transiciones y trayectorias* laborales juveniles para la elaboración de este artículo, se llevó a cabo por un período aproximadamente de un año, entre el 2010 y el

2011. La búsqueda se orientó por el interés de reconocer, cuáles han sido las características de la producción de conocimiento durante los últimos años (a nivel teórico, metodológico y de contexto), sobre las categorías centrales de la investigación, las cuales fueron, fundamentalmente, las de *transiciones* juveniles familia -escuela- trabajo y *trayectorias* laborales. Sin embargo, en medio del proceso de búsqueda emergieron otras categorías periféricas, pero que aportaban de modo importante a la comprensión del fenómeno, tales como: movilidad social; construcción de subjetividades laborales; empleabilidad -formación para el trabajo, condiciones actuales de empleo (flexibilidad, informalidad, subempleo), políticas de juventud y de empleo, representaciones sociales de jóvenes sobre el trabajo, inserción laboral y trabajo-; género.

Se encontraron diversas fuentes resaltadas en algunas bases de datos virtuales, como: Biblioteca virtual FLACSO, SCIELO, Latindex, Publlindex, ProQuest, Revista Internacional del Trabajo, CINTERFOR, Redalyc, Revista Nómadas; y bases de datos virtuales de universidades como: la Javeriana, Santo Tomás y Nacional de Colombia. Por otro lado, se exploró la producción de conocimiento local sobre las categorías de interés, por medio de la visita a las principales bibliotecas de la ciudad de Manizales, bibliotecas de las universidades Católica, de Caldas, Autónoma, y Nacional, además de la biblioteca del Banco de la República y el centro de documentación del CINDE, especializado en temas de niñez y juventud. Por tanto, se encontró que los organismos o instituciones que más generan o apoyan la producción de nuevo conocimiento sobre el tema en América Latina, son principalmente: la OIT, el BID, la CEPAL, el PNUD, la ONU/UNICEF, INJUVE y CINDE. Por su parte, sobre las características del material obtenido al final del proceso, se logró contar con 276 documentos determinados como pertinentes para el estudio, entre archivos digitales y físicos, los cuales incluyeron desde estadísticas de medición de condiciones de empleo, hasta resultados de investigaciones en libros y artículos de revistas científicas.

Los jóvenes en el campo de las relaciones laborales en la actualidad

“Ahora los jóvenes ni siquiera ya son explotados, son simplemente excluidos de los procesos económicos”
Alain Touraine.

El campo del mercado de trabajo tiene múltiples dimensiones que van más allá de las variables económicas (las que primero suelen ser señaladas),

debido a que también influyen en su configuración aspectos de tipo social, histórico y cultural. Los agentes que conforman el campo del mercado de trabajo son agentes históricos que han aportado, desde sus distintas posiciones, a la conformación de las realidades laborales como las conocemos en la actualidad. Se trata de diferentes agentes sociales y corporativos como las entidades gubernamentales, las agencias económicas multilaterales, los gremios económicos y, finalmente, en una posición no privilegiada, las personas que precisan ofrecer su fuerza de trabajo para subsistir, constituyendo la mano de obra que impulsa el funcionamiento del sistema económico capitalista actual a nivel mundial.

El capitalismo de la última época, el de la economía global y neoliberal, ha conformado unas relaciones laborales especialmente caracterizadas por la precarización de las condiciones de trabajo, la flexibilidad y la incertidumbre laboral (de la Garza, 2000). Todo esto, ha devenido la definición de las posiciones dominantes y las posiciones dominadas en la economía de las relaciones sociales a nivel mundial, con efectos notoriamente más agudos en los países dependientes, como el caso colombiano.

Entendiendo además que, entre los trabajadores, hay una fracción de personas que resulta significativamente más afectada. Se trata de los más jóvenes en ingresar al mercado, los más viejos, los de origen socioeconómico más bajo, las mujeres (en especial con hijos), las personas con algún tipo de discapacidad, los inmigrantes, los campesinos, los indígenas y afrodescendientes. Estas poblaciones son marginadas de las posiciones más destacadas del sistema, recibiendo bajas remuneraciones y tratamientos laborales desiguales, por lo cual, uno de los indicadores para reconocer la desigualdad social, es justamente, el “acceso que tienen las diferentes poblaciones a los mercados de trabajo y la participación en los mismos” (Buvinic, 2004: 8).

Cada agente se mueve en el juego poniendo en ejercicio distintas estrategias. La clase económica mundial, por ejemplo, ha influido en las políticas de los gobiernos en los países periféricos, con el fin de implementar más fácilmente sus lógicas de extracción, producción y consumo. De esta situación, se derivan las limitaciones de participación de muchos trabajadores en la reivindicación de sus derechos, debido a que no cuentan con una plataforma jurídica que los proteja y, por lo contrario, el aparato jurídico de la mayoría de los países de Latinoamérica, permite legitimar las arbitrariedades y los abusos de los agentes económicos.

De este modo, mientras que las sociedades en los países centrales se preocupan por facilitar condiciones a los trabajadores para su participación, en los países tercermundistas, las condiciones laborales han debilitado

la agremiación y la acción sindical, redundado en la reducción de sus posibilidades, asegurando una posición cada vez más marginal dentro del espacio de las relaciones laborales, tanto a nivel local como transnacional. En este orden de ideas, estamos frente a una disparidad en las relaciones laborales, porque que mientras los sindicatos a lo sumo tienen un alcance nacional, las empresas son de origen transnacional, quedándoles más fácil estipular las reglas de juego, reduciendo y hasta eliminando la capacidad de elección de los sujetos, con la desregulación laboral.

La juventud y el trabajo en nuestro contexto

Para la mayoría de los autores, en nuestra sociedad, una de las formas privilegiadas para abordar el tema de la juventud, se da a partir del paso que da una persona de la vida escolar al mundo del trabajo (OIT, 2010). En esta línea, cabe resaltar que los jóvenes suelen ser la población más afectada por el desempleo, de manera muy especial, para el caso del subcontinente latinoamericano, experimentando realidades que caracterizadas mayormente por la presencia de condiciones de extrema pobreza, falta de oportunidades de educación y empleo. Cuando esta población logra insertarse en el mercado laboral, a menudo suele ser en el mercado informal, con bajos ingresos y deficientes condiciones de contratación en cuento a protección social (Naciones Unidas, 2007; CEPAL, 2004). Lo anterior se enmarca en un contexto latinoamericano donde los mercados laborales, desde la década de 1990,

“se volvieron más precarios, con menos seguridad, más empleo periódico y desempleo, trabajos peor remunerados, con estancamiento y declinación de salarios, y más informalidad” (Mazza, 2004: 196).

La situación en Colombia no es diferente. Para el año 2011, la informalidad laboral alcanzó el 50%, estando por encima de los empleos formales que están en el rango del 47%. Por su parte, mientras el desempleo general del país es de 12.4%², la población más joven representaba el 18.9%³. Al mismo tiempo, la ciudad de Manizales reporta un 16.9% en su tasa de desempleo para el mismo período, ubicándola en el séptimo lugar entre las ciudades con mayor número de desempleados del país (DANE, 2011). Según datos de la Alcaldía de Manizales (2008), la tasa de desempleo para

² Datos del segundo trimestre del 2011 (DANE).

³ Información actualizada a julio del 2011 (DANE).

las personas entre los 16 y 26 años es de 29.6%, con el tope más alto entre los 18 y 23 años. Por su lado, el último estudio realizado sobre juventud en el departamento de Caldas señala que esta población “cuenta con muy escasas oportunidades laborales, y grandes dificultades para cualificar su formación y mejorar su competitividad en el mercado” (Nieto, 2010: 128).

Impacto de la reforma laboral del año 2002 en Colombia

El gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) implementó una serie de reformas a las políticas estatales, las cuales fueron recibidas con beneplácito y optimismo por el pueblo colombiano, luego del fallido proceso de negociación con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC, impulsado por el gobierno saliente del entonces presidente Andrés Pastrana. El fracaso de este “proceso de paz”, dejó al país con un sentimiento de frustración frente a la amenaza latente de la violencia, con altos índices de homicidios, secuestros, narcotráfico y demás costos sociales, derivados de un conflicto que cumplía en ese momento casi medio siglo de derramamiento de sangre. La ofensiva militar con la que el gobierno de Uribe enfrentó la llamada “amenaza terrorista” de los grupos guerrilleros, le representaron al presidente altos índices de popularidad, sin comparación con ninguno de los mandatarios precedentes. Haciendo uso de lo que Naomi Klein (2007), planteo como *la doctrina del Shock* (también llamada *el capitalismo del desastre*), el gobierno Uribe -como lo hacen en general los demás gobernantes del mundo-, aprovechó un momento de conmoción social para implementar políticas que en otras circunstancias habrían sido altamente impopulares y, probablemente, conflictivas para la legitimidad del ejercicio de la autoridad del Estado. Para el tema del presente artículo, cabe señalar en particular la reforma laboral del año 2002 (Ley 789 de 2002), la cual representó altos costos sociales para los colombianos, en cuanto a lo que tiene que ver con la calidad del empleo, la disminución de la formalidad laboral y el aumento de la tercerización y la flexibilización, tal como lo muestran los análisis realizados en los últimos años sobre los efectos de esta reforma laboral (Coronel, 2005; Guataquí y García, 2009).

En nuestro país, los grupos políticos y económicos, han tenido una tradicional relación de mutua complacencia, a tal punto que, en la mencionada reforma laboral del 2002, los beneficios de los trabajadores fueron cedidos a la clase empresarial, con el pretexto de una mayor generación de empleo, y la reactivación de la economía. Se otorgaron

exenciones fiscales a los empresarios (además de otros beneficios tributarios a capitales foráneos, que facilitarían la “*inversión extranjera*”), al tiempo que, por ejemplo, se prolongaron los horarios de trabajo sin reconocimiento de horas extras para los trabajadores. Sin embargo, aun cuando en efecto se presentó un crecimiento económico sin precedentes en la historia reciente del país, esto ocurrió de manera simultánea con el aumento de los índices de desempleo y desigualdad social⁴, informalidad y precariedad de las relaciones laborales. Un paralelo del caso colombiano se vive en varios países de América Latina:

“Pese a la recuperación del crecimiento económico, el desempleo abierto tendió a aumentar en los años noventa, y desde 1990 se incrementó en tres puntos porcentuales en la región y mucho más en algunos países. Asimismo, la calidad del empleo se ha deteriorado, como lo indica el aumento relativo del empleo informal -donde se concentraron, durante el período de expansión, siete de cada diez puestos de trabajo-, el empleo temporal y la proporción de asalariados sin seguridad social e incluso sin contrato de trabajo” (Ocampo, 2004: 39).

Inserción socio-laboral juvenil en América Latina

Una importante línea de producción de conocimiento sobre juventud y empleo, se ha orientado hacia la problemática de la inserción laboral de los jóvenes, y el papel de las políticas públicas en la solución de dicha problemática, que aqueja profundamente a la juventud en todo el subcontinente latinoamericano. Frente a esta situación, las instituciones han empezado según Ruiz-Tagle a reconocer:

“El empleo juega un papel clave en la inserción social de los jóvenes, puesto que constituye la principal fuente de ingreso de las personas, proporciona integridad social y conlleva legitimidad y reconocimiento social. Es también un ámbito de desarrollo interpersonal que facilita los contactos y la integración a redes, y permite la participación en acciones colectivas” (CEPAL, 2004: 205).

Algunos de los estudios que han aportado a la discusión académica sobre el tema (Mendia, 2002; OIT, 2004; Rodríguez, 2004; Weller, 2003 y

⁴ También es uno de los más altos en este período histórico, y de los más altos en Latinoamérica, alcanzando a estar en los primeros lugares entre los países con índices más elevados de desigualdad, después de Bolivia, Haití y Brasil (PNUD, 2010: 38).

2007), coinciden en señalar que los problemas de inserción socio-laboral continuarán siempre, desde que no se aborden sus causas estructurales dentro de la economía global.

De la misma manera, es necesario considerar que las dificultades frente a la inserción laboral de la juventud no son las mismas en todas las regiones de América Latina, por lo cual, es preciso identificar salidas específicas de acuerdo a las necesidades de cada contexto, acordando la participación activa y decidida de actores públicos, privados y no gubernamentales, capitalizando de manera conjunta las iniciativas de los jóvenes y sus familias en la generación de un entorno más favorable para la inserción socio-laboral. En esta orden de ideas, resulta primordial que los actores involucrados reconozcan que el trabajo de calidad y con una remuneración decente

“brinda a los individuos no sólo los medios financieros para salir potencialmente de su exclusión, sino también el acceso a las redes políticas y sociales, y a servicios y beneficios que promueven la inclusión de un modo más integrador a través de la unidad familiar, la comunidad y la participación cívica” (Mazza, 2004: 193).

Estudios sobre juventud y empleo a nivel nacional y local

En este estudio se encontró que el interés por abordar las temáticas relativas a la juventud en Colombia fue bastante precario al menos hasta comienzos de la década de 1990 (Escobar, 2004: 30-31). Desde entonces, ha aumentado radicalmente el interés en el conocimiento sobre la juventud, interés que suele estar asociado a temas como: convivencia y conflicto, cuerpo y sexualidad, culturas juveniles, vulnerabilidad y riesgo; mientras que frente al tema de la juventud y el trabajo, se señala que

“la producción en el marco de este eje temático no es muy basta, y habla, en su gran mayoría, acerca del trabajo infantil y juvenil concentrándose la producción en poblaciones entre los 8 y 18 años de edad generalmente” (*Ibid.*: 103).

Por tal motivo, es difícil encontrar reflexiones académicas en el país para el caso de la población en condición juvenil que se encuentra entre los 18 y 26 años, las cuales logren superar el análisis estadístico y cuantitativo, introduciéndose a comprender el significado del fenómeno desde una perspectiva cualitativa y profunda, teniendo en cuenta la inmensa

diversidad social y cultural que caracteriza al contexto colombiano.

Por su parte, frente a la producción de conocimiento en temas de juventud en los últimos años en el departamento de Caldas, se puede señalar que el empleo surge como una categoría no tomada en cuenta, al tiempo que es reconocida como

“una categoría bastante problematizada en Colombia y necesaria para salir del estancamiento en el que se encuentran los jóvenes y mejorar su calidad de vida” (CINDE, 2004: 174).

Educación, trabajo y exclusión social

Frente a esta unidad temática, resulta fundamental la referencia a los planteamientos realizados por Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, en su libro *Los herederos: los estudiantes y la cultura* (1964), y lo expuesto por Oscar Dávila y Felipe Ghiardo, en su libro *Los desheredados: trayectoria de vida y nuevas condiciones juveniles* (2005a). Ambos estudios, ponen en evidencia las paradojas del sistema escolar, los primeros autores analizan los grupos sociales con mayor acceso al capital cultural, social y económico en la sociedad francesa, y los segundos, abordando la realidad de la población menos favorecida, en el contexto de la educación pública chilena. Producto de lo anterior, es evidente que el sistema educativo aporta en el aumento de la brecha social, influyendo en que, los jóvenes muchas veces terminen por ajustar sus esperanzas y expectativas a las posibilidades “destinadas” por su posición de origen particular en el espacio social.

Retomando los principales postulados expuestos por los autores mencionados, se llevó a cabo una investigación publicada por la Fundación FESCO Manizales (Rojas, 2008), sobre “*movilidad social y migración en jóvenes del sector rural del departamento de Caldas*”, realizada en el marco de una práctica investigativa en la cual el autor de este artículo, aspiró a su título de Antropólogo. Con este estudio se evidenció que, en una población marginada económica y socialmente como la del sector rural caldense, la carrera por el ascenso social cuenta con un sinfín de limitaciones. Los jóvenes, a la hora de proyectarse hacia el futuro, se inclinan por labores o saberes prácticos, siendo éstos los que cuentan con una mayor legitimidad, relegándose otro tipo de aspiraciones como pueden ser los oficios propiamente académicos o científicos, las artes u otras actividades que para ellos representan “mucho esfuerzo” y “pocos beneficios”.

Por su parte, en una investigación impulsada por el BID (Bassi y Vargas, 2008) se ha demostrado cómo en América Latina se ha mejorado

sensiblemente la cobertura en la educación básica y secundaria, sin embargo, no ha mejorado del mismo modo la calidad en la educación, lo cual deriva en la acentuación de una brecha de habilidades adquiridas por los jóvenes, impactando así, en un desempeño desigual en la educación superior y en sus trayectorias laborales. Así, mientras los jóvenes que no cuentan con una educación de calidad se encuentran menos preparados para competir en el mercado laborales y avanzar en sus estudios superiores, aquellos que tienen acceso a una educación básica y secundaria de calidad, cuentan con más herramientas que les permitirán obtener mayor éxito académico en estudios superiores, al tiempo que tendrán menos probabilidades de sufrir aspectos como el desempleo, la informalidad laboral y los bajos salarios.

