



# Kalibón

Revista

Número 6  
2022

# Revista **Kalibán**

REVISTA DE ESTUDIANTES DE SOCIOLOGÍA DE LA  
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

Número 6, 2022

ISSN (impreso): 2389-7317

ISSN (en línea): 2665-6116

## **Comité editorial**

Ximena Ardila Borja  
Raquel Cano Cardona  
Jacob Castro Chamorro  
Carolina García López  
Laura Jaramillo Guevara  
Juliana Carolina Jurado Giraldo  
Linda Ángela Montoya Sepúlveda  
Santiago Pavas Arenas  
Santiago Pineda Correa  
Jorge Alejandro Posso Tovar  
Mariana Quiroz Gallego  
Karen Juliana Rivera Villamizar

## **Comité asesor**

Juan Diego Álvarez Hidalgo  
Einer Mosquera Acevedo  
Jaime Rafael Nieto López  
Diana Lucía Ochoa López  
Jaider Camilo Otálvaro Orrego  
Jean Paul Sarrazín Martínez  
Omar Alonso Urán Arenas  
Marco Antonio Vélez Vélez  
Juan Guillermo Zapata Ávila

Con el apoyo del Departamento  
de Sociología y la Facultad de  
Ciencias Sociales y Humanas de la  
Universidad de Antioquia

Universidad de Antioquia  
Calle 67 #53-108, bloque 9  
Medellín, Colombia

## **Portada**

Sergio Andrés Macías Trujillo

## **Ilustraciones**

Simón Eduardo Cano Castrillón  
Tania Florez Henao  
Valentina Tobón Espinosa

## **Diseño y diagramación**

Raquel Cano Cardona  
Carolina García López  
Santiago Pineda Correa  
Jorge Alejandro Posso Tovar  
Mariana Quiroz Gallego



Correo: [revistakaliban@udea.edu.co](mailto:revistakaliban@udea.edu.co)

Instagram: <https://www.instagram.com/kalibanrevista/>

Facebook: <https://www.facebook.com/revistakaliban>

Twitter: <https://twitter.com/revistakaliban>

Las ideas expuestas en esta revista son responsabilidad exclusiva de sus autores y autoras.

El contenido de esta revista puede ser reproducido sin autorización con fines no comerciales, dando el reconocimiento debido a las y los autores y a la Revista.



# CONTENIDO

## MOVIMIENTOS SOCIALES

8

### REPRESIÓN DURANTE LA PROTESTA SOCIAL: BÚSQUEDA DE LA DOMINACIÓN Y EL PODER

Karol Stephania Sevilla Estrada

22

### EL VOTO FEMENINO EN COLOMBIA A MEDIADOS DEL SIGLO XX

ENTRE LAS REIVINDICACIONES FEMINISTAS Y LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL VOTO PARA LA LEGITIMACIÓN DEL PODER

Carla Bajonero Bedoya

Juliana Carolina Jurado Giraldo

## RELIGIÓN

39

### INDONESIA, ENTRE LA SECULARIZACIÓN, LA RELIGIOSIDAD Y LA ESPIRITUALIDAD

Óscar Domínguez Portugal

Cindy Daniela Rivera Velandia

57

### IGLESIAS TEMÁTICAS

UNA CONGREGACIÓN DE HARLISTAS EN BOGOTÁ COMO CASO DE ESTUDIO DESDE LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA

José Ignacio García-Pinilla

Jorge Enrique Echavarría Rojas

Helmuth Zeth Jiménez Lozano



# CONTENIDO

## DEBATES TEÓRICOS

**70** **LA RUPTURA DE MARCUSE Y HEIDEGGER**  
**PROYECTO FALLIDO DE UNA FILOSOFÍA CONCRETA**  
Cristian Leandro Sánchez Marín

**80** **PENSAMIENTOS FILOSÓFICOS AFRODIASPÓRICOS E**  
**INTELECTUALIDADES AFRO**  
Róvinson Conrado Aguilar

**90** **EL PIROPO COMO ACCIÓN SOCIAL Y LAS RELACIONES DE**  
**DOMINACIÓN**  
Maira Andrea Castrillón Pérez

**100** **LOS CASINOS COMO ESPACIOS DE CONSUMO**  
**SIGNIFICATIVO**  
Celeste Maciel Magaña



## EDITORIAL

**L**a **Revista Kalibán** es un proceso que nació en el año 2014. Esta fue la expresión que veían las y los estudiantes del departamento de sociología sobre la necesidad de un espacio de divulgación y formación intelectual que les posibilitara generar lazos de comunidad académica. Sobre el presupuesto base de la construcción colectiva, el proyecto pretendía -y pretende- potenciar no solo la escritura, sino también el debate teórico, político y social.

El uso de la metáfora de Kalibán como nombre de la revista representaba posibilidad, maniobra, investigación y acción (2014), con ella se buscaba la reflexión y la crítica frente a la multiplicidad de condiciones que supone ser lo otro-lo que no se es (como Calibán en La Tempestad de Shakespeare), intentando develar sociológicamente la manera en cómo se dan las configuraciones entre los fenómenos sociales partiendo del ejercicio investigativo comprendido desde su propia realidad (asumiéndose desde sí mismo). De manera tal que, a partir de la construcción teórica, como sujetas y sujetos conscientes se proyecte hacia una praxis emancipadora y liberadora, como lo hacía Calibán cuando se imaginaba posibilidades de cambio y de transformación.

Es a partir de estos propósitos principales en donde, como renovado Comité Editorial, quisimos volver, ya que cuando este primer grupo de estudiantes guardaba el deseo de continuidad, no solo se refería a la preservación en el tiempo del proceso como tal, sino que también pretendía movilizar al pensamiento, a partir de las lógicas de la metáfora de Calibán, hacia el uso potencial del conocimiento como agente transformador que posibilite el cambio y la emancipación. De manera que nuestra intencionalidad se configura a partir de estas lógicas, atendiendo a la correspondencia entre los momentos (tiempos)

y dinámicas cambiantes, y la mirada sociológica que muta y se agudiza a partir de estos cambios.

Considerando la postura crítica a la que aduce la misma metáfora, y partir de las teorizaciones surgidas motivadas por ella, como la sociología latinoamericana, cabe preguntarse qué significa ser crítica o crítico y qué hace que el conocimiento construido a partir de ahí lo sea. Sin duda es una pregunta que requiere una constante reevaluación por parte de aquellas y aquellos que, en tanto en proceso de formación constante, se dedican a hacer ciencia. De allí que como proceso renovado, nos intencionamos al desarrollo de una actitud crítica, vigilante con sus apuestas y comprometida con la función social del conocimiento, en donde los medios como la curiosidad y la creatividad sean considerados como esenciales para el desarrollo de un conocimiento integral, atendiendo y siendo atravesado por la perspectiva feminista, que permita evidenciar y lograr subvertir las lógicas patriarcales que permean los espacios de formación académica.

De forma que en esta ocasión les presentamos al número 6 con gran emoción, ya que resulta especialmente significativo en tanto los retos y posibilidades que se nos presentaron el trasegar del proceso. Las temáticas que allí se abordarán se centran en los movimientos sociales, la religión, el feminismo y los debates filosóficos. Deseamos que la experiencia de acercarse a esta revista, a su apuesta y al contenido que aquí les presentamos evoque en ustedes el deseo de abrir el debate, la crítica y la motivación de realizar ustedes mismas y mismos el ejercicio predilecto de la divulgación, que es la escritura.

 **Comité Editorial**

# MOVIMIENTOS SOCIALES

ILUSTRACION: TANIA FLOREZ





# REPRESIÓN DURANTE LA PROTESTA SOCIAL: BÚSQUEDA DE LA DOMINACIÓN Y EL PODER

Karoll Stephania Sevilla Estrada\*

---

## RESUMEN

Durante las manifestaciones del mes de noviembre de 2019, en Colombia, el estallido mayor no fue la protesta, la rebeldía o las exigencias, el escándalo rozaba a las instituciones estatales de tipo policivo y sus abusos de autoridad. Los términos sociológicos, permiten ver en la protesta social una posibilidad de caída de aquellos cuerpos gubernamentales que ostentan el poder. El poder de decisión, de control, de gasto, entre otras muchas tipificaciones y labores. Si quisiera verse a la dinámica de la protesta como un mecanismo de supresión del poder, debe analizarse la proyección teórica que existe de esta categoría.

## PALABRAS CLAVE

Protesta social, poder, acción colectiva, represión

---

\* Estudiante de sociología de la Universidad del atlántico  
Correo: ksevilla@est.uniatlantico.edu.co



## INTRODUCCIÓN

**B**asta un repaso por las noticias de los últimos meses en Colombia, para comprobar que el tema “protesta” figura como titular. Acompasado, además, por hechos de represión por parte del cuerpo policivo en medio de las manifestaciones. Estrategias que se han impuesto desde el gobierno anterior en cabeza de Juan Manuel Santos, y que han sido heredadas como modelos de contrainsurgencia desde la Guerra Fría (Cruz, 2015). Estos aspectos favorecen el estudio de una dinámica social donde se impone la inconformidad y las quejas, es decir, se plantean elementos que el pueblo considera necesarios y no están siendo entregados. Pero la respuesta dista de ser una solución, un planteamiento de negociación o cuando menos atención certera, la respuesta, es reprimir, judicializar y criminalizar aquellos comportamientos que puedan vincularse con la rebelión.

Durante las manifestaciones del mes de noviembre de 2019, en Colombia, el estallido mayor no fue la protesta, la rebeldía o las exigencias, el escándalo rozaba a las instituciones estatales de tipo policivo y sus abusos de autoridad. En redes circulan innumerables denuncias de este tipo, y aun cuando no conformen material indicado para los efectos investigativos de este trabajo, suscitan atención en cuanto a la imagen que el resto del mundo y usuarios de tales plataformas pueda

tener de la actualidad colombiana, sus situaciones y la realidad que aborda el país del Sagrado Corazón.

Desde la perspectiva jurídica, se han discutido opciones de procesos que permitan la regulación de la protesta social. Para muchos constituye una afrenta, en la medida en que una regulación, implica una pérdida del carácter autónomo y libre de la manifestación. El qué puede hacerse, qué está permitido, qué está prohibido, reformaría la imagen de la protesta a la sola muestra de criminalidad. Esto es, cuando menos una consecuencia básica. El argumento que se sostiene es que, dentro de las manifestaciones, el vandalismo cobra vida y se traduce en grandes pérdidas económicas. ¿Es suficiente con eso para plantearse reformar la protesta en lugar de darle cabida a las denuncias y exigencias sociales? Es una discusión abierta.

Los términos sociológicos, permiten ver en la protesta social una posibilidad de caída de aquellos cuerpos gubernamentales que ostentan el poder. El poder de decisión, de control, de gasto, entre otras muchas tipificaciones y labores. Si quisiera verse a la dinámica de la protesta como un mecanismo de supresión del poder, debe analizarse la proyección teórica que existe de esta categoría. Se reconstruirá, en ese sentido, las apreciaciones conceptuales del término, se abordará el tema de la protesta social en Colombia y casos similares en Latinoamérica, se

considerará el marco legal en que se mueven las manifestaciones sociales de exigencia, para llegar a concluir de qué manera pueden verse como una representación de supresión del poder que llegase a constituir una preocupación gubernamental, lejos de la visión criminal que se le ha dado recientemente a hacer parte de las manifestaciones. En otro sentido, la propuesta argumentativa se centrará en el análisis de la represión como forma de mantener ese poder que el colectivo exige, a partir del miedo, la violencia y el sometimiento.

## DEFINICIONES PRELIMINARES

### Protesta social

Los aspectos que se encuentran asociados a la protesta, están vinculados con su carácter contencioso y el amplio impacto que llegan a tener (Svampa, 2009). Es decir, para que se llegara a denominar protesta la acción colectiva que demandaba ciertas consideraciones al Estado, debió cumplirse un periodo de protagonismo y transformación de ese tipo de manifestación o acción colectiva. Lo planteado, redundante en que, a finales del siglo pasado, aquellas manifestaciones que agrupaban exigencias, eran sólo movimientos sociales, restándole cierta primacía al carácter de sus acciones.

El que la protesta sea tomada más

en serio por parte de la discusión académica, tendrá que ver con el tipo de hechos que se presentan en su duración, elementos de rebeldía y desobediencia, acciones directas de un impacto mayor, de amplia escucha, de recibimiento público. Considerando a los movimientos sociales como una antesala de las manifestaciones de protesta, se genera la impresión de una organización lineal de los sucesos, de tal forma, que sería posible afirmar o predecir un fenómeno posterior a la protesta que significara un espectro mayor, una transformación más amplia y con mayor capacidad.

Por lo pronto, la protesta es esencialmente, un fenómeno que permite conocer los descontentos sociales y poner en la mesa las exigencias que se hacen a partir de tales situaciones. Su presentación, puede responder a inconformidades por prácticas del gobierno o por situaciones que de manera permanente han afectado a determinado grupo social. Las protestas en el contexto latinoamericano, han manejado temáticas afines, casi se presentan consecutivamente cuando no se superponen las unas a las otras, de tal suerte, que las exigencias son similares, lo conseguido en un territorio definido se planteará como objetivo alcanzable y mínimo en otro lugar. Pero las discusiones por poder de decisión y control, no se dan de manera pacífica, no se sujetan a los términos de la cordialidad, como la construcción puede hacerlo ver. Y ese elemento, no debe olvidarse, ya

que constituye la tesis de represión que se presentan durante las protestas.

Los instrumentos de protesta, no implican solamente aquellos que son “dignos” de represión e incursión estatal de tipo controlable, aun cuando son estos los que mayor impacto tienen y por tanto titulan al tiempo que desvirtúan la temática de las exigencias. La protesta social, incluye a los sectores inconformes, pero se plantea a partir de hacerse ver, hacerse notar con aquellos sectores que no se ven vulnerados. Una suerte de solidaridad en primera medida. Por esta razón, las estrategias utilizadas se enmarcan en lo creativo, lo visual, recientemente lo digital y se apropian de cada medio que pueda hacer las veces vía de acceso del resto de la sociedad o al menos el colectivo cercano. Así, se tienen en cuenta todas las manifestaciones creativas que puedan redundar en mayor atención y credibilidad. En un artículo publicado por la Universidad Autónoma de Madrid, se estudió cómo el ingenio de los eslóganes de las protestas se obtiene a partir de metáforas que suscitan la realidad que demanda atención y solución. Además, que su contenido y presentación en pancartas y redes sociales, causaba mayor conmoción dentro de sus espectadores.

### **Poder**

La concepción clásica del poder que se antepone al desarrollo teórico

de Foucault, tiene que ver con la manera como se usa la fuerza, de una manera legítima, a un grupo determinado. Es la capacidad propia de los estados y las organizaciones de vigilancia. En estas, las consideraciones que se deben tener en cuenta son las herramientas de las que hace uso las relaciones sociales para determinar su capacidad de poder, es decir, las estrategias para mantener diferenciaciones que permitan el establecimiento de ese modo. La discusión teórica del poder en Foucault, se engrana a los dispositivos que se utilizan para someter y persuadir voluntades. Así, las decisiones libres son pocas, aun cuando nuestro grado de autonomía parezca radical a nuestros ojos. Existe un entramado mayor que posibilita el control aun en aquellos escenarios donde priman las libertades. En un primer momento, se podrían entender las libertades como antónimas al poder. Un análisis posterior dejaría ver que esas libertades también son un discurso impuesto y que las determinaciones naturales no rodean nuestra cotidianidad.

El poder somete, fascina, aterroza e inmoviliza (Ávila-Fuenmayor, 2006). Su capacidad nos permite situarnos en escenarios no imaginados, los planes y expectativas están modelados por la primacía del poder. Así, imaginarnos ante una representación del poder y la autoridad, nos regula. Desistimos de ciertas acciones cuando se nos amenaza con la figura que ostenta poder. Este fenómeno es evidente en

los credos religiosos. La constante advertencia de un castigo por un ser supremo o en caso de buen comportamiento una bonificación, mantiene a los individuos a la expectativa, bajo cierto régimen que los inhibe. Lejana no es la dinámica de las escuelas, según la propuesta de Foucault, una presentación de este tipo de control y sometimiento se da en la forma como se educa a nuestros jóvenes, como los niños crecen con la imagen de un agente externo que tiene la forma de deidad. El miedo, en ese sentido, constituye un elemento fundamental en la narrativa del poder. Desencanta de las libertades y la autonomía y se traduce como mera representación de una vida pecaminosa y tachable.

Para algunos autores, la tendencia foucaultiana del poder, se muestra como un ejercicio que posibilita ciertas prácticas. En ese sentido, no prohíbe, mediatiza. Para Foucault, el poder no se detenta, es una relación, que no pertenece únicamente al entramado estatal, sino a todas las presentaciones donde exista una diferenciación y un imaginario de superioridad. Se ejerce en cualquier faceta de la sociedad, tanto en sentido horizontal como vertical. El tratamiento que el mencionado autor le da a tal temática, versa adicionalmente en la forma cómo se definen las relaciones de poder a partir de la existencia de desigualdad, donde haya una diferenciación clara de los roles y estos se superpongan en nivel de importancia, habrá la presencia del poder en su ejercicio natural. La contraparte del poder,

será entonces la resistencia.

El poder es esencialmente, aquello que reprime. En virtud de nuestro argumento, el que existan episodios donde la violencia está en su presentación legítima, implica la disputa de la estabilidad del poder. Por alguna razón las instituciones gubernamentales se sienten expuestas ante la movilidad social, ante las fluctuaciones que suscitan al descontrol y las exigencias, tanto aquellas apenas evidentes como las ignoradas. Tanto la represión como la ideología, permiten hacer creer que el aparato estatal maneja globalmente las relaciones de poder, manifiesta que ambas no son más que estrategias extremas del poder que en modo alguno se contenta con excluir o impedir, o hacer creer y ocultar (Ávila-Fuenmayor, 2006).

Ese dinamismo del poder es lo que posibilita que exista una variante en la determinación de quién tiene el poder. Es decir, el que la normativa sea trabajada en términos de que las leyes son hechas por algunos, pero se impongan al grueso poblacional, hace que quede claro quien maneja el poder, pero esta determinación se establece por la especificidad del caso. Las relaciones de poder no determinan exactamente quién maneja los hilos, porque varía, se ejercen en distintos modos, pero sí dejan claro, quien no tiene el poder. La característica atemorizante del poder, se puede ver ejercida a través de las normas, tanto coercitivas como coactivas, donde disuadir y reprimir son las fuerzas monopolizadas



de los estados modernos. Esto es, que, dentro de las sociedades con este tipo de gobierno, se tiene una potestad legítima que a través de las disposiciones constitucionales regula los comportamientos humanos y los reduce a las prácticas que benefician el funcionamiento de los modelos impuestos.

### **Apatía y “sin violencia”**

Los elementos de la protesta social, implican que no todos los sectores se sienten representados por la bandera ideológica que se defienden, priman las necesidades de uno que se ve vulnerado y cuya única fuente de representación y escucha está indiciada a partir de las manifestaciones. Estos sectores no representados pueden

verse reducidos a la apatía y desconocimiento de las estrategias de la protesta.

El discurso que ha calado nuestras vidas, es el de ver a los manifestantes como vándalos, flojos y que sus intenciones son que el órgano estatal satisfaga todas las esferas de sus vidas, incluso las más personales. Se afloran expresiones donde la supremacía del egoísmo y las prácticas individualistas se superponen a las necesidades sociales. Se plantea la posibilidad entonces, de que aquellos que no reconocen los estándares de la lucha social y el beneficio común difícilmente podrán compartir estas iniciativas, su sesgo se define por las maneras cómo se llevan a cabo las protestas y los desmanes que pueden ocasionar. Delimitan

su actuar a la crítica, pero sin demasiado ruido, no haciendo frente a las exigencias o las formas, sino rechazando la presentación. Definir la protesta en su relación con las probabilidades de criminalidad, permite que un grueso poblacional no se sienta representado.

Las acciones violentas o vías de hecho, sin embargo, no sólo implican el descontento de las personas que no comparten el carácter de la protesta, cala también en los mismos manifestantes que no se sienten representados por este tipo de conducta, sienten que los estigmatizan y pierde la línea que la manifestación en sí misma maneja. Los enfrentamientos con la Fuerza Pública y el vandalismo han dado origen a una diferenciación entre los manifestantes, esta ruptura supone que quienes protestan no avalan todas las presentaciones o escenarios en que pueden detonar las manifestaciones.

Realizando un análisis del contexto de la realidad colombiana y la represión, se fortalece la consigna de “sin violencia”, donde los manifestantes le piden a la Fuerza Pública que no haga uso de sus armas para dispersar a los manifestantes. Esta práctica de uso desmedido de la violencia aun en peticiones y demostraciones de que la contraparte no tiene intenciones de enfrentar y sólo exige continuar con la actividad, crea la imagen del policía abusivo, repartiendo golpes y salvaguardando intereses que no le son propios. Como una muestra

de alienación, criminalización del pueblo, objetivos de lucha, aun cuando se actúe de tal manera en aparente defensa de la seguridad y la paz.

En Chile, durante 2019 se presentaron serios casos de represión por parte de la policía, las denuncias en redes no se hicieron esperar y detonaron una serie de escenarios similares a lo largo y ancho del subcontinente latinoamericano. Se abanderaron procesos donde se rechazaba las prácticas que desde las tendencias neoliberales se presentaban, de tal suerte, que los procesos democráticos de la región se vieron expuestos a la vigilancia exterior. El ruido fue contundente y así mismo la respuesta violenta por parte de los órganos e instituciones estatales.

## EL AUGE DE LA REPRESIÓN

El encabezado de este apartado, tiene que ver con los casos en que se evidenció la represión como forma de control de los individuos que se movilizaban en Colombia en los últimos meses del 2019. La importancia de tal consideración no son sólo las denuncias, sino los casos constatables. La represión llegó a niveles tan graves que cobró la vida de un joven en la capital del país, a manos de un miembro del Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD). Sin la mínima intención amarillista, la cita del caso resulta prudente en la medida que fue detonante de inconformismo ante

este cuerpo policivo, se evidenció la visión de criminalidad que se tiene de aquellos que hacen parte de las protestas y dejó claro los niveles de sevicia que pueden tenerse en casos de tal índole ante un sujeto no armado. La discusión, se centró, además, en el tipo de armas que se usan para dispersar a la gente y cómo el uso que se les está dando coloca en riesgo la vida de las personas.

Las responsabilidades en estos casos son apenas tomadas por el perpetrador, no se juzga a la institucionalidad en conjunto. Ahora bien, en qué medida se podría considerar adecuado el uso de estos cuerpos, ya que el tomar las manifestaciones sociales como un disturbio, crea la idea de comportamiento desdeñable y descalifica las exigencias. Es decir, si se toma a la protesta social como una manera de irrupción de la tranquilidad, se puede recaer en el desuso de este mecanismo contencioso. La pérdida del carácter reformador y justiciero –si puede usarse el término– del mismo, permitiría que la solidaridad buscada en otros escenarios sea transformada en desdén, desinterés y simbología de la desviación. En últimas, hasta puede llegar a creerse que la manifestación social o cualquier otra acción colectiva de exigencia es sólo en pro de un interés de violencia y malestar. El malestar social, en ese sentido, no sería ya la realidad a la que se pide transformación y actuación, sino que se evite a toda costa la movilización.

En cada episodio de la movilización en Colombia, dentro del período reciente, se resalta la presencia del Escuadrón, antes de equipararse al control, se tiene una idea de desidia. Producto de los recientes hechos, también aquellos donde durante manifestaciones universitarias, varios estudiantes vieron afectada su integridad. Aunque las armas usadas para arremeter en estos casos no son letales, las afecciones llegan a ser contundentes, por golpe o inhalación. En un reporte de Telesur, con fecha del 30 de noviembre de 2019, se menciona que se habrían abierto cerca de 30 procesos disciplinarios hacia miembros de la fuerza pública por abuso de poder o mal procedimiento. Es decir, que, dentro de las dinámicas del establecimiento del orden, muchas de las sanciones no eran las adecuadas, el trato no fue el correcto o las disposiciones y capturas del personal no estaban fundamentadas. Sin embargo, sea cual fuera el argumento bajo el que se detuvo a un sujeto, este tiene un récord de criminalidad, -si bien, no jurídico sino social- los medios televisaron su rostro y se condujo a un etiquetaje.

El uso de la Fuerza Pública para reprimir la protesta, deja en los ciudadanos la sensación equívoca del control, la autoridad y sobre todo el poder. Se podría creer que se trata de decisiones cumplidas, bajo un régimen del que es imposible sustraerse. Sin embargo, la lógica foucaultiana, los diría que no es de ese modo. Que la primacía del

poder y el ejercicio de este se da de manera contundente por quien tiene la legitimidad, quién maneja su actuar acompasado de órdenes, pero que pueden tener o no un sustraído fatal. En otras palabras, en la relación policía-manifestante, hay sin lugar a dudas una disputa de poder, que se presenta de manera enajenada. El ciudadano disputa por el cumplimiento de sus exigencias y el policía por la institucionalidad que representa, pero más allá de eso, como sujeto, está posibilitado de limitar su actuar a lo aceptable o justificable y a lo inmanejable. Para 2012, la Organización de las Naciones Unidas, denunciaba que presuntamente se desarrollaban asesinatos por parte de la Fuerza Pública que no daban garantía de su labor de ejercicio de la seguridad del país.

Los escenarios de protesta que tuvieron lugar durante el primer gobierno de Juan Manuel Santos, en Colombia, dejan ver que la represión asediaba cualquier tipo de manifestación. Las posibles razones que dan lugar a este comportamiento, pueden redundar en que, la dinámica social presenciaba un estallido de inconformidades, no era la protesta de un sector determinado, sino la incursión de varias exigencias que el gobierno parecía desconocer. A tal punto de negar la existencia de paros o cualquier otra manifestación de inconformidad. Su respuesta era el ingreso de la fuerza pública a estas zonas, dando lugar a los casos de represión recientemente

documentados. Para el 7 de septiembre de 2013, 902 personas fueron víctimas de algún tipo de agresión, donde 15 de ellas fueron asesinadas. (Cruz, 2015). Según el estudio citado, las responsabilidades vinculaban a miembros de la fuerza pública con un 88,15% de incidencia o responsabilidad en los casos.

Dentro de la dinámica de las protestas, pueden presentarse escenarios similares, violencias, agresiones, abusos de poder, exigencias, vandalismo y demás, pero no por ello pueden sujetarse o plantearse con un mismo sentido. Cada protesta responde a un interés determinado y los fenómenos que allí tengan preponderancia se verán vinculados a tales fines. Así mismo, la respuesta que el órgano estatal le dé a las exigencias.

## MARCO LEGAL DE LA PROTESTA SOCIAL

Desde la ponderación de derechos, es necesario realizar algunas salvedades que dejen en claro cuáles priman y estructuran el marco normativo de la protesta social en un Estado Social de Derecho, como el colombiano. En virtud de tal, la primacía de la dignidad humana, y con eso el cumplimiento a sus exigencias, debe pesar sobre cualquier otro argumento y dádiva jurídica. Sin embargo, la realidad parece establecer otro orden, donde lo que se defiende de manera radical es “la tranquilidad” del resto del



**Ley 1453 de 2011**

grupo. Retomamos la discusión que vincula al ver a la protesta como un escándalo, un disturbio y, por ende, una práctica que no es acertada para fines de coacción social. Abanderando una misma causa.

El que se pueda considerar por un momento la regulación de la protesta, constituye inicialmente una contradicción con su naturaleza, lo que implica que un proyecto de este tipo, diste de la paradigmática trama de la democracia y las libertades. El vandalismo en que algunos participantes de las manifestaciones puedan incurrir no es razón suficiente para, primero, criminalizar a todos los partícipes y segundo, no menos importante, para negar el que un individuo pueda protestar. Según expone Gargarella (2012), los hechos de vandalismo pueden ser objeto de individualización, así que si existen agitadores o quienes inciten a hechos violentos no le puede determinar un rótulo a la manifestación.

Cruz (2015), sostiene que, en Colombia, la protesta se toma como característica de la manifestación o hace sus veces, portanto, se encuentra protegida constitucionalmente en los principios de reunión pacífica y libertad de expresión comprendidos en los artículos 20 y 37 de la Carta Política. Imaginar un contexto donde se evite o sancione la protesta, implicaría no sólo la temática inexequible, sino adicionalmente un deterioro de los procesos democráticos.

Se sanciona esta ley bajo las modificaciones al Código Penal, Código de Procedimiento y Código de Infancia y Adolescencia, con la intención principal de penalizar aquellos comportamientos que pudieran ir en detrimento de la seguridad ciudadana. En su artículo 10, que modificaría el artículo 359 del código penal, se especifica la pena a quién lanzara objetos peligrosos contra un inmueble, persona o medio de locomoción, aplicable a aquellos casos en los que en medio de las manifestaciones se lanzan objetos contundentes contra una propiedad de carácter público o que sea edificio administrativo. La pena corresponde a un período comprendido entre dieciséis y noventa meses de prisión, siempre que no haya otro delito acompasado. La pertinencia del caso, es precisamente, que se sanciona este tipo de hechos en las protestas sociales, aun cuando el legislador no dejó del todo claro qué tipo de objetos son considerados peligrosos. Otra apreciación a propósito de este artículo, tiene que ver con el tercer inciso en el cual se especifica una pena mayor para aquellos casos en los que se den “vestigios” de una potencialidad o intención terrorista en el lanzamiento del objeto. Se puede judicializar a una persona por lanzar un objeto de uso policivo aun cuando sea para alejarlo porque las claridades no están hechas y se encuentra sujeta la determinación de la intención al cuerpo policial. (A propósito del joven asesinado en

Bogotá por parte de un miembro del ESMAD).