Tal como lo señala Mazza, al afirmar que “otra forma de exclusión se presenta cuando ciertas poblaciones entran en la fuerza laboral con menos años de educación y una escolaridad de peor calidad que los grupos con más ventajas” (2004: 209), queda planteada la relación que se presenta entre la calidad educativa y las distintas formas de exclusión social, o en otras palabras, entre la formación desigual que reciben los niños y jóvenes en nuestro subcontinente, y las trayectorias divergentes que, como consecuencia, tendrán frente a su participación de la vida laboral y civil en la sociedad.

Percepciones y representaciones sociales del trabajo

Aunque en el mundo, se han hecho numerosos estudios desde la primera mitad del siglo XX sobre la percepción de las personas sobre el trabajo, como el caso de las investigaciones clásicas expuestas en el tratado de sociología del trabajo (Friedmann & Naville, 1963), donde se muestran comparaciones entre países fundamentalmente europeos y de América del Norte, en el presente apartado se privilegiarán los estudios hechos con jóvenes, y particularmente, en América Latina.

Se ha demostrado que una línea de indagación importante, es aquella que se interesa por conocer las representaciones sociales de los jóvenes sobre el trabajo, no obstante, también se identifican esfuerzos por reconocer percepciones sobre la educación, la familia, el consumo y la noción de futuro (Ibáñez, 2005; Chacón, 2006; Marinho, 2007; Saintout, 2009; Seidmann et al., 2006). De acuerdo con lo encontrado en un estudio de la ciudad de Santiago de Chile denominado *El trabajo visto por los jóvenes chilenos* (Ibáñez, 2005), las percepciones de los jóvenes sobre el trabajo dependen estrechamente de su posición en el espacio social y de

su nivel académico; así, se evidencia que los jóvenes de sectores populares tienden a tener una percepción más negativa del mercado laboral que la de sus pares de sectores sociales privilegiados, debido a que los primeros, suelen encontrarse cotidianamente con experiencias propias o de personas cercanas que permiten evidenciar las condiciones de precariedad laboral que predominan en sus entornos sociales. Asimismo, el tipo de experiencia académica que tiene el joven durante sus estudios de secundaria puede influir fuertemente en sus percepciones sobre el empleo, según considere “preferible” continuar con estudios superiores una vez termina la secundaria, o si tal vez opta, por gestionar su empleo sin seguir estudiando.

Quienes le apuestan a continuar con sus estudios, suelen confiar en una especie de meritocracia que premiaría sus esfuerzos retribuidos en el logro de un empleo que cumpla con sus expectativas, de acuerdo con el cual se llegaría a “ser alguien”, lo que no es otra cosa que dejar de pertenecer al mundo del cual provienen; por su parte, quienes se inclinan por intentar directamente insertarse en el mercado de trabajo, cuentan con expectativas menos ambiciosas, debido a que no desean necesariamente abandonar el lugar del cual son originarios, y por el contrario, esperan lograr solventar las responsabilidades que pueden llegar a obtener para la subsistencia propia y de los suyos (*Ibidem*).

Estos estudios han permitido demostrar que la denominada devaluación de los títulos académico no es ajena a la percepción de los jóvenes, gracias a que son ellos, quienes al enfrentarse al mercado de trabajo, comienzan a evidenciar que es cada vez más difícil conseguir condiciones de empleo digno, aún cuando se cuente con niveles superiores de capacitación, al tiempo que es cada vez más difícil pensar en un empleo que permita posibilidades de ascenso (Chacón, 2006; Marinho, 2007).

Así mismo, es definitivo que la forma en que los jóvenes construyen sus representaciones sobre el trabajo están mediadas por la incertidumbre y la vulnerabilidad, debido a que ahora es fácil sentir que, sin importar el esfuerzo invertido, ya nada garantiza unas mejores condiciones de vida como consecuencia. En esta línea, como lo señala Saintout, el trabajo para los jóvenes

“tampoco es pensado como portador de una identidad sostenida en el tiempo desde la cual se construyan relaciones sociales estables. Por el contrario, el trabajo se representa desde la certeza de su inestabilidad, y las identidades no se constituyen en torno al mismo” (Saintout, 2009: 103).

Trabajo y construcción de subjetividad juvenil

En esta línea de reflexión es de obligada referencia el trabajo pionero de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1991), en el cual se expone la manera en que los principios de la doctrina protestante (luterana, pero especialmente calvinista y de otras comunidades puritanas), influyó fuertemente en la consolidación de un modo de ser frente al trabajo y el dinero, que impulsó el “espíritu” capitalista, principalmente, en los países del norte de Europa, Canadá y los Estados Unidos de América. El protestantismo toma distancia de la forma en que el catolicismo ofrecía salvar el alma de sus fieles. Principios de la ética protestante como el de la austeridad, la inclinación hacia el ahorro y el trabajo fuerte, desplazaron la disposición al goce, la suntuosidad y la contemplación, de manera tal que, se fortalecía cada vez más la ética capitalista de la naciente burguesía.

Con la caída de las sociedades feudales, estos empresarios industriales requerían de una mano de obra suficiente para satisfacer sus requerimientos de producción, por lo cual, en tiempos de la modernidad emergente, se buscó llevar a los pobres a las fábricas con el fin de “erradicar la pobreza y garantizar la paz social”, sin embargo, esta estrategia lo que realmente buscó fue “entrenar y disciplinar a la gente, inculcándole la obediencia necesaria para que el nuevo régimen fabril funcionara correctamente” (Bauman, 1999: 12). Bajo la premisa moderna que asoció producción con “progreso”, este primer período del capitalismo, se encargó de convertir en obreros a la gran cantidad de pobres, campesinos y artesanos que vivían en los campos y en los suburbios de las grandes ciudades. Para poderlo lograr, fue preciso imponer una ética del trabajo en estas personas, condenando los “valores tradicionales”, y promoviendo aquéllos encaminados a la producción, por esto, se afirma que “la tarea de lograr que los pobres y los “voluntariamente ociosos” se pusieran a trabajar no era sólo económica; era también moral” (*Ibid.*: 24).

A partir de los postulados teóricos de Weber y su *espíritu del capitalismo*, y de Merton con su ensayo sobre *Puritanismo, pietismo y ciencia*, Alberto Mayor Mora realizó una aplicación a la realidad nacional colombiana de estos modelos teóricos en su estudio denominado *Ética, trabajo y productividad en Antioquia* (1989). En este estudio, el autor devela cómo en el proceso de industrialización de la región andina del departamento de Antioquia⁵, entre la época de finales del siglo XIX, hasta mediados del XX, los industriales de la región tuvieron que promover la transformación de la moral y las costumbres del campesino, para que se

⁵ Que hasta comienzos del siglo XX incluía también, los hoy departamentos de Caldas, Quindío y Risaralda.

ajustara a las necesidades de la naciente economía de producción. Con la complicidad de la Iglesia Católica, el nuevo empresario antioqueño emprendió su misión de “confiscar en beneficio de las empresas las energías físicas, psíquicas y emocionales de los trabajadores” (1989: 19), aprovechando “el potencial de cooperación aportado por la ética del obrero antioqueño para elevar la productividad de aquellas empresas” (*Ibid.*: 251).

Por otra parte, se ha entendido que la relación del sujeto con el trabajo en la era del capitalismo ha pasado por distintos períodos históricos, entre los cuales la revolución industrial es el primero, luego el que generó la “gran depresión” de 1929, posteriormente, se da un período llamado keynesiano y, finalmente, se encuentra el que vivimos en la actualidad con la llegada del neoliberalismo (de la Garza, 2000). Cabe resaltar algunas ideas respecto a este último período, para el cual varios autores han coincidido en señalar algunas de sus características a partir de las nuevas configuraciones sociales, políticas y culturales, propias del llamado período de posguerra, donde los pilares de la modernidad empiezan a sufrir profundas crisis y transformaciones. La crisis de la modernidad, ha obligado a que se generen nuevos modelos para el entendimiento de las realidades sociales contemporáneas, como es el paso de la sociedad industrial, entendida como una modernidad sólida, a una modernidad líquida (Bauman, 2003); el paso de una sociedad de la producción a una sociedad del consumo (Lipovetsky, 2000; Bauman, 1999); y el paso de una sociedad del control a una sociedad del riesgo, también llamada la *segunda modernidad* (Beck, 1998).

Las nuevas dinámicas sociales de esta segunda modernidad han facilitado la generación de subjetividades laborales articuladas a los requerimientos de la economía neoliberal que se impone, pasando en menos de un siglo *del trabajador disciplinado al hombre flexible* (Lipovetsky, 2000); y es que lo que caracterizaba a la modernidad sólida, era una forma de empleo estable⁶, sin embargo, en una sociedad sin *formas definidas* como la de la modernidad líquida, la característica fundamental es la *flexibilización* del trabajo, la cual se compone de “la entrada y salida de trabajadores de la empresa; del uso de éstos en el proceso de trabajo; del salario en función del desempeño”, y de las leyes laborales y los pactos corporativos en función de la producción (de la Garza, 2000: 24). Especialmente en los

⁶ Luego de un “pasado estable”, “definido por un período de aproximadamente 30 años, en la era de la posguerra, que representó para la mayoría de economías avanzadas la presencia de unos sindicatos fuertes, la garantía del Estado de bienestar y la combinación de empresas de gran escala para producir una era de relativa estabilidad” (Sennett, 2005: 21).

países de América Latina, la situación frente al empleo es aún más aguda⁷, toda vez que la precarización laboral se presenta a una escala mayor que en los países industrializados. Desde los años 70's, en el mundo se ha venido debilitando el sistema jurídico con el fin de legitimar cada vez más la precarización laboral, transformado de este modo el panorama de los derechos de los trabajadores; en el caso de América Latina:

“Durante la década de 1990, se revisaron las regulaciones del mercado de trabajo en muchos países latinoamericanos para permitir contratos más “flexibles”. Al mismo tiempo, se expandió el empleo informal, al igual que el empleo de tiempo parcial. La combinación de estos factores redujo la estabilidad en el empleo, aumentó las tasas de rotación laboral en países clave, y redujo la cantidad de trabajadores cubiertos por beneficios sociales y seguros” (Mazza, 2004: 201).

Este panorama tiene efectos incluso en la misma construcción de la identidad del sujeto, por qué, si antaño el trabajo era pilar para soportar la propia identidad, de tal modo que se “hacía carrera”, la flexibilización ha generado pérdida de identificación con la labor desempeñada, al punto que los *vínculos débiles* son los más idóneos para desenvolverse dentro de la sociedad actual.

De este modo, el capitalismo, en la era neoliberal, ha logrado transformar los valores promovidos por la ética del trabajo en la temprana modernidad industrial:

“La ética del trabajo, como la entendemos corrientemente, reafirma el uso auto disciplinado del tiempo y el valor de la gratificación postergada. Sin embargo, la gratificación postergada pierde su valor en un régimen con instituciones rápidamente cambiantes. [...] El uso disciplinado del tiempo no es la simple y directa virtud que puede parecer a primera vista. Lucha obstinada y sin pausa en el mundo antiguo, un enigma para los creyentes renacentistas en el *homo faber*, fuente de autocastigo en la teología del individuo: sin duda, el debilitamiento de la ética del trabajo sería un logro para la civilización” (Sennett, 2005: 103-111).

La sociedad con la cual se encuentran los jóvenes sujetos de la presente investigación es una sociedad de riesgos, incertidumbres y

⁷ Se trata de “la reducción del trabajo formal estable y su sustitución por otras formas de trabajo consideradas anómalas en los países desarrollados, pero que en el Tercer Mundo tienen una larga historia de normalidad” (De la Garza, 2000, p. 767).

vulnerabilidad. Este panorama imprime en los sujetos nuevos modos de ser en el mundo, lo que deviene en unas subjetividades más proclives al cambio, a la inmediatez, a los “vínculos débiles”, a la incertidumbre, a la sensación de estar a la deriva, a la flexibilidad; y son precisamente, los jóvenes, los que se encuentran más propensos a este tipo de características demandadas por el capitalismo de la segunda modernidad, de modo tal que “la flexibilidad de los jóvenes los hace más maleables en términos de riesgo y de sumisión directa” (*Ibid.*: 98).

En la actualidad, se desarrollan sofisticadas técnicas derivadas de distintas disciplinas del área social, aplicadas a la gerencia y la administración⁸, encargadas de “producir” un tipo de trabajador que responda a los requerimientos de la economía contemporánea. Muchos son los estudios publicados en esta temática, por lo que se decide recurrir a García y Carvajal (2007), para ilustrar la manera en que la psicología ha aportado a la construcción de unas subjetividades laborales determinadas; los autores mencionados acuden a la figura foucaultiana de las *tecnologías del yo*, ya no entendidas como producciones que el sujeto realiza de manera autónoma (como es concebida en la idea original), sino más bien, como una construcción heterónoma de la subjetividad, es decir, “el sujeto no se produce a sí mismo, sino que es producido a partir de instancias exteriores, en este caso la empresa” (García y Carvajal, 2007: 50).

Por tal motivo, y siguiendo a Lipovetsky, llama la atención la manera en que, a partir del recurso de la denominada “cultura de empresa”,

“en la actualidad, la gestión mediante la cultura trata de producir sistemáticamente la adhesión y la motivación de los hombres mediante la interiorización de los objetivos de la empresa: el control mecánico del cuerpo tiende a ser sustituido por un «control de las almas» ligero y comunicacional, participativo y simbólico (códigos, ritos, proyectos, credo), destinado a reunir todas las energías al servicio de una misma comunidad de pertenencia” (Lipovetsky, 2000: 176).

Asimismo, las nuevas tecnologías del yo, se encargan de favorecer a un tipo de subjetividad que está en sintonía con los objetivos y requerimientos de las empresas: desde el mismo proceso de selección

⁸ Sin embargo, campos del saber científico como: la antropología, la sociología y la economía, han aportado enormemente a los estudios en las organizaciones, cabe resaltar el papel especial que cumple la psicología industrial, entendida como “una tecnología de poder que conecta la política macroeconómica (neoliberalismo), el manejo empresarial (competitividad, servicio, innovación), el diseño del trabajo (tareas poco estructuradas, trabajo por objetivos) y la subjetividad humana (sujetos responsables, emprendedores, orientados al logro)” (García y Carvajal, 2007: 56).

de personal, las capacitaciones, las evaluaciones de desempeño, el tipo de salario y la manera como éste es pagado, son todas herramientas para garantizar que, se cuente con los sujetos “autónomos, comprometidos, flexibles y competentes” ajustados al “perfil” corporativo que cada empresa solicita en la actualidad:

“El sujeto trabajador se produce a partir de prácticas y discursos que moldean no sólo el cuerpo, sino el alma, y una vez sus afectos y deseos están alineados con la organización, la inteligencia y capacidad creativa del trabajador estarán al servicio de los intereses corporativos” (García y Carvajal, 2007: 55).

Transiciones juveniles y trayectorias laborales

Dávila y Ghiardo (2005a, 2005b, 2008), han venido trabajando los conceptos de *estructuras de transición* y *trayectorias sociales* para el análisis sociológico de la juventud en Chile. La *transición*, entendida como ese proceso en que el joven se hace “adulto”, responde a los distintos procesos de posicionamiento de los “sujetos jóvenes” en la estructura de las relaciones sociales. Para analizar las formas de conformación de los “nuevos individuos adultos”, los autores recurren a la observación de las formas de inserción socio-laboral de los jóvenes, la conformación de nuevas familias (fundamentalmente a partir de los hijos) y la independencia residencial. Por su parte, para abordar la categoría de *trayectorias* sociales juveniles, se recurre a los procesos de *enclasmiento* de las nuevas generaciones para ocupar una posición en la estructura social, haciendo un análisis particular de las diferentes estrategias y posibilidades de los agentes, según el posicionamiento original en el espacio de las relaciones sociales.

Por otra parte, vale la pena mencionar sobre la categoría particular de *transición*, que ésta, ha perdido el carácter lineal con el que contaba en generaciones pasadas, esto quiere decir, que a diferencia de sus padres, quienes tenían definida con relativa claridad su trayectoria de vida luego de ser capacitados por el sistema educativo, los jóvenes en la actualidad se enfrenta a un tipo de transiciones en las que “decide cuándo y cómo “conectarse” o “desconectarse” a la vida adulta en función de sus preferencias y de las posibilidades que le ofrece el entorno profesional y económico de riesgo en el que viven” (Moreno, 2008: 20).