El que se prohíba el lanzamiento de objetos, sin embargo, no es la única posibilidad de prohibición y control de la protesta salvaguardada en las finalidades de la seguridad ciudadana y la sanción de esta ley. Se dicta, además que, si existe irrupción de las vías o infraestructura de movilidad, sin un permiso expedido por las autoridades competentes, se puede someter a los partícipes a penas cercanas a los cuarenta y ocho meses de prisión y setenta y cinco salarios mínimos legales vigentes. Implica una afrenta en la medida que si una institución estatal puede determinar qué manifestaciones se pueden y cuales no hacerse, no se escucharán las voces de todos los sectores.

### **Proyectos de Ley de regulación**

Si bien, no se puede precisar que existan hasta el momento de esta redacción, radicados de proyectos que vayan en pro de la regulación de la protesta social, no es ajena la temática. Las personalidades del mundo político, como el Ministro de Defensa, Botero, consideraron que era necesario ejercer un tipo de control dentro de las protestas, de tal forma que se redujera el impacto que esta tiene en la rutina de los ciudadanos “de bien”. Algunos representantes de la Cámara, también sostuvieron esta

apreciación en la medida que se buscaba tipificar al vandalismo en el trayecto de una manifestación o protesta, los mismos casos, podían verse agravados si el sujeto en cuestión tenía el rostro cubierto o actuaba en compañía.

El que esta práctica se penalice, para nada supone que vayan a reducirse los casos de vandalismo o saqueos durante las protestas, lo que causa es que el resto del colectivo se centre en estos episodios y no exija y determine el porvenir y su bienestar. Nuevamente nos encontramos con un tipo de represión que impide el tratamiento asertivo de la protesta, sus marcos e intenciones.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

La sociología no puede en ningún término ser ajena a la dinámica de las protestas sociales. Inclusive, el que recientemente se tomen la realidad, debe ser de un interés investigativo amplísimo, de tal suerte, que se obtenga información más fiable acerca de estos procesos. El beneficio que representan y la primacía que deben tener esto ante el engranaje social. Una suerte de solidaridad, se abre paso, nuevamente mencionamos.

La discusión respecto de cómo los mecanismos de represión se ven de forma más exagerada en épocas de conmoción social, es apenas obvia. En el sentido que, entendemos qué la dinámica de transformación o intento de esta de un orden social

reinante no es ligera, menos en términos de lo que el poder y el control suponen. Se partía de la tesis que, en los casos de institucionalidad la represión apremia en la protesta porque no se puede permitir que este discurso escale y conmocione a un grueso de la sociedad. Suprimirles el poder a las instituciones por medio de la protesta es razón suficiente para acallarle de la manera que se obtenga más sencilla. Mucho más fácil de lograr cuando se maneja el monopolio de la fuerza, las posibilidades de crear patrones de criminalidad y estereotipos.

Dentro de la protesta, priman intereses comunes, desafíos conjuntos y peticiones que afectarían a un grupo poblacional amplio. Empero, adicionalmente implica que un grupo determinado aúne fuerzas, se sienta respaldado por una bandera, responda a sus intereses, permitiéndonos la precisión, se muestre identificado con la razón de ser. Mencionará Romanutti, para aseverar la importancia de este estudio desde la lupa sociológica que, los agentes que se mueven dentro de las manifestaciones o acciones colectivas con racionales y estratégicos. En ese sentido, es difícil imaginar que las protestas tengan como finalidad la usurpación de los bienes o la tranquilidad. Propenden por un beneficio conjunto que está ligado a su capacidad de transformación. En el camino por ser gestores de los cambios que necesitan, se encontrarán con quejas al unísono y, por tanto, de mayor alcance.

Asimismo, el que un colectivo pueda vincularse de tal forma que la bandera sea común, es en sí mismo, un logro. Sobre todo, si tomamos de referencialas peticiones individuales y necesidades particulares que tanto proliferan las necesidades sociales. Los medios y fines comunes, no lo son tanto recientemente. En concordancia con los procesos de amplitud del horizonte o inclusión de la diversidad, deben gestarse procesos que permitan conocer las necesidades de un sector que me es ajeno, cuyas necesidades y exigencias son igualmente válidas y que no tengo ningún derecho de menospreciar. Esa dinámica se reconoce en los procesos colectivos, el reconocimiento del otro, aun cuando cuya realidad me sea del todo extraña y sus peticiones mínimas sean equiparables a mis capacidades.

El asunto con el Escuadrón Móvil Antidisturbios, coloca nuevamente la atención sobre la labor que debería desempeñar este cuerpo, que lejos de ser aliciente para el transcurso de una manifestación en términos pacíficos, su presencia es impulso de desmanes y violencia generalizada. Los casos recientemente reseñados, permiten interpretar que la protesta o manifestación sólo puede llegar hasta donde este cuerpo lo permita, dinamitan la posibilidad de actividades por artísticas y pacíficas que resulten. Se han puesto en evidencia casos de detenciones arbitrarias, tortura, humillación y represión en su estado más puro

por parte del ESMAD, tanto en manifestaciones estudiantiles como en aquellas que incluyen a otros sectores sociales. Sus medidas no pueden ser tomadas con reflexión de quienes hacen parte de los manifestantes, el tratamiento es el mismo para quien fue hallado afectando el bien público como para quien sólo se acercó a mirar. Ese rasgo indiscriminador, generaliza, criminaliza y maltrata, discrimina y transgrede los espacios de socialidad y libertad, de beneficio común.

En Colombia, se justifica la represión por parte de las instituciones. Entre menos credibilidad tenga un ser humano en la lucha de sus intereses menos impacto tendrá. Si se silencia a quien exige las peticiones pasarán desapercibidas. La crítica parece arbitraria, pero no lo es. El corolario está en que, las noticias donde un uniformado resultó herido producto de las protestas, se toman todas las pantallas y medios. Una campaña de justificación y victimización que cuando menos permite la empatía en lugares donde el respeto y el miedo no tuvieron acceso. Criminalizar a los manifestantes refuerza el imaginario colectivo de la poca adecuación de salir a defender lo que considera justo. Recordando nuevamente el caso del joven asesinado en noviembre pasado, recordemos como los medios masivos se esforzaron por ocultar el nombre y datos del miembro del ESMAD implicado, como intentó desdeñar la imagen del occiso, mostrando vídeos donde este al parecer lanzaba un artefacto

explosivo segundos antes de ser asesinado y recabó en los aspectos de su vida que pudieran redundar en la criminalidad.

La represión puede no tener presentaciones prácticas más allá de la violencia inmediata, es decir, no hay determinación de represión sin medidas fuera del control humano del momento. De tal forma, que dentro del actuar de la Policía está tanto la determinación de sus acciones como la gravedad de ellas, pero salvaguardadas en las pretensiones represivas. Que un ser humano ponga en riesgo la vida de otro por asuntos asociados a la protección de un bien material, supera los casos donde primó la vida. Ahora bien, no es temática que quisiera cargar de culpas a esta sola institución, el mal se remonta a la práctica gubernamental, por medio de la cual se fundamenta el que estas tareas que para nada tienen que ver con la protección integral de las personas en conjunto, sean ejecutadas por el cuerpo policivo.

Proteger la vida debería ser la principal tarea de estos cuerpos, sin embargo, parecen haberle otorgado labores dispares. A título personal y sin complejidad académica, estas últimas consideraciones. Implican su aceptación, pero no constituyen efecto riguroso del planteamiento socio jurídico acá expuesto. Lo ideal, en este sentido, sería dejar de lado el incorrecto funcionamiento de las instituciones para no resultar incendiaria, pero la realidad sería ajena a tal apreciación. Lo

cierto es que el poder ejercido hacia los manifestantes, redundando en la represión constante, la criminalización y estigmatización. El que se regule la posibilidad de protestar más allá de lo ya regulado, también tipifica una muestra de represión y limitación de las libertades salvaguardadas en la constitución.

Scribano, A. (2003). Reflexiones sobre una estrategia metodológica para el análisis de las protestas sociales. *Sociologías*, (9), 64-104.

Romano, M. (2015). La protesta social como 'laboratorio' de creatividad metafórica. *Discurso & sociedad*.

SECRETARIA DEL SENADO.  
Recuperado en: [http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley\\_1453\\_2011.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1453_2011.html)

Rozo, W. (2013). Esmad, arma letal. *Cien Días*, 80, 39-43.

## BIBLIOGRAFÍA

Fuenmayor, F. Á. (2006). El concepto de poder en Michel Foucault. *Telos*, 8(2), 215-234.

Califa, J. S., & Millán, M. I. (2016). La represión a las universidades y al movimiento estudiantil argentino entre los golpes de Estado de 1966 y 1976.

Romanutti, M. V. (2012). Identidad y protesta social: Contribuciones al estudio de su relación. *Andamios*, 9(20), 259-274.

Svampa, M. (2009). Protesta, movimientos sociales y dimensiones de la acción colectiva en América Latina. *Ponencia presentada en las "Jornadas de Homenaje a Charles Tilly". Universidad Complutense de Madrid-Fundación Carolina.*

# EL VOTO FEMENINO EN COLOMBIA A MEDIADOS DEL SIGLO XX

ENTRE LAS REIVINDICACIONES FEMINISTAS Y LA  
INSTRUMENTALIZACIÓN DEL VOTO PARA LA  
LEGITIMACIÓN DEL PODER

Carla Bajonero Bedoya\*  
Juliana Carolina Jurado Giraldo\*\*

## RESUMEN

En el siguiente artículo se hará un recorrido de manera sucinta por todos aquellos sucesos históricos que antecedieron y se fueron entretejiendo, para que, en el siglo XX en la República Colombiana las mujeres pudieran hacerse al derecho legítimo de sufragar. En este recorrido se denota cómo el voto no solo es uno de los logros de las luchas históricas feministas y de movimientos de mujeres afines, por su igualdad en la sociedad colombiana, sino también se expone cómo en la época más coyuntural en torno a estas disputas, los poderes políticos hegemónicos emplearon estratégicamente estas movilizaciones, instrumentalizándolas en pro de aumentar la densidad poblacional en el marco de las votaciones, para bien suyo y el de la posteridad de sus mandatos.

## PALABRAS CLAVE

Voto femenino, Siglo XX, luchas feministas, Instrumentalización, Poderes hegemónicos, Civilización.

\*Socióloga. Universidad de Antioquia  
Correo: carla.bajonero@udea.edu.co

\*\* Estudiante de Sociología. Universidad de Antioquia  
Correo: juliana.jurado@udea.edu.co

## INTRODUCCIÓN

Uno de los grandes acontecimientos del siglo XX en Colombia fue la aprobación del voto femenino, este hito -en la historia de la lucha por la reivindicación de los derechos de las mujeres-, trajo consigo la posibilidad de que éstas ejercieran su ciudadanía plena, en tanto podrían participar en igualdad de condiciones en la elección democrática de representantes políticos y participar en la economía sin intermediación de un hombre. Si bien este fue un hecho de gran significado para la historia colombiana, sin duda alguna, éste fue alcanzado gracias a la incidencia política que lograron mujeres y organizaciones feministas o cercanas al feminismo; también debemos reconocer que fue aprobado en momentos importantes de la política colombiana, en donde sería fundamental contar con un nuevo y mayor público electoral que pudiera respaldar el poder hegemónico en las urnas. En ese sentido, el presente trabajo busca problematizar la aprobación del voto femenino en Colombia, como un suceso que además de permitir la igualdad en la ciudadanía entre hombres y mujeres, a su vez fue un mecanismo de instrumentalización de la participación para la legitimación de poderes. Así pues, se evidencia la necesidad de establecer un análisis sociológico endicho ac-

ontecimiento, teniendo en perspectiva la coyuntura política de la época originada a partir del golpe de estado del general Rojas Pinilla y su posterior campaña populista, así como la multicausalidad de fenómenos que debieron darse para dar a luz a un hito, el voto femenino.

## EL CONTEXTO POLÍTICO PARA EL VOTO FEMENINO EN COLOMBIA

Pocos años antes de la aprobación del voto femenino, el país se encontraba sumido en un ambiente convulso: tal como lo plantea Melo (1991, p.100), hechos como los tropiezos que presentó la reforma agraria, el empobrecimiento y olvido del campesinado, el desconocimiento de los problemas de la propiedad rural y la agudización de las pugnas entre liberales y conservadores, generaron el caldo de cultivo para una de las mayores crisis institucionales que vivió el país y que estalló con la muerte de Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948; el periodo de la Violencia, uno de los más sangrientos del país. Por otro lado, Valencia Gutiérrez (2015) menciona que el Congreso fue clausurado en 1949, y entre 1951 y 1953, el Partido Liberal no se presentó a ninguna elección y desconocía la presidencia de Laureano Gómez<sup>1</sup>. En este último año, la crisis de gobierno de Gómez se profundizó, ya que además de la ausen-

<sup>1</sup> Debe aclararse que en ese momento, debido a las condiciones de salud del presidente Laureano Gómez, se encontraba Roberto Urdaneta como presidente en interinidad, aunque Gómez seguía ejerciendo el poder y ejecutando órdenes a través de él.

cia del Partido Liberal, se sumó otra: la de una facción conservadora que adhería a Gilberto Alzate Avendaño, destacado líder conservador (Fajardo, 1983); la reforma constitucional que Gómez pretendía hacer chocó con varias fuerzas políticas, afectando al ejército. El último enfrentamiento que tiene Gómez se dio contra el general Gustavo Rojas Pinilla, quien asume la presidencia, dando un cambio drástico a la política del momento.

Cabe aclarar que el golpe militar no se dio enmarcado en un personalismo, ni promovido por agentes externos –como ocurrió en otros países de Latinoamérica–, sino que, por el contrario, tuvo el beneplácito de las élites políticas y económicas del país: los liberales, los conservadores y la Iglesia católica respaldaron la llegada de Rojas al poder. En la noche del 13 de junio de 1953, Laureano Gómez fue destituido, y la presidencia de Rojas Pinilla es legitimada el 18 de junio por la Asamblea Nacional Constituyente, que se vincula de forma activa y rápida al nuevo gobierno (Valencia Gutiérrez, 2015). No hubo ninguna acción militar ni muertos; con lo que, en lugar de “golpe de Es-

tado”, se puede definir a este evento como “golpe de opinión”, como fue calificado por el ex presidente y líder liberal Darío Echandía Olaya (García Osorio, 2004).

El nuevo jefe de Estado oficializa su llegada al poder con la frase “No más sangre, no más depredaciones en nombre de ningún partido político; paz, justicia y libertad”. En este clima de cambios que empezaban a suscitarse –y que inició con la amnistía para las guerrillas campesinas, la despolitización de las fuerzas armadas, continuando con la llegada del servicio de televisión al país, la construcción de varias obras de infraestructura, etcétera–, el derecho al sufragio de las mujeres<sup>2</sup> se consolida en 1954, oficializándose en 1957, tal como lo expone Vallejo Franco (2013):

El reconocimiento al voto de la mujer en Colombia se logró por fin, y paradójicamente, bajo la dictadura de Gustavo Rojas Pinilla, en 1954, a través del acto legislativo No. 3 de la Asamblea Nacional Constituyente, lo que fue recibido como un gran triunfo, a pesar de que durante esa época no se dieron elecciones. Sin embargo, mujeres como Josefina Valencia,

---

<sup>2</sup> En este punto, destacamos que no era la primera vez que la mujer tenía la posibilidad de sufragar. Según Aguilera Peña (2003), en el artículo 7 de la Constitución de la Provincia de Vélez, promulgada en 1853, se mencionaba: "Son electores todos los habitantes de la provincia casados o mayores de veintinueve años; y cada uno de ellos tiene derecho para sufragar por el número total de Diputados de que se compone la Legislatura". Sin embargo, no hay claridad en cuanto a la participación efectiva de las mujeres, y la mencionada constitución fue derogada entre 1854 y 1855. En años más cercanos al periodo tratado en este trabajo, se logró que las mujeres pudieran desempeñar cargos públicos –más exactamente, en 1936–; en 1944 fue fundada la Unión Femenina, que ejerció presión para que en la reforma constitucional de 1945, se le diera a las colombianas el título de “ciudadanas”, aunque el proyecto que buscaba aprobar su derecho al voto fue archivado (Vallejo Franco, 2013).



Esmeralda Arboleda y María Eugenia Rojas ocuparon cargos oficiales. El derecho al voto se estrenó en el plebiscito de 1957.

Por otro lado, las mujeres no habían sido un actor ajeno a los acontecimientos relacionados con la Violencia. Guarín (2015, p.21) afirma al respecto que “las mujeres fueron en especial presa de este caos que condujo a violaciones y asesinatos por parte de la guerra partidista que se dio en el campo y ciudades del país”. Podría afirmarse, por otro lado, que esta coyuntura favoreció un empod-

eramiento de las mujeres respecto a la política y al conocimiento de las problemáticas que aquejaban al país

Los posteriores cambios sociales y políticos que presentará el país después del Bogotazo serán determinantes para que las mujeres tomen voz sobre la realidad nacional. En este sentido cabe mencionar que las ciudades cabeceras del país serán a donde llegarán de forma notoria estos cambios (Guarín, 2015, pp.24-25)

El plebiscito de 1957 no sólo significó un gran evento para el país por ser la primera vez que a nivel nacional

**Imagen 1.** Esta tabla muestra el número de votantes, discriminados por sexo, que participaron en el plebiscito de 1957, que validó el Frente Nacional. (Martínez, 2015)

<b>NÚMERO DE VOTANTES EN EL PLEBISCITO DE 1957</b>			
<b>Departamentos</b>	<b>Hombres</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Total</b>
Antioquia	351.425	222.498	573.923
Atlántico	84.792	71.882	156.674
Bolívar	133.271	99.250	233.221
Boyacá	161.828	115.318	227.146
Caldas	249.644	115.037	402.681
Cauca	95.289	71.759	167.048
Córdoba	69.331	34.760	104.071
Cundinamarca	438.413	358.459	796.872
Chocó	22.378	17.429	39.807
Huila	84.031	62.923	146.954
Magdalena	100.458	66.824	167.282
Nariño	97.382	70.274	167.656
Norte de Santander	70.038	41.399	111.437
Santander	164.329	126.240	290.569
Tolima	154.623	103.290	257.913
Valle	284.623	219.213	503.836
<b>Totales</b>	<b>2.561.835</b>	<b>1.835.255</b>	<b>4.397.090</b>

Fuente: Tomado del libro *1 plebiscito y 2 elecciones*.

Informe Nacional del Estado Civil, Brigadier General Francisco Rojas Scarpetta a la Honorable Corte Electoral.

se consolidó el voto femenino; sino también las elecciones, pues han tenido el nivel más alto de participación en toda la historia del país: participó el 78% de la población habilitada para votar (Constaín, 2016).

Este momento de transición, donde se ampliaron las posibilidades de participación y se le dio voz a las mujeres, a sus exigencias y reivindicaciones, llevaba tras de sí una amplia movilización, vinculada a organizaciones sociales, partidos políticos y movimientos feministas, de los que hablaremos a continuación.

## **LOS MOVIMIENTOS SOCIALES FEMINISTAS Y DE MUJERES Y SU INCIDENCIA EN EL VOTO FEMENINO EN COLOMBIA**

Como es bien sabido, en Colombia, como en otras naciones, el papel de la mujer en la sociedad se encontraba encasillado en los roles de la familia y el hogar, actividades que por supuesto el hombre no solía desempeñar. De hecho, las tareas en materia pública que podían ser ejercidas por mujeres se reducían a los asuntos religiosos y a la caridad, la atención de los enfermos y las campañas de higiene y sanidad. Sin embargo, cuando el debate por la ciudadanía de las mujeres empezó a entrar en vigor, ese llamado a la ciudadanía empezó a ir más allá de la emisión del sufragio. Así pues, implicaba el llamar a la mujer a las aulas, es decir, fomentar la educación, el que participara activamente en la

soberanía al tomar decisiones en función del Estado, en las reformas para administración de justicia y en la administración pública en general. (Acuña, 2004)

Este vigor del reconocimiento de cierto derecho a las mujeres en Colombia, en la década del 30, fue impulsado por la organización política de un amplio sector de mujeres de clase media y alta, que participaron y lideraron el III Congreso Internacional Femenino, reunido en la ciudad de Bogotá –diciembre de 1930–, que fue un espacio de acción política, al igual que las huelgas iniciadas por las mujeres obreras en el sector textil, entre las que se destaca la “Alianza Nacional Femenina” por el aumento de los salarios, el uso de prendas apropiadas y la eliminación de las agresiones sexuales a las que eran sometidas (Martínez, 2015).

En este punto, se hace necesario tomar el concepto de ciudadanía, como categoría que tiene implicaciones más allá del hecho electoral, ya que este elemento fue uno de los pilares de la construcción y consolidación del Estado moderno, donde las decisiones y actuaciones no recaen sólo en el líder, sino que requieren la vinculación de todas las personas que conforman una sociedad:

Se habla de ciudadanía haciendo alusión al papel del elector, sin embargo, esta categoría está asociada a la expresión libre y autónoma en las diversas actividades y especialmente es el reflejo de la participación democrática. La ciudadanía fue uno de

los elementos que contribuyó a fortalecer la construcción de “Estado Moderno”, con el cual se planteaba la necesidad de hacer que el individuo participara en las actividades político administrativas. Al adoptar el concepto de libertad y ciudadanía planteada por los franceses, se dio inicio a una serie de discusiones relacionadas con los requisitos para ser ciudadano, el papel político de dirigentes y dirigidos, la relación Estado - Sociedad, entre otros. (Acuña, 2004)

La ciudadanía, pues, implica la vinculación de todos los miembros de un colectivo social, cosa que para las mujeres en Colombia, hasta mediados del siglo XX, estuvo supeditada a las decisiones que tomaban los hombres en su casa, y restringida en cuanto a su participación pasiva y de servicio en todos los espacios sociales; sumado a un clasismo y elitismo naturalizados en la sociedad colombiana del momento<sup>3</sup>:

Para el caso colombiano el sentido democrático se redujo a la expresión de un grupo selecto porque se desconfiaba del ejercicio de la ciudadanía por los sectores populares, por consiguiente se proyectó otorgar la categoría de ciudadano a sujetos ‘razonantes’. Esto hizo que en forma

práctica se combinara la igualdad de derechos civiles con la desigualdad de la situación social, generando formas de dominación sobre ciertos grupos, entre ellos la mujer, y se llevara hasta el punto de obviar sus derechos civiles durante mucho tiempo. (Acuña, 2004)

Acuña (2004) menciona que la transformación de los derechos cívicos en derechos sociales fue una estrategia que contribuyó a la disminución de la desigualdad, lo que no hubiese sido posible sin los movimientos sociales, creados con el propósito de construir una comunidad de ciudadanos. Empero, la existencia del derecho al voto no es una condición *sine qua non* para la existencia de la ciudadanía política; al respecto, la autora afirma que:

Desde esta perspectiva asumimos que “la ciudadanía política implica la existencia y el ejercicio del derecho al voto, aunque estos elementos no definen automáticamente una ciudadanía, entendida como una comunidad de iguales que participa directa o indirectamente en el ejercicio del poder político”; sí implica una forma de extensión en cuanto al derecho de “participación” del individuo en decisiones político –administrativas, lo cual se constituye en un logro hacia la perspectiva de autonomía e igual-

<sup>3</sup> Vale la pena recordar que en algunos periodos de la historia de Colombia, especialmente en el siglo XIX, la participación en la política se restringía a quienes tenían cierto estado civil y determinada cantidad de bienes o activos económicos. Además, se encontraba muy presente la exclusión de los ciudadanos desde el lenguaje: por ejemplo, en el caso de Bogotá, las personas de clases altas se denominaban “cachacos”; en contraposición a quienes ellos etiquetaban con términos como “guaches”, “calentanos” o “provincianos” (Pereira Fernández, 2011). Así, se consolidaba una forma de exclusión de ciertos actores sociales, que no tenían cabida en la escena de participación. Aquí se cita solamente el ejemplo de Bogotá, por ser uno de los más conocidos de aquella época, pero expresiones similares fueron una constante en las principales ciudades del país.

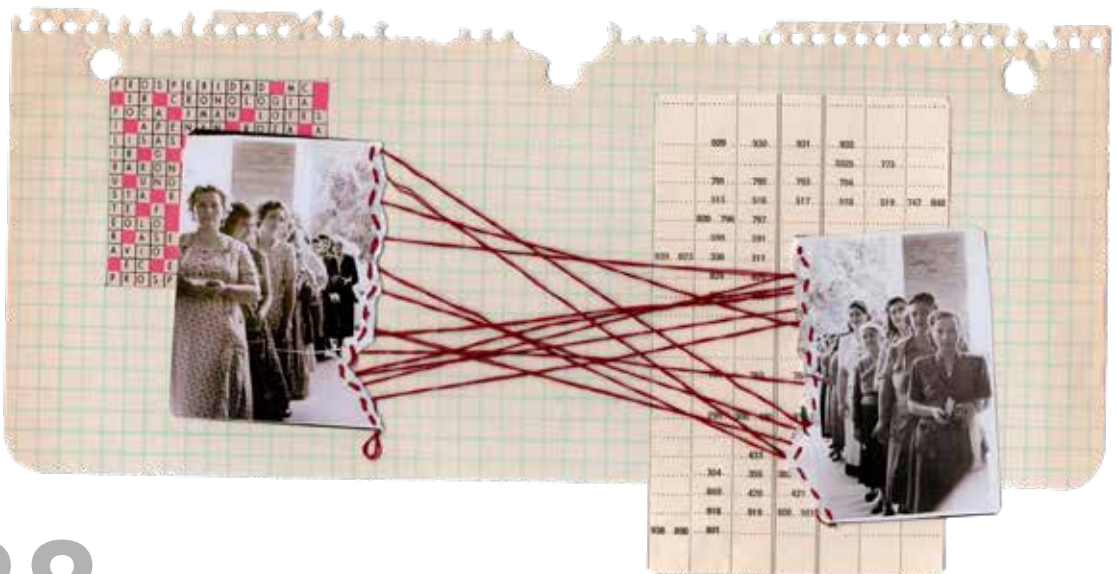
dad como principios democráticos fundamentales. Desde comienzos del siglo XIX los gobiernos independientes se fundamentaron en el principio de soberanía del pueblo como estrategia para legitimar el poder, por consiguiente, la adopción de la categoría de ciudadano fue un proceso central en la vida política de los países independientes. (Acuña, 2004)

Así, la construcción y consolidación de la ciudadanía política se configura como uno de los soportes de los gobiernos occidentales, que, en el caso de Colombia, se solidificaría plenamente con el voto femenino cuando las mujeres entran a ser ciudadanas políticas.

Un punto importante que se debe resaltar cuando hablamos de la lucha por la ciudadanía política de las mujeres, es la procedencia de clases medias y altas de aquellas que se movilizaron de forma más activa. Esto, a raíz de que las mujeres de clases populares no podían interve-

nir en estas luchas, dado que, para la época, de 5.806.105 mujeres, más de 3.3 millones vivían en el campo, cargando a costas la pesada herencia de siglos de discriminación, agobiadas por el triple peso de trabajo rural, el trabajo doméstico y la sumisión ante el hombre (Velásquez Toro, et al, 1997). Por consiguiente, la lucha fue liderada por mujeres que habían logrado acceder a la educación, en virtud de una mejor situación económica familiar. (Velásquez Toro, et al, 1997) En ese orden de ideas, sorprende como la mayoría de las mujeres que militaron en los movimientos femeninos y sufragistas -o los apoyaron--eran educadoras; entre ellas vale la pena resaltar a María Eastman, Susana Olózaga, Susana Wills, Alicia Ruiz y la figura destacada de Ofelia Uribe de Acosta (Martínez, 2015).

Con este panorama de participación política, no se puede perder de vista que en el país se pueden contabilizar hasta once proyectos de ley a favor



del sufragio femenino entre 1933 y 1954 (Martínez, 2015). Además de esta participación, la organización de las mujeres, exploró espacios de ejercicio no tradicionales, entre ellos se encuentran las organizaciones gremiales como la Unión Femenina de Colombia, la fundación de medios de comunicación tales como Agitación femenina, Letras y Encajes, y Hora Feminista. Todos ellos son el antecedente de una “contra-sociedad civil” donde comienzan a gestarse el movimiento de mujeres y feministas para acceder a la vida pública (Martínez, 2015).

Otro antecedente que respalda la tesis de que efectivamente existió una gran movilización de las mujeres frente al voto, fue que la Liga de Acción Feminista Colombiana le envió a la delegación nacional una resolución denunciando la condición de inferioridad en la que habían sido colocadas las mujeres colombianas al negárseles sus derechos civiles y políticos, a diferencia de países como Estados Unidos, Ecuador, Uruguay, Brasil, Cuba, República Dominicana, El Salvador, Guatemala, Panamá y Argentina en los que “las mujeres son consideradas por sus

**Imagen 2.** Algunos de los movimientos sociales de mujeres fundados en un lapso de 10 años (1944-1954). Tabla elaborada por Guarín (2015) con base en la información de Wills (2004, pág. 100) y Luna (2004).

Año	Nombre	Lugar	Tendencia política	Fundadora/Presidenta
1944	Unión Femenina Colombiana (UFC)	Bogotá	Todas	Hilda Carriazo, Ofelia Uribe de Acosta y Matilde Espinoza
	Agrupación patriótica femenina de Bucaramanga	Bucaramanga		
1940-1945	Los comités femeninos antinazi			
	Acción feminista nacional		Liberal	
1940-1945	Liga de acción feminista colombiana		Liberal	
1940-1945	Legiones femeninas			
	Organización departamental femenina del Atlántico			
1945	Alianza femenina de Colombia			Mercedes Abadía y Lucila Rubio de Laverde
1954	Organización Nacional Femenina (ONF)			Bertha Hernández de Ospina y María Currea de Aya

gobiernos como seres pensantes y conscientes de su responsabilidad” (El Liberal, abril 4 de 1948; citado por Velásquez Toro, et al, 1997).