En un estudio que buscó comparar las *formas de transición* de la juventud española frente a la de los demás países europeos, se tomó como centro del análisis de las transiciones la combinación de la “acción

individual reflexiva (agencia) con los determinantes objetivos (estructura)” (*Ibid.*: 31). De acuerdo con el autor, la nueva economía ha tenido efectos sobre las trayectorias de los sujetos, debido a que ya no se trata de acumular un tipo de formación y de experiencias de forma lineal, sino más bien, de fomentar habilidades más cercanas a la automotivación y a la capacidad de gestionar y resolver creativamente, en medio de los cambios propios de las dinámicas sociales de la actualidad. Otra de las características que se encuentra en las transiciones de los jóvenes españoles, es la prolongación de su estadía en casa de sus padres, lo que se ha entendido, como una forma de adquisición relativa de independencia, pero dentro de los márgenes de reglamentación y convivencia que implica el continuar viviendo con sus familias.

Otra de las maneras de abordar las transiciones juveniles, es a partir de la noción de “momentos críticos” (Thompson et al., 2000). Desde esta perspectiva, el acento del análisis se encuentra focalizado en las experiencias que (dentro de las biografías de jóvenes ingleses) han representado una suerte de hitos, que ejercieron una influencia significativa en la orientación hacia una determinada trayectoria vital. Inspirado en la noción de “*momento decisivo*” de Giddens⁹, los “*momentos críticos*” les permitieron a los autores comprender la manera en que la toma de algunas decisiones trascendentales por parte de los jóvenes, posibilitó el conocimiento sobre la manera en que esta población experimenta su mundo actual, al tiempo que se enfrenta y negocia con el riesgo.

Por otro lado, en ciudad de México, se realizó un estudio sobre trayectorias laborales a un grupo de jóvenes buscadores de empleo (Pérez y Urteaga, 2001), con el fin de identificar en esta población sus distintas experiencias particulares al enfrentarse al mercado de trabajo, teniendo en cuenta sus niveles de escolaridad y sus redes sociales, esto en relación con las características de la estructura socioeconómica de su región. Se encontró que las trayectorias laborales tienen un comportamiento disímil de acuerdo al género, debido a que son los hombres quienes se ven obligados a enfrentarse más tempranamente al mundo del trabajo, respondiendo a los esquemas sociales que identifican a la figura masculina con el aprovisionamiento económico de los hogares.

Por ende, cabe señalar que en este estudio se utilizó la clasificación de los *tipos de empleo*, planteada por Castells a partir del nivel de capacitación previa requerida para ser desempeñado, los cuales van desde

⁹ De acuerdo con Giddens, “los “momentos decisivos” son puntos de transición que tienen implicaciones mayores, no sólo para las circunstancias de la conducta del individuo en el futuro, sino para su propia identidad; esto se debe a que las decisiones trascendentes, una vez tomadas, reformarán el proceso reflexivo de identidad a través de las consecuencias que acarrearán en el estilo de vida” (Thompson et al., 2000: 32).

el empleo *genérico* con escasa o nula preparación previa, hasta el *calificado*, que precisa de un nivel de preparación más especializado que puede ser técnico o profesional. Con esta tipología del empleo se logró identificar cómo son las expectativas laborales de los jóvenes, pero especialmente, cómo han sido sus experiencias laborales de acuerdo con sus condiciones de género, redes sociales y educación previa.

La categoría de trayectorias juveniles es abordada en España por Casal, García, Merino y Quesada (2006), a partir de lo que ellos denominan "itinerarios". Para abordar estos itinerarios juveniles, es preciso analizar aspectos como la posición y el enclasmamiento social, además de los procesos de emancipación familiar. A partir de las variables de inserción laboral compleja o simple, y la prontitud y la tardanza de emancipación familiar de los jóvenes, los autores antes mencionados plantean una tipología de trayectorias que van de las que responden a un éxito precoz, inserción profesional "exitosa" al mercado laboral y pronta emancipación familiar, a las trayectorias de precariedad, que incluye los casos de los jóvenes que cuentan con bajos niveles de escolaridad, dificultándoles su inserción exitosa en el mercado de trabajo, pero también incluye aquellos jóvenes con niveles superiores de formación, pero que sufren condiciones de precariedad laboral y escasas posibilidades de promoción profesional (cf. Casal, García, Merino y Quesada, 2006: 38ss).

Propuesta de abordaje teórico sobre las transiciones juveniles al trabajo

"La juventud se impone como la etapa en que se debe definir el futuro, en que los sueños de la infancia se vienen encima, se vuelven problemas del presente"
(Dávila y Ghiardo, 2005b).

En este apartado presentaré al lector algunas líneas de abordaje de la categoría de *transiciones* de la escuela al trabajo, producto de la reflexión que ha venido adelantando el grupo de investigación: "Comunicación, cultura y sociedad", durante los últimos años, a partir de la categoría de movilización, aplicada inicialmente a la movilización de jóvenes guerreros, pero que se espera desarrollar también en temas como la movilización política juvenil y la movilización laboral.

La noción de *movilización*, es entendida como "parte de esa acción de creación de subjetividades propensas a hacer ser y hacer, que son fruto

del encuentro entre condiciones objetivas y disposiciones subjetivas" (Castellanos, 2009: 21). En este sentido, es preciso analizar la relación entre las posiciones estructurales y las disposiciones subjetivas que producen -en el doble sentido de "ser producto de" y "producir"- los cambios de condición del joven que lo *impulsan* a integrarse al mercado de trabajo de un modo específico (Dávila y Ghiardo, 2005b: 119). De este modo, la forma de producir la "juventud" (Bourdieu, 2000), que tiene cada sociedad se encuentra mediada por "las distintas condiciones materiales y sociales de existencia asociadas a las diferentes posiciones en la estructura social, en las relaciones de producción y en la distribución de las distintas especies de capital" (Martín-Criado, 2008: 16).

Por tanto, se considera pertinente darle una mirada a las nociones de *estructura social*, entendida, como la distribución -en el espacio social- del control y del poder; la *cultura*, entendida, como la producción de sentido que realizan los diversos grupos sociales y que orienta las prácticas (*Ibid.*: 32); y la *trayectoria biográfica*, como el recorrido de cada individuo por las instituciones y grupos sociales -recorrido estructural y cultural- "serie de las *posiciones* sucesivamente ocupadas por un mismo agente (o un mismo grupo) en un espacio en sí mismo en movimiento y sometido a incesantes transformaciones" (Bourdieu, 1997: 82). Por su parte, el *capital* (el cual puede ser cultural, social o económico), contribuye a la localización en la estructura social del individuo y constituye el principio de producción de prácticas distintivas (Bourdieu, 1998), es decir, el *capital* es un elemento importante de *distinción* entre los grupos y entre los sujetos en la medida en que define, a través de su (des)posesión, la *posición* en la estructura social, formando las prácticas que contribuirán a la reproducción del orden social o a su subversión.

Así mismo, se busca comprender las distintas *estrategias* de consecución de empleo a partir de la perspectiva de la *racionalidad práctica* (Martín-Criado, 1998) o de *sentido práctico* (Bourdieu, 1991), conceptos que denotan que a todo fenómeno social le son asignados significados particulares, de acuerdo con las condiciones específicas de construcción histórica y social de la realidad. Por esta razón, resulta más afortunada una interpretación de las estrategias, no desde la racionalidad del coste beneficio, sino desde, los sentidos que los grupos sociales tengan sobre el fenómeno¹⁰, resultantes de la conjugación de las condiciones objetivas y subjetivas de existencia. Al centrar su interés en el análisis de las dinámicas de transición de la escuela al mundo laboral de los jóvenes, por ende, se propone realizar un acercamiento a los *móviles* que de alguna

¹⁰ Sentidos que hacen "razonables", y no necesariamente "racionales", todos los fenómenos sociales para el nativo de una cultura determinada.

manera *impulsan* a dichos jóvenes hacia un tipo de trabajo, es decir, comprender a partir de su *sentido práctico* los diferentes “motivos, fuentes, oportunidades, momentos y eventos” asociados a la *movilización*¹¹ hacia el mercado laboral.

En esta línea argumentativa, se habla de la *movilidad* a través de la *estructura social*, que depende de las *estrategias* que cada agente social pone en ejercicio, como

“el conjunto de prácticas diferentes por medio de las cuales los individuos, de manera consciente o inconsciente, tienden a conservar o a aumentar su volumen de capital y, correlativamente, a mantener o mejorar su *posición* en la estructura social” (Bourdieu, 1998, p. 122)

Estas estrategias se soportan en las expectativas de los agentes y en la lectura que hacen de sus *posibilidades* en el “juego”. Así, es preciso interpretar las distintas *estrategias* que ponen en práctica los agentes sociales para *movilizarse* a través de la estructura social, a partir del análisis de su vinculación al mercado de trabajo.

Estos principios teóricos ayudan a establecer las percepciones, y en especial las valoraciones, que tienen los sujetos tanto de su *posición* actual, como de aquellas hacia donde esperan “*movilizarse*”, con la esperanza de mejorar su lugar en la estructura de relaciones sociales. A esta reflexión se le suma que la *disposición* de los agentes sociales está vinculada con su vida deseable, lo cual está al mismo tiempo asociado a la concepción que los jóvenes tienen de una vida “*exitosa*”, apreciación que se configura a partir de la relación entre las *posiciones* y las *disposiciones* de los agentes, que dan como resultado unas nuevas *subjetividades* asociadas a las dinámicas propias del campo de relaciones de fuerza y de sentido del mercado de trabajo.

Aspectos a resaltar en la producción de conocimiento sobre transiciones y trayectorias laborales juveniles

“Lo que se haga a favor del trabajo decente y productivo de la juventud tendrá repercusiones favorables en el futuro de la democracia, el crecimiento económico, los

¹¹ Entendida la *movilización*, como un “trabajo práctico, simbólico y organizativo sobre los sujetos para ponerlos en movimiento y para entrarlos en el movimiento” (Castellanos, 2009: 91), para este contexto, dicho movimiento significa una forma específica de vinculación de los jóvenes al mercado de trabajo.

sistemas de protección social y el desarrollo humano"
(Nieto, 2010: 124).

Los estudios sobre juventud y trabajo, cobran una gran importancia en la actualidad, debido a que estamos ante la amenaza latente de una conflictividad social por las malas condiciones laborales que viven el grueso de las personas en nuestros países, en especial la población juvenil. El mercado de trabajo no es un campo vacío, sino que por el contrario, pone en relieve las diferentes tensiones y conflictos entre grupos sociales desigualmente provistos de capitales, por lo cual seguirá reflejando y reforzando desigualdades sociales, a menos que las políticas sociales "dirijan más atención a promover su dimensión inclusiva" (Mazza, 2004: 213).

En esta misma línea de argumentación, los problemas por los que atraviesa la juventud frente al trabajo continuarán siempre que no se aborden sus causas estructurales dentro del sistema de poder económico mundial. Al mismo tiempo, resulta preciso identificar salidas específicas de acuerdo a las necesidades que pueden variar de acuerdo a cada contexto, acordando la participación activa y decidida de actores públicos, privados y de la sociedad civil, con el fin de capitalizar, de manera conjunta, las iniciativas de los jóvenes y sus familias en torno a la generación de un entorno más favorable para la inserción socio-laboral juvenil.

Por tal motivo, es preciso ahondar en la reflexión sobre la manera en que se les limitan o se les brindan posibilidades a los jóvenes para que ocupen un determinado lugar en la sociedad, partiendo de la convicción, que es fundamental invertir en procesos de educación e inserción socio-laboral de calidad, siendo ésta la clave para empezar a experimentar condiciones sociales de equidad y convivencia, tanto en el presente como en el futuro.

Pasando del plano estructural al de las trayectorias de vida de los jóvenes, el presente artículo permitió reconocer diferentes entradas para abordar el tema de las trayectorias y las transiciones juveniles al trabajo. No obstante, también se puede reconocer que hay algunas áreas de estudio que no han sido suficientemente exploradas por las ciencias sociales sobre este tema, en particular, respecto al campo de la representación de los problemas laborales juveniles, es decir, estudios interdisciplinarios sobre el fenómeno, que contemplen aspectos como la influencia de la familia, la religión y la vida cotidiana en la forma en que se entienden y se perciben las relaciones laborales, y cómo estas variables aportan a la configuración de una determinada subjetividad juvenil en cada sociedad.

Aunque ninguna revisión podría llegar a ser exhaustiva, menos en los tiempos actuales de flujos exagerados de información, se considera que lo presentado al lector en este documento reúne algunas de las discusiones más fuertes frente al tema, especialmente frente a la producción científica latinoamericana, por tanto, se espera que estas reflexiones les brinden herramientas a quienes se acercan a este campo de investigación y de conocimiento.

Bibliografía

- ALCALDÍA DE MANIZALES. (2008). *Plan de desarrollo 2008-2011: Manizales: Ciudad internacional de conocimiento con oportunidades para todos*. Manizales.
- BASSI, M. & VARGAS, J. (2008). "Transición escuela-trabajo. La brecha de habilidades y su impacto en la empleabilidad de los jóvenes. BID". En: <http://www.iadb.org/es/temas/educacion/transicion-escuela-trabajo,6472.html>.
- BAUMAN, Z. (1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2003). *Modernidad Líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BECK, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BOURDIEU, P. (1991). *El sentido práctico*. Barcelona: Taurus.
- _____. (1997). "La ilusión biográfica". En: BOURDIEU, P. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1998). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Barcelona: Taurus.
- _____. (2000). "La "juventud" sólo es una palabra". En: BOURDIEU, P. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Editorial Istmo.
- BOURDIEU, P. & PASSERON, J. C. (1973). *Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Labor S.A.
- BUVINIC, M. et al. (Eds.). (2004). *Inclusión social y desarrollo económico en América Latina*. Colombia: BID.
- CASAL, J., GARCÍA, M., MERINO, R. y QUESADA, M. (2006). "Aportaciones teóricas y metodológicas a la sociología de la juventud desde la perspectiva de la transición". En: *Papers* 79, pp. 21-48.
- CASTELLANOS, J. M. (2009). *Formas actuales de movilización armada*. Tesis para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Manizales: CINDE, Universidad de Manizales (sin publicar).
- CEPAL/OIJ. (2004). *La Juventud en Iberoamérica: tendencias y urgencias*. Santiago de Chile.
- CHACÓN, M. (2006). "Apostando al siglo XXI: el desarrollo de los "Sportbooks" y las representaciones de trabajo, proyecto de vida y consumo de las y los jóvenes trabajadores. Informe final del concurso: Transformaciones en el mundo del trabajo: efectos socio-económicos y culturales en América Latina y el Caribe". En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2005/2005/trabjoy/chacon.pdf>.
- CINDE, GOBERNACIÓN DE CALDAS y UNIVERSIDAD AUTÓNOMA. (2004). *Análisis del estado de las investigaciones, programas, proyectos y publicaciones que sobre juventud han sido realizados en Caldas desde 1997 al 2004*. Manizales.
- CORONEL, J. (2004). "El desempleo en Colombia y su metodología de cálculo ¿disimulo a un grave problema?". En: *Semestre Económico*, Vol. 8, No.15. Universidad de Medellín.
- DANE. (2008). "Estadísticas de desempleo en Colombia". En: www.dane.gov.co. [Julio 21 de 2011].
- DÁVILA, O. y GHIARDO, F. (2005a). *Los desheredados: trayectoria de vida y nuevas condiciones juveniles*. Santiago de Chile: CIDPA.