En este contexto de inicio de los debates sobre los derechos de las mujeres y tras la subida de Rojas Pinilla al poder, en diciembre de 1953, el gobierno nombró una nueva Comisión de Estudios Constitucionales –la anterior ya había rechazado la ciudadanía activa de las mujeres– en la que participaron algunos liberales. Un grupo de mujeres empezó a presentarse regularmente a la Comisión Cuarta desde que se iniciaron los debates, para apoyar el voto femenino. En varias ocasiones se les dio el uso de la palabra y fueron escuchadas (Velásquez Toro, et al, 1997). En 1954 fue fundada una nueva organización llamada Organización Nacional Femenina (ONF) y fue esta, la que de manera reiterativa estuvo presente en las discusiones de las reformas constitucionales en la Asamblea Nacional Constituyente (Velásquez Toro, et al, 1997).

Entre estas mujeres, seguramente algunas de las más notables de la literatura respecto a este hecho histórico, se destacan la liberal Esmeralda Arboleda y la conservadora Josefina Valencia, quienes se manifestaron en la Asamblea Nacional Constituyente de 1954 y fueron nombradas por el general Rojas Pinilla para que presentaran el Proyecto de Acto Legislativo sobre ciudadanía de las mujeres. Luego de amplia discusión, en la que fue protagonista Gilberto Alzate Avendaño, por su

defensa del voto femenino, el 25 de agosto en la noche fue aprobada la propuesta de ciudadanía de las mujeres (Velásquez Toro, et al, 1997). Así pues, se había producido un acontecimiento trascendental: esa masa de 5.806.105 mujeres ingresaba a la vida política del país, y se abría la brecha para avanzar en el camino de la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer (Velásquez Toro, et al, 1997). En cuanto a la ciudadanía de la mujer se resaltan los artículos de Aurora Garrido Matín, Erika Maza Valenzuela y Anthony’s Collage; autores que asumen que la ciudadanía en la mujer estaba determinada básicamente a partir de obtener el derecho al sufragio, lo que constituye el inicio de la igualdad en términos jurídicos (Acuña, 2004).

### **¿VOTAR PARA QUÉ? LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL VOTO EN COLOMBIA.**

Como se pudo constatar en el apartado anterior, indudablemente la historia del sufragio femenino le debe gran participación a grupos de mujeres, que desde el ala liberal, conservadora u obrera, incidieron desde la movilización y la representación en la concesión del voto femenino. También resulta importante analizar la coyuntura política tanto al interior como fuera de Colombia, para comprender de una forma más completa este hito de la historia.

Como primer elemento se resalta la

pugna entre liberales y conservadores, que por supuesto permeó el debate por el sufragio femenino. Ambos partidos iban y venían entre el apoyo y el rechazo al voto femenino, de acuerdo a los intereses de cada uno. Por otro lado, aunque suene paradójico, no es gratuito que “en esta conquista (por el voto femenino) jugó un papel importante un régimen militar, el del general Rojas Pinilla. Esta paradoja –régimen militar promueve conquista democrática– dio pie para que este primer evento se convirtiera en espacio de debate entre distintas protagonistas femeninas” (Wills, 2005). También se debe tener en cuenta la perspectiva internacional que surge a partir del contexto de la Guerra Fría, caracterizada por esta tensión entre dos bloques hegemónicos globales, con visiones políticas y económicas dispares –capitalismo, representado por Estados Unidos; y comunismo, encarnado en la Unión Soviética– y el cambio de posición de la Iglesia Católica frente al sufragio femenino. Además, también surgió en la esfera política la inscripción y participación de Colombia en varios tratados internacionales sobre los derechos de las mujeres con la OEA, la ONU y otras conferencias internacionales. Estos tres elementos, aunados a la presión y participación política de mujeres de la clase media y alta, se convirtieron en el caldo de cultivo que dio lugar al voto femenino en Colombia, el cual ya había sido rechazado y archivado décadas atrás en Colombia.

## PUGNA ENTRE LIBERALES Y CONSERVADORES

Después del inicio de los debates sobre el voto femenino en Colombia, conservadores y liberales ya eran conscientes de la importancia de las mujeres como un grupo poblacional relevante para futuras batallas electorales (Guarín, 2015). En un principio, en el Congreso se daban debates marginales entre liberales, quienes se inclinaban por la aprobación del sufragio femenino y los conservadores, que defendían la idea de que la mujer debería permanecer en el seno del hogar. Sin embargo, con el tiempo, los partidos fueron cambiando sus propuestas (Vallejo, 2013).

En 1933, senadores conservadores prepararon un proyecto de ley –que luego fue archivado después de su aprobación en primer debate– que buscaba conceder la ciudadanía a las mujeres. Ellos consideraban que las características propias de la mujer (construidas socialmente, tales como ternura, amabilidad o diálogo) podrían favorecer los debates y las luchas democráticas de las que sólo hacían parte los hombres. También, muchos de ellos vieron en la ciudadanía femenina una estrategia para obtener mayor número de votos a su favor. Más tarde, en 1948, el tema central de nuevo fue el voto femenino, pero los liberales pensaban que las mujeres, dada su adhesión y fervor religioso particular, estarían fuertemente influenciadas por la Iglesia Católica. Así pues, los liberales fueron acusados de ser “el partido de la libertad pero que niega este

derecho a las mujeres” (Luna, 2004, pág. 98; citado en Guarín, 2015). Las mujeres que buscaban el voto como una representación de ellas mismas criticaban estas actitudes de aprovechamiento de los partidos hacia ellas (Guarín, 2015).

Efectivamente, durante los gobiernos conservadores que siguieron a la “República Liberal”, que fue incapaz de conceder el voto a las mujeres y en pleno endurecimiento del régimen conservador, y de la feroz violencia partidista desatada después del 9 de abril de 1948, se empezó nuevamente a poner sobre el tapete el asunto del sufragio femenino (Velásquez Toro, et al, 1997). Los conservadores se referían así sobre el hecho:

[...] votamos afirmativamente el proyecto sobre sufragio femenino, ceñidos con fidelidad a la doctrina conservadora y en homenaje a la mujer colombiana, con nuestra férvida invocación para que ellas cooperen con nosotros en el reclamo constante por el pronto restablecimiento de la normalidad democrática en el país. (1954, pág. 19; citado en Guarín, 2015)

En ese mismo sentido, efectivamente la aprobación del sufragio femenino se empieza a configurar como una estrategia fraudulenta de expresión de intereses partidistas, en la búsqueda de legitimidad para las elecciones. De hecho Acuña (2004), afirma que:

se ha analizado el incremento del número de votos a partir del voto fe-

menino, lo cual significa que era algo más relevante para los grupos políticos como estrategia de obtener y afianzar el poder, que del interés real por darle a la mujer un papel público. (p. 11)

Los múltiples debates y discusiones infructuosas de ambos partidos respecto a la participación política de la mujer, no obtienen ningún resultado en favor de sus reclamos. La llegada de Rojas Pinilla al poder, quien podría denominarse como un “tercer actor”, en apariencia sin ninguna relación con liberales o conservadores, es el factor final que permite la consecución del derecho al voto para las mujeres.

### **CAMBIO DE COYUNTURA: LLEGADA DEL GENERAL ROJAS PINILLA**

Hablar del sufragio femenino en Colombia conlleva a pensar en el suceso político relacionado con Gustavo Rojas Pinilla, donde se recuerda la estrategia populista de conceder el voto a las mujeres como forma de permanencia en el poder; una estrategia política y electoral utilizada por varios dictadores latinoamericanos en la década de los cuarenta: siendo el caso más representativo el del peronismo en Argentina. Su argumento era similar al colombiano, jugaba con las características de la mujer (comportamientos socialmente construidos; dulzura, sensibilidad, decoro, obediencia, etc.) y la importancia de estas en una posible participación política (Guarín, 2015).



De hecho, el general Rojas Pinilla en el inicio de su administración y al instalar la Asamblea Nacional Constituyente en 1953, hizo alusión a la necesidad de debatir el problema del sufragio femenino, al igual que Alzate Avendaño, líder de la facción conservadora que lo apoyó en su llegada al poder (Acuña, 2004).

En la investigación sobre los 40 años del voto femenino, Velásquez Toro et al (1997) afirman que Esmeralda Arboleda, quien se encontraba en una frontera ideológica opuesta a la del general Rojas Pinilla, aseguró que “el gobierno de las fuerzas armadas ha tenido equivocaciones y aciertos; entre los aciertos señalé la intervención eficaz del Presidente para que se consagrara en la Constitución la plena ciudadanía de la mujer”. En ese sentido resalta el hecho de que fuese necesaria una *intervención eficaz* del Presidente, lo que significa que las mujeres no lo tenían todo garantizado, y requerían de una ayuda adicional para lograr el voto. La verdad, contaban con factores adversos, sobre todo con el peso de la tradición jurídica, que colocaba a la mujer en completa inferioridad de derechos (Velásquez Toro, et al, 1997). A pesar de todo ello, en el momento en que el presidente Rojas Pinilla cierra el Congreso, empieza con una serie de persecuciones y censura contra sus opositores y las luchas de las mujeres empiezan a dar un giro y desarrollarse alrededor de la protesta contra estas acciones del gobierno:

Ya que las luchas de las mujeres estaban enfocadas no solo en el voto

sino en la ampliación de la democracia para ellas, el General Rojas Pinilla empezó a perder seguidoras y a ganar detractoras cuando restringió las libertades políticas y el proceso de reivindicaciones femeninas. Así, las mismas mujeres participaron en el derrocamiento del régimen militar; incluso en 1955 crearon revistas como ‘Nuestras Mujeres’ y ‘Verdad’, esta última dirigida por Ofelia Uribe de Acosta y censurada siete meses después. (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2012)

Teniendo en cuenta este factor, se podría decir que si bien existió un respaldo inicial de las mujeres hacia el presidente Rojas en tanto este reconoció sus derechos como ciudadanas, no se adhirieron completamente a sus principios de gobierno ni lo convirtieron en una bandera política de su causa; sino que, por el contrario, estuvieron completamente escindidas de sus acciones y decisiones.

## LA GUERRA FRÍA

Mientras en Colombia se debatía sobre si las mujeres podían votar o no, en el contexto internacional se estaba dando forma a una polarización del mundo entre capitalistas y comunistas. En ese panorama, la Iglesia Católica empezó a ver un riesgo inminente de que los países empezaran a votar por partidos de corte comunista –aunque en Colombia, ello sugeriría otro debate por la naturaleza bipartidista de la política de la época–. Ante esta situación, el Papa Pío XII bendijo el voto

femenino en el escenario electoral de la posguerra para salvar a Italia del comunismo; permitió, por ejemplo, la salida de las monjas de clausura de su encierro para proteger la civilización occidental y cristiana (Velásquez Toro, et al, 1997). Esto generó un elemento de referencia para el juego político en Colombia, haciendo que el Partido Conservador se decidiera por apoyar en 1948 los plenos derechos de las mujeres, mientras que los liberales abogaron en ese panorama por un reconocimiento progresivo (Vallejo Franco, 2013).

## EL CONTEXTO INTERNACIONAL

Otro elemento que incidió en la igualdad jurídica y política de las mujeres frente a los hombres tuvo lugar en 1932, cuando se logró la igualdad en los derechos civiles y la igualdad ante el sufragio llegó hasta mediados de la década de los cincuenta. Así pues, con el nacimiento de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1946, se hizo un llamado a todos los países latinoamericanos que no habían establecido el voto femenino para que éste se legislara, aduciendo que negar a la mujer el derecho al voto era perpetuar un estado de desigualdad social (Alonso, 2004). De hecho, Colombia se había comprometido ya ante la comunidad internacional al firmar el Acta de Chapultepec y la de Constitución de las Naciones Unidas en San Francisco, que “consagra la igualdad de derechos, sin distinción de raza, sexo, religión ni idioma”

(Velásquez Toro, et al, 1997).

También hubo participación en la IX Conferencia Internacional Americana, que aprobó la Carta de la Organización de Estados Americanos y consagró en su artículo 43: “Todos los seres humanos, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, credo o condición social, tienen derecho al bienestar material y a su desarrollo espiritual, en condiciones de libertad, dignidad, igualdad de oportunidades y seguridad económica”, con lo cual, se abrió el extenso campo jurídico y político de la lucha contra la discriminación. Así mismo, allí se aprobaron las convenciones sobre derechos civiles y políticos de las mujeres que en sus considerandos partían de la base de que la mayoría de las repúblicas americanas habían concedido estos derechos a sus mujeres y aspiraban a equiparar a hombres y mujeres en el goce de sus derechos civiles y políticos y que la VIII Reunión Internacional Americana (1938) había aprobado una resolución que declaraba el derecho de las mujeres a la igualdad con el hombre (Velásquez Toro, et al, 1997). En todo este contexto internacional, Gilberto Alzate Avendaño, reconocido defensor del sufragio femenino, propuso ante el congreso otorgar el voto femenino para dar cumplimiento a los Tratados internacionales, lo cual ya había sido publicado por los diarios nacionales como “El Tiempo” y “El Espectador” (Acuña, 2004).

## CONCLUSIONES

Efectivamente, el papel activo de las mujeres, en la búsqueda del reconocimiento de su ciudadanía activa, es supremamente importante. Mujeres de los estamentos urbanos, sin importar su afiliación política, se vincularon a una misma causa, impactando en la vida política nacional y apropiándose de la exigencia de sus derechos. Estos movimientos organizados alrededor de la exigencia del derecho al sufragio, podrían considerarse antecesores destacados de los movimientos feministas de años posteriores: si bien muchas de las mujeres sufragistas no participaron en estos, no puede ignorarse que sentaron un precedente en la historia del país.

Podemos concluir también que si bien hemos observado como las mujeres de clase media alta fueron quienes más hicieron presencia y fuerza en los debates en torno a la ciudadanía plena femenina, no podemos perder de vista que el voto femenino también partió de otras coyunturas para su posterior aprobación. En ese sentido, se resalta la voluntad política de Rojas Pinilla para la aprobación del voto, las presiones de la Iglesia Católica, motivadas por su máximo jerarca en ese momento: Pío XII, para que el electorado femenino sirviera a los intereses de Dios –y por ende engrosara los votos conservadores cuando fuera necesario–, además de las diversas presiones de tratados internacionales de la ONU o la OEA, para motivar la igualdad en la ciudadanía

en los países que todavía no la tenían para ese entonces.

Por último, no debe ignorarse el hecho de que el voto femenino corresponde a un momento histórico nacional, que se relaciona con el Pacto de Benidorm, donde a través del plebiscito de 1957 se pretendía dar legitimidad al Frente Nacional, siendo este un proyecto bipartidista que buscaba “pacificar” el país; pero que paradójicamente generó gran parte de la violencia política contemporánea. En este sentido, puede verse una instrumentalización de la propuesta del voto femenino –que además llega tardíamente al país– como una forma de legitimar el establecimiento luego de la corta dictadura militar, que también sirvió de interregno para este acuerdo entre élites.

Para cerrar, la discusión sobre la participación política de la mujer no ha perdido relevancia en estos momentos. Aunque las mujeres ya podemos elegir y ser elegidas, el mismo hecho de que exista una oligarquía –donde ciertas élites son quienes acaparan la escena política del país– impide que hayan más avances en cuanto a los derechos de la mujer, y restringe su participación en la vida política. La sociedad colombiana continúa, al día de hoy, con taras machistas, que reprimen la voz de las mujeres que quieren levantarse por la reivindicación de sus derechos; las mujeres son quienes más han sufrido las consecuencias del conflicto armado que persiste en el país, siendo desarraigadas de su tierra, perdiendo a

sus seres queridos, siendo víctimas de violencia psicológica, física o sexual. Ante este panorama, se denota que no ha habido un progreso lineal en términos de derechos y participación, sino una continua pugna por el poder mismo con diversos actores en disputa, en medio de un dilatado y degradado conflicto armado. Finalizamos con una inquietud: ¿en qué momento se logrará una participación plena, activa, reivindicativa de la mujer y de sus derechos?

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, O. Y. (2004). A propósito de los cincuenta años del voto femenino. Construcción de ciudadanía en la mujer. *Historia y Espacio*.
- Aguilera Peña, M. (2003). Por primera vez, la mujer tuvo derecho a votar en 1853, 150 años de la Constitución de la provincia de Vélez. *Credencial Historia* (163).
- Alonso, J. (2004). El derecho de la mujer al voto. La ventana. *Revista de Estudios de Género* (19).
- Constáin, J. E. (2016, 1 de octubre). Así fue el primer plebiscito votado en el país. *El Tiempo*.
- Fajardo, D. (1983). *Haciendas, campesinos y políticas agrarias en Colombia*. Oveja Negra.
- García Osorio, A. (2004, 30 de mayo). Junio 13 de 1953: El único golpe del siglo. *Semana*.
- Guarín Guzmán, G. A. (2015). *El movimiento social de mujeres en búsqueda del voto femenino. Periodo (1930-1957)* [Tesis de pregrado]. Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario.
- Martínez, Lizeth (2015). *Representaciones de las mujeres, su participación política y la lucha por el sufragio en la prensa cartagenera. 1949-1957* [Tesis de pregrado]. Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario.
- Melo, J. O. (1991). *La república conservadora. En Colombia Hoy: Perspectivas hacia el siglo XX* (Decimoquinta ed.). Tercer Mundo.
- Pereira Fernández, A. (2011). Cachacos y guaches: la plebe en los festejos bogotanos del 20 de julio de 1910. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 38(1).
- Registraduría Nacional del Estado Civil. (2012). Voto femenino: cuestión de equidad de género. Recuperado el 30 de mayo de 2018, de Registraduría Nacional del Estado Civil. *Nuestra huella: Revista electrónica mensual*. [https://wsr.registraduria.gov.co/rev\\_electro/2012/rev\\_elec\\_dic/revista\\_diciembre2012.html#volver](https://wsr.registraduria.gov.co/rev_electro/2012/rev_elec_dic/revista_diciembre2012.html#volver)

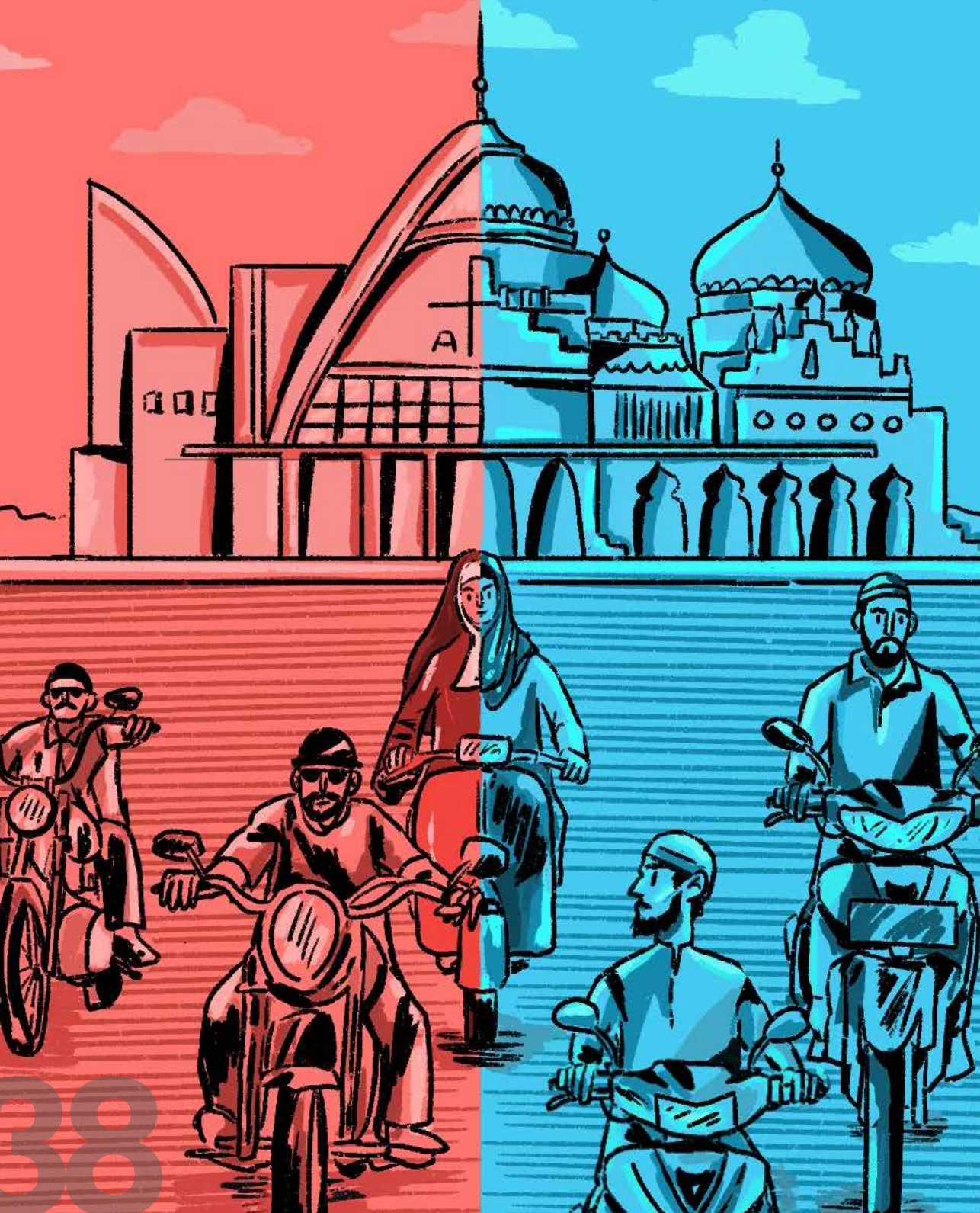
Valencia Gutiérrez, A. (2015). *II. Los gobiernos de Rojas Pinilla y la junta militar. En A. Valencia Gutiérrez, La invención de la desmemoria. El juicio político contra el general Gustavo Rojas Pinilla en el Congreso de Colombia (1958-1959)*. Programa Editorial UNIVALLE.

Vallejo Franco, B. E. (2013). *La conquista del voto femenino. Credencial Historia (281)*.

Velásquez Toro, et al. (1997). *40 años del voto de la mujer en Colombia*. Feriva S.A.

ILUSTRACIÓN: TANIA FLOREZ

# RELIGIÓN





# INDONESIA, ENTRE LA SECULARIZACIÓN, LA RELIGIOSIDAD Y LA ESPIRITUALIDAD

Óscar Domínguez Portugal\*  
Cindy Daniela Rivera Velandia\*\*

---

## RESUMEN

Indonesia es un país cuyas relaciones entre Estado y religión encierran una gran complejidad, pues no se enmarca ni como un Estado plenamente secular, ni como un Estado teocrático, y, en este sentido, ha creado un *secularismo a la Indonesia*. Desde la llegada de los europeos, pero sobre todo durante el periodo revolucionario e independentista, se ha dado paso al conflicto entre la tradición islámica indonesia, la doctrina de renovación islámica wahabí y un Estado secular. El presente artículo busca analizar el desarrollo del proceso de secularización del Estado en Indonesia. Para ello, se hizo una revisión de fuentes secundarias referentes al proyecto del *Pancasila* y la secularización que tuvo lugar en este país. Además, se utilizan las propuestas teóricas sobre la secularización, la secularización islámica y la conformación del Estado moderno. Se concluye que Indonesia no es un Estado secular ni teocrático sino que se ubica en algún punto entre estos dos; al no ser guiado por una ideología religiosa pero limitar el accionar religioso de sus habitantes.

## PALABRAS CLAVE

Indonesia, Pancasila, Secularización, Islam, Regulación

---

\* Sociólogo e historiador de la Universidad Nacional de Colombia.

Correo: oadominguezp@unal.edu.co

\*\* Estudiante de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia.

Correo: cdriverave@unal.edu.co

## INTRODUCCIÓN

Indonesia es un país insular en el sudeste asiático. Allí convergen las religiones más importantes del mundo: el Islam, el Cristianismo — tanto en sus vertientes protestantes como apostólica-romana— el Hinduismo y el Confucionismo. Hoy día contiene la mayor población musulmana en el mundo, llegando a ser cercana a los doscientos treinta millones de indonesios, representando aproximadamente el 88% de sus habitantes (Almoguera, 2019). Precisamente, esto representa el reto del Estado indonesio de gestionar la convivencia de estas religiones al interior de sus fronteras.

Así las cosas, el presente artículo busca analizar el desarrollo del proceso de Secularización del Estado en Indonesia. Para ello se hizo una revisión de fuentes secundarias referentes al proyecto del *Pancasila* y el proceso de secularización mencionado, a través de propuestas teóricas sobre la secularización, la secularización islámica y la conformación del Estado moderno. El texto se estructura en dos partes: una dedicada a la teoría de la secularización y una segunda parte que analiza el proceso de llegada del Islam, la influencia de este en el proyecto nacionalista y cómo se ha llevado el proyecto de secularización en Indonesia, evidenciando su especificidad y complejidad.

## SECULARIZACIÓN

La secularización nace del desarrollo del proyecto racional, iniciado con el proyecto ilustrado del siglo XVIII y fomentado por los desarrollos filosóficos del siglo XIX en Europa. Este empieza a exaltar el papel del individuo sobre la comunidad y generándose una separación profunda entre el ámbito de lo público y el ámbito privado, siendo vista la religión, hasta la segunda mitad del siglo XX, como un elemento residual de las sociedades premodernas que se debía superar para lograr la modernización de la vida social.

La religión, como elemento dador de sentido al individuo y que otorga legitimidad a determinados hechos de la vida social, inicia entonces lo que se denomina como *proceso de secularización*, en el cual la religión y la espiritualidad deben quedar en el ámbito de lo privado, y los elementos racionales como aquellos que dominan la esfera de lo público. La secularización se convierte en un paradigma, el cual se expresa no solo en la separación entre la Iglesia y el Estado, sino también en la emancipación de la cultura de lo religioso, la subjetivación de la creencia, la resignificación de los símbolos y la apertura social a nuevas corrientes espirituales, a lo que se suma el reenfoque del interés de lo espiritual a la organización racional del grupo y el interés por el mundo tangible (Beltrán, 2009).

Dentro del proceso de secularización



se desarrollan dos corrientes: el laicismo, que busca el control y la eliminación de la religiosidad y la espiritualidad en la esfera pública a través de políticas estatales enfocadas para tal fin, y el secularismo propiamente dicho, en el cual si bien se busca que la espiritualidad se mantenga en el ámbito de lo privado, no desarrolla políticas que se opongan al desenvolvimiento de la religiosidad en el ámbito de lo público.

### Secularización y el Estado

La secularización, al ser ese proceso de diferenciación de lo público y lo privado, se expresa en la política como un proyecto por el cual el Estado busca la neutralidad en relación a todas las religiones presentes en su territorio, la búsqueda de la igualdad de participación política y la protección a la libertad de consciencia de su ciudadanía (Casanova, 2012).

Frente a este tema, el profesor mexicano Imer Flores (2015) habla de las *libertades religiosas*, en plural, puesto que para él no es posible entender la libertad religiosa como una sola en tanto deben distinguirse dos formas del derecho a creer o no creer. La primera es la *libertad de consciencia*, en la que un/a ciudadano/a decide si tener o no una creencia religiosa; la segunda es la *libertad de cultos*, en la que se permite expresar y manifestar las creencias, propagarlas y defenderlas —*libertad de expresión*— así como también se posibilita la

libertad de asociación y el juntarse con otras personas afines a las creencias propias para participar en las ceremonias derivadas.

A esto se suma el *respeto o tolerancia religiosa* como expresión de la separación Iglesia/Estado. Su definición data del padre del Liberalismo Político, el inglés John Locke (1632 – 1704), quien afirma en sus *Cartas sobre la tolerancia* (1689) que:

[N]ingún hombre puede atentar contra o disminuir los derechos civiles de otro por el hecho de que éste se declare ajeno a la religión y rito de aquél. Los derechos que le pertenecen como ciudadano deben rodearlo permanentemente, ya que no son asunto de religión. Trátese de un cristiano o un pagano, hay que evitar la violencia y la injusticia.

[...] Lo dicho en torno a la tolerancia entre particulares debe ser extendido también a las iglesias, las cuales son entre sí como personas particulares, y ninguna tiene derecho sobre otra, ni en los casos en que el gobernante pertenezca a alguna, pues el Estado no puede dar a la iglesia ningún derecho ni ésta a aquél. Sea que el gobernante pertenezca a una comunidad o a otra, sea que se separe de ella, la iglesia en cuestión continuará siendo lo que era, una sociedad libre; no adquirirá el respaldo de la espada porque el gobernante venga a ella ni perderá (Locke, 1970, Pág. 27).

En ese sentido, Flores (2015) brinda una clasificación de los Estados basada en las variables de las a) libertades religiosas y el b) respeto o tolerancia religiosa. Así las cosas,

hay 1) Estados teocráticos y 2) Estados no teocráticos, los cuales a su vez pueden ser 2.A) Estados confesionales o religiosos y 2.B) Estados laicos o seculares.

**1) Estados teocráticos:** Todas las relaciones establecidas en su interior ya sean de carácter económico, social, político —y especialmente— gubernamental giran alrededor de un sistema de creencias estructurado y jerarquizado. Por ejemplo, Irán o el Estado del Vaticano.

**2) Estados no teocráticos:** Las relaciones de carácter gubernamental no se organizan, estructuran o jerarquizan a partir de la religión, o al menos, no de una religión oficial. Tiene dos subtipos:

**2.A) Estados confesionales o religiosos:** Algunas o muchas de las relaciones económicas, sociales y políticas en su interior se organizan y jerarquizan alrededor de una religión oficial. Sin embargo, las relaciones de gobierno no están estructuradas ni definidas por la religión oficial en mención. Está en la obligación de garantizar de manera necesaria las libertades religiosas de los creyentes pertenecientes a la religión oficial y *puede* mostrarse respetuoso o tolerante con las libertades religiosas de los otros

creyentes y hasta de los no creyentes.

**2.B) Estados laicos o seculares:** Todas las relaciones en su interior son independientes de la religión. Por eso, no existe una religión oficial ni *de iure* ni *de facto* (Flores, 2015). Esto no significa que no existan las confesiones o religiones, simplemente el Estado es independiente de cualquiera de ellas y se limita a garantizar las libertades religiosas de los creyentes así como a guardar y estimular el respeto y tolerancia de entre creyentes de diversas religiones y entre creyentes y no-creyentes. También recibe el nombre de *no confesional* o *no-religioso*.

## Secularismo e Islam

Al ser la división entre iglesia y Estado el mayor ejemplo del proceso de secularización, podemos encontrar vestigios en las sociedades musulmanas del mundo asiático y africano. Si bien el Islam —a diferencia del cristianismo— tuvo una conformación política temprana, pues en el año 1 d. H.<sup>1</sup> se dió la migración del profeta Muhammad desde la ciudad de La Meca a la ciudad de Yazrib (actual Medina), y con esto se establecieron las primeras bases para la conformación de un Estado Islámico,

---

<sup>1</sup>Las siglas 'd. H.' hacen referencia a la Hégira o la migración del profeta Mahoma o Muhammad desde la ciudad de La Meca a la ciudad de Yazrib o Medina, que se da entre los años 10 y 13 después de la Revelación, siendo la Hégira el evento que marca el calendario islámico. El año 1 corresponde al 622 d.C., pero es importante aclarar que el año islámico es de 354 o 355 días, por tanto, las correspondencias entre el calendario gregoriano e islámico no son exactas.

es decir, una organización política que busca el ordenamiento social a través de una serie de valores otorgados por la religión.

En el pacto de Medina se hace claridad alrededor de 2 aspectos: el respeto a la pluralidad religiosa y la separación entre la religión y la espiritualidad. El primero hace mención a las poblaciones que se acogen a un Estado Islámico y no reúnen una mayoría musulmana, las cuales ven respetada su propia justicia y no están obligadas a cumplir la justicia islámica —al no ser musulmanes—, y que la implementación de la ley nunca provendría de un jurista musulmán; tampoco se aplicarían las leyes de la Sharia a los no musulmanes, especialmente a las religiones del libro<sup>2</sup>, con sus respectivas excepciones.

El segundo aspecto menciona que es la persona, y no el Estado, quien debe regularse a sí misma y seguir las reglas instauradas dentro de la sociedad, e inclusive —según diversas interpretaciones— es el Estado en las sociedades musulmanas quien debe procurar eliminar los obstáculos para el desarrollo de una moral social, mas no debe interferir directamente en el desarrollo de la religión ni de este tipo de moral (Ahmet et al, 2018).

De otra parte, lo que se denomina como *Gran Tradición Islámica* es

definida como profundamente quietista y en la que los *Ulemas* o Grandes Sabios de la Ley se encargan de la doctrina, el culto, la beneficencia y algunos elementos legales; mientras que los Sultanes, emires, entre otros, se encargan de los roles administrativos, de impuestos y legales en la generalidad (Carré, 2000). Esto se debe principalmente a que, después de la muerte del profeta, el poder político ya no es *iluminado o revelado*, sino que depende de la gente, y el poder religioso busca guiar, no imponer una visión de mundo islamizada. Eso significa que el poder político debe separarse del poder religioso (Carré, 2000).

Aun así, tras la muerte del profeta, aparecen tres corrientes del Islam las cuales basan su distintancimiento en torno a este tema. La corriente Jariyí, profundamente arraigada en Omán, hace una separación tajante entre la religión y la administración, pues se dice que es el mejor del grupo quien debe coordinar las acciones de la sociedad.

Para el caso chiíta, es en los Imames en quienes recae la consecución iluminada del profeta, por ser descendientes directos de este y haber sido el sobrino y yerno del profeta Muhammad —Ali ibn Abi Talib— en quien recae la descendencia del mismo y el liderazgo de la Umma tras la última peregrinación a La Meca -Hajj-

<sup>2</sup>Judaísmo y Cristianismo, a la que posteriormente se suma el Mazdeísmo.

del profeta, según se narra en esta tradición. Sin embargo, tras la desaparición del último de los Imames, Muhammad al-Muntazar o *Mahdi*, no hay ser sobre la tierra capaz de llevar a cabo una política infalible, siendo los Ayatolas quienes pueden guiar espiritualmente a comunidad, mas no interferir en la política.

En el caso del sunnismo, la dirección de la comunidad por valores religiosos está guiada por el Califa, título que muchos sultanes también ostentaron, que es un poder político con responsabilidades religiosas, mas no quien ostenta el poder político y espiritual de los musulmanes (Carré, 2000).

### Jurisprudencia islámica

La jurisprudencia Islámica se divide en dos: la *Sharia* y el *Fiqh*. La *Sharia* es la ley por la cual se designan las reglas y regulaciones que deben gobernar la vida de todo musulmán, la cual deriva del Corán o la revelación de Dios al último profeta, —Muhammad— y la *Sunna* o el ejemplo moral dado por este profeta a sus seguidores a través de comportamientos y dichos. La vía por la cual el creyente logra acceder al conocimiento de la *Sharia* en su forma práctica es a través de la ciencia *Fiqh* o Jurisprudencia

Islámica, es decir, la interpretación de sabios en relación a la Revelación y la *Sunna* para su aplicación en la vida cotidiana del creyente (Bosworth et. al., 1997).

Así las cosas, la vida pública, privada y los negocios de un creyente, entre otros, están enmarcados dentro de las leyes religiosas. Dentro de la corriente Sunní se ha desarrollado la ciencia *Fiqh* en cuatro escuelas, que tienen injerencia no solo en la realización de rituales y las leyes de propiedad, sino también en la administración del Estado.

La escuela Malikí toma como fuentes el Corán, la *Sunna* y el consenso respecto a los Hadices<sup>3</sup>, a lo que se suma la práctica de los habitantes de Medina durante el tiempo que habitó el profeta en ella. En caso de que la acción no responda a un cuestionamiento específico, este se puede entender a través de paralelismos y la analogía. La práctica del profeta en Medina y de los medineses es vista, en muchos casos, como superior al Hadiz en esta escuela (Bosworth et al., 1991).

La escuela Hanafí toma como fuentes el Corán, la *Sunna*, el ejemplo de los compañeros del profeta, la analogía, el juicio personal y la interpretación de la ley.

La escuela Shafí'i establece que a

---

<sup>3</sup>Por Hadiz se entienden aquellos dichos y actos atribuidos al profeta Muhammad en su vida, o aquellos actos que fueron realizados frente al profeta que dan la perspectiva del mismo con respecto a una situación concreta.

cualquier acto realizado por un creyente le corresponde un estatuto de la ley revelada. En ese sentido, toma como fuentes los recursos escritos –Corán y Sunna– o se significa a través del razonamiento analógico, que se infiere de las leyes escritas, siendo este último portador de un latente contenido racionalmente deducible. Para esta escuela, la Sunna se define a través de los dichos del profeta, los actos del mismo y el consentimiento tácito de Él a ciertas situaciones, y la analogía es sistematizada en la *analogía por causas* y la *analogía por parecido*, teniendo más peso la primera (Bosworth et al., 1997).

La escuela Hanbalí, a diferencia de otras escuelas jurídicas, ve como única fuente de autoridad la jurisprudencia contenida en el Corán y la Sunna. Es hostil a la Teología Especulativa (*Kalam*) y las corrientes esotéricas del Islam, usualmente desarrolladas en el Sufismo (Lewis et al., 1986).

Es bajo esta escuela que se desarrolla en el siglo XVIII el movimiento Wahabita, el cual reivindica el principio del Tawhid o Unicidad de Dios, puesto que, según esta corriente, en el desarrollo histórico del Islam se ha perdido su significado real. Así, propone que el creyente haga un autoexamen de sus actos para establecer si se es un verdadero creyente. Desde esta corriente, quien haga cualquier acto de devoción en que se demuestre un afecto hacia una persona (como un pir) o un objeto material (como una

tumba) es considerada infiel. De igual manera, quien realice actos que no tengan como fin la adoración a Dios, entre ellos la oración de invocación (*du'a*), la repetición del nombre de Dios (*dhikr*), la risa, o la subyugación a otro régimen político-legal que esté fuera de la Sharia o que tenga algún tipo de interpretación sobre esta –y en este sentido– que no sea puro, también se le considera de tal manera (Bearman et al., 2000).

Si bien las cuatro escuelas jurídicas van a tener cierta presencia en el archipiélago indonesio, van a ser las escuelas Shafi'i y Hanbalí, especialmente la corriente Wahabí, las que más importancia van a tener dentro del desarrollo del Islam en Indonesia. Asimismo, van a configurar el pensamiento secular de la República del siglo XX.

## RELIGIOSIDAD Y ESTADO EN INDONESIA

### Llegada del Islam a Indonesia

Los primeros registros de una persona creyente en el Islam en Indonesia datan del año 54 d. H. o 673/674 d.C., momento en el que se señala la presencia de un comerciante árabe en la isla de Java. De manera posterior, se observa la llegada de una colonia musulmana proveniente de la región de Catón a mediados del siglo IX d. C., la cual se asienta en la península Malaya.

Sin embargo, no es hasta finales del

siglo XIII e inicios del XIV d. C. que se tiene registro del primer gobernante musulmán, y, por ende, un gobierno islámico, en la zona norte de la isla de Sumatra, la isla de Java y en Borneo.

Para mediados del siglo XIV se crea un emirato dependiente del sultanato de Malaca en Sumatra, que para el siglo XV, logra crear centros de difusión del Islam. A esto se suma la llegada de misioneros provenientes de La Meca, creándose *madrasas* y adaptándose instituciones previas, por ejemplo el *Pesantren*, como centros de difusión de esta religión en el archipiélago. Con la llegada de diversas Silsilas y Tariqas que desarrollan la ciencia del *Tasawwuf*<sup>4</sup> entre los siglos XIII y XV a las diversas islas de Indonesia, el Islam logra volverse parte de las comunidades de este archipiélago (Bosworth et al., 1986).

Aún para el siglo XVI, muchas poblaciones de Sumatra y Java fueron reacias a adoptar el Islam como religión y, en muchas ocasiones —al menos en la Isla de Java— las poblaciones musulmanas eran comunidades de extranjeros, como chinos, indios o árabes, e incluso, hasta el siglo XVI se mantuvo el reino de Sunda cuya religión oficial fue el hinduismo. No obstante, a partir del siglo XVII el proceso de conversión al Islam se aceleró, si bien en la Isla de Bali hoy

día se mantiene el hinduismo como religión (Ricklefs, 1981). Sumado a lo anterior, durante los siglos XVII y XVIII se mantuvo una *competencia* entre los misioneros cristianos y musulmanes por las islas orientales del archipiélago (Lewis et al., 1986).

Es importante aclarar que los misioneros mequíes pertenecían a la escuela de jurisprudencia shafi'i, la cual promueve —dentro de sus estructuras— el desarrollo de las ciencias de la retórica y la psicología islámica, fundamentales para el desarrollo del sufismo, y que contribuyeron a procesos de sincretismo entre el Islam y las religiones propias de la región. Para el siglo XVI el Islam inicia su expansión fuera de Java, Sumatra, Borneo y la península Malaya.

### Religión y resistencia

Con la llegada de misioneros cristianos, en su mayoría protestantes y la mayor injerencia de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales en los gobiernos indonesios, para 1803 se conforma el movimiento *Padri*. Este busca revivir la doctrina islámica del archipiélago en su forma pura, y ven en la doctrina Wahabí, que recientemente había conquistado La Meca, una vía para la reforma espiritual de los pueblos indone-

---

<sup>4</sup>El *Tasawwuf* es una de las cinco ciencias islámicas. Esta corresponde a la psicología y mística islámica. Aquel que estudia esta ciencia es el Sufi, razón por la cual popularmente se le conoce como «sufismo».

sios. Esta expresa el conflicto entre la tradición local o *Abangan*, que de una parte se consolidó a través del sincretismo entre las tradiciones locales, el hinduismo, el budismo y el Islam, difundido a través del sufismo, y la tradición ortodoxa islámica, o *Santri*, que reivindica el rol del Corán y los hadices como únicas fuentes de autoridad.

En ese sentido, el movimiento Padri se convierte en un movimiento anticolonial, pues al criticar el *Abangan* critica la política colaboracionista de los reinos locales con la influencia holandesa. Si bien este movimiento desaparece para 1838 por las condiciones

Para inicios del siglo XX surgió en Java un movimiento que ve en el Islam una vía de cohesión social en el archipiélago indonesio, el *Sarekat Islam*. Este movimiento, si bien fue liderado por las élites comerciales de dicha isla, vió la necesidad de crear y consolidar una élite comercial indonesia la cual fue reemplazada tanto por los comerciantes europeos y, desde finales del siglo XIX, por comerciantes chinos, siendo este último elemento una de las fuentes discursivas, pues gran parte de sus actividades se centraron en el boicot al comercio chino al menos durante la década de 1910-1920.

Gran parte de los militantes de esta organización tuvieron lazos con el Partido Comunista Indonesio (PKI), que ingresa como parte de las ideologías del movimiento en 1921, buscando crear una unión entre los discursos marxistas y el Islam. A su vez, buscaba la justificación del Islam bajo los



sociales que necesitaba para su expansión y la carencia de un proceso de relevo de poder (Bosworth et al, 1986), crea un antecedente importante para la consciencia colectiva respecto a los movimientos de purificación del Islam así como la movilización de masas a través de la religión.

parámetros de Occidente —*Libertad, Igualdad y Fraternidad*—, razón por la cual, con la desintegración del *Sarekat Islam* en 1927, la mayoría de sus miembros se unirían al PKI. Consecuentemente, la movilización nacionalista se convierte en un proyecto secular (Bosworth et al., 1997; Lewis et al., 1986).

Adicionalmente, este movimiento nutre tanto al movimiento nacionalista en sí, pues uno de sus miembros fundadores va a influir profundamente en Sukarno<sup>5</sup>, al igual que nutre el pensamiento de dos movimientos religiosos: el Muhammadiyah, de corte Wahabí, y el Nahdlatul Ulama, que adopta la jurisprudencia Shafi'i (Seo, 2012).

Por un lado, el movimiento Muhammadiyah ve la necesidad de modernizar la sociedad indonesia a través de un rechazo a la tradición, dando paso a una crítica a la tradición sufí y a los procesos de sincretismo que se han llevado a cabo dentro del Islam indonesio. También hace una crítica profunda a las élites y gobernantes indonesios al decir que es necesaria la búsqueda de la liberación del miedo material e inmaterial que genera el gobierno colonial neerlandés sobre los sultanes del archipiélago,

esto tomando en cuenta que al único a quien hay temer es a Allah, recordando entonces la doctrina del Tawhid desarrollada por la escuela Hanbalí de doctrina Wahabí promulgada por este movimiento político. Por tanto, es a través de la verdadera enseñanza del Islam que el pueblo indonesio podrá liberarse del yugo colonial (Vickers, 2005).

Por otro lado, el movimiento *Nahdlatul Ulama* se había creado como una crítica al movimiento *Muhammadiyah*, el cual se convirtió en una organización que reivindica y tolera la práctica tradicional del Islam en Indonesia (Seo, 2012; Vickers, 2005). Esto se expresa en el respeto a la práctica de la ciencia del Tasawwuf y el sincretismo manifiesto en este archipiélago.

Asimismo, la estructura colonial neerlandesa —bajo un modelo de colonización indirecta— había creado una jerarquía de dominación: encabezada por los europeos, seguido de los mestizos, cristianos indonesios, chinos y, por último, los indonesios musulmanes; fue una estructura quizá legitimada tanto en los términos de la confianza-desconfianza religiosa desarrollada por Ernest Trummpp, en la que se veía a los musulmanes como seres

---

<sup>5</sup>Kusno Sosrodihardjo, también conocido como Sukarno (1901-1970), fue uno de los líderes del movimiento nacionalista en la Indonesia de los años 30. Con la independencia del archipiélago, se convirtió en su primer presidente entre 1945 y 1967, cuando fue sustituido por *Suharto* tras sucesivas coyunturas de gran complejidad. Fue ideólogo de la Pancasila como política estatal.

<sup>6</sup>Sobre los pensamientos relacionados con la virilidad religiosa como herramienta de subyugación colonial ver Mandair (2005).

<sup>7</sup>Sobre la teoría de la igualdad liberal desarrollada en el siglo XIX ver Young (2015).



viriles, pero de quienes había que desconfiar<sup>6</sup>, como en relación a los postulados de la igualdad liberal en relación a los Derechos Humanos Universales y los Derechos Naturales, incumplidos los primeros por los pobladores de las islas indonesias a la vista de los europeos<sup>7</sup>.

Con la llegada de los japoneses a Indonesia durante la Segunda Guerra Mundial, la estructura de dominación colonial impuesta por los holandeses se eliminó, empoderando a los miembros de la comunidad islámica indonesia, quienes cumplieron un rol fundamental dentro de la administración nipona del archipiélago.

Como otra estrategia de guerra, el imperio japonés apoyó a los movimientos nacionalistas asiáticos en busca de desestabilización de los regímenes enemigos. Para el caso indonesio, dio apoyo directo a Sukarno, buscando reunir las causas nacionalista y el *Dai Toa Kyoeiken* o la Gran Esfera de Coprosperidad del Asia Oriental, al igual que apoyó la producción y difusión de los valores nacionalistas propios asiáticos y patrióticos tanto nipones como indonesios, a través de la producción cinematográfica y radial así como el uso de las imprentas localizadas en las oficinas de la administración colonial para la producción de

panfletos y periódicos.

Cabe resaltar, por un lado, que mientras los miembros del movimiento *Nahdlatul Ulama* se apropiaron de tierras de europeos y chinos, los japoneses tenían la infraestructura industrial y mercantil. Por otro, que esta producción estuvo bastante controlada por la administración japonesa, buscando que no se filtrase ningún tipo de apoyo o reivindicación de los colonos.

Así las cosas, durante el periodo de ocupación japonesa, estos ven en el apoyo y direccionamiento del Islam como una herramienta de movilización de masas, la cual se ve representada, en la constitución de 1942, en la Oficina de Asuntos Religiosos y en la conformación del movimiento *Masyumi* (1943) que reunió a las fuerzas musulmanas bajo una misma bandera, unificando parcialmente a los movimientos *Muhammadiyah* y *Nahdlatul Ulama*. Además, fomentó discursos que reivindican la defensa de la creencia en Dios y la práctica del Islam como una forma de lucha contra Occidente (Seo, 2012; Vickers, 2005).

## Secularización en Indonesia

Bajo el contexto anteriormente señalado, en 1945 se da paso a la declaración de la independencia

<sup>6</sup>Palabra proveniente del Sánscrito *Punj* que significa Cinco y *Sila* que significa Principios. Los principios del Pancasila son: Unidad Indonesia, Humanitarismo, Deliberación y Democracia Guiada, Justicia Social, y la creencia en Dios.

de Indonesia con el apoyo nipón. Sukarno, como líder del movimiento nacionalista desde la década de 1930, a través del apoyo japonés, lograría reunir bajo su persona la mayor parte de las fuerzas revolucionarias. Él había sido parte del Partido Nacionalista Indonesio, que a su vez fue uno de los herederos del movimiento *Sarekat Islam*, el cual proponía una política secular para el Estado indonesio independiente.

Entendiendo la gran diversidad étnica y religiosa del archipiélago, propone como ideología estatal el Pancasila<sup>8</sup>. El proyecto estatal en ese momento se divide en dos: uno de corte profundamente secularista, y otro, de corte 'proislamista'. Dentro del debate de la mesa de revisión de la constitución este último grupo reclamó un lugar más preponderante para la creencia en Dios y la concesión al Islam de un papel explícito dentro del nuevo Estado, impulsando la imposición de la *Sharia* como elemento jurídico de este; la obligatoriedad de la pertenencia religiosa al Islam para el presidente y el vicepresidente y el traslado de la creencia en Dios hacia el primer lugar. Todo lo anterior contenido en la *Carta de Yakarta* (Ricklefs, 2001).

Adicionalmente, se deseaba agregar a este *principio las siete palabras*, una obligación para los adherentes del Islam de practicar la ley islámica, aunque la inclusión de estas 'siete palabras' no tuvo un gran significado pues nadie vislumbraba las connotaciones de

la misma (Seo, 2012). Por presión del movimiento nacionalista secular y los movimientos no islámicos, un día después de la declaración de la independencia de Indonesia ante el mundo —el 17 de agosto de 1945— Sukarno y Hatta, otro de los grandes líderes del Movimiento nacionalista indonesio, eliminaron ciertos apartados de la Carta de Yakarta buscando la adhesión de los grupos no musulmanes al proyecto de la nueva República, como la obligatoriedad de los presidentes y vicepresidentes de ser musulmanes o el de las 'siete palabras', cambiándose en la declaración de "la creencia en Dios (Allah)" a "la creencia en un Ser Supremo", sin abogar, de esta manera, por un Dios que se concibiese como particular de un grupo religioso, y, por ende, la existencia de una prelación por este, esto desde la posible visión de las otras comunidades religiosas en el archipiélago.

Si bien la mayoría de las propuestas expresadas en dicha carta fueron rechazadas por Hatta y Sukarno, se mantuvo la propuesta de poner en primer orden el principio de la creencia en Dios, aunque no se explicita la unicidad de Dios, lo que le daba un toque tanto islámico como secular a la constitución (Montobbio, 2010; Seo, 2012).

Dicho acto trajo consigo el rechazo de los movimientos musulmanes al nuevo Estado, arguyendo una ideología antiislámica del mismo, pues —al menos desde la interpretación de la escuela

Wahabí— el creyente cae en el plano de la infidelidad al aceptar el sometimiento a un agente no religioso, pues, como se mencionó con anterioridad, únicamente el sometimiento directo a la ley de Dios —contenida en la Sunna y el Corán— es una forma de vida aceptable para el creyente, convirtiéndose entonces la no aceptación de la Sharia por parte del Estado indonesio "una fuente de desconfianza de los islamistas hacia el sistema, y [un] eterno referente en la Historia política y constitucional, al reflejar la cuestión clave para la definición del Estado como islámico" (Montobbio, 2010, pág. 173). Sin embargo, desde la perspectiva de la Escuela Shafi'i, la secularización estatal no se convierte en un elemento de deslegitimación del régimen político, pues se interpreta la ley a través de la analogía, y se mantienen diversos tipos de jurisprudencia dentro de la República Indonesia, respondiendo a las necesidades de cada comunidad presente en el país (Seo, 2012).

Bajo esta tensión se crea el Ministerio de Asuntos Religiosos, entendido como una compensación al movimiento islámico radical, dándosele un lugar privilegiado a la religión en la institucionalidad indonesia. Esta institución se dividió en tres ramificaciones, una para musulmanes, otra para cristianos católicos romanos y otra para protestantes, a la que posteriormente se añadió el hinduismo-budismo que ha sido visto como una religión étnica de Bali (Seo, 2012).

Tomando en cuenta lo anterior, la particularidad de Indonesia es que su secularismo no es aconfesional (no confesional), antirreligioso ni mucho menos irreligioso. De hecho, su presidente entre 1999 y 2001, Abdurrahman Wahid, se refirió a Indonesia como un ejemplo de compatibilidad entre la democracia e Islam gracias al *secularismo leve* que maneja, resistiéndose al mayoritarismo religioso y al secularismo antirreligioso o irreligioso. Aquellas declaraciones y situación son muestra de que la vigilancia de la compleja relación de coexistencia entre Islam y secularismo es la fuerza impulsora de la gestión estatal de la religión en la República de Indonesia (Seo, 2012).

Por lo tanto, su configuración estatal es en realidad un híbrido entre un Estado teocrático en este caso *islámico* porque "la religión y el Estado están firmemente entrelazados, como lo atestiguan varias leyes y políticas religiosas" (Seo, 2012, pág. 1047). Al mismo tiempo, es un *Estado no teocrático* "ya que el Islam no está instituido como base del Estado en la constitución ni como única religión estatal" (Seo, 2012, pág. 1047), porque hay igualdad religiosa y equidistancia hacia todas las religiones. Sin embargo, no respeta una de las libertades religiosas que consiste en la *libertad de consciencia* puesto que "un ciudadano indonesio no puede no tener una religión" (Seo, 2012, pág. 1047). Hay libertad religiosa en el sentido de que puede elegirse practicar una religión

pero no es posible ser animista, no religioso, y mucho menos anti-religioso. No existe el derecho a negarse a creer en una religión (Seo, 2012). Sin olvidar que esto genera problemas en los registros civiles de nacimiento y matrimonio y afecta las oportunidades de empleo ya que en el documento nacional de identidad debe especificar la religión de la persona con ciudadanía. Así se promueve, desde la visión de Seo (2012), una especie de "pertenecer sin creer" como fuente de ciudadanía durante el Nuevo Orden, especialmente desde la declaración del decreto Presidencial de 1965 sobre las religiones reconocidas por el Estado.

Curiosamente, la Constitución de Indonesia de 1945 "proclamada con carácter provisional por Sukarno y Hatta con la independencia" (Montobbio, 2010, pág. 171), la Constitución Federal de 1949 y la Constitución de 1950 jamás han declarado la prohibición explícita del ateísmo, el animismo o la irreligiosidad. Incluso, el artículo 28E habla sobre la libertad de escogencia y práctica de una religión así como la educación que se desprenda de la misma. También alude a la libertad de creencias, la cual llama *kepercayaan*

y la expresión de ideas y opiniones según criterio y consciencia propios. Podría decirse que esto último es una mención algo ambigua sobre la *libertad de consciencia*.

No obstante, esta mención ambigua abandona tal carácter dudoso en el artículo 29, cuando se menciona uno de los cinco principios de la Pancasila en su versión final, este es, la *creencia en un único Dios*. Entonces, la irreligión violaría el primer principio de Pancasila como base filosófica del Estado indonesio.

Eso no significó para los dirigentes del recién nacido Estado Moderno indonesio, el abandono de la religión del Islam en los asuntos administrativos. Ellos eran y han sido conscientes de la preponderancia que este tiene sobre la nación indonesia. No en vano el 88% de su población profesa el Islam (Almoguera, 2019).

En 1965 se suma como agente político el comunismo indonesio, aglutinado en el Partido Comunista de Indonesia (PKI). El PKI propuso a Sukarno la creación de un ejército propio, petición rechazada por el presidente e impulsora de gran tensión tras la llegada de Zhou Enlai,

---

<sup>9</sup>La palabra Yihad significa Esfuerzo. Este esfuerzo se define de dos maneras: el esfuerzo por la realización de una acción, como el ir a la mezquita un viernes, leer el Corán, el estudio de la religión, que se consideran como un Yihad menor; y el Yihad mayor que se entiende como aquel enfocado en la defensa de la fe. Este último tipo de esfuerzo se ha tergiversado en tiempos contemporáneos por grupos que se autodenominan como creyentes, pero que faltan contra varios principios contenidos en el Corán, como una lucha contra los infieles, legitimando actos de terror.

<sup>10</sup>Islam, Cristianismo Católico, Cristianismo Protestante, Hinduismo, Budismo y Confucianismo.

quien —como primer ministro de China— apoyó la medida, produciendo un enfrentamiento entre las Fuerzas Militares y las fuerzas del PKI.

Esto fue visto por muchos musulmanes como un llamado al *Yihad*<sup>9</sup>, entendiéndose como una lucha contra el ateísmo —la mayor amenaza contra la religión— lo cual engrosó las filas del ataque contra el comunismo y causó muchas más muertes que las causadas propiamente por el ejército. Así se configuró como una derrota política para Sukarno en su intento por reunir el comunismo con el Islam (Seo, 2012).

Para 1965 Sukarno había declarado seis religiones reconocidas por la ley<sup>10</sup> y, tras el levantamiento y purga al PKI y el ascenso de Suharto al poder, se obliga a los ciudadanos a vincularse con una de las religiones reconocidas por el Estado. Si bien se reconoce la libertad de cultos, se rechaza cualquier expresión animista, arreligiosa o antirreligiosa, convirtiéndose la religión en un elemento fundamental de la sociedad indonesia.

Tras este decreto se consolida un proyecto de control religioso el cual se expresa claramente en tres actos posteriores:

Primero, el Decreto Ministerial 1 de 1969, que limita la construcción de templos religiosos pues debe certificarse el uso por al menos 90 personas; la no objeción de —

por lo menos— 60 personas a la construcción de dicho templo, la aprobación de la construcción por el representante local del Ministerio de Asuntos Religiosos y una recomendación oficial por un foro de armonía religiosa. No obstante, muchos templos han sido atacados por las comunidades —especialmente musulmanas— provocando que muchas veces la práctica religiosa haya pasado directamente al ámbito privado sin lograr librarse de los ataques.

En segundo lugar, surge la política misionera con el decreto 70 de 1978, el cual prohíbe misiones a poblaciones que pertenezcan a alguno de los credos oficiales, el convencimiento a la conversión por medios materiales, las misiones puerta a puerta o en el ámbito privado y la distribución de panfletos u otros elementos de propaganda en zonas donde ya se haya adoptado una fe. Además, todo material o apoyo misionero debe ser controlado por las autoridades religiosas, sobre todo si proviene del extranjero (Seo, 2012).

En tercer lugar y quizá una de las más importantes políticas, es la legislación matrimonial, la cual se regula por la Ley Nacional de Matrimonios de 1974. Allí, si bien no es explícita una prohibición al matrimonio interreligioso, sí es muy ambigua. Son las instituciones religiosas y no el Estado quienes reportan al mismo la unión conyugal porque no hay una institución religiosa o gubernamental que tenga autoridad para registrar

un matrimonio interreligioso. En muchos casos los matrimonios de este tipo son registrados fuera del país, pero resulta más económica la conversión (Seo, 2012).

Esta política en especial ha llevado a la amplia adopción del cristianismo, puesto que el hinduismo, el budismo y el confucianismo son vistas como religiones étnicas, la primera como una religión propia de la comunidad de Bali, y la segunda y tercera son vistas como propias de la población china. Es más, el confucianismo fue prohibido por las autoridades entre 1967 y 2000, por el rol que tuvo China en el levantamiento comunista de 1965. Esto impulsó a la antigua comunidad confuciana a la conversión hacia el cristianismo protestante.