- _____. (2005b). "Trayectorias, transiciones y condiciones juveniles en Chile". En: *Nueva Sociedad*, No. 200. pp. 114-126. Fundación Friedrich Ebert.
- _____. (2008). *Trayectorias sociales juveniles. Ambivalencias y discursos sobre el trabajo*. Santiago de Chile: INJUVE y CIDPA.
- DE LA GARZA, E. (2000). *Tratado Latinoamericano de sociología del trabajo*. México: Colegio de México.
- _____. (2005). "Introducción del concepto ampliado de trabajo al de sujeto laboral". En: *Teorías sociales y estudios del trabajo: nuevos enfoques*. <http://docencia.izt.uam.mx/egt/publicaciones/libros/index.htm>.
- ESCOBAR, M. R. (Coord.). (2004). *Estado del arte del conocimiento producido sobre jóvenes en Colombia 1985-2003*. Bogotá: Universidad Central, Programa Presidencial Colombia Joven, GTZ.
- FRIEDMANN, G. & NOVILLO, P. (Comp.) (1963). *Tratado de sociología del trabajo II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA, C. M. y CARVAJAL, L. M. (2007). "Tecnologías empresariales del yo: la construcción de sujetos laborales en el contexto del trabajo inmaterial". En: *Universitas Psychologica*. Vol. 6, No. 1. pp. 49-58. Pontificia Universidad Javeriana.
- GUATAQUÍ, J. C., & GARCÍA, A. F. (2009). "Efectos de la reforma laboral: ¿más trabajo y menos empleos?". En: *Serie Documentos de Trabajo*, No. 63. Universidad del Rosario.
- HENRÍQUEZ, H. y URIBE-ECHEVARRÍA, V. (2004). "Trayectorias Laborales: la certeza de la incertidumbre". En: *Cuaderno de Investigación 18*. Gobierno de Chile: Santiago de Chile.
- IBÁÑEZ, S. (2005). *El trabajo visto por los jóvenes chilenos*. Montevideo: CINTERFOR/OIT.
- KLEIN, N. (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.
- LINDLEY, R. (1996). "Transición de la escuela al trabajo en el Reino Unido". En: *Revista Internacional del Trabajo*, Vol. 115, No. 2. OIT.
- LIPOVETSKY, G. (2000). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- MARINHO, M. L. (2007). *El eslabón perdido entre educación y empleo. Análisis sobre las percepciones de los jóvenes urbanos de escasos recursos en Chile*. Santiago de Chile: CEPAL.
- MARTIN-CRIADO, E. (1998). *Producir la juventud: crítica de la sociología de la juventud*. Madrid: Ariel.
- MAYOR, A. (1989). *Ética, trabajo y productividad en Antioquia. Una interpretación sociológica sobre la influencia de la Escuela Nacional de Minas en la vida, costumbres e industrialización regionales*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- MAZZA, J. (2004). "Inclusión social, mercados de trabajo y capital humano en América Latina". En: BUVINIC, M. et al. (Eds.). *Inclusión social y desarrollo económico en América Latina*. Colombia: BID.
- MENDIA, R. (2002). "De la escuela al trabajo: claves para una transición constructiva". *I congreso internacional de discapacidad de Euskadi y XI congreso estatal de espina bífida e hidrocefalia*. Bilbao.
- MORENO, A. (2008). "Rasgos característicos de la transición a la vida adulta de los jóvenes españoles en el marco comparado europeo". En: HOPENHAYN, M., MORÁN, M. L. *Inclusión y ciudadanía: perspectivas de la juventud en Iberoamérica*. CEPAL, Chile, Universidad Complutense de Madrid.
- NIETO, E. (2010). "Trabajo y emprendimiento juvenil". En: VERGARA, M. y PINILLA, V. *La respuesta sos vos: realidad juvenil en Caldas*. Manizales: Observatorio de Juventud de Caldas.
- OCAMPO, J. A. (2004). "Desarrollo económico e inclusión social". En: BUVINIC, M. et al. (Eds.). *Inclusión social y desarrollo económico en América Latina*. Colombia: BID.
- OIT. (2004). *Afrontar el desempleo juvenil: estrategias para empleos decentes*. Ginebra.
- PÉREZ, J. A. y URTEAGA, M. (2001). "Los nuevos guerreros del mercado. Trayectorias laborales de jóvenes buscadores de empleo". En: PIEK, E. *Los jóvenes y el trabajo. La educación frente a la exclusión social*. México: Universidad Iberoamericana.

- PNUD. (2010). *Informe regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe 2010. Actuar sobre el futuro: romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad*. San José.
- RODRÍGUEZ, E. (2004). "Políticas y estrategias de inserción laboral y empresarial de jóvenes en América Latina: el desafío de la empleabilidad". En: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Año/vol. 2, No. 001. Manizales: CINDE.
- ROJAS, C. (2008). *Saberes 3. Juventud, movilidad social y migración: la Garrucha, Filadelfia y Riosucio (Caldas)*. Manizales: Fundación FESCO.
- SAINTOUT, F. (2009). *Jóvenes: el futuro llegó hace rato. Percepciones de un tiempo de cambios: familia, escuela, trabajo y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SEIDMANN, S. et al. (2006). "Representaciones sociales sobre la educación y el trabajo en una época de crisis social, en jóvenes argentinos universitarios". En: *Anuario de Investigaciones*, Vol. XIV. pp. 177-182. Facultad de Psicología de la UBA.
- SENNETT, R. (2005). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- THOMSON, R. et al. (2000). "En ese momento todos estaban contra mí. Momentos críticos en las narrativas de transición de los jóvenes". En: *Nómadas*, No. 13. pp. 30-39. Bogotá.
- UNITED NATIONS. (2007). *The world youth report 2007. Young people's transition to adulthood: progress and challenges*. New York.
- WEBER, M. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Premia Editores.
- WELLER, J. (2003). *La problemática inserción laboral de los y las jóvenes*. Serie Macroeconomía del Desarrollo. Chile: CEPAL-Naciones Unidas.
- _____. (2007). "La inserción laboral de los jóvenes: características, tensiones y desafíos". En: *Revista de la CEPAL*, No. 92. CEPAL, Naciones Unidas.

Trayectos



Autor: Diego Alexander Conde

Título: Sin título

Técnica: Vinilo sobre cartón

Tamaño: 30cm X 33cm

VIRAJES

LA ESTATURA COMO INDICADOR DE CALIDAD DE VIDA A TRAVÉS DEL TIEMPO ¿ES POSIBLE COMPARAR SIN ESTÁNDARES?

JULIANA GÓMEZ MEJÍA¹
BIBIANA CADENA DUARTE²

Recibido: 10 de agosto de 2010
Aprobado: 10 de octubre de 2010

Artículo de Investigación

¹ M.Sc. en Antropología y especialista en Antropología Forense, Universidad Nacional de Colombia. Docente del Departamento de Antropología y Sociología Universidad de Caldas, Manizales. Email: juliana.gomez@ucaldas.edu.co.

² Medica cirujana, Universidad Nacional de Colombia. M.Sc. (C) en Antropología, Universidad de los Andes. Docente del Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas, Manizales. Email: bibiana.cadena@ucaldas.edu.co.

Resumen

Dado que las dimensiones corporales son el resultado de la compleja interacción entre los determinantes genéticos de los individuos con el ambiente, la estatura ha sido considerada como indicador de calidad de vida, salud y nutrición en las poblaciones humanas. Sin embargo, la forma de obtener la información sobre esta característica, está condicionada al hecho de trabajar con poblaciones vivas (antropometría), o con muestras esqueléticas de poblaciones del pasado (osteometría), siendo variables tanto los métodos y técnicas empleados para ello, como la precisión de los datos obtenidos. El propósito del presente estudio es exponer el potencial deductivo de los resultados obtenidos para estatura adulta y sub-adulta en poblaciones pre-cerámicas de la Sabana de Bogotá, a partir de la longitud de los huesos largos. Teniendo en cuenta las diferencias metodológicas, se analizan las posibilidades de adelantar comparaciones con otras poblaciones, al mismo tiempo que se reflexiona sobre los alcances y limitaciones en la interpretación de este indicador de calidad de vida a través del tiempo.

Palabras clave: condiciones de vida, estatura, estándar, pre-cerámica, Sabana de Bogotá.

HEIGHT AS AND INDICATOR OF QUALITY OF LIFE THROUGH TIME, IS IT POSSIBLE TO COMPARE WITHOUT STANDARDS?

Abstract

Because the body dimensions are the result of the complex interaction between individuals' genetic determinants with the environment, height has been considered as an indicator of quality of life, health and nutrition in human populations. However, the way to obtain information about this characteristic is conditioned to the fact of working with living populations (anthropometry) or with skeletal remains from past populations (osteology), in which the methodology and techniques employed vary as well as the precision of the data obtained. The purpose of this study is to show the deductive potential of the results obtained for adult and sub-adult height in pre-ceramic populations from the Bogotá Savanna, from the long bones length. Taking into consideration the methodological differences, the possibilities to carry out comparisons with other populations are analyzed and, simultaneously there is a reflection about the interpretation of such variable as an indicator of quality of life through time.

Key words: life conditions, height, standard, pre-ceramic, Bogotá Savanna.

Introducción

La estatura (talla de pie), es una característica multifactorial que está biológicamente determinada en gran parte por su heredabilidad y por la influencia hormonal. Sin embargo, en poblaciones que comparten una base genética similar, la nutrición y otros factores ambientales durante el periodo de crecimiento, son los elementos más importantes que interfieren en las diferencias somatológicas observadas entre individuos (Waldron, 2009). Adicionalmente, la estatura, ha sido empleada para establecer diferencias poblacionales entre los grupos humanos, debido a que, al igual que otras características poligénicas como: el color de la piel, color de los ojos, forma del cuerpo entre otras; son observables en el fenotipo permitiendo caracterizar y comparar poblaciones (Jurmain, Kilgore & Trevathan, 2009).

La reducción del crecimiento ligada a problemas nutricionales, ha sido un paradigma central en los estudios bio-antropológicos (Larsen, 1995; Mummert, Esche, Robinson & Armelagos, 2011). Múltiples investigaciones con poblaciones vivas han demostrado que aquellas que experimentan deficiencias nutricionales, presentan niños con baja talla para su edad, en comparación con grupos que tienen dietas más adecuadas (Ireton, Carrillo, Caro, Hauspie & Morales, 2005; Lewis, 2007; Webb et al., 2008). La estatura responde con mucha facilidad a las presiones externas, haciéndola altamente variable entre poblaciones y, por tanto, un elemento muy útil para indagar episodios de estrés no específicos, crónicos y acumulativos (Goodman, Swedlund & Armelagos, 1988).

Durante el ciclo de vida de los seres humanos, se observan diferencias en las dimensiones corporales, siendo éstas graduales, progresivas y continuas, debido a los cambios en la velocidad de crecimiento (incremento en tamaño y peso), y desarrollo (diferenciación de tejidos y maduración). El crecimiento es un proceso bastante regular pero no uniforme, desarrollándose dos formas de abordarlo: una de ellas son los estudios *longitudinales*, en los que se siguen a los mismos individuos³ a lo largo del tiempo y se hacen los registros periódicamente a determinadas edades, las cuales pueden extenderse a cualquier número de años, prefiriéndose hacer el seguimiento hasta la adultez. Debido a lo anterior, este tipo de análisis únicamente es aplicado a poblaciones vivas.

³ Se deben destacar también los estudios longitudinales mixtos, en estos no son exactamente los mismos individuos los que se observan a lo largo del tiempo. Debido a las dificultades de mantener un grupo homogéneo de personas con el pasar de los años, se pueden vincular nuevos integrantes que en cualquier caso deben responder a la misma edad y a contextos similares. También, se pueden utilizar varios estudios longitudinales cortos, para abarcar un amplio periodo de tiempo (Tanner, 1986).

Por ejemplo, varios estudios realizados después en los años 90, estuvieron enfocados en la búsqueda de datos de personas nacidas en Europa Occidental después de la segunda guerra mundial, evaluándose de esta manera el impacto de la guerra en la tendencia secular de la estatura de los europeos (Hermanussen, 1997; Webb et al., 2008). Estudios que hacen correlaciones de la misma naturaleza, se han llevado a cabo en diversos países; como en Colombia, donde se ha adelantado uno de los estudios longitudinales más completos hasta el momento en la población escolar de Yopal (Casanare) durante los años 1993–2001 (Ireton et al., 2005).

Otro tipo de investigaciones sobre el crecimiento, son las *transeccionales*, o *transversales*, en las cuales se estudian en un mismo momento, diferentes individuos cada uno en un rango de edad determinado (Jordán, 1979; Tanner, 1986). Este tipo de análisis tiene la ventaja de ser más rápido, permitiendo manejar muestras más amplias, además de tener un claro enfoque poblacional más que individual⁴. A través de estos estudios, se han querido establecer estándares para una población viva a partir de medidas corporales, o en poblaciones del pasado a partir de sus restos óseos. Los análisis comparativos de estos patrones permiten observar cambios en las condiciones de vida en momentos específicos, y requieren del uso de curvas de crecimiento (estatura y peso), con las cuales es posible hacer una evaluación del comportamiento de estas variables en relación a la edad a través del tiempo, y entre grupos diferentes (Tanner, 1986).

Historiadores, economistas y antropólogos físicos, se han interesado por estudiar las variaciones en la estatura y su relación con las condiciones de salud, nutrición y condiciones socioeconómicas en diversos contextos (Allen, Bengtsson & Dribe, 2005; Cohen & Armelagos, 1984; Goodman et al., 1988; Larsen, 1997; Meisel Roca & Vega, 2007; Rodríguez, 2011; Steckel & Rose, 2002; Stinson, Bogin, Huss-Ashmore & O'Rourke, 2000; Visser, 1998). Uno de los cambios en el modo de subsistencia con mayor impacto en las poblaciones humanas, fue la adopción de la agricultura, y se ha establecido a partir de múltiples estudios bio-arqueológicos que hubo un deterioro generalizado en las condiciones de salud (Cohen & Armelagos, 1984; Larsen, 1995; Steckel & Rose, 2002). La estatura, ha sido campo de debate, debido a que no hay un patrón universal que demuestre unánimemente si hubo aumento o disminución con la introducción de la

⁴ Las diferencias individuales son útiles cuando se quiere conocer la velocidad y la edad en la que ocurren cambios bruscos, debido a su fuerte control genético y su correlación con ciertos elementos del ambiente particular en el que viven los individuos. Cuando se hace un análisis más de tipo poblacional, se producen curvas de velocidad de crecimiento distorsionadas a la media de la población (individuo típico), que no corresponden a lo que generalmente sucede cuando se observan los individuos reales.

agricultura, no obstante, se ha evidenciado que los niños que presentan baja talla para la edad (disminución de la velocidad de crecimiento), también presentan otros indicadores de estrés nutricional (criba orbitaria, hipoplasias del esmalte entre otros). Adicionalmente, estudios de la tendencia secular de la estatura, señalan que esta variable ha decrecido de forma sostenida en las poblaciones americanas después de la conquista europea (Bogin & Keep, 1999). Por otra parte, los estudios sobre estatura en Colombia durante los últimos 100 años, utilizando datos de archivo (cédulas de ciudadanía), reflejan un incremento en la estatura asociado al mejoramiento de las condiciones materiales de existencia y la calidad de vida, manteniendo grandes diferencias regionales (Meisel Roca & Vega, 2007).

En el campo bio-arqueológico, esta relación entre estatura y condiciones de vida debe analizarse de manera contextual, teniendo en cuenta las características propias de cada grupo y su modo de subsistencia. Así, como la estratificación social, ya que hay referencias a que en las sociedades jerarquizadas se presentan mayores diferencias en la estatura, que en aquellas igualitarias (Larsen, 1997; Goodman & Martin, 2002).

La estatura en adultos y sub-adultos en muestras osteológicas, se puede obtener a través de la medición de huesos largos y la aplicación de formulas de regresión, las cuales generalmente diferencian entre hombres y mujeres dadas las variaciones que siempre se manifiestan por dimorfismo sexual. Como en otros tipos de datos arqueológicos, hay sesgos que limitan y condicionan la información (prácticas culturales, preservación diferencial, representatividad de las muestras, conservación de los huesos, entre otras). Ahora bien, si esta forma de evaluación del crecimiento es posible en restos óseos, también tiene considerables limitaciones que impiden su reconstrucción total en sociedades antiguas, debido a que no es posible contar con todas las edades en la muestra, ya que los miembros de una comunidad no tienen la misma susceptibilidad de morir, y algunos de los restos disponibles tendrán patologías que no permiten su contraste con un patrón "normal" de crecimiento (Richard Steckel, Sciulli & Rose, 2002; Stinson, 2000). Sin embargo, al evaluar y considerar estos problemas metodológicos (Wood et al., 1992), la información que se obtiene a partir de los restos óseos permite tener una imagen general del crecimiento y la salud en el pasado, que no se puede obtener por otras fuentes de información (Larsen, 1995).

Por otra parte, los estudios de crecimiento y desarrollo también han sido utilizados para diagnosticar el estado de salud de las poblaciones contemporáneas, y para ello, se ha requerido del uso de estándares (parámetros de comparación establecidos bajo los cuales se interpretan

las medidas). Las investigaciones realizadas para la construcción de éstos, son únicamente viables en población viva, que cuenten con individuos que poseen una calidad de vida favorable para el desarrollo. Por ejemplo, en el estudio realizado por la Organización Mundial de la Salud (OMS) desde 1997 a 2003, fueron seleccionados niños sanos de ambos sexos de diferentes poblaciones del mundo, a quienes se les hizo un seguimiento desde los 0 hasta los 5 años, con el ánimo de describir su salud (OMS, 1999). En este caso, se parte de la estandarización de las condiciones materiales catalogadas como adecuadas para el desarrollo durante los primeros cinco años de vida, debido a que en esta fase del ciclo vital, los patrones de crecimiento son relativamente homogéneos en todas las poblaciones. Sin embargo, Tanner (1986), al respecto advierte que, el uso de los estándares con fines evaluativos debe hacerse con cautela, debido a que las condiciones de vida son variables en todas las poblaciones e interfieren en la expresión de las características antropométricas, con lo que estandarizarse el comportamiento de “lo normal”, no necesariamente corresponde con la *realidad*, sino con las condiciones *ideales* para crecer, quedando la población general poco representada en dichos estándares (Carrillo et al., 1999).

En ese sentido, el objetivo del presente artículo es explorar el potencial informativo de la estimación de la estatura a partir de restos óseos, presentando los datos obtenidos para una población prehispánica pre-cerámica de Colombia, frente a los enfoques utilizados en poblaciones contemporáneas, y de esta forma, analizar los alcances y limitaciones de las comparaciones a través del tiempo.

Metodología

Las muestras analizadas corresponden a poblaciones pre-cerámicas de cazadores-recolectores (Checua y Tequendama), y horticultores tempranos (Aguazuque), que habitaron la Sabana de Bogotá. Los yacimientos, fueron excavados desde los años 70, como parte de programas de investigación que buscaban reconstruir las condiciones de vida de los primeros pobladores del territorio colombiano, y evidenciaron que estos grupos tempranos se asentaron en la zona desde hace 8.500 años A.P hasta 3.000 años A.P aproximadamente, manteniendo campamentos estacionales en abrigos rocosos y al aire libre, así como asentamientos permanentes (Correal, 1990; Correal & Vander Hammen, 1977; Groot, 1992, 2000).

El análisis para determinación de estatura se realizó en 58 individuos adultos y sub-adultos (Tabla 1). La poca presencia de esqueletos infantiles se debe a su baja representatividad en las colecciones osteológicas y a la ausencia, en muchos casos, de los elementos óseos necesarios, para llevar a cabo el diagnóstico de la edad y la determinación de la estatura.

Tabla 1. Descripción de la muestra analizada.

		Sexo			Total
		Masculino	Femenino	Sub-adulto	
Sitio	Checua	4	7	3	14
	Tequendama	8	3	1	12
	Aguazuque	16	11	5	32
	Total	28	21	9	58

Los individuos adultos fueron clasificados por sexo y rango de edad, siguiendo los métodos establecidos a partir de criterios osteológicos (Buikstra & Ubelaker, 1994; Krenzer, 2006). Sin embargo, para este caso fueron agrupados únicamente como adultos, dado que ya habían terminado el proceso de maduración y alcanzado la estatura adulta. La estimación de la estatura se llevó a cabo utilizando la tabla osteométrica para la medición de la longitud de huesos largos (seleccionándose el lado izquierdo en lo posible), y aplicando las fórmulas de regresión propuestas por Genovés en 1967, para población indígena mesoamericana y la corrección adelantada por Del Ángel y Cisneros en 2002 (Rodríguez, 2011: 268).

La determinación de la edad en sub-adultos, se realizó siguiendo criterios óseos y dentales (Buikstra & Ubelaker, 1994). No se hizo distinción de sexo, debido a la poca confiabilidad que tiene esta clasificación en restos óseos infantiles. Para establecer la estatura, se emplearon las fórmulas desarrolladas por Visser (1998)⁵ a partir de la longitud de la diáfisis del húmero (H), tibia (T) y fémur (F). De preferencia, se seleccionó la tibia cuando estaba disponible por tener el rango de error más bajo en las

⁵ Visser, utiliza los datos publicados por Maresch (1944), en un estudio longitudinal radiográfico sobre el crecimiento de los huesos largos de 113 niños americanos en edades comprendidas entre los 6 meses y 12 años. Este estudio, ofrece datos que permiten desarrollar formulas para estimar la estatura en niños y aplicarla en colecciones osteológicas. La formula de regresión desarrollada por Visser, tiene en cuenta el porcentaje de encogimiento que se produce en los huesos secos con respecto al hueso en vivos, y no discrimina entre niños y niñas, ni entre cohortes de edad para la aplicación de la formula, haciendo de esta una herramienta muy útil cuando no contamos con esa información como sucede frecuentemente en restos óseos de poblaciones antiguas.

fórmulas de regresión. Las ecuaciones de regresión utilizadas fueron las siguientes (Visser, 1998: 415):

$$\text{Estatura (mm)} = H * 0.02 + H + 4.653 + 273.89 \pm 125$$

$$\text{Estatura (mm)} = T * 0.02 + T + 3.494 + 393.16 \pm 97$$

$$\text{Estatura (mm)} = F * 0.02 + F + 2.972 + 359.41 \pm 124$$

Resultados

Los datos obtenidos permiten establecer las diferencias en la estatura de los adultos propias del dimorfismo sexual. En las mujeres, el promedio fue de 150,39 cm y en los hombres de 159,6 cm (Tabla 2). Por otro lado, al comparar los sitios, no se observan diferencias significativas.

Tabla 2. Estatura en individuos adultos pre-cerámicos, Sabana de Bogotá.

		Masculino			Femenino		
		Media	Desviación típica	N total	Media	Desviación típica	N total
Sitio	Checua	160,54	4,10	4	150,19	5,47	7
	Tequendama	158,55	5,91	8	151,09	3,90	3
	Aguazuque	159,90	4,23	16	150,33	5,00	11
	Total	159,60	4,63	28	150,39	4,81	21

En el caso de los sub-adultos, la mayoría de los individuos se agrupan en las cohortes de edad más bajas (Tabla 3), lo cual es congruente con el comportamiento demográfico descrito para las sociedades preindustriales, el cual se caracteriza por la alta mortalidad infantil que se produce en esta etapa de la vida, debido a múltiples causas como: infanticidio, enfermedades y estrés nutricional (Márquez, 2009). Hay ausencia de casos entre los 5 y 12 años. Lo anterior, se puede explicar por las dificultades y limitaciones propias de los análisis bio-arqueológicos (Lewis, 2007; Malgosa, 2010). En primer lugar, la fragilidad de los huesos infantiles hace que se vean más afectados por agentes tafonómicos que los destruyen, por otro lado, los individuos que han superado satisfactoriamente la primera infancia, tienen grandes probabilidades de sobrevivir hasta la vida adulta y, por tanto, estarán poco representados en las series osteológicas. Sin embargo, pese a la poca cantidad de casos, fue

posible observar la tendencia del crecimiento con respecto a la edad, lo cual resulta útil para adelantar comparaciones con otras poblaciones que hayan sido estudiadas con parámetros similares (Gráfico 2).

Tabla 3. Estatura en individuos sub-adultos pre-cerámicos de la Sabana de Bogotá.

		Estatura		
		Media	Desviación típica	N total
Edad (años)	1	63,64	6,44	4
	2	65,60	3,02	2
	3	76,36	.	1
	4	98,20	.	1
	12	124,51	.	1

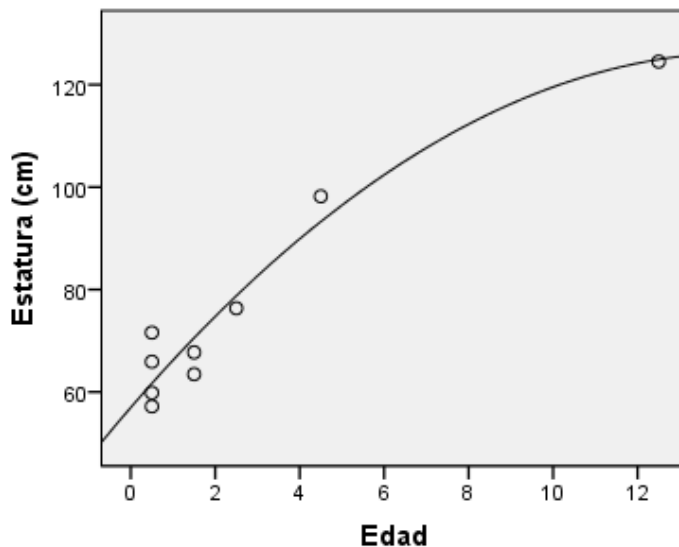


Gráfico 2. Tendencia de estatura con respecto a la edad en individuos infantiles pre-cerámicos de la Sabana de Bogotá.

Discusión y conclusiones

A lo largo de este artículo, se ha hecho referencia a la estatura tanto en poblaciones vivas, como en restos óseos de manera genérica. Sin

embargo, se debe aclarar que técnicamente no se está haciendo referencia a la misma dimensión en ninguno de los dos casos, debido a que la primera (talla de pie tomada en vivos), corresponde a una dimensión real, y la segunda (estatura reconstruida a partir de formulas de regresión en restos óseos), corresponde a una aproximación de la estatura que pudo tener el individuo en vida.

Por otro lado, si extendemos la discusión a la posibilidad de adelantar otro tipo de comparaciones de estatura entre grupos y periodos, se deben considerar cuidadosamente algunas limitaciones en los siguientes escenarios en términos metodológicos e interpretativos.

Si se busca reconstruir la estatura de un individuo a partir de sus restos óseos con fines de identificación, son muy útiles y pertinentes los referentes elaborados a partir de formulas de regresión obtenidas en las medidas de los huesos largos en muestras correspondientes a una población cercana en términos genéticos y contextuales. Este tipo de estándares, han sido cada vez más frecuentes, y se han aplicado en casos forenses y en estudios de variabilidad biológica (Sanabria, 2008). La utilización de métodos de estimación propios para la población, aseguran un nivel de confianza mucho mayor, siendo el proceso de identificación humana más fiel a la realidad (Rodríguez, 2011).

Otro escenario son las comparaciones entre individuos de una misma población (intragrupales), donde las medidas se le toman a la persona en vida, utilizándose un estándar como herramienta que ayuda a establecer el comportamiento de la estatura (Tanner, 1986). Estos estudios guardan coherencia con el uso de la estatura como indicador socioeconómico, porque describen apropiadamente las tendencias y variaciones del crecimiento en relación a las condiciones de vida, cambios socioeconómicos y migraciones (Ireton et al., 2005; Steckel, 1995).

Por otro lado, las comparaciones del crecimiento entre diferentes poblaciones (intergrupales) pueden evidenciar procesos adaptativos diferenciados, debido a lo que permite su comparación es la observación del mismo parámetro (estatura) en relación a la divergencia genética y ecológica que existe entre ellas. En estos casos, es muy complicado utilizar un estándar que las agrupe, por lo que no es apropiado inferir que una población tiene un "mejor" comportamiento de la estatura frente a otra, máxime cuando se entiende que la expresión fenotípica de la estatura está influenciada en un 70% por el acervo genético (Lewis, 2007; Stinson, 2000; Tanner, 1986). Un ejemplo de estos casos son las comparaciones entre comunidades indígenas actuales a partir de estándares elaborados para poblaciones mestizas o europeas, donde se ha observado que siempre

son clasificados como individuos con “baja talla”⁶, debido a que estos estándares no tienen en cuenta las diferencias en la variabilidad fenotípica y la composición corporal (Carrillo et al., 1999). Por otra parte, si se hacen comparaciones de restos óseos de poblaciones que son genéticamente distantes, sucede lo mismo que cuando se hacen estudios comparativos entre diferentes poblaciones vivas, con la diferencia que la explicación de los procesos adaptativos en este caso, tiene alcances temporales mucho más amplios, y no buscaría describir la existencia de las desviaciones del crecimiento respecto a lo esperado para la edad, sino que se procurarían identificar los componentes del contexto que causaron dichas variaciones (Peña, González, & Barrientos, 2010).

Finalmente, las comparaciones entre poblaciones antiguas a partir de muestras óseas, sólo son posibles si se utilizan las mismas fórmulas de regresión (de preferencia en el mismo hueso) obtenidas de una población referente que sea genéticamente próxima a la muestra analizada. La principal desventaja de estos estudios es que la estatura promedio obtenida, es el resultado de todas las variaciones que ocurrieron durante el tiempo en el que vivieron los individuos representados en la muestra (en contextos arqueológicos generalmente corresponde a varias generaciones), por tanto, esa medida es tan solo un reflejo del promedio de todas las estaturas, y no explica las variaciones que pudieron ocurrir en cortos periodos de tiempo (Lewis, 2007; Waldron, 2009). Algunos limitantes relacionados con el estudio de poblaciones antiguas, tienen que ver precisamente con las dificultades de establecer poblaciones de referencia y estándares propios de la población de origen con las cuales elaborar tablas particulares para cada grupo. Para los individuos infantiles, los estadios de desarrollo son más cortos, lo que puede resultar una ventaja en la determinación de un rango de edad biológica (Malgosa, 2011).

Al comparar los datos obtenidos para individuos adultos pertenecientes a tres grupos pre-cerámicos de la Sabana de Bogotá, se puede observar que no hay diferencias significativas en la estatura a lo largo del tiempo, lo cual sugiere que la estatura como indicador de salud y nutrición se mantuvo estable durante más de cinco milenios, a pesar de los cambios en los modos de subsistencia que experimentaron estos grupos en los diferentes periodos de ocupación. Debido a que las formulas de regresión aplicadas en este estudio, también han sido utilizadas en otras poblaciones adultas prehispánicas de Colombia (Rodríguez, 2011), es posible evaluar cómo se comporta este indicador en diferentes contextos.

⁶ Las evaluaciones de estatura con fines de estimación del estado nutricional, en particular, la ubicación por debajo del percentil 10 o en éste, hace que para los evaluadores sean personas con problemas nutricionales.

Por ejemplo, al comparar la estatura de las poblaciones pre-cerámicas del siglo V-III a.C (Checua, Tequendama y Aguazuque), las cuales eran cazadores recolectores-horticultores, con poblaciones prehispánicas agricultoras de Palmira (siglo I d.C) y Soacha (siglo XIII), se observa que la estatura ha tenido algunas variaciones temporales y espaciales (Rodríguez, 2011). Las leves diferencias encontradas (excepto las mujeres de Soacha que si presentan una disminución más marcada en la estatura), sugieren que las poblaciones en general se adaptaron al entorno durante muchos milenios, y los cambios rápidos y cortos que se pudieron presentar por condiciones particulares, no afectaron las respuestas a largo plazo de los individuos que se pueden observar en los promedios de estatura (Gráfico 3).

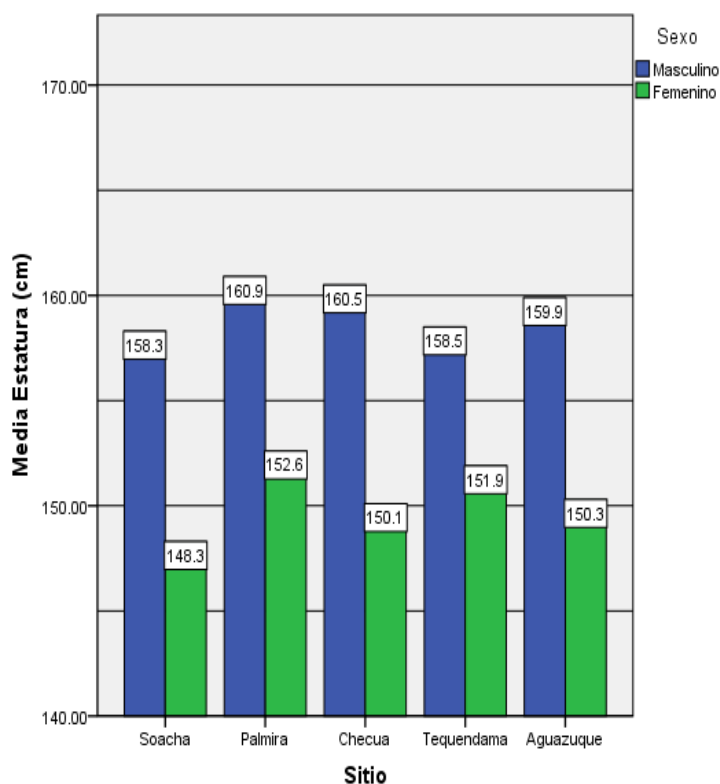


Gráfico 3. Comparación de la estatura en poblaciones prehispánicas de Colombia.

De acuerdo a lo discutido anteriormente, se considera que si los estándares están diseñados para representar el comportamiento de una característica como la estatura en la mayoría de la población, es claro que éstos no pueden ser universales, debido a que las poblaciones humanas no son homogéneas ni tienen comportamientos uniformes. La variabilidad biológica y la diversidad humana, obligan a pensar e interpretar los estándares en otra dimensión, y sus usos comparativos se restringen en la medida en que las poblaciones sean más distantes desde el punto de vista biológico y cultural.

En ese sentido, los estándares adquieren un valor interpretativo si permiten comparaciones a nivel intragrupal. De esta forma, es posible tener una noción de las trayectorias de cambio y ajuste biológico de un grupo humano, como sucede cuando se ha observado la tendencia secular en la estatura o las diferencias del comportamiento de la talla en personas con diferente condición social dentro de una misma población.

Por otro lado, los estándares contruidos con fines evaluativos o diagnósticos, como el caso de los estándares planteados por la OMS para la evaluación del crecimiento y desarrollo de los infantes, merecen serios cuestionamientos, porque dejan de lado el impacto de la diversidad cultural en los modos de vida y en el desarrollo de los niños de una población, con lo que se introduce un gran sesgo en la información obtenida y representada en las curvas de crecimiento y desarrollo con las que se evalúa el estado de salud de la población infantil contemporánea.