Por demás, quienes no sean pertenecientes a una de estas religiones experimentan dificultades a la hora de casarse, en los registros de nacimiento, la obtención de empleo o la identificación nacional (Seo, 2012).

Esto debe interpretarse como resultado de la correlación de fuerzas entre los distintos sectores de la sociedad indonesia que se pueden clasificar como: a) los integradores o *pancasilistas* para quienes la sociedad prima sobre el individuo y detenta la soberanía y el poder ejercido de manera paternal por los líderes políticos; b) los islamistas partidarios de la confesionalidad del Estado aunque con diferentes visiones en otros

asuntos y c) los constitucionalistas, preocupados por las instituciones, mecanismos, regulaciones jurídicas, garantías y derechos del ciudadano frente al Estado (Schwarz, 2000). Con estos proyectos políticos y visiones de construcción nacional se erigió una ideología de Estado que pretende abarcar todas las facciones religiosas e ideológicas.

## CONCLUSIONES

Indonesia es el país con mayor número de musulmanes en el mundo. Esto ha hecho que el Islam tenga un rol fundamental en el direccionamiento político-estatal del país y su idea de nación.

El Islam llega al archipiélago indonesio en el siglo XIII y se desarrollaba en la escuela Shafi'i, que a través del desarrollo discursivo logra penetrar en la sociedad indonesia, estableciendo una relación profunda entre la mística y la fe, dando paso a procesos de sincretismo religioso. Con la llegada de los colonos neerlandeses y el apoyo de las élites locales al proyecto colonizador se conforman movimientos que toman la doctrina Wahabí dentro de sus discursos y se convierten en agentes anticoloniales.

Durante el periodo revolucionario, el Islam se convierte en un elemento trascendente que crea una identidad común de corte nacionalista que, al momento de la independencia, crea un conflicto entre el movimiento secular y el movimiento pro-

islamista, el cual ve en el proyecto de secularización una forma de infidelidad. Así pues, el Estado tiene que negociar constantemente la separación de la fe, la administración estatal y la religiosidad misma de los miembros del Estado y la institucionalidad.

Así las cosas, el Estado indonesio ha desarrollado su propia versión de secularismo para gestionar las religiones de la nación y su relación de mayoría-minoría y así asegurar su permanencia y éxito como sistema político. Sin embargo, es importante resaltar que en su complejidad también subyace una novedad: el Estado de Indonesia rechaza el establecimiento de un Estado islámico al mismo tiempo que rechaza la separación de la religión y el Estado. De ahí que se ubique en un algún punto entre un Estado secular y un Estado teocrático —en este caso islámico— al no ser guiado por una ideología religiosa ni perseguir alguna religión en específico, pero limitar el accionar religioso de sus habitantes a través de la restricción de la libertad de conciencia. Es decir, no respeta todas las libertades religiosas que definen a un Estado como no confesional o no religioso, en pocas palabras, secular.

## BIBLIOGRAFÍA

- Almoguera, P. (2019, abril 18). *Indonesia reivindica su islamismo moderado reeligiendo a Jokowi*. El País. [https://elpais.com/internacional/2019/04/18/actualidad/1555587640\\_222064.html](https://elpais.com/internacional/2019/04/18/actualidad/1555587640_222064.html)
- Bearman, P. J., Bianquis, T., Bosworth, C. E., Donzel, E. J. van, & Heinrichs, W. P. (Eds.). (2000). *T - U (New edition)*. Brill [u.a.].
- Beltrán Cely, W. M. (2009). Secularización: ¿teoría o paradigma?. *Revista Colombiana de Sociología*, 32(1), 61–81. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/10327>
- Bosworth, C. E., Donzel, E. J. van, Heinrichs, W. P., & Lecomte, G. (Eds.). (1995). *Ned—Sam (New edition)*. Brill [u.a.].
- \_\_\_\_\_. (Eds.). (1997). *San—Sze (New edition)*. Brill [u.a.].
- \_\_\_\_\_. (Eds.). (1991). *Mahk—Mid (New edition)*. Brill [u.a.].
- Carré, O. (2000). *El Islam laico: ¿Un retorno de la gran tradición?*. Edicions Bellaterra.
- Casanova, J. V. (2012). Lo secular, las secularizaciones y los secularismos. En I. Sánchez de la Yncera & M. Rodríguez Fouz (Eds.), *Dialécticas de la postsecularidad: Pluralismo y corrientes de secularización*, 93–124. <https://>

dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3946639

Flores Mendoza, I. B. (2015). *Hacia un modelo de Estado laico o secular respetuoso y tolerante. A propósito de las reformas a los artículos 24 y 40 de la Constitución mexicana*. En J. M. Serna de la Garza, *Contribuciones al derecho constitucional* (pp. 405–422). Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lewis, B., Ménage, V. L., Pellat, C., & Schacht, J. (Eds.). (1986). *H - Iram* (New edition). Brill [u.a.].

Locke, J. (1970). *Carta sobre la tolerancia. Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. trad. Alfredo Juan Álvarez. Grijalbo.

Mandair, A.-P. (2005). The Emergence of Modern “Sikh Theology” Reassessing the Passage of Ideas from Trumpp to Bhāi Vir Singh. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 68(2), 254–275. <https://www.jstor.org/stable/20181914>

Montobbio, M. (2010). Indonesia: Construcción nacional y gobernanza democrática. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 89(90), 167–195.

Ricklefs, M. C. (1981). *A history of modern Indonesia, c. 1300 to the present*. Indiana University Press.

Schwarz, A. (2000). *A nation in waiting: Indonesia’s search for*

*stability* (2nd ed). Westview Press.

Seo, M. (2012). Defining ‘religious’ in Indonesia: Toward neither an Islamic nor a secular state. *Citizenship Studies*, 16(8), 1045–1058. <https://doi.org/10.1080/13621025.2012.735028>

Vickers, A. (2005). *A history of modern Indonesia*. Cambridge University Press.

Young, E. (2015). Chinese Coolies, Universal Rights and the Limits of Liberalism in an Age of Empire. *Past & Present*, 227(1), 121–149. <https://doi.org/10.1093/pastj/gtv018>





## IGLESIAS TEMÁTICAS

### UNA CONGREGACIÓN DE HARLISTAS EN BOGOTÁ COMO CASO DE ESTUDIO DESDE LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA

José Ignacio García Pinilla\*  
Jorge Enrique Echavarrá Rojas\*\*  
Helmuth Zeth Jiménez Lozano\*\*\*

---

#### RESUMEN

Las manifestaciones religiosas orientadas a públicos específicos son una parte cada vez más visible del espectro de la religiosidad contemporánea. El propósito de este ejercicio fue ahondar en la comprensión de una comunidad religiosa pentecostal bogotana compuesta por moteros, utilizando el sistema conceptual weberiano para la sociología de la religión. Se realizaron entrevistas semiestructuradas a sus líderes y fundadores y una etnografía del servicio de predicación. Los resultados describen con mayor profundidad su funcionamiento y forma de organización, el rol del predicador dentro de la comunidad, su concepto de Dios, su relación con el saber sagrado y con la palabra, el sentido de la teodicea, el camino de salvación y su ética o relación con el “mundo”. Se concluye que las categorías weberianas son pertinentes para comprender la subjetividad e intersubjetividad de las realidades religiosas de comunidades pentecostales dirigidas a personas con intereses estético-culturales similares, así como que los predicadores fungen un rol a medio camino entre el mystagogo y el sacerdote, además, que la categoría de protestantismos históricos es inadecuada para comprender la realidad de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) dentro de los cuales el pentecostalismo es una de sus expresiones más extendidas en Latinoamérica.

#### PALABRAS CLAVE

Nuevos Movimientos Religiosos, Pentecostalismo, Harley-Davidson, Sociología comprensiva, Teodicea, Mystagogo.

---

\*Estudiante de Sociología Universidad Nacional de Colombia. Psicólogo.

\*\* Estudiante de Sociología Universidad Nacional de Colombia.

\*\*\*Estudiante de Sociología Universidad Nacional de Colombia.

## INTRODUCCIÓN

El pentecostalismo no sólo es un fenómeno en expansión en América Latina, sino que pertenece a una explosión del pluralismo religioso en el marco de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) en Colombia (Beltrán, 2013). Por este motivo, es un caso de especial interés para la sociología de la religión. Según las cifras del Ministerio del Interior (2015) en Colombia existían 5374 entidades religiosas de las cuales el 25% se ubica en la ciudad de Bogotá. Asimismo, llama la atención que en el año 2011 fueron registradas 1247 iglesias, siendo el año de mayor crecimiento de la diversidad religiosa en la historia del país.

Sin embargo, este panorama subestima la cantidad real de congregaciones y entidades religiosas que existen en el territorio nacional, pues, tal como lo expresa Sarmiento (2015), existe un número importante de agrupaciones que no cuentan con los requisitos que exige la ley, por lo que no son reconocidas en el censo realizado por el gobierno y operan en la marginalidad. En este sentido, aunque el registro oficial es un indicador importante del impacto de estas manifestaciones religiosas en el país, no puede dar cuenta de todas ellas en tanto el principal interés de una iglesia pentecostal no es el reconocimiento legal, sino el reconocimiento a nivel social por parte de la comunidad en la que se encuentra (Frigerio, 2018).

del pentecostalismo en Bogotá, pueden encontrarse congregaciones que se orientan a un público específico: *El Lugar de Su Presencia*, una congregación enfocada en jóvenes; *Iglesia Casa Sobre la Roca*, enfocada en profesionales de clase media y en ascenso, la *Comunidad Pantokrator* enfocada en metaleros y rockeros e incluso la *Iglesia Cristiana La Puerta* para personas identificadas con la comunidad LGTBI. Todas estas “empresas”, en términos de Weber (1964), son acciones que persiguen fines religiosos de modo continuo.

A falta de investigaciones en Bogotá que profundicen en estas religiosidades, el propósito de la presente investigación fue ahondar en la comprensión de una de estas congregaciones religiosas, utilizando para ello la terminología weberiana con respecto a la sociología de la religión. En los párrafos siguientes se hace un pequeño esbozo de la entidad religiosa estudiada y la metodología de recolección de datos utilizada. Seguidamente, se describe con mayor profundidad a la congregación, su funcionamiento y forma de organización, así como otros elementos que desde la sociología comprensiva de la religión son de relevancia. Finalmente, se analiza la pertinencia de los conceptos para la comprensión de la comunidad y las posibilidades para futuras investigaciones.

Entre las diversas manifestaciones

## MÉTODO

La congregación estudiada es una pequeña congregación que funciona en la localidad Antonio Nariño de Bogotá y cuyos fundadores pertenecen a un grupo de motociclistas caracterizados como *harlistas*<sup>1</sup> que coinciden con el deseo de transmitir la “palabra de Dios” plasmada en la Biblia. Los actuales miembros iniciaron su práctica religiosa en otras congregaciones cristianas, sin embargo, de común acuerdo entre los líderes hace cinco años, comenzaron a reunirse en las instalaciones de un local de peluquería, cuyo propietario es uno de los fundadores, quien además ejerce como peluquero. Por un periodo de algo más de un año, las instalaciones de la peluquería sirvieron como centro de encuentro de la naciente comunidad, logrando al fin ubicar la sede de la congregación en las proximidades de la peluquería.

El contacto con uno de los líderes de la congregación permitió manifestar el deseo de realizar una indagación sociológica sobre las características de la comunidad religiosa. De este modo, se realizó una observación participativa descriptiva (Kawulich, 2006) y una entrevista semi-estructurada o estructurada con guía (Bonilla-Castro y Rodríguez-Sehk, 2013) a los dos líderes, atendiendo simultáneamente a las categorías de la sociología de la religión de Max Weber, propuestas en “Economía

y Sociedad” (1964). El cuestionario guía consta de 13 aspectos elaborados por los investigadores con base también en la lectura anteriormente mencionada, los cuales se enlistan a continuación:

1. ¿Por qué nace la Iglesia?
2. ¿Qué caracteriza al pastor de la comunidad?
3. ¿Cómo es Dios?
4. ¿Dios rige la ética humana? Si es así ¿Como lo hace?
5. ¿Qué ocurre si violamos la voluntad de Dios?
6. ¿Quién tiene autoridad para fundar una Iglesia?
7. ¿Cómo está constituida la Congregación?
8. ¿De dónde viene el Saber que comunican los pastores? ¿Es sagrado?
9. ¿La Predica?
10. ¿Cómo se libera a alguien del pecado?
11. ¿Permite Dios las injusticias de la sociedad? O ¿Por qué suceden?
12. ¿Buscan Salvación y/o renacimiento?
13. ¿El mundo actual es el que Dios quiere?

El procedimiento pretende evidenciar en qué medida los tipos ideales que se desarrollan en la sociología de la religión de Weber, permiten comprender la realidad subjetiva y la acción social de los motoristas y creyentes que asisten a la congregación. El interés por la subjetiv-

<sup>1</sup>Término para designar a conductores de motocicletas de la compañía Harley-Davidson.

idad se encuadra en la indagación por la perspectiva de los pastores y el análisis de la propia experiencia de los investigadores al acudir al servicio vespertino de entresemana.

## RESULTADOS

El lugar de reunión para el servicio es un local en un segundo piso con un aspecto atípico para la función que cumple: sus paredes negras y piso gris ambientado con luces de colores neón eléctrico, más usuales en lugares de entretenimiento como bares o discotecas llamaron bastante la atención de los investigadores; la informalidad de los líderes quienes ejercen como pastores principales en su aspecto y estilo es una característica distintiva. Los pastores Hermes y Sam<sup>2</sup>, líderes y fundadores de la congregación fueron cordiales colaboradores en la realización de las entrevistas del caso, por lo que el pastor Hermes solicitó conocer de antemano las preguntas mediante el cuestionario anteriormente presentado.

A partir de esta entrevista semi-estructurada se interrelacionó la experiencia en la congregación y la iglesia temática pentecostal con los conceptos de la sociología weberiana, obteniendo como resultado una narración crítica y analítica sobre la congregación. Cada apartado de la sociología de la religión se encuen-

tra relacionado con la construcción del presente escrito, por lo que, en gran medida, corresponde casi que directamente a definiciones weberianas, garantizando así esta perspectiva, principal eje conceptual de la presente investigación desde su metodología hasta la construcción del escrito.

### Carácter económico de lo mágico y el paso del naturalismo pre-anímista al simbolismo

Al asistir a una de sus ceremonias, se puede constatar, en gran medida, la referencia que hace Weber de lo mágico como lo intramundano y su finalidad económica. Con las oraciones y danzas llevadas a cabo en la iglesia, que ciertamente están muy lejos de ser las melodías convencionalmente asociadas con la adoración a Dios, se buscaba una especie de trance extático, y caben dentro de los que Weber trata como *medios y fines orgiásticos*. Esta acción está directamente relacionada, en la sociología weberiana, con el quehacer mágico.

Una parte de la ceremonia que se puede destacar como ejemplo, es la conocida como “siembra” que corresponde a lo que se conoce más comúnmente como diezmo u ofrenda. Lo que se les pidió a los asistentes, fue que oraran por esa ofrenda, pues, producto de la

---

<sup>2</sup>Los nombres de los pastores han sido modificados para ocultar su identidad.

oración, casi como una especie de clamor mágico, esta se iba a multiplicar. Ciertamente parecía más un momento mágico que algo religioso, pero vale recordar que para Weber la magia y la religión no se encuentran tan distanciadas como parece y se puede decir que la segunda obligatoriamente necesita de la primera. En este mismo ejemplo se hace evidente el carácter económico de lo mágico, que más que corresponder a una racionalidad con arreglo a valores corresponde a una con arreglo a fines.

Por otro lado, se encuentra lo intramundano reflejado en la forma en que los asistentes buscan en la ceremonia una especie de ayuda para los problemas propios de la vida del más acá, como dificultades económicas y un sin número de problemas personales. Esta motivación de los laicos, en palabras de Weber, de asistir al culto, está cimentada en la resolución o tratamiento de sus dificultades inmediatas, lo que se ve reflejado en la respuesta que da uno de los fundadores de la iglesia a una de las preguntas formuladas:

La gente no busca nada, solo placer y gusto. La gente no busca a Dios, solo busca resolver sus problemas, acá han venido algunos con alguna necesidad y nosotros con oración le hemos ayudado y una vez superan su urgencia no se les vuelve a ver... la gente no busca a Dios (Pastor Hermes, comunicación personal).

Pero no sólo responde su asistencia unívocamente a necesidades materiales o de facto, sino también espirituales.

Con esto se llega a lo que Weber llama el paso del naturalismo pre-animista al simbolismo, pues con la idea de entes que trabajan en el más allá y tienen incidencia en el más acá, tales como espíritus, demonios o dioses, se desarrolla gradualmente el simbolismo, donde ya no es relevante

[...] la personalidad o la impersonalidad o la supra personalidad de los poderes “suprasensibles”, sino que ahora no sólo las cosas y los fenómenos que están ahí y ocurren representan un papel en la vida, sino también cosas y fenómenos que “significan” algo y por qué “lo significan” (Weber, 1964, p. 331).

Esto se ve reflejado en la iglesia que se visitó, de manera única, en las insignias y atuendos que portaban los miembros de la congregación en sus chalecos, usando cruces y otra gran cantidad de símbolos donde adaptan la simbología de los *harlistas* a la simbología cristiana.

Es evidente que en esta iglesia temática se encuentra una tensión constante entre el naturalismo pre-animista y el simbolismo, sustentado en la no separación o ruptura entre lo mágico y lo religioso expuesto anteriormente, pero profundamente vinculada con el quehacer del mago, cuestión que se tratará más adelante con la vinculación de la tipología weberiana, siendo el *Mystagogo* la figura más cercana e ilustrativa al rol que cumplen predicadores al interior de la iglesia.

### Mystagogo

Weber (1964) describe al mago como aquel que por oposición al sacerdote “ejerce una coerción mágica sobre los demonios, los conjuran” (p. 345). En este sentido, la posibilidad de control que ejerce el pastor sobre los espíritus es una característica distintiva y diferenciadora entre el mago y el sacerdote. Para el caso de la congregación estudiada, el pastor se aproxima más al sacerdote, por cuanto su acción no puede obligar a Dios a cambiar de parecer. De hecho, durante el servicio el pastor realiza constantes súplicas a Dios, pidiendo beneficios por la comunidad de creyentes, pero no por acción litúrgica o mediante un ritual particular sino únicamente atendiendo a su propia voluntad, solicitando que cambie de parecer. En otras palabras, dado que el dios no puede ser coaccionado debe ser convencido.

El concepto de *mago* sin embargo no es completamente extraño al pastor cristiano, pues, parte de las facultades que comparte con él es que puede ejercer su profesión de forma liberal, aun retando la autoridad de quienes han rutinizado el carisma y lo han monopolizado, fenómeno que también se puede encontrar en el *profeta*. Sin embargo, el pastor no se configura como este último por cuanto su mensaje no es realmente novedoso, aunque sí comparte con esta figura la característica de hacer una comunidad de seguidores que no se halla en el mago, el cual tiene clientes exclusivamente y no se vincula a ninguna agrupación.

El tipo que más se asemeja al pastor es posiblemente el *mystagogo*, aquel que “practica sacramentos, es decir, hace manipulaciones mágicas, las cuales garantizan bienes de salvación” (Weber, 1964, p. 361). Así, la acción mágica del pastor es sacramental, pues su acción está legitimada en una comunidad especial que gira en torno a su quehacer. que para el caso, son los motoristas que validan las acciones mágicas. Siguiendo a Weber, el *mystagogo* se encarga de la salvación mágica, aunque carece de la doctrina ética. Continúa diciendo Weber que este contribuye con una técnica mágica (1964). La proximidad del pastor con el *mystagogo* se fundamenta también en su carisma mágico más que en su ejemplaridad de vida.

Aunque un verdadero pastor sería quien lleva una vida ejemplar, siguiendo el mandato divino, los pastores Hermes y Sam reconocieron que muchas veces las personas acuden a su congregación solo con la intención de obtener un milagro, después de lo cual no regresan. De este modo varias personas acuden a la congregación no con la visión del profeta, que dispensa sus gracias por un carisma especial que es gratuito y pretende dar cuenta del mensaje, sino con la visión del *mystagogo* que ejerce su sacramento a cambio de algo y aunque tiene una comunidad, esta no es completamente cerrada, por lo cual circulan en ella personas constantemente.

## Dios

Sin duda, la idea que tienen de Dios quienes asisten a la congregación, y en especial la idea que intentan transmitir los pastores es la de un dios ético. En otras palabras, la de una entidad supraterrrenal, impersonal que se preocupa por la bondad de las acciones humanas y actúa en consecuencia frente a ellas. Cuando el dios bondadoso se preocupa por el modo en cómo los seres humanos viven sus vidas, es cuando se convierte en legítima la respuesta que dan los pastores a la pregunta por la conducción ética de la vida: “Lo bueno y lo malo, Dios nos pone su voluntad en el corazón, el siempre lleva al ser humano a hacer su voluntad” (Pastor Hermes, comunicaciones personales) y “La ética es filosofía del bien y el mal, pero para Dios el hombre es el que obra mal, desde Adán y Eva les dio principios y valores, el bien y el mal, el hombre decide” (Pastor Sam, comunicaciones personales).

De este hecho se desprende que los pastores consideren que ciertas conductas son tabúes y deben estar prohibidas porque atentan contra la voluntad de Dios, tal como manifestaron al final de la entrevista frente a la comunidad LGBTI. En este punto, el rechazo del mundo se hace patente, aunque se desarrollará con más cuidado en los apartados posteriores. Sin embargo, el hecho de que los pastores tengan una comunidad particular de pertenencia como los motoristas y que allí sean comunes ciertos comportamientos como el pelo largo, la barba sin arreglar o los

tatuajes en el cuerpo, hace que estos comportamientos tabúes para otras comunidades sean permitidos al interior de la congregación.

## Congregación

La congregación en Weber tiene un vínculo directo con la profecía, pues:

Nace de ella como un producto de las exigencias cotidianas, pues el profeta mismo o sus discípulos pretenden asegurar la perduración de la revelación y de la dispensación de la gracia y, con ello, la existencia económica del instituto de la gracia y de sus administradores, y tratan de monopolizar los derechos respecto a los obligados a asegurar aquélla (Weber, 1964, pp. 364 - 365).

Lo que no quiere decir que necesariamente se construya bajo la figura del profeta. Para el caso bajo análisis, donde la congregación se encuentra erigida alrededor de la figura de lo que podría caer dentro del tipo ideal del *mystagogo*, su carácter coincide con la caracterización que hace Weber (1964) al señalar que “[La congregación *mystagógica*] suele permanecer casi siempre en un estado de comunidad no cerrada al exterior y cambiante en su constitución. Quien necesita salvación entra en una relación a menudo temporal con el *mystagogo* y sus auxiliares” (p. 365). Esto se confirma en la forma en que los laicos acuden al templo de la comunidad, pues como se ha repetido varias veces, acuden por la necesidad de salvación y cuando la obtienen no vuelven hasta que de

nuevo tengan la necesidad.

Por otro lado, se puede observar que, dentro de la figura de los auxiliares, también se encuentran vínculos familiares y amigos, como lo comenta el pastor Hermes al abordar el séptimo punto del cuestionario, donde también nombra otras congregaciones, lo cual puede tomarse como evidencia del carácter interlocal que enuncia Weber. Para finalizar este apartado, es necesario hacer explícita la motivación por la expansión de la congregación, pues los vínculos que tienen con la "*Unión de los ministros cristianos de Colombia*" puede hacer que esta empresa se expanda y diversifique. Sin embargo, esto también puede hacer que se empiece a acercarse al tipo ideal del sacerdote, pues con el surgimiento de esta figura dentro de la iglesia, Weber (1964) indica que:

La formación de la congregación religiosa constituye si no el único, por lo menos el estímulo más poderoso de desarrollo del contenido específico de la doctrina sacerdotal. Crea la importancia específica de los dogmas. Pues con ella prevalece la necesidad de una delimitación frente a doctrinas extrañas competidoras y la de mantener la victoria lograda acudiendo a la propaganda, y así crece también la importancia de la doctrina discriminadora (p. 371).

Correspondiendo así más que a necesidades religiosas, a necesidades propias de la empresa y por tanto extra religiosas.

## Saber sagrado

El sacerdocio ejercido por los pastores de la congregación se basa en el seguimiento al pie de la letra del texto canónico que constituye la Biblia, cómo doctrina vencedora dominante; esta es una diferencia también con respecto al carisma heroico del profeta en comparación con los pastores de la congregación, ya que, por el contrario, "la clase sacerdotal sistematiza el contenido de la profecía o de las tradiciones sagradas en el sentido de una articulación casuístico-racional a los modos de pensar y de vivir de su propia capa y de los laicos dominados por ella" (Weber, 1964, p. 370), más no revela nada nuevo, o al menos no atribuible a ellos mismos. Lo manifestado por los pastores no dejan lugar a dudas, la Biblia es el máximo referente ético e insuperable guardián de la sabiduría convertido en manual de comportamiento de la congregación, además de ser el libro de texto con el que se preparan y educan los novales pastores.

## La palabra

En Weber (1964) la prédica o el sermón es la "enseñanza colectiva sobre cosas religiosas y éticas, en el sentido propio de la palabra, es normalmente algo específico de la profecía y de la religión profética" (p. 373). Su afinidad con la profecía se comprende en la medida en que procura la utilización de la oralidad como forma de demostración del carisma, en contraste con la rutinización del



carisma en otras congregaciones. El hecho de que una parte importante del servicio sea dedicado exclusivamente a la prédica, bien en forma de enseñanza o de otro modo, indica que el carisma aún no se ha rutinizado en la congregación, lo cual se debe a su evidente juventud.

El predicador, aquella persona en la que se encarna el éxtasis profético durante el servicio, aún se evidencia con claridad en el grupo de pastores líderes, pues es visible que la oralidad es la forma de demostrar el carisma, por encima de cualquier otra manifestación, como la glosolalia o los exorcismos, y su figura destaca de entre los líderes de la comunidad, como quienes logran mediante el habla transmitir el mensaje divino, en palabras jocosas de uno de los pastores: “Yo me gano la vida con el sudor de mi lengua” (Pastor Hermes, comunicaciones internas).

### Búsqueda de sentido

La teodicea que se halla en el fondo de la congregación rechaza la idea de la predestinación en el sentido más tradicional y coloca al hombre como el culpable de sus sufrimientos, por ser el producto de su propia acción libre y voluntaria, que recuerda en cierto punto a la doctrina racional del Karma, de la que Weber (1964) dice que “el mundo es un cosmos, sin lagunas, de retribuciones éticas. Mérito y culpa son retribuidos indefectiblemente en el mundo por medio de los destinos en una vida futura que el alma atravesará

indefinidamente” (p. 416). Y aunque el cristiano no cree en la trans migración de las almas, podría decirse que está muy cerca de la idea de que a las conductas malas o pecaminosas, siguen desgracias y fracasos.

Sin embargo, esta teodicea no escapa a las contradicciones entre la predestinación divina, expresada anteriormente como que el mundo se rige por la voluntad de Dios y la propia elección del hombre de su hacer. Como salida, emerge la idea del diablo como realidad que gobierna el mundo y por el cual todos tienden al pecado aun cuando la voluntad de Dios para el mundo no sea esta. El rechazo religioso del mundo vuelve a aparecer en la configuración de la acción religiosa y en este caso, aparece como eje de apoyo para la explicación de la teodicea.

### Salvación y renacimiento

En palabras de Weber (1964): “no toda ética religiosa racional es, en general, ética de salvación” (p. 418), sin embargo para la congregación estudiada su objetivo es contribuir en la búsqueda de la salvación para su feligresía, ya que se parte del hecho de un nacimiento como pecadores en búsqueda de reivindicación, por lo que la vida es un proceso de continua evaluación en la que Dios permanentemente otea a sus feligreses llevando el registro de los actos que serán juzgados y que nadie puede evadir; en consecuencia, quienes han demostrado un comportamiento ejemplar serán salvos, mientras

que el mal comportamiento lleva a la condenación.

El bien y el mal se hallan en continua confrontación, aun así, es mediante la propia voluntad que se logra la salvación, de modo que cada quien es libre de hacer o no la voluntad de Dios. En este sentido, el concepto de salvación, que se puede identificar en el discurso sobre la ética, es crucial para comprender el modo de vivir de las personas que pertenecen a la comunidad. Siguiendo entonces a Weber (1964): “La nostalgia por la salvación, sea cual fuere su forma, tiene interés especial para nosotros, en cuanto trae consigo consecuencias prácticas para la conducta en la vida” (p. 419).

### **Ascetismo extramundano parcial**

Como último elemento identificado en las entrevistas, se puede ubicar un rechazo legítimo del mundo tal cual existe, aunque no así un mundo cristiano. De hecho, al preguntarles si el mundo actual es el que Dios quiere respondieron de forma unánime negativamente, pero no porque la creación fuese imperfecta por su naturaleza, debate que aparenta solución de este modo, sino por causa de la elección humana de regirse en contra de las leyes éticas de Dios. La aparición de este hecho en el discurso legitima el rechazo de las cosas del mundo y la búsqueda activa de la transformación de la realidad por una adecuada a la voluntad de la deidad.

Esto se manifiesta por ejemplo en el hecho de que apoyaban los procesos de referendo contra la adopción igualitaria o rechazaban el comunismo, en particular el venezolano, como manifestaciones claras de la mundanidad de las sociedades actuales y la firme resistencia en el evangelio, que expresaría su postura en contra de estas realidades. La actitud no es propiamente de escapatoria, sino de activa resistencia a estos cambios que amenazan con transformar para “mal” la realidad de por sí llena de formas fáciles de desviarse del camino de la voluntad de Dios.