Finalmente, se concluye que sí son posibles las comparaciones de la estatura en diferentes escenarios temporales y espaciales. Sin embargo, cuando se tienen en consideración los estándares (que por cierto, no siempre se precisa de ellos), se debe tener claro que éstos funcionan como representaciones genéricas de grupos humanos definidos, y no de modelos universales del comportamiento de la estatura en las poblaciones humanas.

Bibliografía

- ALLEN, R., BENGTSSON, T. & DRIBE, M. (Eds.). (2005). *Living standards in the past. New perspectives on well-being in Asia and Europe*. New York: Oxford University Press.
- BOGIN, B. & KEEP, R. (1999). "Eight thousand years of economic and political history in Latin America revealed by anthropometry". In: *Annals of Human Evolution* 26 (4), 333-351.
- BUIKSTRA, J. & UBELAKER, D. (1994). *Standards for data collection from human skeletal remains*. Arkansas: Arkansas Archaeological Survey.
- CARRILLO, J., IRETON, M., CARO, L., MORALES, J., MONROY, J. & CADENA, B. (1999). "La métaphore corporelle: le dileme entre standard, référentiel et prototype". In: ANDRIEUX, P. & HADJOUIS, D. (Eds.). *L'identité humaine en question. Nouvelles*

- problématiques et nouvelles technologies en Paléontologie humaine et en Paléanthropologie biologique*. Val-de-Marne: Artcom.
- COHEN, M. & ARMELAGOS, G. (1984). *Paleopathology at the origins of agriculture*. New York: Academic Press.
- CORREAL, G. (1990). *Aguazuque. Evidencias de cazadores, recolectores y plantadores en la altiplanicie de la cordillera oriental*. Bogotá: Banco de la República.
- CORREAL, G. & VANDER HAMMEN, T. (1977). *Investigaciones arqueológicas en los abrigos rocosos del Tequendama*. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.
- GOODMAN, A., SWEDLUND, T. & ARMELAGOS, G. (1988). "Biocultural perspectives on stress in prehistoric. Historical and contemporary population research. In: *Yearbook of Physical Anthropology 31*, 169-202. Association American of Physicians.
- GROOT, A. M. (1992). *Checua. Una secuencia cultural entre 8500 y 3000 años antes del presente*. Bogotá: Banco de la República.
- _____. (2000). *Vida, subsistencia y muerte. Pobladores tempranos del valle medio y alto del río Checua municipio de Nemocón*. Bogotá: Banco de la República.
- HERMANUSSEN, M. (1997). "Catch-up in final height after unification of Geermany". In: *Acta Medica Auxologica*, 29 (3), 135-141. Centro auxologico di Piacavallo.
- IRETON, M., CARRILLO, J., CARO, L., HAUSPIE, R. & MORALES, J. (2005). "Relation entre les variables anthropométriques et socioéconomiques d'un échantillon d'élèves Yopal, Casanare-Colombie". In: ARDAGNA, Y., BOËTSCH, G., DUTOUR, O., LALYS, L. & SIGNOLI, M. (Eds.). *L'Home et ses Images, mesures, représentations, constructions*. Marsella: CNRS.
- JORDÁN, J. (1979). *Desarrollo humano en Cuba*. La Habana: Editorial Científico Técnica.
- JURMAIN, R., KILGORE, L. & TREVATHAN, W. (2009). *Essentials of physical anthropology*. México: Cenage Learning.
- KRENZER, U. (2006). *Compendio de métodos antropológico forenses para la reconstrucción del perfil osteo-biológico*. Guatemala: CAFCA.
- LARSEN, C. (1995). "Biological changes in human populations with agriculture". In: *Annual Review of Anthropology*, 24, 185-213. Palo Alto, A Nonprofit Scientific Publisher.
- _____. (1997). *Bioarchaeology. Interpreting behavior from the human skeleton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEWIS, M. (2007). *The Bioarchaeology of children perspectives from biological and forensic anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALGOSA, A. (2010). "Vida, enfermedad y muerte en la antigüedad: lo que nos cuentan los esqueletos de los niños". En: MÁRQUEZ, L. (Ed.). *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*. México: INAH-ENAH.
- MÁRQUEZ, L. (2009). "Bioarqueología de los niños: enfoques metodológicos". En: GONZÁLEZ, E. & MÁRQUEZ, L. (Eds.). *Paradigmas y retos de la bioarqueología mexicana*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- MEISEL ROCA, A. & VEGA, M. (2007). *La calidad de vida biológica en Colombia. Antropometría histórica 1870-2003*. Bogotá: Banco de la República.
- MUMMERT, A., ESCHE, E., ROBINSON, J. & ARMELAGOS, G. (2011). "Stature and robusticity during the agricultural transition: evidence from the bioarchaeological record". In: *Economics and Human Biology*. Elseiver.
- OMS. (1999). *El estudio multicéntrico de la OMS sobre el patrón de crecimiento (EMPC). Programas y proyectos OMS*. World Health Organization.
- PEÑA, M. E., GONZÁLEZ, C. & BARRIENTOS, I. (2010). "La historia de crecimiento de un grupo de niños de San Gregorio a partir de los huesos largos, algunos elementos para su reconstrucción". En: MÁRQUEZ, L. (Ed.). *Los niños, actores sociales ignorados. Levantando el velo, una mirada al pasado*. México: INAH-ENAH.

- RODRÍGUEZ, J. V. (2011). *La identificación humana en Colombia. Avances y perspectivas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- SANABRIA, C. (2008). *Antropología Forense y la investigación médico legal de las muertes*. Bogotá: ACAF.
- STECKEL, R. (1995). "Stature and the Standard of Living". In: *Journal of Economic Literature*, 33(4), 1903-1940. The American Economic Association.
- STECKEL, R. & ROSE, J. (2002). *The backbone of history. Health and nutrition in the western hemisphere*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STECKEL, R., SCIULLI, P. & ROSE, J. (2002). "A health index from skeletal remains". In: STECKEL, R. & ROSE, J. (Eds.). *The backbone history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STINSON, S. (2000). "Growth variation: biological and cultural factors". In: STINSON, S., BOGIN, B., HUSS-ASHMORE, R. & O'ROURKE, D. (Eds.). *Human biology, an evolutionary and biocultural perspective*. New York: Wiley-Liss.
- STINSON, S., BOGIN, B., HUSS-ASHMORE, R. & O'ROURKE, D. (Eds.). (2000). *Human biology, an evolutionary and biocultural perspective*. New York: Wiley-Liss.
- TANNER, J. (1986). *El Hombre antes del hombre: el crecimiento físico desde la concepción hasta la madurez*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VISSER, E. (1998). "Little waifs: estimating child body size from historic skeletal material". In: *Int. J. Osteoarchaeol*, 8, 413-423. Center for injury prevention policy and practice San Diego State University.
- WALDRON, T. (2009). *Palaeopathology*. New York: Cambridge University Press.
- WEBB, A., KUH, D., PAJAK, A., KUBINOVA, R., MALYUTINA, S. & BOBAK, M. (2008). "Estimation of secular trends in adult height, and childhood socioeconomic circumstances in three eastern european populations". In: *Economics and Human Biology*, 6, 228-236. Elseiver.

Reseñas



Autor: Andrea Barón

Título: sin título

Técnica: lápiz de color, marcadores sobre papel

Tamaño: 35cm x 50cm

VIRAJES

RELIGIÓN SIN REDENCIÓN. CONTRADICCIONES SOCIALES Y SUEÑOS DESPIERTOS EN AMÉRICA LATINA¹

CÉSAR OSORIO SÁNCHEZ²

Recibido: 3 de julio de 2010

Aprobado: 1 de octubre de 2010

¹ Martínez Andrade, Luis. (2011). *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*. Ediciones de Medianoche-Universidad de Zacatecas.

² Abogado y Magíster en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Docente de la Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.

La crisis civilizatoria del capitalismo transnacional, la cual se ha desnudado con la violencia de sus síntomas: económicos, políticos, sociales y ecológicos; ha suscitado en los últimos tiempos, en el ámbito de las ciencias sociales un renovado interés por el análisis de las incongruencias del proyecto moderno capitalista, con miras a proyectar nuevos paradigmas de organización de la vida colectiva. Estos vientos de búsqueda están animados por necesidades como; lograr una comprensión total del tránsito histórico de los problemas que en la actualidad desbordan el marco de las instituciones del momento histórico; revalorar las caracterizaciones críticas que han esclarecido las incongruencias que soportan el sistema de organización social; y recuperar el pensamiento utópico que sigue estimulando las luchas epistémicas y sociales. El impulso y pertinencia de dichas tareas, puede observarse en un movimiento renovado por la recuperación de las fuentes del pensamiento crítico latinoamericano, que en este caso, se presentan en la obra de Luis Martínez Andrade *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*.

En la conmemoración de los 150 años del manifiesto del partido comunista, el historiador Erik Hobsbawm destacaba tres aportes medulares de esta obra del pensamiento universal, en especial, para quienes pese a los vaticinios del fin de la “Historia”, insistieron en construir análisis de la realidad comprometidos con las luchas epistémicas, sociales y políticas que demarcan las contradicciones constitutivas del orden social contemporáneo. En primer lugar, invitaba a combatir la lividez mediática, superando las miradas coyunturalistas del “nuevo orden mundial, y, para ello, proponía recuperar los análisis de larga duración que dieran cuenta de la trayectoria histórica de las contradicciones del capitalismo. En segundo lugar, convocaba a observar los procesos de cambio social, tomando distancia de las perspectivas deterministas que eclipsan el papel del actor social, y de las utopías en la transformación de la realidad proponiendo comprender el cambio como la expresión de propuestas filosóficas y opciones éticas que han logrado trascender a la práctica política. En tercer lugar, destacaba la necesidad de identificar de qué manera los problemas del presente no son una fatalidad insuperable, y, por el contrario, encuentran una interpelación en discursos subversores que responden a las necesidades de los sujetos y nuevos problemas del momento histórico (Hobsbawm, 1998: 21-27)

Al momento de abordar el libro *Religión sin redención: Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*, el lector encontrará que las invitaciones anteriormente mencionadas, lejos de ser meras declaraciones programáticas, se pueden cristalizar con esfuerzos sistemáticos de

análisis que, como en este caso, se nutren de la sociología, la historia, la filosofía y las teologías críticas. En el libro en referencia, hallaremos que el presente dialogo disciplinar responde a preguntas como: a) ¿Cuáles son las dinámicas socio-históricas que inciden en la persistencia del patrón colonial de dominación en las sociedades latinoamericanas; b) ¿De qué manera este patrón de dominación, ha construido unas visiones legítimas del mundo que se expresan en instituciones políticas, económicas y culturales y c) ¿Qué tipo de respuestas han florecido desde la orilla del pensamiento crítico para anunciar propuestas civilizatorias que rompan con las dinámicas de dominación, control y explotación que caracterizan el sistema mundo/moderno/capitalista? Esta es una obra que se inscribe en un esfuerzo histórico por mirar a América Latina, como un escenario que ha padecido las consecuencias materiales y espirituales del eurocentrismo, pero que a su vez, ha sido un campo fértil de búsquedas de una racionalidad emancipatoria frente al modelo civilizatorio expansivo del capital.

Colonialidad del Poder, capitalismo y modernidad

Con relación a estos propósitos, el autor construye una lectura crítica que articula la comprensión del proyecto moderno hegemónico, la dinámica universalizante del capitalismo y la colonialidad del poder. De entrada, valiéndose de los aportes de Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano y Enrique Dussel –entre otros-, destaca que la constitución del sistema mundo, el advenimiento de la modernidad y el surgimiento de la colonialidad del poder, deben comprenderse como fenómenos socio-históricos coetáneos, los cuales estuvieron atravesados por prácticas de dominio desplegadas por las clases dominantes metropolitanas y continentales. La conjunción histórica de estos procesos determina en primer lugar, el desarrollo de lógicas de explotación de la naturaleza y de sobreexplotación de la fuerza de trabajo, que se justificaron en un sistema de clasificación social, territorial y racial. Con base en esta taxonomía de corte colonial, los nuevos territorios y las poblaciones nativas, se constituyeron en el objeto de un paradigma de progreso que porta en sus entrañas la justificación de la violencia contra el colonizado, la imposición de nuevas modalidades de esclavitud y servidumbre, además, en la libre disposición del territorio, mediada por el sometimiento de las formas de organización social que confrontaron el proceso de la invasión.

En este caso, resulta fundamental señalar que estas dinámicas están en la base de la extensión del proyecto civilizatorio del capitalismo, el cual requiere para su consolidación histórica, tanto la interconexión de los mercados-mundo, como un escenario real de explotación de la naturaleza y la subsunción de la fuerza de trabajo. La paradoja que salta a la vista, es que este proyecto basado en las lógicas de violencia directa, no hubiese sido posible sin una serie de discursos sustentados en una vocación emancipadora, sin los imaginarios que permitiesen sustentar la inevitabilidad de la invasión, entendida esta, como un paso necesario, de entrada a la civilización, para empujar a la trascendencia histórica a las poblaciones nativas que permanecían en un estado pre-civilizatorio. La universalización de una idea de superioridad geopolítica y racial, encontró su correlato en el discurso liberador del salvajismo, sentando las bases para institucionalizar el tratamiento de la diferencia a través de la discriminación, la exclusión y la imposición de las construcciones simbólicas imperiales.

En segundo lugar, cabe resaltar que desde la postura analítica del autor, las implicaciones de esta dinámica trascienden la órbita de lo económico, trayendo profundas implicaciones en la constitución de la estructura social y en el ámbito epistémico. En tal sentido, la división racial del trabajo, va de la mano con la constitución de una alteridad negada, con la invisibilización de las formas de organización y producción de la vida material y simbólica colectiva del mundo indígena.

En palabras de Luis Martínez:

“A partir de la conquista de América se instauró una nueva relación de poder no solo en el plano social sino en el nivel epistémico. A partir del siglo XVI asistimos a una lucha de imaginarios (colonizadores y colonizados) en constante transformación. Los colonizadores tratan de imponer su imaginario por medio de la religión, para posteriormente inculcar sus propios valores, *Welstanschauung*, cultura y moral” (2011: 39).

La colonialidad persistente

Frente a estas realidades, el análisis destaca que, los posteriores procesos independentistas no condujeron a una emancipación total, que diera cuenta de las distintas dimensiones del dominio colonial. Aunque las dinámicas políticas inscritas en la apuesta independentista implicaron

un cuestionamiento al patrón de dominación colonial, tales procesos no redundaron en una liberación política, cultural y económica. La asunción del paradigma civil de los países centrales del sistema mundo, no repercutió en una superación de la colonialidad del poder. Porelo contrario, este patrón de dominación se afianzó bajo el predicamento y racionalidad del Estado-Nación, el cual fue asumido como máximo paradigma de organización de las relaciones políticas, sociales y de transito a la modernidad. La emulación eurocéntrica de la arquitectura jurídica, política y cultural del Estado-Nación significó un costoso aplazamiento en la tarea de edificar escenarios de organización del poder acordes con las reivindicaciones de los pueblos oprimidos en el periodo de la conquista. Así mismo, esta dinámica sentó los cimientos de una esquizofrenia no superada en la realidad latinoamericana: la coexistencia del liberalismo político y jurídico con estructuras sociales asimétricas, desiguales, con marcos de ciudadanía restringida, que reproducen los sistemas de clasificación social y racial del orden colonial.

Atendiendo este problema, destaca el autor que:

“la colonialidad del poder iniciada en el siglo XVI se consolidará en el XIX posterior a los procesos de independencia. Quijano señala que el segundo momento de la colonialidad del poder se expresa en la construcción de los estados-nacionales. La formación del estado nación en América latina es otra expresión no solo de la colonialidad sino de la lógica del sistema mundo. Quijano sostiene que durante el proceso de organización de los estados nacionales se excluyó a la mayoría mestiza, negra e indígena de las decisiones reales de dicha formación. El núcleo criollo asumió el control de los estados nacionales. El paradigma colonizador se traslado de la península ibérica a Inglaterra, Francia y Alemania. No hubo independencia real en los sentidos del término sino una transfiguración en el horizonte colonial” (*Ibid.*: 56).

Con esta caracterización de la constitución política y social latinoamericana, no resulta fortuito que una de las principales demandas que sigue teniendo vigencia en el horizonte reivindicatorio de los movimientos y procesos populares en América Latina, sean constituidos poa el lugar, la igualdad y el reconocimiento exigidos por los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes. La continuidadden estas luchas, refleja el profundo impacto de la colonialidad del poder, poniendn de relieve que, los valores de la modernidad hegemónica y la constitución asimétrica del sistema mundo capitalista en las sociedades

latinoamericanas aun no han sido superados. La pertinencia de dicho análisis radica en que ubica a esta dinámica, como un aspecto que ha acompañado el desarrollo de las formas hegemónicas de la política y la cultura en una historia de larga data, significando la acumulación de contradicciones no tratadas, las cuales son centrales en la proyección de proyectos políticos emancipatorios para Nuestra América. Estos procesos dejaron una huella profunda que ha servido de sustento para las prácticas de dominio neocolonial que acudeo al ejercicio de la violencia, a la imposición de directrices de desarrollo económico, a la afirmación de poderes imperialistas con capacidad de ocupación y control real de territorios, así como, al aplazamiento de marcos políticos coherentes con la diversidad cultural. Con el retrato que construye el investigador sobre las raíces de los modelos institucionales latinoamericanos, resulta difícil asumir como meras casualidades las estrategias hemisféricas de seguridad nacional, la asunción acrítica de las orientaciones transnacionales de organización de la economía, los regímenes de excepcionalidad permanente en los países del hemisferio, además de las cíclicas cruzadas militaristas que se expresan en organismos y estrategias de control en cabeza de las potencias hemisféricas. La colonialidad del poder que subyace a las manifestaciones del capitalismo en Nuestra América, sugiere la vigencia de una apuesta real de descolonización, que implica repensar los alcances y límites de los estados nacionales configurados como marco para el ejercicio del poder social, de afirmación de la autonomía y entronización de un nuevo concepto de ciudadanía que integre a quienes fueron lanzados afuera de la comunidad política liberal.

Aunado a lo anterior, el trabajo destaca que las consecuencias de estos procesos socioculturales no solo se expresan en el ámbito de las instituciones políticas, sino en los paradigmas de progreso que se encumbraron en las figuras representativas del mercado en las sociedades latinoamericanas. El análisis del autor sobre los centros comerciales como figuras paradigmáticas del discurso colonial, da cuenta de cómo la colonialidad del poder se expresa, no solo como patrón de dominación en la organización de las instituciones políticas, sino que, configura un sistema de pensamientos, percepción y acción con capacidad de darle sentido a las prácticas cotidianas, como imaginarios y representaciones sociales que habitan en el sentido común y que son re-producidos en el nivel de los escenarios sociales de la sociedad del consumo. Las relaciones sociales en la periferia latinoamericana expresan la asunción del paradigma del consumo, de cercanía y pertenencia a los modelos estéticos dominantes como un mecanismo de distinción, para marcar diferencias, distancias culturales, correspondiendo con la masificación del *american way of life*,

como modo de vida deseable e incuestionado de participación en la esterotipia colonial hegemónica.

En tal sentido, el autor resalta que:

“el centro comercial es un objeto discursivo central en la narrativa hegemónica colonial. Por una parte participa en la configuración simbólica del imaginario societal y, por otra, consolida la influencia del capital transnacional en la cotidianidad de los sujetos. La sociedad de consumo se nos plantea como un ideal básico para un mundo desarrollado democrático y, sobre todo, civilizado” (*Ibid.*: 107)

Utopías, liberación y pensamiento crítico

Con este mapa de algunos de los mecanismos más notables de afirmación de las lógicas de poder neocolonial, resulta vital destacar, que, no obstante, la intensidad y profundidad de estas dinámicas, la esperanza no ha sido derrotada en el terreno cultural, epistémico y político. En la historia latinoamericana se resalta la continuidad de aspiraciones que reinventan racionalidades, imaginarios, que se anteponen a la fatalidad de la sumisión y el arrasamiento. Tales racionalidades, proyectos y utopías, se han traducido en diversas dinámicas de acción de resistencia, como las expresadas en los movimientos sociales, además de los discursos filosóficos que reivindican la razón “como arma de lucha contra las verdades fetichizadas del sistema”. En propuestas como las de transmodernidad, pluridiversidad, bio-civilización y eco-socialismo, la utopía cobra cuerpo en pensamiento crítico revelador de los mitos fundantes de la modernidad capitalista, es decir, como cuerpo de ideas orientadas a derruir los cimientos de la dominación para proponer nuevos senderos civilizatorios.

En el caso de los movimientos sociales, estas luces utópicas, se observan en dinámicas reales de lucha por el poder social, caracterizadas por enarbolar la apropiación del territorio; la autonomía con relación a las viejas prácticas políticas estado-céntricas; de la identidad, como fundamento de crítica y superación de las nociones eurocéntricas de la ciudadanía. En este mismo sentido, la validación epistémica de los saberes populares en procesos de educación crítica, y en escenarios propios de reconstrucción de la memoria, constituyen estrategias y procesos que indican, que la reinención de las utopías no cesa.

Al llegar a este punto, el autor presenta un interesante diálogo de algunas de las figuras más representativas del pensamiento crítico

contemporáneo: Bloch, Boff, Dussel, Zizeck y Lowy. La pertinencia de este diálogo pone de relieve la necesidad de un proyecto ético, que beba de las fuentes universales del pensamiento crítico, logrando superar la artificiosa diferenciación del hombre y la naturaleza. En momentos como los que vivimos hoy, en el que la crisis estructural del capitalismo expone las contradicciones más profundas que habitan en su seno, el principio de esperanza emerge como postulado ético y llamado a la acción política radical

“la portentosa eclosión del Principio Esperanza radica en mostrar articuladamente los efectos más perversos del capital: la ominosa situación de miseria y el terrible ecocidio. El Ecosocialismo como utopía concreta debe pugnar por la emancipación social y por la liberación del planeta. Desligar las luchas políticas y sociales de la cuestión ambiental sería un error fatídico. La Tierra debe ser liberada y el látigo del hambre eliminado” (*Ibid.*: 127)

Con estas reflexiones, el análisis histórico de procesos hegemónicos y de utopías, manifiesta que la construcción del saber y de la política, es un proceso en el que la contradicción y la lucha está presente, y que en momentos en los que la integridad del planeta está en juego, la articulación de saberes y prácticas libertarias tiende a constituirse en un imperativo ético y político. Todo indica que las tareas signadas por los precursores de la revolución epistémica latinoamericana, como Pablo Gonzales Casanova, Ruy Mauro Marini, Orlando Fals Borda, y el propio Paulo Freire, siguen vigentes, la generación de pensamiento crítico, convoca a posturas igualmente críticas y radicales que puedan testimoniarse en nuevos análisis, y, en lecturas que den cuenta de la historicidad de los problemas, además de las utopías que le dan sentido a las luchas por el poder social en América Latina.

Bibliografía

- HOBSBAWM, Eric. (1998). *Introducción al manifiesto comunista en el manifiesto comunista*. Madrid: Crítica.
- MARTÍNEZ, Luis. (2011). *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*. México: Ediciones de Medianoche-Universidad de Zacatecas.

VIRAJES

RESEÑA REVISTA JURÍDICAS VOLUMEN 7
Nos. 1-2 de 2010

JAVIER GONZAGA VALENCIA HERNÁNDEZ¹
ALEJANDRO GUZMÁN RENDÓN²

Recibido: 1 de julio de 2010
Aprobado: 1 de octubre de 2010

¹ Profesor Asociado de la Universidad de Caldas. Director *Revista Jurídicas*.

² Docente de la Universidad de Caldas. Asesor del Centro de Investigaciones Socio-jurídicas: CIS.

La *Revista Jurídicas* en su misión de divulgar el conocimiento de la disciplina jurídica, presenta los números 1 y 2 del volumen 7 del año 2010, que permitirá cuestionar las diversas realidades socio-jurídicas de la sociedad. Este esfuerzo contribuye a la ampliación del conocimiento y a la difusión de la investigación científico-social, en especial, a los temas relativos al derecho, esperando generar un impacto en la problematización de las realidades a nivel local, regional, nacional e internacional.

Los artículos de investigación y reflexión científica, se enmarcan en las temáticas del derecho y la política, constitucionalismo, medio ambiente, derecho civil y comercial.

Volumen 7 No. 1. Enero-junio 2010

Los siguientes son los artículos de la temática política y derecho:

Soberanía y transnacionalidad: antagonismos y consecuencias (Autor: Pablo Marcio Cruz). El artículo presenta la problematización de la crisis del Estado constitucional moderno y el concepto de soberanía nacional moderno, dada la formación de una realidad que posibilitó la integración de la comunidad internacional, el fenómeno de la globalización y, por tanto, una importancia mayor al derecho internacional. El advenimiento de este inevitable escenario político teórico-práctico, deberá generar nuevas estrategias para solucionar las lagunas presentes en la modernidad.

En torno a los orígenes de la ley y la sumisión colectiva: política, derecho y psicoanálisis (Autor: Daniel E. Flórez Muñoz). El autor reflexiona sobre cómo las teorías del Estado liberal moderno, terminan siendo un elemento esencial y el germen originario de los regímenes totalitarios, categorías provenientes del contractualismo y la modernidad como: “orden racional”, “respeto de la ley racional” y “voluntad general”, son conceptos que degeneran en formas totalitarias o autoritarias de poder.

El espacio de lo político en Habermas. Alcances y límites de las nociones de esfera pública y política deliberativa (Autor: Jefferson Jaramillo Marín). El artículo tiene como eje central las reflexiones sobre la categoría de esfera pública y política deliberativa de

Jürgen Habermas, a partir de la acción comunicativa. El lector, podrá encontrar contenidos relacionados sobre: la racionalidad y la comunicación en Habermas; las transformaciones de la esfera pública en la modernidad; el concepto de democracia deliberativa como fundamento de la esfera de lo público; y algunas de las más importantes críticas.

La descentralización municipal y su relación con la autonomía local y el desarrollo socio-político en el departamento de Caldas, 1998-2000 (Autora: Beatriz del Carmen Peralta Duque). La autora presenta el informe final de la investigación: “El poder político local y el conflicto social 1988-2000”. La investigadora aborda las siguientes categorías: desempeño fiscal municipal, poder político local y liderazgo, conflicto social y político, movimientos sociales, y participación ciudadana y política. A partir de la información recolectada del periódico regional *La Patria*, de una serie de entrevistas a profundidad, y por medio de la técnica de análisis del contenido, la autora da cuenta de la descentralización fiscal en el departamento de Caldas, describiendo el ejercicio de los movimientos sociales y la dinámica del poder político en las elecciones populares de los alcaldes municipales, evidenciando y develando la crisis en la democracia y las instituciones políticas del departamento de Caldas durante el periodo de tiempo objeto de estudio, debido a las prácticas políticas de los partidos políticos hegemónicos y los líderes que ostentan el poder.

Temática constitucional

Ética y derechos humanos en el marco de la Constitución Política de Colombia de 1991 (Autor: José Hoover Vanegas García). El precepto superior de Colombia contiene bases éticas; los argumentos que devienen de los valores, principios y derechos constitucionales, son el objeto de estudio por parte del investigador, el cual plantea que, preponderantemente, se trata de una ética deontológica que ha permitido ahondar en concepciones de derechos fundamentales y humanos. Es un artículo que permite reflexionar sobre la ética ciudadana y la concepción de sujeto, capaz de tomar decisiones en valores, principios y derechos constitucionales, proyectando así, la actuación de los ciudadanos.

El incidente de desacato en las sentencias de tutela de los jueces de Bogotá, Medellín, Cali y Neiva (2007-2008)

(Autores: Germán Alfonso López Daza, Leidy Viviana Serrano Ramos, Lucy Miriana Núñez Benavides y Christian Camilo Rincón Rojas). El artículo corresponde al resultado final de una investigación que pretende reflexionar sobre el acatamiento de las decisiones judiciales provenientes de acciones de tutela interpuestas en tres de las principales ciudades de Colombia, además de una ciudad intermedia, a partir de un muestreo en diferentes juzgados de conocimiento y jerarquías. El texto problematiza aspectos esenciales de la institución jurídica del “desacato”, figura procedimental accidental que permite investigar al funcionario que no acata el fallo judicial proveniente de la acción de tutela. Los resultados de la investigación, permiten develar falencias tanto jurídicas como prácticas al momento de garantizar los derechos constitucionales de los ciudadanos y el cumplimiento de los fallos de los jueces en Colombia.

Otros trabajos jurídicos

El levantamiento del velo corporativo de las cooperativas

en Venezuela (Autora: Mariadela Bello Atencio). El artículo ahonda sobre la naturaleza jurídica de las cooperativas en Venezuela, dado que se estipularon ventajas de tipo tributario y fiscales para estimular su creación. No obstante, esta figura se ha desnaturalizado en la práctica, debido a que busca propiciar un ánimo de lucro a partir de fraudes y actuaciones ilícitas que generan al Estado venezolano pérdidas económicas importantes. En el artículo, se encontrará un estudio jurídico sobre la aplicación de la figura del levantamiento del velo corporativo como sanción reconocida jurisprudencial y legalmente en Venezuela, para aquellas cooperativas que pudieron haber incurrido en esta desnaturalización de la figura societaria.

Invalidez del título del donatario ante la donación inoficiosa, breves notas al derecho positivo cubano

(Autores: José Karel Fernández Martell y Ediltrudis Panadero de la Cruz). Los investigadores exponen la inseguridad jurídica existente en el contrato de donación en la legislación cubana y otros ordenamientos jurídicos internacionales. Al momento de los herederos reclamar la protección de sus derechos patrimoniales puede operar la declaratoria de inoficiosa o rescisión del contrato de donación y, por tanto, el donatario que hasta el

momento ostentaba la calidad de propietario, ve vulnerado su derecho de subjetivo, situación que debe ser repensada por los legisladores.

Reflexión en materia de gestión de riesgos geológicos en procesos constructivos en Santiago de Cuba: normas y procedimientos jurídicos (Autores: Liber Galbán Rodríguez, Liuba Galbán Rodríguez, Ársul José Vázquez Pérez y Adrián Gago Abad). Santiago de Cuba se constituye en la ciudad más estudiada y reglamentada para la prevención de riesgos en la construcción de obras de infraestructura en Cuba. La Ley 81 del Medio Ambiente de 1997, actualizó tanto la dogmática como los procedimientos para los temas medio ambientales. No obstante, el lector encontrará en el artículo que a pesar del progreso que generó dicha ley, no es suficiente, debido a que no ha resultado del todo efectiva ni eficaz, como se evidencia en los casos estudiados por los investigadores. El texto intenta describir y problematizar el aspecto jurídico y las situaciones prácticas de los riesgos en las obras de construcción, y la responsabilidad consecuente de las inobservancias jurídicas y administrativas.

Volumen 7 No. 2. Julio-diciembre de 2010

Los nuevos escenarios transnacionales y la democracia asimétrica (Autores: Gabriel Real Ferrer y Paulo Marcio Cruz). Una nueva realidad política se presenta en la actualidad, especialmente relacionada con la democracia. La globalización de los procesos económicos, sociales y políticos, generan una crisis en el modelo representativo que sirvió de base al Estado constitucional moderno. Los autores discuten sobre la necesidad de implementar un modelo democrático participativo que ayude a republicanizar la globalización.

El procedimiento verbal disciplinario es garante de la principalística disciplinaria constitucional y legal (Autor: Milton Jojani Miranda Medina). El Código Disciplinario Único de Colombia, estipuló en el artículo 175 las causales para el procedimiento verbal especial, con el fin de darle cumplimiento al artículo 209 de la Constitución Política de 1991, en lo referente al principio de la celeridad. El artículo reflexiona sobre los traumatismos generados por una sentencia del Tribunal Administrativo de Cundinamarca que limitó las causales

del procedimiento verbal especial y, cómo la sentencia de la Corte Constitucional C-242 de 2010 resolvió esta problemática en tanto invocó, para la aplicación del artículo 175, los principios jurídicos que guían la interpretación del Código Disciplinario Único.

Diálogos internos en la Corte Constitucional colombiana sobre el *modus operandi* en la selección de tutelas: entre la informalidad, la política y la academia (Autor: Carlos Alberto Agudelo A.). En Colombia las acciones de tutela -procedimiento judicial subsidiario y expedito para la defensa de los derechos fundamentales constitucionales- deben ser enviadas a la Corte Constitucional para su “*eventual* revisión”. A partir del análisis de entrevistas aplicadas a ex magistrados, magistrados, magistrados auxiliares, y estudiantes *ad honorem* de la Corte Constitucional, el autor devela problemáticas estructurales, y el realismo jurídico que surge en dicho procedimiento de escogencia en la revisión de las sentencias de tutela de primera y segunda instancia, presentándose la vulneración de los derechos de igualdad, debido proceso, acceso a la justicia, entre otros.

La diversidad cultural de México en el siglo XXI (Autor: Humberto Ortega-Villaseñor). En concordancia con la Constitución mexicana y los tratados y convenios internacionales, se problematiza el aspecto de la legislación indígena e interna nacional, es decir, el pluralismo y multiculturalismo. En el texto, podrá encontrarse una descripción sucinta sobre las experiencias investigativas del autor en la articulación de la legislación nacional, en tanto Estado soberano, y las legislaciones de los Estados Federales con las legislaciones propias de las comunidades indígenas. El autor, se centra además en las vivencias socio-jurídicas de las comunidades indígenas de Jalisco, evidenciando la poca articulación entre los Estados Federales y las legislaciones indígenas.