### **CONCLUSIONES**

A través de las líneas anteriores se ha mostrado el funcionamiento, la organización y el pensamiento de una congregación cristiana pentecostal de harlistas ubicada en Bogotá, al menos en términos de sus líderes carismáticos y de la observación intersubjetiva realizada por los investigadores, intentando utilizar las categorías weberianas como referencia y guía de lectura de esta realidad particular para explicarla comprendiéndola.

En cuanto a los conceptos de la sociología de la religión de Weber se puede afirmar que son herramientas metodológicas apropiadas para comprender el sentido subjetivo de las acciones religiosas de quienes participan en una comunidad religiosa como la estudiada. A partir de la tipología weberiana, se puede ver

que la figura que ocupan los líderes carismáticos de la congregación e iglesia temática se encuentra relacionada en gran medida con el *mystagogo*, pero también, en menor medida con la figura del sacerdote, pues el tipo de congregación, la forma en que se lleva a cabo la predica, es decir, basada en textos sagrados y los vínculos que crea con otras iglesias cristianas, hace que esta iglesia tenga un carácter *sui generis*.

Así mismo, en términos doctrinales, la tipología aplicada a los protestantismos históricos parece no adecuarse del todo a la realidad del pentecostalismo lo cual revelaría que sus características no son tan próximas al espíritu de estos movimientos como podría sospecharse en un primer momento. La indagación más profunda de la realidad de los participantes de la congregación es fundamental para lograr caracterizar adecuadamente tanto en términos descriptivos como comparativos, los fundamentos sociológicos en los que se sustenta el funcionamiento de las congregaciones pentecostales temáticas y su relación con la evolución y expansión que han tenido estas comunidades, así como el impacto que están teniendo en la transformación de otras realidades religiosas, incluyendo el catolicismo popular y eclesial latinoamericano (Eckolt, 2013).

## BIBLIOGRAFÍA

- Beltrán, W. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Bonilla-Castro, E. y Rodríguez-Sehk, P. (2013). *Más allá del dilema de los métodos: la investigación en ciencias sociales*. Uniandes.
- Eckolt, M. (2013). El fenómeno de los Nuevos Movimientos Religiosos: una lectura desde Latinoamérica. *Revista Medellín CELAM*, 39, 195-214.
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, 12(24), 51-95. DOI: <https://dx.doi.org/10.28965/2018-024-03>
- Kawulich, B. (2006). La observación participante como método de recolección de datos. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* [Revista en línea], 6(2), art. 43. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0502430>
- Ministerio del Interior (2015). *Informe de análisis de variables de la Caracterización Entidades Religiosas*. [http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/informe\\_de\\_variables\\_de\\_carac](http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/informe_de_variables_de_carac)

terizacion.pdf

Sarmiento, R. (2015). *Iglesias pentecostales: ¿Empresas de la fe?* [Trabajo de grado] Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario.

Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica

# DEBATES TEÓRICOS





# LA RUPTURA DE MARCUSE Y HEIDEGGER

## PROYECTO FALLIDO DE UNA FILOSOFÍA CONCRETA

Leandro Sánchez Marín\*

---

### RESUMEN

A raíz de la traducción que hace el profesor José Manuel Romero Cuevas de los escritos del joven Marcuse, esta reseña se centra en dos de estos inéditos del autor alemán: *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico* (1932) y *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo* (1933). Este volumen entrega, además, un intercambio epistolar entre Marcuse y Heidegger en el que se advierten, gracias a la traducción de Romero, no únicamente las intenciones filosóficas y políticas de Marcuse sino también sus puntos de encuentro y desencuentro con respecto a Heidegger. Este norte se traza debido a las preocupaciones del pensador de Frankfurt por constituir una *filosofía concreta*, es decir, la reflexión radical del mundo que afirma la posibilidad de su transformación. En este punto la reseña hace referencia a las diferentes posturas que contiene el pensamiento de Marcuse sobre el pensamiento existencial de Sartre y su superación.

### PALABRAS CLAVE

Marcuse, Heidegger, filosofía concreta, materialismo dialéctico, existencialismo.

---

\* Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia  
Correo: leandro.sanchez@udea.edu.co

La traducción de escritos del joven Marcuse que nos acerca al profesor José Manuel Romero Cuevas<sup>1</sup> es desde todo punto de vista valiosa para los interesados en el estudio del pensamiento de este autor. El trabajo de traducción de los escritos del joven Marcuse comprende tres volúmenes de los cuales el texto *Sobre Marx y Heidegger* ocupa el último esfuerzo que completa una triada con los textos *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica* (2010) y *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (2011).

El volumen del cual nos ocuparemos en esta reseña integra algunos textos de Marcuse que hasta ahora se encontraban inéditos en castellano y un par de artículos que ya habían tenido una primera traducción a nuestra lengua, pero que el profesor Romero mejora sustancialmente<sup>2</sup>. Estos dos artículos corresponden a *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico* (1932) y *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo* (1933). Además, el volumen

contiene un intercambio epistolar entre Marcuse y Heidegger que también había tenido traducción al castellano en un texto editado por la Editorial de la Universidad de Antioquia bajo el título de *Guerra, Tecnología y Fascismo* (2001), pero que suprime algunas líneas que sí aparecen en la edición de Romero, además, éste capta el tono en que Marcuse se dirige a Heidegger en momentos claves del intercambio de cartas; en la traducción de 2001 se nota una linealidad en la confianza con que Marcuse se refiere a Heidegger como un *tú*, Romero Cuevas advierte una variación hacia el *usted*, que según él da muestras de lo que supone una ruptura entre Marcuse y el autor de *Ser y tiempo*. Sin embargo, es de resaltar que el profesor colombiano Rubén Jaramillo Vélez también había notado esta variación en la traducción que hizo de estas mismas cartas y que fue publicada en el *Magazín Dominical* del diario *El Espectador* en el año 1989. Además, existe una traducción más de este famoso intercambio de cartas realizada por Isabel María Loureiro que aparece en el libro *Marcuse:*

<sup>1</sup> José Manuel Romero Cuevas es Doctor de la Universidad de Granada y actualmente profesor de la Universidad de Alcalá en España. Se ha dedicado al estudio del pensamiento de Nietzsche y la Escuela de Frankfurt.

<sup>2</sup> La Editorial Tiempo Nuevo de Caracas, cuenta con una traducción hecha por Claudine Lemoine de Francia del texto *Nuevas Fuentes para fundamentar el materialismo histórico*, en el volumen *Para una Teoría Crítica de la sociedad* (1971). El artículo *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo*, cuenta, a su vez, con una primera traducción hecha por Aurelio Álvarez Remón para la editorial Taurus de Madrid, que se encuentra en el texto que ha llegado hasta nosotros bajo el título de *Ética de la revolución* (1970). El lector puede comparar las traducciones y notar que la traducción hecha por el profesor Romero da cuenta de una mejor versión, en la medida en que el sentido de algunos pasajes no pierde su intención principal como sí sucede en algunas líneas de las traducciones anteriores.

una introducción (2013) de Gregorio Kaminsky.

Por último, el libro nos ofrece cuatro textos de los cuales no teníamos antecedente alguno en el castellano. Estos textos son: *Filosofía del fracaso. La obra de Karl Jaspers (1933)*, *La filosofía alemana entre 1871 y 1933 (1933)*, *Decepción (1977)* y una entrevista a Marcuse con el título de *La política de Heidegger. Una entrevista a Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson (1977)*.

## EL PROYECTO DE UNA FENOMENOLOGÍA DIALÉCTICA

Uno de los propósitos del joven Marcuse en el periodo que comprende su estudio con Heidegger en Friburgo y los meses antes de su salida obligada de Alemania en los primeros meses de 1933 era el de integrar la filosofía de Heidegger expresada en *Ser y tiempo* y el pensamiento de Marx a partir de su concepción materialista de la historia. El concepto clave para llevar a cabo esta tarea era el concepto de historicidad que aparecía con tanta potencia en ambos autores. Uno de los eventos que motiva esta tarea es la asfixia que sufre el materialismo histórico por parte de la socialdemocracia alemana, que se había entregado a la simple reforma política y que veía ahora en Marx un autor digno de revisión y reinterpretación para ajustarlo a las demandas del partido.

De esta manera, la preocupación de Marcuse toma forma al encontrar en Heidegger, y en particular en *Ser y tiempo*, la posibilidad de brindar al materialismo histórico un elemento que lo rescatara de las manos del revisionismo partidista y lo revitalice en función de la exigencia revolucionaria de la transformación radical de la sociedad. La concepción heideggeriana de la historicidad:

hace referencia al modo de acontecer la existencia humana consciente de su finitud y de su ser para la muerte que, desde tal asunción de la propia finitud radical, se confronta con un presente que ofrece como posibilidades de vida un cúmulo de posibilidades percibidas ahora como inauténticas. (Romero, 2016, pp. 16-17)

Lo que encuentra Marcuse, entonces, en la reflexión heideggeriana de la existencia, es la posibilidad crítica del rechazo del mundo tal cual se nos aparece y el horizonte de su transformación mediante la consciencia de la historicidad de la existencia, “Ello determina que el pasado ya no aparezca como un cúmulo de hechos muertos, sino como un bagaje de posibilidades y aportaciones que la existencia ha de elaborar para configurar un futuro propio” (Romero, 2016, p. 16-17). Marcuse se apresura en la interpretación de la historicidad de Heidegger y pone en ella mucho de su propio pensamiento proyectivo, es decir, asume como propiamente heideggerianas ideas que nacen de su propia reflexión, pues:



[E]n Ser y tiempo resulta patente que tal acto es existencial, es decir, individual, y no comporta una transformación de las condiciones sociales vigentes, sino solo una transformación existencial del individuo que, confrontado con la muerte como su más propia posibilidad, logra liberarse de las posibilidades de vida en las que hasta el momento había enclaustrado su vida y se abre a una búsqueda de nuevas posibilidades de existencia de entre las ya realizadas en el marco de la propia tradición cultural. (Romero, 2016, pp. 16-17)

Así las cosas, la reflexión de Heidegger apunta a la transformación del individuo y su particularidad, no a la transformación social y colectiva de la sociedad. Ahora bien, Marcuse sabe que la historicidad en Heidegger tiene un carácter que no la postula como lo suficientemente concreta, de ahí la síntesis que pretende establecer entre esta y el materialismo histórico. La fenomenología dialéctica, según Marcuse, funda las bases de una filosofía concreta pues ella trata a “la existencia humana histórica según su ser, es decir, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas” (Marcuse, 2010, p. 111). Este principio de la nueva filosofía concreta es el que le permite a Marcuse expresar el potencial de la reflexión heideggeriana de la existencia y el pensamiento de Marx. El punto de enlace entre estas dos tendencias (Heidegger y Marx) lo establece Marcuse a partir de la historicidad que habita en ambos pensamientos.

En Heidegger, la historicidad de la existencia y en Marx la historicidad de las condiciones materiales de esa existencia. La ampliación de la historicidad heideggeriana a través del materialismo histórico constituye para Marcuse la vía por la cual debe transitar la conciencia a fin de apropiarse de sus propias condiciones de existencia, tanto subjetivas como objetivas.

Este proyecto de una fenomenología dialéctica que según Marcuse derivaría en una filosofía concreta, pierde todo su potencial al encontrar en la misma filosofía de Heidegger el repliegue hacia la abstracción trascendental. Una carta que escribe Marcuse a M. Beck el 9 de mayo de 1929, da cuenta de la decepción de Marcuse cuando regresa a estudiar con Heidegger en Friburgo. Después de una descripción de los cambios que ha tenido la personalidad de Heidegger y su exposición filosófica, Marcuse (2016) dice: “Con cautela se puede caracterizar quizá la dirección de ese cambio como tendencia hacia una metafísica trascendental” (p. 23).

## LA RECEPCIÓN MARCUSIANA DE LOS MANUSCRITOS DE MARX

La aparición de los *Manuscritos de economía y filosofía* de Karl Marx en 1932, marcó fuertemente la tradición del pensamiento marxista, pues en ellos se abrió paso a la indagación de la existencia humana mediante el

análisis del concepto de trabajo. Para el joven Marcuse esta exposición supuso el abandono del proyecto de una fenomenología dialéctica a partir de Heidegger y Marx, e hizo poner sus ojos en la concepción de la esencia humana que Marx retrataba en sus líneas de París. Para Marcuse, en este texto se podían rastrear las bases de la ontología social que reclamaba su proyecto de fenomenología dialéctica, ya no era necesario acomodar la hermenéutica existencial de Heidegger al materialismo histórico, sino que desde el mismo Marx se podía contrarrestar la hegemonía socialdemócrata de la interpretación marxista. Marcuse entiende que Marx sugiere en los *Manuscritos* que “El hombre solo puede realizar su esencia cuando se realiza en cuanto objetivo, es decir, al producir mediante sus ‘fuerzas esenciales’ un mundo objetivo ‘externo’, ‘material’, en cuya elaboración (en el sentido más amplio) él es real” (Marcuse, 2016, p. 80). En esta medida la existencia del individuo se ve unida a la objetividad material que supone su desarrollo como individuo real

y concreto. Al respecto anota el profesor Romero (2016):

Si el trabajo es el acontecer de la existencia humana en el que el hombre realiza su esencia, lo que el hombre propiamente es, entonces tal concepción ontológica del trabajo nos va a proporcionar el criterio para enjuiciar la forma existente de trabajo, de modo que sea posible considerar si la realización histórica vigente del trabajo humano, en las condiciones definidas por el capitalismo industrial, posibilita o no la realización del ser propio del hombre. (pp. 29-30)

Así pues, en la metafísica heideggeriana Marcuse no habría encontrado el postulado firme de la existencia humana como concreta. Por ello, la reflexión de Marx sobre el trabajo termina echando por el suelo el proyecto de fenomenología dialéctica, para dar paso a la filosofía concreta que Marcuse desplegará a lo largo de su teoría crítica de la sociedad.



LA

## FILOSOFÍA CONCRETA

Podríamos decir que la preocupación del joven Marcuse se extiende a lo largo de los textos que se presentan en el volumen que aquí reseñamos. Esta preocupación la centramos en lo que él mismo llama *filosofía concreta*. Para Marcuse “Lo que hace verdadero un estado de cosas es que sea apropiado por una existencia humana concreta” (Marcuse, 2010, p. 133). En Heidegger esto concreto se pierde en sus variaciones metafísicas del ser. El punto que muestra lo forzado del primer proyecto de Marcuse, se encuentra precisamente en lo concreto de la filosofía, en no caer en la especulación metafísica, sino dirigirse hacia las relaciones materiales, reales y concretas entre los hombres. En esta medida la existencia heideggeriana se encapsula en la reflexión abstracta de las posibilidades del individuo desligado de su relación social. La apropiación de la existencia es una apropiación del individuo que apunta a la negación de la existencia bajo las formas de opresión y dominio de la sociedad capitalista. Lo concreto de la filosofía, su *para qué*, debe encontrar su verdad en esta apropiación.

En el ensayo sobre Jaspers Marcuse señala que la exposición de éste se vuelca contra el pensamiento filosófico mismo, pues, no considera que la filosofía deba dirigirse hacia nada concreto, contrario a lo que piensa Marcuse, ya que para él la filosofía debe ser concreta si quiere

trascender la existencia meramente empírica de los individuos, es decir, para encontrar los fundamentos de la existencia se tendrán que tener en cuenta las relaciones materiales en las cuales se hallan inmersos. La categoría de la historicidad que Marcuse tanto aplaude a la filosofía existencial, pierde su potencial crítico si no es capaz de asumir como uno de sus componentes la realidad material de los hombres.

Todo discurso sobre la historicidad permanece abstracto y no vinculante hasta que no sea subrayada la situación ‘material’ completamente concreta en la que la existencia filosófica vive fácticamente, hasta que no sean consideradas, a partir de su estructura fáctica, las posibilidades y las realidades del existir en sentido propio (Marcuse, 2016, p. 183)

La esfera material descuidada por la historicidad existencial mina la posibilidad del devenir concreto de esta filosofía, la preocupación sistemática de Jaspers de tratar de responder a las preguntas que rodean la existencia carece entonces de una respuesta satisfactoria y se condena a permanecer en la abstracción conceptual que no coincide con la preocupación existencial, pues, se resigna a explicar el ser mediante las construcciones metafísicas más alejadas de su realidad como ser existente real. Claramente Marcuse no desconoce los avances de la filosofía de la existencia de Jaspers y de Heidegger en cuanto a la explicación del ser, pero sabe que aún no han sido puestos los elementos que harían de

esta filosofía una forma crítica del pensamiento. Así:

Solo un trabajo ulterior en la dirección de la concreción realmente histórica puede desplegar los muchos y grandes descubrimientos escondidos en el proyecto de filosofía de la existencia de Jaspers y justificar incluso la idea misma de filosofía de la existencia. (Marcuse, 2016, p. 184)

Este trabajo ulterior es el que podemos encontrar quizás más tarde con Sartre y su versión del existencialismo, sobre todo en su conjunción con el materialismo histórico de Marx. En Sartre, a diferencia de Heidegger y Jaspers, Marcuse encuentra el verdadero potencial crítico y revolucionario de la filosofía existencial, pues el francés acude al materialismo como una instancia necesaria para dar cuenta de las condiciones de existencia de los individuos en el mundo. Sartre sabe bien que la subjetividad existencialista sin la objetividad materialista se estanca y no puede salir del revoloteo de las ideas más abstractas que ahogan su propia posibilidad de afirmarse como un proyecto de verdadera filosofía de la existencia.

El encuentro de Marcuse con Sartre no es en principio muy satisfactorio. En la referencia que conservamos de Marcuse a *El ser y la nada*, podemos notar que para Marcuse la filosofía de Sartre no difiere en gran medida de la de Heidegger y la de Jaspers, para el autor del *Hombre unidimensional*. “El análisis existencial de Sartre es estrictamente filosófico, en

cuanto que prescinde de los factores históricos que constituyen la concreción empírica: ésta no hace sino ilustrar la concepción metafísica y metahistórica de Sartre” (Marcuse, 1970, p. 58). Aparece, entonces, el mismo problema que Marcuse identificaba en la filosofía de Heidegger y Jaspers, que la historicidad es una categoría carente de contenido histórico concreto y por ello se vuelve ahistórica. Para Marcuse el existencialismo es una filosofía que cosifica los conceptos históricos para terminar afirmándose como metafísica rígidamente ontológica.

En la medida en que el existencialismo es una doctrina filosófica, es una doctrina idealista: hipostasia condiciones históricas específicas de la existencia humana en marcas o signos ontológicos y metafísicos. Así, el existencialismo se convierte en una parte de la ideología que ataca y su radicalismo es equívoco (Marcuse, 1970, p. 58).

Más allá del diagnóstico que hace Marcuse en primera instancia del existencialismo sartreano, reconoce que esta doctrina encierra una ambigüedad que deriva dos caminos diferentes y opuestos, ya que:

[E]l existencialismo se presta a dos interpretaciones distintas y aparentemente contradictorias: la de ser una nueva formulación de la ideología eterna, una estabilización trascendental de la libertad humana ante la actual esclavización; y la de ser una teoría revolucionaria que implica la negación de toda esa ideología. (Marcuse, 1970, p. 59)

La filosofía existencial marca un periodo en el pensamiento de Marcuse donde éste creyó ver en esta filosofía el aliciente para la revitalización de la filosofía social, de la crítica y del marxismo. Queda pues claro que en su relación con Heidegger, Marcuse trató de aprovechar los elementos que el maestro de Friburgo aparentemente podía aportar a tal revitalización. La profunda decepción de Marcuse se retrata en el siguiente pasaje:

Vimos en Heidegger lo que habíamos visto primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos —la filosofía en tanto que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no de ideas y principios meramente abstractos. Por supuesto, compartí esta valoración con una parte relativamente amplia de mi generación y, no hace falta decirlo, finalmente llegó la decepción con esta filosofía —creo que comenzó en los primeros años treinta. Pero solo reexaminamos a fondo a Heidegger después de que se conoció su asociación con el nazismo. (Marcuse, 2016, p. 216)

La *Kehre* —como la llama el profesor Romero— del joven Marcuse es una interpretación que puede suscitar dificultades a la hora de comprender a Marcuse, pues no es que él fuese un heideggeriano convencido en los años previos a su abandono de Alemania, sino que había creído encontrar en la filosofía de quien fuera su maestro algunos elementos fortificantes para el marxismo.

Marcuse es un pensador marxista, de eso no hay duda, y su acercamiento a la fenomenología heideggeriana siempre estuvo en función de la filosofía social inaugurada por Marx. En la medida en que Marcuse comprendió que los elementos que aparecían como relevantes en Heidegger para su proyecto de fenomenología dialéctica no eran tal y como los había interpretado en un primer momento, decide seguir su camino mirando hacia otros frentes. Así pues, no se puede hablar de un giro en el pensamiento de Marcuse, a lo sumo, de un paso errado en el proyecto fallido que sin embargo, no hace que abandone su reflexión de cuño marxista y social. Marcuse habla del embrujo heideggeriano y de su despertar de él de la siguiente manera:

[P]ronto comprendí que la concreción de Heidegger era en gran medida una farsa, una falsa concreción, y que de hecho su filosofía era tan abstracta y tan ajena a la realidad, e incluso evitaba la realidad, como las filosofías que dominaban en aquel tiempo las universidades alemanas, a saber, un tipo bastante seco de neokantismo, neohegelianismo, neoidealismo, pero también de positivismo (Marcuse, 2016, p. 216).

Queda expuesto con claridad el problema de sintetizar el pensamiento de Heidegger y Marx mediante el proyecto marcusiano. Pero esto no difumina la posibilidad de hallar una conjunción entre filosofía de la existencia y materialismo histórico. Allí precisamente es donde vuelve a

aparecer Sartre.

Quizás la genialidad de Sartre, a los ojos de Marcuse, reside en que supo encontrar el puente entre existencialismo y marxismo – algo que él intentó y de lo cual no cosechó ningún fruto-, pues es el francés el que fundamenta la pertinencia de la subjetividad ante un marxismo deshilachado que renunciaba conscientemente a la transformación del mundo mediante la intervención del hombre, esperando ansioso el devenir histórico de la humanidad hacia el comunismo. Entonces, Sartre aparece como el continuador del proyecto marcusiano, con otros elementos y de manera distinta claro está, pero con el mismo propósito de apelar a la filosofía de la existencia y al materialismo histórico para realizar una filosofía concreta que no afirme el estado de cosas existente y pueda insistir por su necesidad agobiante de transformación.

Marcuse, de este modo, reconoce que Sartre ha sabido resolver la ambigüedad que encerraba su filosofía y se ha decidido por una teoría revolucionaria crítica y negativa. En una conferencia del año 1969 en Vancouver, Marcuse se refiere al asunto como sigue: “gracias a Dios esta filosofía –el existencialismo sartreano y su definición de la libertad humana- se ha vuelto obsoleta, esa definición ha sido superada. Y quisiera establecer –pues me he referido a Sartre- que Sartre mismo la ha superado”

(Marcuse, 2011, p. 80). La superación de la cual nos habla Marcuse se hace manifiesta en el decidido compromiso político de Sartre que erige las banderas de la crítica social ante lo establecido.

Respecto de la declaración de Marcuse que sostiene que Sartre también falló al tratar de reconciliar el existencialismo y el marxismo, se tiene que recordar que *El ser y la nada* no es la única obra a partir de la cual se puede juzgar esto de manera definitiva. Las palabras de Marcuse que condenan el proyecto son las siguientes:

En mi primer artículo ('Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico', 1928) yo mismo intenté combinar existencialismo y marxismo. El ser y la nada de Sartre es un intento tal en una escala mucho más amplia. Pero en el punto en que Sartre viró hacia el marxismo superó sus escritos existencialistas y finalmente se separó de ellos. Ni siquiera él tuvo éxito en reconciliar a Marx y Heidegger (Marcuse, 2016, p. 217).

En este pasaje parece que Marcuse se apresura a postular como imposible un proyecto que establezca una relación entre existencialismo y marxismo, pero recordemos que el desarrollo más amplio de ello por parte de Sartre se da en *La crítica de la razón dialéctica* que Marcuse reconoce no haber leído con detenimiento (Cf. Marcuse, 2016, p. 217).

De esta manera no puede negarse que el proyecto de Sartre sea una de las nuevas vías para el fortalecimiento del marxismo; la misma que Marcuse intentara sin éxito. La referencia de Marcuse sobre la relación Sartre-Heidegger, se cita a continuación:

Creo que hay un suelo común a las primeras obras de Sartre y a Heidegger, a saber, el análisis existencial, pero ahí termina el suelo común. Cometería una injusticia con Sartre si lo prolongara más allá de ese punto. Incluso El ser y la nada es ya mucho más concreto que lo que Heidegger fue alguna vez. (Marcuse, 2016, p. 224)

El abandono por parte de Sartre de la filosofía existencial del cual nos habla Marcuse, puede entenderse sólo como el abandono de la postura heideggeriana respecto de esta filosofía y no como el rechazo de la filosofía existencial en general, pues para Sartre, es precisamente su existencialismo el que le permite un aporte significativo a la revitalización del marxismo.

La filosofía concreta, es pues, la reflexión del mundo a partir de la aceptación de que es posible su transformación. Con ello la radicalidad del pensamiento crítico insiste en la intervención de los hombres en el proceso de transformación de sus propias condiciones de existencia a partir de la praxis social. Tanto para Marcuse como para Sartre la conciencia de este hecho es algo que no puede extraerse de las filosofías de la

abstracción del individuo, pues una reflexión que no esté vinculada a las condiciones materiales de existencia de los individuos tampoco es digna de querer comprender o explicar la existencia de los mismos a través del ejercicio filosófico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Jaramillo Vélez, R. (1989). Marcuse-Heidegger: cartas cruzadas después de la guerra. *Magazin Dominical*, 14-17. El Espectador.
- Kaminsky, G. (2013). *Marcuse: una introducción*. Editorial Quadrata.
- Marcuse, H. (1970). *Ética de la revolución*. Taurus Ediciones, S. A.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Guerra, tecnología y fascismo*. Editorial Universidad de Antioquia.
- \_\_\_\_\_. (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Plaza y Valdés S.L.
- \_\_\_\_\_. (2011). *La sociedad carnívora*. Ediciones Godot.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Biblioteca Nueva, S. L.
- Romero, J. M. (2016). *La Kehre (o viraje) en la trayectoria filosofica de H. Marcuse*. En: Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, 13-45. Biblioteca Nueva, S. L.



# PENSAMIENTOS FILOSÓFICOS AFRODIASPÓRICOS E INTELECTUALIDADES AFRO

Rovinson Conrado Aguilar\*

---

## RESUMEN

En el presente ejercicio de reflexión inacabada, se pretende hacer un análisis con la intención de mostrar cómo las intelectualidades afro escritas y orales pueden verse representadas en concepciones de pensamientos filosóficos afrodiaspóricos como el *Muntú* desarrollado por el maestro Manuel Zapata Olivella (1997) y la *Triada* analizada por el maestro Alfredo Vanín Romero (1993).

## PALABRAS CLAVE

Intelectualidad afro, pensamiento filosófico, Muntú, Triada.

---

\* Nacido y criado en la comunidad afro-rural-ribereña de Noanamá, Medio San Juan, Chocó. Descendiente del río, las plantas, y los árboles. Bachiller técnico agroambiental y ecológico de la I.E. Luis Lozano Scipión, Condoto. Cursante del programa de Sociología en la Universidad de Antioquia y miembro del colectivo de estudiantes afrocolombianos/as en la misma universidad -AfroUdeA. Correo: rovinson.conrado@udea.edu.co



## INTRODUCCIÓN

La constante fragmentación de las intelectualidades presentada a través de la micro especialización en escenarios como la academia, la ciencia, la sociedad, las comunidades y en sí la vida moderna, nos han llevado a la “incuestionable” necesidad de ver, comprender y vivir todo por separado, y las comunidades afro no han sido ajenas a ello, esta cuestión que ha influido también en los estudios y reflexiones que se han realizado en cuanto a las realidades de estos pueblos, me lleva a sentir como necesario presentar la unidad aún existente entre la intelectualidad afro escrita y la intelectualidad afro oral.

Las intelectualidades afro, en contravía a la fragmentación aguda de las cosas, han luchado por mantener la correlación existente entre sus diversas formas de expresarse, comprender y explicar los/sus mundos. Es por ello que para el desarrollo de este ejercicio, comenzaré con una breve presentación de los autores Zapata y Vanín, y los/sus pensamientos filosóficos ya mencionados. Seguido de ello, me enfocaré en presentar algunas y algunos representantes así como elementos de la intelectualidad afro escrita y la intelectualidad afro oral. Posteriormente, mostraré la integralidad, el vínculo de unidad existente entre estas dos formas de expresión del conocimiento tradicional afro, a través de lo oral escrito y lo escrito oral. Finalmente,

dejaré propuestas a modo de conclusión algunas reflexiones emergidas en el caminar de este ejercicio.

## DESARROLLO

Manuel Zapata Olivella (Córdoba, Lórica 1920 - Bogotá 2004) sobre este, Arboleda Quiñonez (2018) nos dice que, “es sin duda el escritor afrocolombiano más importante del siglo XX y uno de los mayores en Colombia y América” (p.172). Zapata Olivella será entonces de los escritores afro más influyentes en la literatura colombiana y afrocolombiana del siglo XX. Su legado afroliterario es vital e indispensable en los procesos de formación y fortalecimiento de nuestra identidad histórica, política, cultural y social como pueblos afrodiaspóricos, y como pueblo -colombiano- híbrido étnica, social y culturalmente en las Américas.