Ensayo contra la ley de prohibición de videojuegos bélicos en Venezuela (Autor: Eduardo Varela Pezzano). En el año 2010 la República Bolivariana de Venezuela, promulgó la denominada ley para la *prohibición de videojuegos bélicos y juguetes bélicos*. Este artículo tiene como finalidad reflexionar sobre esta normativa en tres cuestiones fundamentales: i) la existencia de medidas menos estrictas para cumplir el objeto de la ley; ii) los videojuegos están protegidos por el derecho fundamental a la libertad de expresión; y iii) no se ha comprobado que la causa de los actos de violencia sean los videojuegos. Las razones anteriores

permiten concluir al autor la falta de justificación para la promulgación de la ley prohibitiva de videojuegos y juguetes bélicos.

Características de comprensión lectoras en estudiantes universitarios (Autores: Arlenys Calderón Ibañez y Jorge Quijano Peñuela). A través de la prueba CLOZE, los investigadores identifican el nivel de comprensión lectora de los estudiantes de los programas de Derecho y Psicología de la Universidad Cooperativa de Colombia Seccional Barrancabermeja. Con base en lo anterior, el artículo reflexiona sobre la comprensión e interpretación de textos, las variables socio-demográficas y socioculturales evidenciadas en la prueba, tales como: la educación de los padres, visitas a bibliotecas, uso de fotocopias, adquisición de libros, entre otros; y problematiza los dos aspectos anteriores en el proceso enseñanza-aprendizaje de los estudiantes en dos carreras, que presentan un mayor requerimientos de habilidades de comprensión lectora: Derecho y Psicología. Dado que los resultados de la investigación demuestran un bajo nivel en la comprensión e interpretación de textos por parte de los estudiantes, este artículo se convierte en una herramienta importante para el Ministerio de Educación Nacional, ICFES y las universidades, para implementar planes de acción que logren mejorar los niveles de comprensión lectora.

NORMAS EDITORIALES

La revista de Antropología y Sociología: *Virajes*, recibe colaboraciones originales en forma de artículos y reseñas. La naturaleza de los artículos es triple, ya que pueden ser de investigación, de reflexión o de revisión. Todos los artículos serán sometidos a evaluación anónima y los autores serán notificados de la decisión de los árbitros en los 60 días siguientes a la recepción de sus propuestas. Sólo se publicarán los artículos que superen satisfactoriamente el proceso de evaluación y cumplan con los requisitos aquí expuestos.

La revista de Antropología y Sociología: *Virajes* se reserva los derechos de impresión, reproducción total o parcial del material, así como el de aceptarlo o rechazarlo. Igualmente, se reserva el derecho de hacer cualquier modificación editorial que estime conveniente. En tal caso, el autor recibirá por escrito recomendaciones de los evaluadores. Si las acepta, deberá entregar el artículo con los ajustes sugeridos dentro de las fechas fijadas por la revista para garantizar su publicación dentro del número programado.

Un artículo sometido a consideración del comité editorial no se debe haber publicado previamente, ni debe estar sometido a otra publicación. Si el artículo es aceptado, no deberá publicarse en otra revista.

Los artículos de esta revista se pueden reproducir total o parcialmente, citando la fuente y el autor. Las colaboraciones que aparecen aquí no reflejan necesariamente el pensamiento de la revista. Se publican bajo responsabilidad de los autores.

El autor que desee enviar artículos para consideración por parte del comité editorial de nuestra publicación deberá:

1. Entregar original y copia del artículo en la secretaría del Departamento de Antropología y Sociología de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Caldas: carrera 23 N° 58-65, telefax 88627220 ext. 22158 –prefijos nacionales (68) e internacionales (57) (68)–, correos electrónicos: revistavirajes@ucaldas.edu.co
2. Entregar el trabajo en soporte de papel y disquete 3.5 o en CD-ROM en formatos Word o RTF. Se debe incluir: título del artículo, autor o autores y dirección del contacto (correo electrónico y dirección postal). El texto debe estar digitado a espacio y medio, letra arial, tamaño 12.
3. Especificar en diferentes notas al pie: a) los datos centrales del *curriculum vitae* del autor o autores, el cual debe incluir los títulos

universitarios, la filiación institucional y el correo electrónico; b) la naturaleza del artículo, es decir, si se trata de un artículo de investigación, de reflexión o de revisión, o si se trata de una reseña.

4. Escribir su artículo con una extensión máxima de 25 hojas (folios o cuartillas tamaño carta), el cual debe ir precedido de un breve resumen del trabajo en castellano y en inglés que no sobrepase las 150 palabras. Inmediatamente después de este resumen, se debe poner de cuatro a seis palabras clave para identificar las principales temáticas abordadas.
5. Redactar las críticas y reseñas de libros con una extensión máxima de 10 hojas (folios o cuartillas tamaño carta), la cual debe ir precedida de los nombres, apellidos y profesión de quien realiza la crítica o reseña, así como de los elementos bibliográficos completos (nombres y apellidos del autor, título completo del libro, número de edición, ciudad de publicación, editorial, año de publicación).
6. Entregar artículos inéditos, salvo que hayan sido publicados en el extranjero, en cuyo caso podrá considerarse su publicación. Si se trata de un artículo traducido se debe indicar con claridad las fuentes y procedencias del texto original.
7. Enviar los gráficos, mapas y fotografías en una resolución mínima de 266 dpi en formato jpg o gif. Junto a los cuadros deben ir los anexos al artículo, indicando el lugar donde se pondrán dentro del texto. Todos estos recursos se deben enumerar consecutivamente e indicar con claridad la(s) fuente(s) correspondiente(s).
8. Citar las fuentes bibliográficas dentro del texto del siguiente modo: (autor, año: página).
Ejemplo: (Muñoz, 1996: 30).
9. Las notas al pie de página numeradas en orden consecutivo, se utilizarán para aclaraciones, comentarios, discusiones, envíos por parte del autor, y deben ir en su correspondiente página, con el fin de facilitar al lector el seguimiento de la lectura del texto.
10. Referenciar la **Bibliografía** teniendo en cuenta las normas APA, pero con algunas modificaciones. Así:

Libro:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año). *Título del libro*. Lugar de publicación: Editorial.

SABINE, George. (1998). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Capítulo de libro:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año). "Título capítulo". En: APELLIDO, Nombre del editor o compilador. (Ed.) o (comp.). *Título del libro*. Lugar de publicación: Editorial.

GARRISON, C.; SCHOENBACH, V. & KAPLAN, B. (1985). "Depressive symptoms in early adolescence". En: DEAN, A. (Ed.). *Depression in multidisciplinary perspective*. New York, NY: Brunner/Mazel.

Artículo revista:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año). "Título artículo". En: *Nombre de la revista*, No., Vol./Año. Lugar de publicación: Editorial o Centro editorial.

SANDOVAL, Mary Luz. (2006). "Teoría sociológica, conflicto y terrorismo". En: *Virajes*, No. 8, Año 8. Manizales: Universidad de Caldas.

Artículo de periódico:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año, Fecha de circulación). "Título artículo". En: *Nombre del periódico*. Lugar de publicación. letra p. Número de la página consultada.

MARTÍNEZ, Liliana. (2002, Diciembre 8). "Cuando el trópico llegó a Estocolmo". En: *El Tiempo*. Bogotá. p. 2-2.

SIERRA, Orlando. (2001, Mayo 6). "Los carros oficiales". En: *La Patria*. Manizales. p. 2A.

Tesis de grado o postgrado:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año). *Título Tesis*. Tesis de grado para optar al título de... Escuela o Departamento, Universidad. Ciudad, país.

ALAMOS, F. (1992). *Maltrato infantil en la familia: tratamiento y prevención*. Tesis de grado para optar al título de Psicólogo. Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

VENEGAS, P. (1993). *Conflits socio cognitifs et changement de représentations en formation d'adultes: une étude de cas*. Tesis de grado para optar al título de Doctor en Psicología. Faculté de Psychologie et des Sciences de l' Education, Université Catholique de Louvain. Louvain, Francia.

Internet:

APELLIDO, Nombre del autor. (Año –si lo tiene–). “Título artículo”.
En: dirección electrónica. [Fecha de consulta].

BIGLAN, A. & SMOLKOWSKI, K. (2002, Enero 15). “The role of the
community psychologist in the 21st century”. En: <http://journals.apa.org/prevention/volume5/pre0050002a.html> [Enero 31 de 2002].

**Cordialmente,
COMITÉ EDITORIAL
REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA: VIRAJES**

AUTHOR GUIDELINES

The Journal of Anthropology and Sociology: *Virajes*, receives original collaborations in article form and reviews. The nature of articles is triple, since they can be research, reflection or revision. All the articles will be placed under anonymous evaluation and the authors will be notified of the decision of the evaluators in the 60 days after the reception of their proposals. Only the articles that surpass the evaluation process satisfactorily and fulfill the requirements exposed here will be published.

The journal of Anthropology and Sociology: *Virajes*, reserves the impression rights, the total or partial reproduction of the material, as well as accepting it or rejecting it. It also reserves the right to make any publishing modification that it considers advisable. In such case, the author will receive recommendations of the evaluators in writing. If the author accepts these, he/she will have to return the article with the adjustments suggested within the dates fixed by the journal to guarantee its publication within the programmed issue.

An article submitted under consideration of the publishing committee must not have been previously published, nor under consideration for another publication. If the article is accepted, it should not be published in another journal.

The articles of this journal can be reproduced total or partially, mentioning the source and the author. The collaborations that appear here necessarily do not reflect the thought of the journal. They are published under responsibility of the authors.

The author who wishes to send articles for consideration by the publishing committee of our publication should:

1. Hand in original and copies of the article in the secretariat of the Department of Anthropology and Sociology of the Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales of the Universidad de Caldas: carrera 23 N° 58-65, telefax 88627220 ext. 22158 - national area codes (68) and international (57) (68)-, electronic mails: revistavirajes@ucaldas.edu.co
2. Hand in the work in paper form and on a 3.5 diskette or CD in Word or RTF formats. The title of the article, author or authors and contact

address (electronic mail and mailing dress) should be included. The text must be typed at 1.5 space, Arial, font size 12.

3. The following information must be specified in different footnotes: a) the central data of the *curriculum vitae* of the author(s), which must include professional titles, institutional affiliation and electronic mail; b) the nature of the article, that is to say, if it is a revision, reflection, or research article, or if it is a review.
4. The article must not exceed the extension of 25 sheets (letter size), which must be preceded by a brief summary of the work in Spanish and English, not exceeding 150 words. Immediately after this summary, four to six key words identifying the main themes treated by the article must be included.
5. The critics and reviews of books must not exceed 10 sheets (letter size), which must be preceded by the names, last names and profession of the person carrying out the critic or review, as well as of the complete bibliographical elements (full name of the author, complete title of the book, number of edition, city of publication, editorial, year of publication).
6. Hand in unpublished articles, unless they have been published abroad, in which case they will be considered for publication. If it is a translated article, the sources and origins of the original text must be indicated with clarity.
7. Send the graphs, maps and photographs in a minimum resolution of 266 dpi in jpg or GIF format. The graphs should include the annexes to the article, indicating the place where they should be located within the text. All these resources should be numbered consecutively and the corresponding source(s) should be clearly indicated.
8. The bibliographical sources should be cited within the text in the following way: (author, year: page). Example: (Muñoz, 1996: 30).
9. The footnotes numbered in consecutive order, should be used for explanations, commentaries, discussions by the author, and must go in their corresponding page, with the purpose of facilitating to flow of the text to the reader.
10. Reference the **Bibliography** taking into account the APA norms, but with some modifications. Thus:

Book:

LAST NAME, Name of the author. (Year). *Title of the book*. Publication place: Editorial.

SABINE, George. (1998). *History of the political theory*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Book chapter:

LAST NAME, Name of the author. (Year). "Title of the chapter". In: LAST NAME, Name of the publisher or compiler. (Ed.) or (comp.). *Title of the book*. Publication place: Editorial.

GARRISON, C.; SCHOENBACH, V. & KAPLAN, B. (1985). "Depressive symptoms in early adolescence". In: DEAN, A. (Ed.). *Depression in multidisciplinary perspective*. New York, NY: Brunner/Mazel.

Journal article:

LAST NAME, Name of the author. (Year). "Title article". In: *Name of the journal*, No, Vol. /Year. Publication place: Editorial or publishing Center.

SANDOVAL, Mary Luz. (2006). "Sociological Theory, conflict and terrorism". In: *Virajes*, No. 8, Year 8. Manizales: Universidad de Caldas.

Newspaper article:

LAST NAME, Name of the author. (Year, Date of circulation). "Title of the article". In: *Name of the newspaper*. Publication place. Number of the consulted page.

MARTINEZ, Liliana. (2002, December 8). "When the tropic arrived at Stockholm". In: *El Tiempo*. Bogota. p. 2-2.

SIERRA, Orlando. (2001, May 6). "The official cars". In: *La Patria*. Manizales. p. 2A.

Undergraduate or postgraduate thesis:

LAST NAME, Name of the author. (Year). *Title of the Thesis*. Degree thesis to obtain the title of... School or Department, University. City, country.

ALAMOS, F. (1992). *Child abuse in the family: treatment and prevention*. Degree thesis to obtain the title of Psychologist. School of Psychology, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

VENEGAS, P. (1993). *Conflits socio cognitifs et changement of représentations en formation d'adultes: une étude de cas*. Degree thesis to obtain the title of Doctor in Psychology. Faculté de Psychologie et des Sciences de l' Education, Université Catholique de Louvain. Louvain, France.

Internet:

LAST NAME, Name of the author. (Year - if available). "Title of the article".
In: electronic address. [Date of consultation].

BIGLAN, A. & SMOLKOWSKI, K. (2002, January 15). "The role of the community psychologist in the 21st century". In: <http://journals.apa.org/prevention/volume5/pre0050002a.html> [January 31 of 2002].

Sincerely,
PUBLISHING COMMITTEE
JOURNAL OF ANTHROPOLOGY AND SOCIOLOGY: VIRAJES

Revista de Antropología y Sociología

VIRAJES

FORMATO DE SUSCRIPCIÓN

Nombre / Name	
Cédula / Identification number	
Dirección / Address	
Ciudad / City	
Departamento / State	Código Postal / Zip Code
País / Country	
Teléfono / Phone Number	
Profesión / Profession	
Institución / Employer	
Correo Electrónico / E-mail	
Dirección de envío / Mailing Address	

Suscriptores Nacionales por un año. (1) Ejemplar

Mayores informes:

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados
Universidad de Caldas. Calle 65 N° 26 - 10
A.A. 275 Manizales - Colombia
Tel: 8781500 ext. 11222
Fax: 8781500 ext. 11622
E-mail: revistavirajes@ucaldas.edu.co
revistascientificas@ucaldas.edu.co

Último ejemplar recibido / Last issue mailed:

Año/Year Volumen/Volume Número/Number Fecha/Date

w w w . 4 - 7 2 . c o m . c o



LA RED POSTAL DE COLOMBIA

› Línea de Atención al Cliente Nacional ‹
01 8000 111210



Ventas, suscripciones y canjes

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Universidad de Caldas

Sede Central

Calle 65 No. 26 - 10

A.A. 275

Teléfonos: (+6) 8781500

ext. 11222

e-mail:

revistascientificas@ucaldas.edu.co

Manizales - Colombia



Revista
Agronomía
Publindex Categoría C



Revista
Biosalud
Indexada en:
Publindex Categoría B
Lilacs



Revista
Cultura y Droga



Revista
Eleuthera
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista
Luna Azul (On Line)
<http://lunazul.ucaldas.edu.co>
Indexada en:
Publindex Categoría B
Index Copernicus, DOAJ



Revista
Discusiones Filosóficas
Indexada en:
Publindex Categoría A2
Philosopher's Index
SciELO
Ulrich's Periodicals Directory

Revistas





Revista Boletín Científico Museo de Historia Natural Indexada en: Publindex Categoría A2 SciELO



Revista Colombiana de las Artes Escénicas



Revista Veterinaria y Zootecnia



Revista Hacia la promoción de la Salud Indexada en: Publindex Categoría B Lilacs SciELO



Revista Jurídicas Indexada en: Publindex Categoría C DialNet



Revista Latinoamericana de Estudios Educativos



Revista Vector



Revista de Antropología y Sociología (Virajes) Indexada en: Publindex Categoría C



Revista Universidad de Caldas



Revista Kepes Indexada en: Publindex Categoría C



Revista Latinoamericana de Estudios de Familia

Científicas



Esta revista se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 2011
en los talleres litográficos
de Capital Graphic
Universidad de Caldas
Manizales - Colombia