Uno de los trabajos más relevantes en materia de análisis filosóficos desarrollados por el Maestro Zapata Olivella es la filosofía del Muntú, en cuanto a esta nos dice:

En el contexto de la tradición oral, transmitido en su propia lengua o a través de la impuesta por el colonizador, el concepto de “persona” integrada al ámbito de la “familia” y al medio ambiente, concepto que no es otro que el que entraña la palabra “muntú”, jugó indudablemente el papel de cohesionador de los pueblos dispersos en América. Este término es intraducible a los

idiomas extraños a África, porque su semántica está estrechamente ligada a un modo peculiar de vida de sus culturas. El muntú concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, agua, fuego estrellas) y las herramientas, en un nudo indisoluble. Esta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, le devuelven a sus colonizadores europeos sin amarguras ni resentimientos. Una filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre. (1997, p.362)

Vemos entonces que desde la filosofía del Muntú se presentan vínculos explícitamente íntimos entre el ser humano, las “cosas” y la naturaleza en sí a través del concepto de “persona” integrado al medio ambiente y la familia. Esto implica incluso una creación completamente distinta al concepto occidentalizado de persona, de familia, en tanto nos propone comprender el mundo y los seres que lo habitamos como un mismo nudo, una misma composición. De esta manera entonces, esto nos permite comprender que, más que separaciones ontológicas entre los elementos de la vida material e inmaterial, social y natural del universo, este pensamiento afrodiaspórico nos plantea una fuerte unión entre las esferas de la vida, la cual es vital en el desarrollo de este ejercicio y para la comprensión del mismo.

En ese mismo sentido el maestro Alfredo Vanín Romero (Río Saija, Cauca 1950), que es reconocido por *La Fundación Activos Culturales Afro-ACUA-* (2020) como

un sabedor e investigador de las tradiciones del pueblo afrodescendiente, ha sido destacado por la Gobernación del Cauca como Orgullo Afrocaucano. El Maestro Vanín, sobresaliente entre los escritores afrocolombianos también es poeta, novelista, cuentista y periodista, realizó estudios en Literatura y Antropología.

Sobre el mismo, Arboleda Quiñonez (2018) lo reconoce como “el principal representante dentro de los intelectuales afrocolombianos vivos de su generación, dedicado a indagar por la frondosa y exuberante cultura del litoral Pacífico (...)” (p.196)

Es entonces el maestro Vanín como Zapata Olivella (en su momento y hasta ahora) uno de los escritores afro que sigue aportando significativamente al proceso de reconstrucción y dignificación de la historia de los pueblos afro en Colombia y las Américas. Es un abuelo guía, crucial en los procesos de formación de las y los jóvenes afro -y en general colombianos y colombianas- que hoy se encuentran caminando en los programas de las Ciencias Sociales y Humanas.

Uno de los pensamientos filosóficos sustanciales que ha aportado el maestro Vanín al mundo afro, es la filosofía de la “Triada”. García Rincón (2009) al referirse a la forma en

que Vanín explica el mundo de los pueblos afro del Pacífico colombiano en el marco de los territorios, nos dice:

Los pueblos del Pacífico han construido un mundo en tres niveles: el mundo de aquí (lo visible), el mundo de arriba (lo divino) y el mundo de abajo (los muertos, fantasmagorías, espantos, etc.). Los tres mundos no están separados, al contrario, conviven y se relacionan como partes de un todo (p. 104-105).

El concepto de seres que reconstruye Vanín en cuanto a las comunidades afro, entraña en sí los seres vivos (humanos, animales, plantas, etc), los seres “no vivos” o vivos en otras dimensiones, y los seres divinos espirituales. El pensamiento filosófico de Vanín como el Muntú de Zapata Olivella, encuentran expresiones en prácticas del universo afro rural, en tanto que, una vez llega la vida a través del nacimiento del niño o la niña, la vida se celebra, se acompaña y se siembra mediante prácticas como el ombligar<sup>1</sup>, lo cual (entre otras representaciones) es un ligamiento espiritual para toda la vida entre el ser humano (niño o niña) y territorio, unidos para siempre a través del cordón umbilical. Asimismo, una

vez llega la muerte por la partida al viaje espiritual de un ser querido, la muerte se celebra, se acompaña mediante los rituales mortuorios tradicionales<sup>2</sup> e igualmente es sembrada en la comunidad a través del entierro. Así, el nacer (vida) y el viaje espiritual (muerte) se encuentran íntimamente unidos a través del territorio, y en consecuencia, estos sucesos se convierten en guardianes de la cultura, las memorias y las prácticas tradicionales-ancestrales de las comunidades afro.

Así entonces, se puede afirmar que, para los pueblos afro -para este ejercicio- del pacífico colombiano, los seres y cosas que componen el mundo son realidades integradas entre sí, unidas a través de nudos indivisibles e inseparables, lo cual se traduce en un antagonismo frente a explicaciones y comprensiones del mundo que se hacen desde otras culturas y cosmovisiones como las euro-occidentales.

## INTELECTUALIDADES AFRO

Las intelectualidades afro escritas y orales representan medios a través de los cuales la filosofía del

<sup>1</sup> Es una práctica tradicional-ancestral realizada en las comunidades afro con diversidad de propósitos, pero como no es el objeto de este escrito presentarlas, me limitaré a sólo mencionarla. Ver <https://diaspora.com.co/la-ombligada-es-una-practica-ancestral-de-algunas-comunidades-negras/>

<sup>2</sup> El lector o lectora debe estar muy atento, y no malinterpretar el concepto de “celebra” en este escrito al referirse a la muerte. Ver <https://www.radionacional.co/noticia/especiales/musica-pacifico-alabaos-cantos>

Muntú y la Triada pueden verse manifestadas en tanto a propósito y prácticas. En tal sentido, es necesario precisar que desde ambas formas, las escritas y orales, estas últimas más viejas que la primeras, se han hecho y se siguen haciendo esfuerzos por demostrar que para las comunidades afro la realidad del ser humano no está ni puede estar desligada de la naturaleza y demás elementos del universo, por tal motivo, es preciso rescatar también el esfuerzo que han hecho estas por denunciar las condiciones marginales, el silenciamiento y opresión que viven los pueblos afro en Colombia y las Américas.

Lo anterior, puede verse en lo que Santiago Arboleda (2019) llama “Ecogenoetnocidio” (p. 106), al referirse a los daños causados a las comunidades afro en el marco del conflicto armado en Colombia. Para el autor,

asumir como totalidad el desplazamiento interno, el refugio, los asesinatos selectivos, las masacres con su espectáculo de crueldad, el envenenamiento de los ríos, lagunas con mercurio en la minería del oro, y la destrucción de las fuentes alimentarias y los tejidos socioculturales, concreta de manera evidente una matriz ecogenoetnocida, con sus respectivas prácticas sociales y efectos integrales de muerte y eliminación. (p.106)

El concepto de Ecogenoetnocidio académicamente, es una matriz conceptual “propia” de Arboleda, que de manera integral intenta dar

cuenta de los daños causados a las comunidades afro desde una mirada holística relacional territorial-ecosistémico, físico-humano y cultural.

En el escenario de las intelectualidades afro escritas podemos encontrar autoras y autores como Rogerio Velásquez Murillo, Teresa Martínez de Varela, Manuel Zapata Olivella, Aurora Vergara Figueroa, Santiago Arboleda Quiñonez, Alfredo Vanín Romero, Jorge E. García Rincón, Arnoldo Palacio Mosquera, Sergio Antonio Mosquera entre otras y otros. Estos escritores, que desde sus ejercicios académicos e investigativos han transgredido los límites academicistas impuestos por los sistemas euro-occidentales, son tiempo defensor de la dignidad, la cultura y las luchas del pueblo afro en Colombia y las Américas.

En ese mismo camino, pero en el escenario de las intelectualidades afro orales, encontramos a autores y autoras –mayores y mayores- como Mary Grueso Romero, Miguel A. Caicedo Mena, Zully E. Murillo Londoño, Alfonso Córdoba Mosquera “El Brujo” y todos los cantadores y cantadoras de Alabaos, Romances, Gualíes y las composiciones orales tradicionales del litoral del Pacífico colombiano. Estos y estas intelectuales de la tradición oral afro, no se limitan al mero ejercicio de cantar, recitar, etc. sino que además, son guardianes y maestros/as de las memorias y prácticas ancestrales así como de las

luchas del pueblo afro.

Son estos, muchos y muchas más representantes de las intelectualidades afro, quienes configuran la base de lo que García Rincón (2015) denominó como “Insumisión epistémica”. Lo que en palabras del mismo

es un acto de rebeldía contra las estructuras académicas occidentales y occidentalizadas, que implica no solo el rompimiento o deslinde de una forma específica de percibir la realidad pretendidamente unívoca y universal, también se trata de la liberación del pensamiento afrodiaspórico que había permanecido en sujeción e invisible al interior de dichas estructuras. (p. 3)

Por tanto, en el escenario de las comunidades afro, “el pensamiento afro que confronta, critica y subvierte el proyecto colonizador europeo-occidental y la estructura académica que lo sostiene” encuentra su expresión en las luchas y realidades de las comunidades afro en Colombia.

## UNIÓN E INTEGRALIDAD INDISOLUBLE

Estas dos formas de intelectualidad afro que me he propuesto presentar contienen diversas formas o expresiones en las que se pueden desarrollar. Estas, que desde otras visiones de mundo se ven y entienden por separadas, se articulan y comprenden como parte

de un todo unido entre sí, y para ello, presentaré a modo de ejemplos algunas de ellas. Comenzando entonces con representaciones de cantado escrito, por el maestro Zapata Olivella (1986) en *El fusilamiento del Diablo* mientras relata los hechos de la novela, nos invita a sentir en canto a través de las palabras escritas en la lectura, con la siguiente estrofa canto:

*bailando a yo me parieron  
y han de enterrarme bailando.  
si la vida es un fandango,  
¿por qué no lo bailo yo? (p.147)*

El autor, que a través de esta estrofa escrita cantada, se queja ante el mundo, denunciando las condiciones de opresión y el poco disfrute de los derechos del pueblo afrochocoano en los años 40. Encontramos en la anterior estrofa un elemento holístico relacional entre lo escrito y lo cantado, así como el sentido político de lucha demandando libertad.

En ese mismo camino, García Rincón (2009) en *Sube la marea: educación propia y autonomía en los negros del Pacífico* nos hace una invitación similar, a través de una décima, citando al decimero mayor Benildo Castillo:

*Porque soy compositor  
Me someto a preguntar  
Cuál es la causa o motivo  
Que han vendido los manglar (p.103)*

Al analizar a esta décima, se encuentra en ella un reclamo, una denuncia social-comunitaria ante

un hecho profundamente incomprensible, la venta del territorio el cual significa y es la representación de la vida misma. Para las comunidades afro del Pacífico colombiano, como lo deja en evidencia García Rincón (2009) el territorio es considerado “como un todo de donde se deriva la economía (las prácticas productivas), la espiritualidad (los rituales religiosos), las relaciones sociales, la concepción de familia, el arte, el pensamiento, los ancestros y la palabra” (p. 5). Esta es la visión holística, integral y relación que estas comunidades tienen sobre la vida.

Ahora, con la intención de presentar algunas de las relaciones y vínculos íntimos e inseparables de lo oral con lo escrito en relación a las formas de leer a través del cantar, citando al maestro Miguel A. Caicedo Mena en su poema *La carta* nos hace la invitación a leer a través de un poema oral.

*Jacinta, una vieja de allá de Negría,  
la vieja más vieja en esa región,  
para un hijo ausente mandó el otro día  
le hiciera una carta Felipe Ramón.  
Hízola el muchacho con gran precaución,  
se la leyó a la vieja con puntos y comas,  
y le dijo: Uhmmm, tá muy bueno too  
lo que le pusitéis; pero, yo quería ponele argo más.  
Ecile, pongamos, que el choncho chiripe,  
que trajo su taita de Togoromá,  
se me alzó una talde po'el chuscal pa'bajo:  
ya van cuatro lunaj y no ha vuelto má.  
Abajo ponele que no sea embustedo,  
esagraecío, negro jaibaná,  
que un día me dijo que iba pa Purricha  
y an luego yo supe que taba en Catrú.  
Ahora es que me cuenta que está ijque puallá  
ande unos que ricen quizque jauruyú.  
Añerile ai mesmo que yo toy enjuerma  
y no tengo plata pa dime a curá,  
que yo toy 'esnura que no tengo ropa  
y ansina no puero bajá a la ciurá.  
Ah, y también añerile que pollo y gallina  
de los que me trujo ya no tengo má,  
que cambié loj huevo por queso y arró  
y ni an pipa tengo ya con qué fumá.  
Ahí mejmo añerile que toy muelta de hambre,  
que no tengo perro que cace animal,  
que cambié los huevos por panela y sal,  
y el gato cañengo no sirve pa ná.  
También añerile que un día de muelle  
yo empeñé la alhaja de má Trinidadá,*

*que se tá peldiendo, que venga a sacala,  
polque yo no puero bajá a la ciurá.  
Cuantimá ponele que se venga a veme,  
que ejte chiro 'e vieja ya no aguanta má,  
que si se demora pa vení volando,  
cuando venga encuentra el cuelpo 'e su  
mama  
comío 'e gusano, sin necesirá.*

En ese sentido, podemos observar cómo en medio de esta literatura afro escrita van apareciendo -sin desligarse- los aportes desde lo oral, y viceversa en la literatura cantada donde aparecen los aportes escritos. Con esto entonces, podemos comprender cómo a través de las prácticas intelectuales afro escritas y orales, se representan y encarnan los pensamientos filosóficos afrodiaspóricos de los maestros Manuel Zapata Olivella y Alfredo Vanín Romero.

En virtud de ello, es menester comprender la intelectualidad como la co-creación de conocimiento, pensamiento artístico, científico,

popular y comunitario. En referencia a esto, Santiago Arboleda (2018) citando a Zapata Olivella en tanto este último es defensor del papel que tienen los pueblos analfabetos en la creación de las lenguas y de la literatura, nos manifiesta:

Quiero advertir a quienes puedan sorprenderse por la inclusión de los no letrados en la familia nacional y universal de la literatura, que el carácter fundamental del discurso poético o narrativo no lo constituye el alfabeto, sino el pensamiento y el lenguaje articulado. En consecuencia, el fenómeno llamado "literatura" es el resultado de la creación de analfabetos y letrados; de adultos y niños; de varones y mujeres; de sabios y profanos, de nuestra obligación como escritores y estudiosos de la ciencias sociales, es rescatar y dignificar este acervo colectivo de los raseros impuestos por los usurpadores, cuando dividen a los pueblos en "civilizados" -los conquistadores- y "bárbaros" -los oprimidos-. En esta forma son



marginados de la literatura universal millones de creadores de la palabra viva en las tres cuartas partes del planeta, escenario de sus tropelías. (Zapata Olivella, 1997, p. 19 citado por Arboleda Quiñonez, 2018, p. 164-165)

Del mismo modo, Catherine Walsh (2018) en la presentación del libro *Le han florecido nuevas estrellas al cielo* del maestro Santiago Arboleda, manifiesta que:

El régimen epistemológico de la colonialidad aún pesa. Sigue operando con fuerza en las esferas académicas y educativas colombianas y latinoamericanas, definiendo qué es conocimiento, qué es pensamiento intelectual y quiénes son los que lo producen; es decir, quienes tienen la capacidad, competencia, autoridad y autorización universal aceptadas del conocer y del pensar. (p.15)

## CONCLUSIÓN

Este ejercicio de reflexión que aún se encuentra en proceso de construcción, me ha llevado a considerar que es necesario transgredir los límites impuestos y operantes del sistema colonial académico, toca aprehender a leer y escuchar las intelectualidades afro con todos los sentidos activos. En ese mismo sentir, mencionar que las intelectualidades afro e integralidad entre ellas, no se limitan a las aquí mencionadas -afro orales y escritas-, estas, a su vez, están unidas en un nudo inquebrantable, indivisible con la intelectualidad afro

danzada -a través del movimiento en los bailes- y pintada en tanto el uso de las pinturas para representar la realidad - jeroglíficos.

Del mismo modo, es menester comprender que, las intelectualidades afro orales y escritas tienen un sentido profundamente político de la lucha, de reivindicación de la cultura, la vida y la dignidad como pueblo afro que históricamente ha estado en resistencia demandando libertad.

## BIBLIOGRAFÍA

ACUA. (2020, 14 de mayo). *EL MAESTRO ALFREDO VANÍN ES RECONOCIDO ORGULLO AFROCAUCANO*. Activos Culturales Afro -ACUA-. <https://programaacua.org/el-maestro-alfredo-vanin-es-reconocido-como-orgullo-afrocaucano/>

Arboleda-Quíñonez, S. (2019). Rutas para perfilar el ecogenoetnocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. *Nómadas*, 50, 93-109. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a6>.

\_\_\_\_\_. (2018.) *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Poemia, su casa editorial.



Caicedo Mena, M. ("2015"). *LA CARTA* [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=OU7Q5rkrc3A>.

García Rincón, J. (2009). *Sube la marea. Educación propia y autonomía en los territorios negros del Pacífico*. Tumaco: Edinar.

\_\_\_\_\_. (2015). *INSUMISIÓN EPISTÉMICA Y PENSAMIENTO EDUCATIVO AFROCOLOMBIANO SIGLO XX. Por ahí saca la cuenta...* [Tesis de doctoral]. <http://sired.udenar.edu.co/1016/>

\_\_\_\_\_. (2016). *Por fuera de la casa del amo. Insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo XX*. San Juan de Pasto: Universidad del Nariño - RUDECOLOMBIA.

Uribe Hermocillo, J. (2019, 29 de abril). *Un chocono llamado Miguel (Continuación)*. El Guarengue. <https://miguarengue.blogspot.com/2019/04/un-chocono-llamadamiguel-continuacion.html>

Zapata Olivella, M. (1997). *La rebelión de los genes*. Altamir Ediciones.

\_\_\_\_\_. (1986). *El fusilamiento del Diablo*. Presencia Ltda.



# **EL PIROPO COMO ACCIÓN SOCIAL Y LAS RELACIONES DE DOMINACIÓN**

Maira Andrea Castrillón Pérez\*

---

## **RESUMEN**

En la presente ponencia el piropo es la acción social a analizar, frente al sentido que adquiere en los espacios cotidianos, partiendo de los análisis de algunos movimientos que se han venido gestando en varios países de Latinoamérica y el mundo. La cantidad de manifestaciones que se encuentran relacionadas en diversos países de Latinoamérica y Europa llama la atención, justificando este ejercicio, en el cual se hace búsqueda documental en archivos digitales de W Radio y la agencia EFE, y con los que se intenta hacer relación con conceptos como la acción social y la dominación estructurada en la división por sexos para lograr algunas conclusiones iniciales.

## **PALABRAS CLAVE**

Acoso callejero, acción social, violencia simbólica, piropo, dominación.

---

\*Estudiante de sociología de la Universidad de Antioquia  
Correo: maira.castrillon@udea.edu.co

## EL PIROPO COMO ACCIÓN SOCIAL

A partir de los datos encontrados sobre campañas, movilizaciones y estrategias desarrolladas a lo largo de Latinoamérica y algunos países del mundo descritas a detalle más adelante, se evidencia que el piropo se ha establecido, como un comportamiento que se expresa de manera cotidiana en los espacios que se comparten, es decir, espacios públicos, donde el lenguaje es el elemento nodal de una relación social de dominación que se origina de la estructura social de la que hace parte. Las personas actúan de acuerdo al sentido que creen tiene realizar una acción, además de que actúan de acuerdo al entorno en el que se encuentren. En ocasiones, de manera inconsciente se actúa en función de los otros y es allí donde se encuentra lo que Weber (1964) denomina 'acción social'; esta es una conducta humana de un sujeto, que tiene enlazado un sentido mentado subjetivo dirigido a la conducta de otros, la acción adquiere lo social cuando su desarrollo está orientado por las acciones de otros y en la medida en que tenga sentido, podrá comprenderse. El método de Weber es la construcción de tipos ideales, siendo estos las herramientas que recogen varios elementos relevantes para formular conceptos. Un tipo ideal no es una verdad última, sino un modo de representación de la realidad para dejar claro un punto de vista particular, abordando el lenguaje y la construcción de sentido

en torno a ella.

Para efectos de este estudio, definiremos el piropo como aquella *frase verbalizada que se vincula a expresar un visible doble sentido entre el halago y lo erótico y que es dirigida a alguien desconocido de manera repentina*. Es una acción social en la medida en que lo que mueve al individuo que lo exterioriza es subjetivo, pero la acción de decir el piropo está ligada a otros y otras, y tiene unos valores y sentidos similares. El concepto de tipo ideal de Weber nos ayuda a comprender también esta realidad, entendiendo al tipo ideal como un constructo que es útil en la comparación de conceptos sociológicos como la dominación y una realidad empírica como el piropo, además de establecer lenguajes comunes y aportar a la construcción de hipótesis. (Sánchez de P., 2006)

### El contexto y los movimientos

Se encuentra que ha habido expresiones frente al piropo en varios países de Latinoamérica y del mundo en los últimos años, por ejemplo en 2015 en Buenos Aires, Argentina los legisladores piden crear sanciones por acoso verbal callejero en vocería de la legisladora Gabriela Alegre, "El acoso es sufrido por muchas mujeres y tiene que dejar de ser una conducta naturalizada, que la gente considere como normal y que se tome conciencia de que esto puede tener consecuencias traumáticas" (Alegre,

2015). En consonancia, aparece una campaña de la organización civil Acción Respeto donde su lema es “Si te incomoda leerlo, imagínate escucharlo, todos los días, cada vez que sales a la calle”, respecto a frases como: “mami, si te agarro te hago otro hijo” o “ay, hermosa con esa boquita...” como otros piropos que se escuchan comúnmente en las calles de Buenos Aires.

Otro caso, es el surgimiento el 25 de noviembre de 2015 del Observatorio Contra el Acoso Callejero en Chile, para reconocer y denunciar el problema, en donde de 244 casos analizados, el 93.8% de acosadores son hombres y donde 1 de cada 2 mujeres en Chile ha sufrido de acoso callejero, reportando el piropo, el

silbido y las miradas lascivas como las más recurrentes. En 2016 en Asunción, Paraguay surge una campaña “Asunción segura para las mujeres” para aportar a la no normalización de la violencia a la mujer y que busca usar multas económicas desde la municipalidad. Desde el Ministerio de la Mujer en Paraguay se entiende que el acoso callejero es el tipo de violencia más cotidiana porque los hombres no reconocen ese acto como violento y las mujeres rara vez se defienden, mientras que en Cauca, Colombia, Andrea Pizarro impulsa un decreto pedagógico en Timbío para conmemorar la no violencia hacia la mujer y promover la formación en nuevas masculinidades, ya que considera que en estas se disminuye



**Imagen 1.** Nacho López, *Cuando una mujer guapa parte plaza por Madero. México D.F., 1953*

la autoridad del hombre sobre el cuerpo femenino y se establece como pedagógico por la dificultad de funcionamiento del sistema penal del país.

Más recientemente en 2017 se realizó el Foro Global Ciudades y Espacios Públicos Seguros para Mujeres y Niñas en México organizado por ONU Mujeres, donde se expuso el proyecto Care Egipto que forma a conductores frente a la violencia de género en Egipto, realizado por Khadiga el Taher que desea crear conciencia en hombres y mujeres del acoso y derribar convicciones como: “Una mujer se siente mujer cuando le tiran piropos en la calle”. Allí, Michel Bachelet expresó que “A pesar de su incidencia, la violencia y el acoso contra las niñas y las mujeres en los espacios públicos sigue siendo un asunto ampliamente ignorado, del que pocas leyes o políticas se ocupan”. (W Radio, 2014)

En Francia hay gran avance frente a una ley que penaliza el acoso callejero expresado en piropos y en otras diversas formas que se presenten de manera repetitiva y degradante, pero Marie Allibert de la organización feminista “Atrévete a ser feminista” propone adicionar a esa ley los comentarios en torno al aspecto y el modo de hablar y dirigir la palabra que incomoda al otro o la otra. Por esa misma vía, el gobierno piensa realizar una consulta ciudadana para definir qué es acoso y qué no para poder delimitarlo, evidenciando una lucha frente a los comportamientos sexistas de los

ciudadanos.

Estas expresiones muestran que entre las campañas se busca penalizar el acoso verbal callejero, visibilizar hechos violentos de acoso, entender el acoso como el tipo de violencia más cotidiano, conmemorar la no violencia y promover la formación en género, además de visibilizar que entre el piropo que busca halagar y el acoso hay una delgada línea, ya que lo que se construye como una manera de relacionamiento social, resulta en un fenómeno que genera pronunciamientos como los observados anteriormente. Se diría que el piropo callejero se ha normalizado por estar inmerso en una estructura social prácticamente deshistorizada de división sexual, otorgando roles a los sujetos sexuados (macho-hembra) y que inconscientemente, según Bordieu (2000), permite una discriminación simbólica que desencadena en violencia simbólica con la dominación masculina ejercida por vía del lenguaje, que es el elemento nodal en la relación de dominación. Por medio de la violencia simbólica, se instituye la legitimidad que el dominado se siente obligado a conceder al dominador, como modo de entablar la relación que tiene con él.

Un tipo ideal se establece al reunir varios fenómenos singulares, difusos y discretos que se presentan en mayor medida en ciertas partes y aparecen de manera esporádica, sabiendo que es inhallable



**Imagen 2.** Ruth Orkin, *American girl in Florence, Italy*, 1951

empíricamente en la realidad de forma pura. Es así como el concepto “acoso callejero” se puede entender como un acercamiento a un tipo ideal, que describe un mismo fenómeno desde diferentes puntos de vista como aclaraba Freund (1986) y que permite guiar el juicio de imputación de cierta acción. El acoso callejero se verbaliza en el piropo, pero también puede entenderse expresado con un gesto o, más claramente, en el contacto físico directo. En el caso particular del piropo, que es el que nos ocupa, puede entenderse como una relación social inmersa en las estructuras de dominación que ha generado movilización social para buscar su desnaturalización.

## RELACIONES DE DOMINACIÓN

Una relación de dominación es

una relación social que comparte un principio simbólico que permite el entendimiento entre las partes, además del ejercicio de legitimar el poder de otro (Weber, 1964). Ese principio simbólico se presenta, dado que el orden social es una gran máquina simbólica y es precisamente allí donde se configura la división sexual del trabajo, permitiendo la reproducción de la dominación. La relación de dominación más visible se observa en el ámbito doméstico, pero realmente reside fundamentalmente en la escuela o el Estado, porque es allí donde se elaboran e imponen los principios de dominación que se practican en las esferas más íntimas (Bourdieu, 2000), es decir, los principios de dominación tienen alcances tanto en niveles estatales/públicos como en los íntimos/privados de los individuos.

Frente a las estructuras de dominación, se puede

(...) establecer que son el producto de un trabajo continuado (histórico por tanto) de reproducción al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado. (Bordieu, 2000, pág 24)

Se encuentra acá que precisamente el ejercicio de la dominación no es una causa natural, casi establecida por derecho a un sexo específico, sino bajo un carácter de interpretación ya sesgado (Bordieu, 2000) por una división sexual que otorga unos parámetros para los machos tendiendo a comportamientos ligados al honor, la virilidad, el trabajo, la vida pública,

lo abierto, vacío, o seco, mientras que las hembras adheridas a lo húmedo, privado, lleno, virtuoso, cerrado, lo sagrado. Estas relaciones desembocan en comportamientos en la vida cotidiana para ser identificados dentro de un género, que se elabora socialmente y que se define como lo contrario a su opuesto (masculino/femenino) hablando en términos binarios, pero sin olvidar las diversas construcciones de género.

Desde la perspectiva weberiana, “La dominación como la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos)” (Weber, 1964, p. 334) hace relación con la actitud que resulta de la dominación, en este caso, la ejercida por el sexo masculino sobre el femenino por



Imagen 3. Xavier Miserachs, *Barcelona, Via Laietana*, 1962

oposición y por la incorporación de esquemas inconscientes de estructuras históricas de dominación masculina. Esa obediencia se sitúa esencialmente, en el aprendizaje tácito del comportamiento femenino para obedecer deliberadamente como un efecto automático de formación por un orden físico y social; allí está presente por ejemplo la construcción social del cuerpo que se concentra en signos y símbolos que conllevan actitudes de cerramiento y de barrera corpórea, como por ejemplo el cinturón, como barrera que protege la vagina constituida socialmente como objeto sagrado:

La actitud sumisa que se impone a las mujeres cabileñas es el límite de la que, en la actualidad, sigue imponiéndose a las mujeres en Estados Unidos o en Europa, y que, como han demostrado muchos observadores, se basa en unos cuantos imperativos: sonreír, bajar la mirada, aceptar las interrupciones. (Bordieu, 2000)

Estos comportamientos se verán reflejados, por ejemplo, en los espacios públicos. Visualmente pueden identificarse las actitudes de los sexos en el espacio, se ven reflejados en la disposición de los cuerpos, como pequeño ejemplo las fotografías de mujeres caminando por la calle aportan a entender estas actitudes. (Ver imágenes)

En algunas de las manifestaciones observadas, se encuentra que el acoso callejero es el primer paso para la violencia directa, en

esos términos, una expresión de dominación. El acto sexual es una relación de dominación que consiste en poseer al otro y someterlo al poder que se ostenta, por esto la relación entre lo sexual y la relación de poder es cercana, por ejemplo: “(...) el acoso sexual no siempre tiene por objetivo la posesión sexual que parece perseguir exclusivamente. La realidad es que tiende a la posesión sin más, mera afirmación de la dominación en su estado puro”. (Bourdieu, 2000, p. 16)

Acá es donde el piropo se establece como una posesión simbólica del cuerpo por medio del juzgamiento que se hace, como un reflejo del acto sexual verbalizado, donde se piensa que el piropo complacerá al personaje que lo escuchará y en ese sentido, el hombre obtiene un reconocimiento por haber complacido con sus palabras. Pero el caso es más amplio cuando pasa de ser una verbalización a un toqueo, que expresa más visiblemente el deseo de dominación sobre el otro cuerpo, pasando por alto el consentimiento que sea dado para permitir esa acción y que además es una interrupción, que como se mencionó anteriormente, se acepta en el marco de la actitud de sumisión.

El acoso sexual callejero corresponde a toda práctica con connotación sexual explícita o implícita, que proviene de un desconocido, que posee carácter unidireccional, que ocurre en espacios públicos y tiene el potencial de provocar malestar en el/ la acosado/a. (Bill, 2015, p. 12)



## CONCLUSIONES

En el espacio público se facilita esta práctica, ya que allí no es clara la propiedad o la responsabilidad de alguien para definir normas, adicionando que no son espacios neutros, sino que tienen una connotación simbólica de acuerdo a la configuración histórica del espacio,

el espacio público expresa las relaciones sociales entre hombres y mujeres, que se construyen y transforman a lo largo de tiempo en los mismos, definiendo ideas de “feminidad” y “masculinidad” que se traducen espacialmente, y que generan lugares para lo masculino y lugares para lo femenino, afectando su cotidianidad, sus oportunidades y sus derechos. (Billi, et al., 2015, p. 6)

La ocupación del espacio por parte de los hombres es más amplia por sus disposiciones corporales, mientras que las disposiciones corporales de la mujer están condicionadas por rasgos de feminidad, por ejemplo en la vestimenta, como la falda que no permite mantener las piernas abiertas, o los tacones que disminuyen el movimiento de los pasos, o tener siempre las manos ocupadas con un bolso son representaciones de violencia simbólica (Bordieu, 2000) que se exterioriza en un espacio, como la calle. Esto también obedece a la vida pública (masculino) o privada (femenino) que corresponde de acuerdo al sexo. (Ver anexos)

El piropo callejero, es una acción social que está definida dentro de su modo de suceder y que demuestra las condiciones sociales y culturales del contexto, a partir de lo que un individuo haga; su sentido se ha venido transformando en la medida del cambio de las condiciones sociales y del que se hace necesaria una definición de sus límites, por lo que han resultado movimientos para analizar el piropo y sus implicaciones como un elemento primigenio del acoso callejero y, posteriormente, de violencia de género, proponiendo acciones legales e incluso penales contra éste. Se observa que hay puntos de encuentro entre el acoso callejero como acción social y la dominación, discutida como dominación masculina, lo que deja ver que al parecer es la feminidad la que percibe esa dominación y permite decir que los piropos son comportamientos que se encuentran ligados al deseo de una expresión simbólica de ésta.

El acoso callejero no está exento de permanecer en medio de las relaciones de poder existentes, en un contexto social que está nutrido con unos signos y símbolos particulares que permiten las relaciones de dominación al compartir éstas un principio simbólico estructurante; el mantenimiento de un sistema patriarcal incurre en la permanencia de ciertos comportamientos propios de este sistema, como los roles destinados a cada sexo de acuerdo a la división sexual del

trabajo, donde los hombres están encargados del manejo de armas, mientras las mujeres se encargan de la recolección de frutos -por poner un ejemplo-, y que en la medida en que la formación siga reproduciendo roles de sumisión y roles de dominación, tanto por parte de las instituciones como de los individuos, permanecerán las violencias simbólicas.

El surgimiento de movimientos que toman acción frente al piropo, porque lo reconocen como un elemento primigenio del acoso callejero y posteriormente de violencia de género en Latinoamérica y el mundo evidencia una propuesta que se va gestando para definir entonces una situación favorable entre géneros. Además, aporta a delimitar el fenómeno del piropo, para aclarar bajo qué términos puede considerarse acoso callejero o no, lo que implica entender estructuras históricas y culturales, una labor que comienza a hacerse visible.

El sentido de la violencia simbólica que puede encontrarse en el acoso callejero verbalizado, tendrá que analizarse a la luz de una mirada crítica frente a los comportamientos normalizados y hacia una identificación juiciosa del nivel de normalización concebido frente a éstos y de este modo, abrir un diálogo para que los espacios públicos sean más amables para quienes los habitan cotidianamente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alegre, G. (2015). El “piropo” puede salir caro en Argentina. Recuperado de: <http://www.wradio.com.co/noticias/internacional/el-quotpiropoquot-puede-salir-caro-en-argentina/20150505/nota/2746947.aspx>
- Alonso, M.. (2017). *M-Arte y Cultura Visual*. M-Arte y Cultura Visual. Recuperado de: <http://www.m-arteyculturavisual.com/2014/06/18/el-piropo/>
- Billi, M., Arancibia, J., Guerrero, M., Torrealba, F. (2015). *Acoso Sexual Callejero: Contexto y dimensiones* (pp. 3-22). Observatorio Contra el Acoso Callejero. Recuperado de <https://www.ocac.cl/wp-content/uploads/2016/09/Acoso-Sexual-Callejero-Contexto-y-dimensiones-2015.pdf>
- Bourdieu, P., & Jordá, J. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- EFE, A. (2017). *Piden sancionar la “violencia permanente” del acoso callejero en Asunción*. Recuperado de: <https://www.economistaamerica.com/sociedad-eAm/noticias/7943060/11/16/Piden-sancionar-la-violencia-permanente-del-acoso-callejero-en-Asuncion.html>
- Freund, J. (1986). *Sociología de Max*

Weber. Ediciones Península.

Sánchez de Puerta Trujillo, F. (2006). Los tipos ideales en la práctica: significados, construcciones, aplicaciones. *Empiria. Revista De Metodología De Ciencias Sociales*, (pp. 11-32). <http://dx.doi.org/10.5944/empiria.11.2006.1107>

Weber, M., Winckelmann, J., & Medina Echavarría, J. (1964). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

W Radio. (2014). *Arte callejero contra el acoso disfrazado de piropo*. Recuperado de: <http://www.wradio.com.co/noticias/internacional/arte-callejero-contra-el-acoso-disfrazado-de-piropo/20140413/nota/2175763.aspx>

\_\_\_\_\_. (2017). *Francia propone una ley para penalizar el acoso sexual en las calles*. Recuperado de: [http://www.wradio.com.co/escucha/archivo\\_de\\_audio/francia-propone-una-ley-para-penalizar-el-acoso-sexual-en-las-calles/20171018/oir/3612016.aspx](http://www.wradio.com.co/escucha/archivo_de_audio/francia-propone-una-ley-para-penalizar-el-acoso-sexual-en-las-calles/20171018/oir/3612016.aspx)

\_\_\_\_\_. (2017). *Decreto prohíbe los piropos en Timbío (Cauca)*. Recuperado de: [http://www.wradio.com.co/escucha/archivo\\_de\\_audio/decreto-prohibe-los-piropos-en-timbio-cauca/20161125/oir/3313960.aspx](http://www.wradio.com.co/escucha/archivo_de_audio/decreto-prohibe-los-piropos-en-timbio-cauca/20161125/oir/3313960.aspx)

# LOS CASINOS COMO ESPACIOS DE CONSUMO SIGNIFICATIVO

Celeste Maciel Magaña\*

## RESUMEN

Los casinos conforman un espacio de sociabilidad a los que asisten usuarios con alguna finalidad, donde las prácticas lúdicas y de juegos de azar que ocurren en ellos dan lugar a un espacio vivido a través de sus significaciones. Así mismo, fungen como un espacio de riesgo institucionalizado que implica la experimentación del azar y sus significados, por ello, las motivaciones de la asistencia de los individuos a él figuran como un fenómeno de interés para comprender cómo se configuran las prácticas de consumo que ocurren dentro. Esta investigación se plantea un estudio analítico que ayude a comprender las subjetividades y los órdenes de vida socioculturales que influyen en las formas de consumo y estilos de vida de los individuos que acuden a los casinos. Se emplea el enfoque teórico de la sociología comprensiva de Max Weber, así como uno antropológico en cuanto a los tipos de intercambio que tienen lugar durante el gambling. Para su desarrollo se usó un método etnográfico, se emplearon las técnicas de diario de campo, descripción y 7 horas de observación participante en Winpot Pachuca, así como entrevistas semiestructuradas de tres usuarios regulares de Play City en la Ciudad de México y Winpot Pachuca. Entre las experiencias subjetivas que motivan la asistencia al casino se encontraron hallazgos relacionados con el riesgo, la colonización del futuro, el deseo de evasión, prácticas diversas relacionadas al estatus, la expansión de habilidades y los estilos de vida.

## PALABRAS CLAVE

Casinos, Gambling Studies, Sociología Comprensiva, Espacios de riesgo

\*Estudiante de la Licenciatura en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.  
Correo: celestemaaci@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

El estudio de los casinos es escaso en el campo de la sociología, donde se han abordado perspectivas sociológicas orientadas a las interacciones en el casino desde el interaccionismo situacional y el contexto de la modernidad, además de algunos elementos estadísticos descriptivos de sus usuarios. El objetivo de esta investigación es el aporte de un enfoque desde la sociología comprensiva para entender lo que motiva a los consumidores que asisten a ellos a hacerlo.

Se toma en cuenta la perspectiva antropológica de los *gambling studies* aportada por Per Binde en la que profundiza la relación existente entre el *gambling* y la sociedad, como un sistema de intercambio incrustado en órdenes recíprocos con ella, teniendo una relación necesaria con ellos, asumiéndolos o entrando en conflicto (Binde, 2005, p. 449). Teniendo en cuenta que los juegos de azar o el *gambling* tiene lugar dentro de los casinos, se emplea la clasificación de los distintos tipos de intercambio recíproco (*negative generalized*/"take what you can", *positive generalized*/"altruism", *negative balanced*/"honor", *positive balanced*/"mutual agreement") que ocurre en las prácticas de *gambling*, para conocer las implicaciones sociales que tienen las actividades en un casino, y que pueden guiar la comprensión del sentido de la acción que determinaría las formas de consumo que tienen lugar en él.

El casino será entendido como un espacio de riesgo que se conforma por prácticas espaciales, representaciones del espacio y espacios de representación, en el que las prácticas espaciales de *gambling*, funcionan como base para comprender las formas de consumo significativo que tienen lugar en ellos, este último entendido como una práctica impuesta al individuo que influye en la configuración de sus gustos y hábitos; y en el caso de bienes simbólicos, con la generación de estilos de vida autónomos, expresivos y realizativos, que hacen más habitable y emancipada la existencia personal y colectiva (Soldevilla, 2002).

Para la realización de esta investigación, se emplearon conceptos teóricos como espacio de riesgo institucionalizado, (Carlos Mejía, 2017), sistemas de intercambio en *gambling* (Pier Binde, 2005), estatus y experiencias subjetivas (Weber), como guía para la codificación e interpretación de las bases empíricas obtenidas con una metodología de enfoque cualitativo, para la que se usó un método etnográfico y se emplearon las técnicas de diario de campo, descripción y 7 horas de observación participante en un casino de la ciudad de Pachuca, "Winpot Pachuca", así como entrevistas semiestructuradas de tres usuarios regulares de Play City en la Ciudad de México y de Winpot Pachuca. Con estas bases se realizó una codificación abierta y codificación axial con la orientación de la teoría fundamentada para

generar las categorías y conceptos correspondientes con los referentes teóricos propuestos.

La pregunta que guía esta investigación es: ¿Qué sentidos subjetivos determinan las formas de consumo en los casinos?

## EL CASINO: ESPACIO DE RIESGO

Los casinos, se pueden definir como establecimientos que están compuestos por un grupo de personas que forman una vida que les es propia, razonable, significativa y normal, que les autojustifica y al mismo tiempo les define su mundo (Hernández, 2018), y, a su vez, se pueden entender por su conformación como un espacio que se produce, como Lefebvre interpreta, de manera social, entendiéndolo para esta configuración de carácter unitario tres elementos: las prácticas espaciales, correspondientes al *espacio percibido*, las representaciones del espacio, relativas al *espacio concebido* y los espacios de representación, referidos al *espacio vivido* (Baringo, 2013). En este caso, las prácticas lúdicas y de juegos de azar que tienen lugar en él, o el espacio concebido, se consideran como las que dan lugar al espacio vivido a través de sus significaciones, para ello, la conceptualización de los juegos de azar que nos dan Mejía y Vacchiano (2017), como forma de acceso a un espacio de riesgo, nos sirve para hacer una inferencia

acerca de los casinos, basándonos en la práctica de juegos de azar que tienen lugar en ellos. El espacio de riesgo se explica de la siguiente manera:

**Seductor y exaltante**, alejado de la vida cotidiana, que constituye un oasis de seguridad en la que el individuo es libre de experimentar el riesgo en un contexto simbólico cierto e indiscutible (mientras, paralelamente, la vida misma se convierte en un riesgo) (...) en la «modernidad avanzada», es posible experimentar el azar a cualquier hora y en cualquier lugar (...) ha pasado a ser «normalizado» y rutinario, a diferencia del ritual, constituyendo un «**espacio de riesgo institucionalizado**» que permite experimentar el riesgo en el contexto estable e inmutable del juego. Consecuentemente, estas transformaciones han cambiado la relación entre los agentes sociales y el azar en la sociedad contemporánea, produciendo nuevas motivaciones, así como significados en las prácticas de juegos. (Mejía, Vacchiano, 2017: 87)

Es así que en los casinos se pueden observar factores mencionados del espacio de riesgo, comenzando con su presencia en una sociedad urbanizada, la Ciudad de Pachuca y la Ciudad de México en este caso, correspondientes a una *modernidad avanzada*, o, considerándose también en cuanto a su ontogénesis, como Hernández menciona, que

dentro de la vida de la ciudad en el contexto de la modernidad, se presenta el casino con su peculiaridad de pertenecer a la vida pública, pero no al *fluir* de la calle

urbana, esto le permite registrar un carácter dual: a) público, en tanto pertenece al orden público de la vida de la ciudad y, b) privado, en tanto que presenta formas autónomas independientes del *fluir urbano* en su interior (Hernández, 2017: 63).

Dentro de este espacio, tienen lugar los distintos elementos que lo conforman, por ejemplo, en relación a la institucionalización, se pueden observar la vigilancia ante la entrada y durante la estancia en el lugar, visible en las medidas de seguridad empleadas para detectar posibles alteraciones al orden concreto del espacio: cámaras de seguridad y un cuerpo de individuos dedicados a observar de manera evidente con uniformes para la identificación de sus papeles. De la misma manera, la petición de membresías para poder jugar, el otorgamiento de membresías VIP, de programas de lealtad con beneficios como puntos extra para clientes frecuentes y registro de usuarios que forman parte de ella. Se destacan elementos dentro del espacio vivido como las luces llamativas, los *gráficos bellos* referidos por los usuarios, los sonidos estimulantes, el confort ofrecido a través de las instalaciones, de los intermediarios (el personal de servicio) y de la oferta gastronómica.

Otro elemento a considerar es el imaginario colectivo de los casinos construido a través de la publicidad encontrada al exterior del casino: gente joven, con determinada estética, sonriente y acompañada. Esto genera expectativas basadas en el imaginario social de las

actividades que se desempeñan dentro del casino, por lo que modifica las motivaciones por las que se puede buscar asistir a este espacio.

## LAS EXPERIENCIAS SUBJETIVAS Y SUS SIGNIFICADOS

El consumo es entendido de diversas maneras y en la sociología ha sido abordado desde enfoques distintos. En este caso, se retoma una visión del consumo visto como Soldevilla (2002) menciona, “el encanto del mundo desencantado”, desde una perspectiva weberiana que permite interpretarlo como un proceso donde las relaciones sociales adquieren un sentido de la acción que las determina. De esta forma, se pueden analizar los órdenes sociales y su impacto en los estilos de vida que se generan a través de varios elementos, tomando en cuenta el rol del consumo al margen de su función económica, manifestado como: “un óptimo descriptor para diferenciar los distintos grupos sociales y sus correspondientes estilos de vida, que además, constituye un indicador básico de “calidad de vida”, necesario para evaluar el bienestar y la movilidad social alcanzada por las personas en una sociedad dada” (Soldevilla, 2002, p. 32).

De esta manera, en el consumo referido al casino, la atención se centra en el individuo y sus adscripciones grupales, como los grupos de estatus y de pertenencia, así como prácticas y estilos de vida de consumo significativo (con un

sentido); y en cómo se relaciona todo esto con la estructura social en la que se encuentran dichos individuos y grupos en la que se inscriben las prácticas:

Dentro del plano evaluativo, los diversos autores de esta perspectiva, a pesar de sus diferencias, mantienen un tratamiento anfibológico del consumo, al considerarlo simultáneamente como una práctica que se impone socialmente al individuo por la vía de la socialización, y que configurará sus gustos y hábitos; mientras que, por otra parte, el consumo, sobre todo el de bienes simbólicos, se considera positivamente, pues tiene por resultante la generación de unos estilos de vida autónomos, expresivos y realizativos, que hacen más habitable y emancipada la existencia personal y colectiva. (Soldevilla, 2002, p. 42)

Las experiencias subjetivas, motivaciones, razones o el “sentido” de la acción de los jugadores, se interpretan como las que orientan esta concepción de consumo significativo.

## COLONIZACIÓN DEL FUTURO

La primera de las experiencias subjetivas, la colonización del futuro, consiste en donde el juego, como espacio simbólico, permite acceder a un universo imaginativo de posibilidades futuras (Vacchiano y Mejía, 2017). La búsqueda de ganancias y éxito social se presenta en los apostadores en la dinámica del descubrimiento





de los precios, comenzando por lo regular con las líneas de apuestas más baratas en el caso de las *slot machines* o en dado caso con apuestas pequeñas, en lo que se describe por ellos como la búsqueda de una “buena dinámica de juego” y la preferencia por los casinos que la ofrezcan que, si bien se trata de una práctica guiada por el azar, este factor implica una creencia del consumidor en la posibilidad que exista un casino que le favorezca.

Otro factor importante es que, con la obtención de puntos gratis, ya sea para iniciarse como jugador o como resultado de su “lealtad” a un casino, se genera una dinámica entre la inversión y la obtención de ganancias, es decir, la posibilidad de decidir y negociar el futuro. Esto último también se observa en la búsqueda de un casino que tenga un “pago frecuente”, así como en la aspiración a una ganancia proporcional al nivel de inversión. Otro elemento a considerar es la necesidad de tener una “conciencia” de las posibilidades económicas de cada jugador, referida por las personas entrevistadas como un factor importante para tener un “juego responsable”. Este grupo de acciones referidas al juego en un casino, se trata de un intercambio social de tipo *positive balanced*, al tratarse una acción racional con arreglo a fines, es decir, un intercambio voluntario entre dos partes donde se intercambia algo de valor por otra cosa de valor (Binde, 2005), en este caso los jugadores intercambian racionalmente sus

apuestas por placer y excitación de participar en los juegos con la posibilidad de ganar.

## DESEO DE EVASIÓN

La segunda experiencia subjetiva se trata del deseo de evasión considerado como una forma de entrete- nimiento institucionalizada (Mejía, 2017) -ya que los casinos son legales y se encuentran en los espacios urbanizados, en algunos casos, dentro de otros espacios destinados a fines lúdicos como las plazas- en donde dentro del casino “se captura el deseo de evasión de la rutina cotidiana a través la toma de riesgos para vivificar la vida” (Mejía, 2017). Los jugadores se refieren al casino como un lugar donde buscan diversión, y justifican su asistencia a él por el “buen ambiente” que ofrece, la posibilidad de entretenimiento y la generación de emoción. El casino ofrece una comodidad infrecuente en la vida cotidiana promedio, experimentada en los asientos, así como en la atención y la comida ofrecida insistentemente por los trabajadores en él. También, es recurrente la mención de su intención de “tener un momento de ocio, relajación y pasar un buen rato”.

Uno de los elementos que modifican esta experiencia subjetiva es la experiencia compartida, ya que con frecuencia es referida como mejor ante la presencia de amigos y familiares, ya sea para compartir los resultados, comentar el juego

o compararlo. La experiencia compartida se observa también con la introducción de los jugadores en el casino, que tiene que ser mediada por un “iniciador”, ya sea por medio de la invitación de algún conocido o por un trabajador, de manera que el aprendizaje es elemental para la asistencia al casino.

Estos últimos referentes empíricos, reflejan que las experiencias subjetivas en el casino se tratan de una actividad social que el espacio potencia con su oferta de luces, sonido, belleza y posibilidad de vivificar la vida y los lazos sociales.

En esta forma de experiencia subjetiva, se encuentra tanto una acción con arreglo a fines, en la búsqueda racional de un objetivo lúdico, como una acción afectiva, ya que se determina por los estados sentimentales generados en la convivencia y el compartir, y así, el intercambio *positive generalized* se presenta, donde

el deseo de ganar motiva la participación individual en el juego, pero como práctica social el juego se convierte en compartir por el espíritu igualitario prevaleciente, generalmente se ve favorablemente, y las personas que no participan en el juego pueden ser criticadas (Binde, 2005, p. 473).

## LA CUESTIÓN DEL ESTATUS EN EL CASINO

En relación al estatus, la perspectiva

weberiana permite su abordaje considerando la acción social y su estudio de los grupos de estatus en las sociedades modernas recién industrializadas, así como la forma en que estos podían configurar las acciones sociales de otros al representar el éxito político, social y cultural. Al respecto se considera que:

El consumo de bienes se convierte en inversión sustantiva para el estilo de vida, porque desempeña un papel decisivo del criterio de la “personalidad valiosa”, la cual tiene a bien dirigir su destino a través de las “acepciones personales” (consistencia interior, juicio, gusto, ética de la existencia y sentido de dignidad por la pertenencia al grupo de estatus), opuestas a los convencionales criterios de evaluación económica, y que como referencia regulativa rigen los estilos de vida de los diferentes grupos de estatus. (Soldevilla, 2002, p. 50)

En el caso de los casinos, se recupera la noción del éxito social que guía los sentidos subjetivos para asistir a ellos, considerando en primer lugar la “expansión de habilidades personales (lógicas, histriónicas, o morales), determinando algunas dinámicas inherentes a la construcción de la reputación y/o estatus social en grupos determinados” (Vacchiano & Mejía, 2017, p.90).

El objetivo de acudir a los casinos como medio para adquirir reputación, se puede observar, por ejemplo, en la asistencia por la

lucha constante que requiere el convertirse en jugadores expertos, el deseo de mejorar su capacidad para obtener mayores ganancias, o lo que es referido por los asistentes como “el aprendizaje para tener una mejor sesión de juego”.

Uno de los consumidores de casinos virtuales por medio de juego online, mencionó que la mejora de las tácticas de juego requería una inversión de tiempo considerable, y que, además, el poder jugar con personas de otros países y ganarles era una de sus motivaciones, ya que le producía una gran sensación de satisfacción.

En este caso, el tipo de intercambio *negative balanced*, donde el intercambio de acciones perjudiciales tiene lugar, es característico del deseo de expansión de habilidades:

Las nociones de prestigio a menudo son importantes en los sistemas de reciprocidad negativa equilibrada, como pelear. El prestigio es un valioso activo social que no solo brinda satisfacción personal, sino también a través de su fuerza social, favorece la adquisición de cosas deseables en la vida, tanto materiales como inmateriales. El prestigio es una “moneda social” que suele influir en las relaciones sociales y puede convertirse en riqueza material. La noción de prestigio presupone la jerarquía social, ya que el prestigio es esencialmente relativo: para que alguien tenga un alto estatus debe haber quienes tienen un estatus inferior. (Binde, 2002, p. 459)

Es decir, que la expansión de habilidades motiva la asistencia a los casinos, lo que podría determinarse también como un tipo de acción social racional con arreglo a fines que demarca la ocasión para la obtención de estatus o mayor prestigio, tanto frente a los contrincantes como frente a los espectadores. La reafirmación del honor o estatus sociales entonces otro de los factores que guían el consumo significativo en los casinos.

## LOS ESTILOS DE VIDA

Para este último elemento, se emplea el enfoque aportado por Weber en sus estudios acerca de la sociedad moderna del siglo XIX, donde refiere que “las clases se organizan según las relaciones de producción y adquisición de bienes, y los estamentos, según los principios de su consumo de bienes en las diversas formas específicas de su ‘manera de vivir’” (Weber, 1922, p. 692).

Carlos Soldevilla menciona que la “personalidad valiosa” orienta su acción hacia la “estilización de la vida”, a partir de la cual poder modelar y construir la acción como tarea ética, esto es, recomponiendo el sentido y significado tanto de la experiencia del yo, como de las vivencias comunitarias primordiales, deseadas con el advenimiento del proceso de modernización (Soldevilla, 1998, p. 23).

Hablamos entonces de experiencias subjetivas que orientan las acciones de un individuo hacia el consumo significativo que, en este caso, implica la búsqueda de un determinado estilo de vida que pueda generar su diferenciación social como parte de un grupo de individuos: los asistentes al casino. Georg Simmel aborda desde otra perspectiva, las implicaciones de la estilización de la vida y el deseo de diferenciación social mencionando que, para interpretar los fenómenos de la vida, una pluralidad de fuerzas se nos presenta, generando un dualismo en los individuos:

La historia entera de la sociedad puede desarrollarse al hilo de las luchas y compromisos, de las conciliaciones lentamente logradas y pronto deshechas que tienen lugar entre el impuso a fundirnos con nuestro grupo social y el afán de destacar fuera de él nuestra individualidad (Simmel, 1934, p. 142).

En los casinos, es de vital importancia la posesión de recursos económicos suficientes para poder participar en las prácticas que tienen lugar en este espacio, ya que dentro, no hay alguna actividad que se pueda llevar a cabo sin ellos. Esto, de inicio, demarca una diferenciación social y la práctica de estilo de vida al que no todas las personas tienen la facilidad de acceder.

De la misma forma, se observan en ámbitos como el trato diferenciado a los apostadores de gran nivel, incluso, como se ha mencionado anteriormente, los jugadores hacen

alusión a que es necesario “tener consciencia de las posibilidades económicas”. En los casinos se cuenta con marcadores de diferenciación entre los asistentes con elementos como las membresías, las tarjetas VIP disponibles en algunos establecimientos y las tarjetas de lealtad por ser “socio”.

El poseer mayores recursos y las posibilidades relacionadas ofertadas por los casinos, es referido también como una motivación para asistir a ellos. El trato preferencial que ocurre cuando los consumidores ganan las apuestas, es otro factor que puede estar relacionado con el consumo significativo en estos establecimientos. Esto se observa en el trato personalizado y sumamente amable que obtienen los consumidores en otros sectores del casino no dedicados al juego como los restaurantes en su interior, en donde el consumidor obtiene la oferta de un espacio confortable y diferencial.

En este ámbito, el intercambio presente es de tipo *positive balanced*, donde el intercambio de bienes materiales permite la obtención de medios y experiencias de estilización de la vida, y así, de diferenciación, por lo que el tipo de acción social que lo guía es una acción racional con arreglo a fines.

## CONCLUSIONES

Los casinos son espacios “de riesgo” en donde las prácticas que ocurren dentro de él, se pueden analizar de

acuerdo a los tipos de intercambio que implican, y con ello, la orientación de las acciones sociales que los motivan. Con ello, se pueden inferir las experiencias subjetivas que orientan el consumo significativo que determina las razones de asistencia a ellos, ya sea de bienes simbólicos como el honor o prestigio social, o de elementos de estilización de la vida y diferenciación social.

Las experiencias subjetivas vividas dentro de los casinos son la posibilidad de colonización del futuro, el deseo de evasión, la obtención de estatus y la determinación de estilos de vida y diferenciación social.

Cada una de ellas implica diferentes tipos de intercambio, el positivo equilibrado *-positive balanced-*, que se trata de un intercambio voluntario entre dos partes de algo valor por otra cosa de valor, guiado por una acción racional con arreglo a fines; el positivo generalizado *-positive generalized-*, que implica el “compartir con otros”, donde las aspiraciones individuales de riqueza obtenidas por los juegos, o de otra manera, están ausentes, por lo que la acción social que los determina puede ser afectiva; y el negativo equilibrado *-negative balanced-*, caracterizado por un intercambio perjudicial entre las partes que implica la obtención de honor o estatus, en donde las motivaciones son racionalizadas con la búsqueda de este fin.

Es entonces que el consumo

significativo en los casinos, implica una serie de motivaciones relacionadas con sus prácticas sociales, y así el sentido de la acción que las motiva y determina las experiencias subjetivas que ocurren en él.

## BIBLIOGRAFÍA

- Binde, P. (2005). Gambling, exchange systems, and moralities. *Journal of Gambling Studies*, 21(4), 445-479. <https://ongambling.org/wp-content/uploads/2011/02/binde-2005-jgs-postprint.pdf>
- Ezquerro, D. B. (2013). La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: un enfoque a tomar en consideración. *Revista Del Área de Estudios Urbanos*, (3), 119-135. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/quid16/article/view/1133>
- Flores, J. & Hernández R. (2018). *De la suerte, el juego y otros azares. Encuesta Nacional de Percepciones Sociales de los Juegos de Azar en México*. Universidad Autónoma Nacional de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Hernández, L. (2018). *Interacciones en el casino; situación de la ludopatía* [tesis de maestría]. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Área Académica de Sociología y Demografía. <http://dgsa.uaeh>.

edu.mx:8080/bibliotecadigital/  
handle/231104/2377

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swiny.

Mejía, C. & Vacchiano, M. (2017). Reflexiones sobre los juegos de azar en la sociedad contemporánea: hacia una biografía del riesgo. *Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social*, 17(2), 79-94. <https://atheneadigital.net/article/view/v17-n2-vacchiano/1794-pdf-es>

Montes, M. (2008). *El Casino de Madrid: ocio, sociabilidad, identidad y representación social* [tesis Doctoral]. Universidad Complutense de Madrid. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=13780>

Simmel, George (1934) Filosofía de la moda. *Cultura Femenina, Revista de Occidente*, 140-174.

Soldevilla, C. (1998). *Estilo de vida: Hacia una teoría psicosocial de la acción*. Entinema.

\_\_\_\_\_. (2002). Triálogo: aproximaciones teóricas a la sociología del consumo. *Vivat Academia*, 11-95. <http://www.vivatacademia.net/index.php/vivat/article/view/440>

Weber, M. (2014) *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

