

Geoffrey Pleyers

EL CAMBIO NUNCA ES LINEAL

MOVIMIENTOS SOCIALES

EN TIEMPOS POLARIZADOS

El cambio nunca es lineal

Pleyers, Geoffrey

El cambio nunca es lineal : movimientos sociales en tiempos polarizados / Geoffrey Pleyers ; Prólogo de Rossana Reguillo Cruz. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-823-7

1. Movimiento Social. 2. Pandemias. 3. Crisis. I. Reguillo Cruz, Rossana, prolog. II. Título.

CDD 303.48

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

El cambio nunca es lineal

Movimientos sociales en tiempos polarizados

Geoffrey Pleyers



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

El cambio nunca es lineal. Movimientos sociales en tiempos polarizados (Buenos Aires:

CLACSO, agosto de 2024).

ISBN 978-987-813-823-7



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Suecia

Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Prólogo. Producir lo social. Una aproximación al pensamiento de Geoffrey Pleyers	9
<i>Rossana Reguillo</i>	
Introducción. Crisis, movimientos sociales y cambio social	15
Parte 1. El surgimiento de nuevos actores	
El estallido chileno a la luz de la década global de los movimientos sociales	31
Movimientos sociales y personales: los <i>alteractivistas</i>	59
Parte 2. De la pandemia al cambio social	
La batalla por el significado de la pandemia	85
Solidaridad y ayuda mutua frente a la pandemia	101
Parte 3. Actores religiosos: un cambio de largo alcance	
Religión, movimientos sociales y política en Brasil	117

Parte 4. Una sociología global

Apuntes para una sociología global de los movimientos sociales..... 157

Una sociología global después del giro decolonial177

Una sociología global en plena transformación.....187

Bibliografía197

Sobre el autor.....233

Prólogo

Producir lo social

Una aproximación al pensamiento de Geoffrey Pleyers

Rossana Reguillo

Me entusiasma y me honra escribir estas palabras iniciales para acompañar esta nueva aventura intelectual de Geoffrey Pleyers que piensa el mundo, sus movimientos sociales, sus crisis, sus lenguajes, desde un lugar que desafía al pensamiento consagrado y, al mismo tiempo, rinde tributo a la larga tradición de la producción de conocimiento en torno a los movimientos sociales y sus actores.

El cambio nunca es lineal, señala el título de este nuevo libro del incansable sociólogo global que es Geoffrey Pleyers. A lo largo de sus páginas, el autor analiza, discute y ofrece pistas clave para comprender los movimientos sociales contemporáneos, sus procesos, sus prácticas, sus reivindicaciones y las dinámicas sociales, culturales, políticas e incluso económicas que configuran las atmósferas en las que estos movimientos sociales existen y se expresan en tiempos de altísima polarización.

Con la curiosidad y solvencia que lo caracterizan, Pleyers se aproxima a diferentes contextos para dar forma a su apuesta por una sociología global de los movimientos sociales, proyecto que ha ocupado buena parte de su producción académica en los últimos años. De esta perspectiva, sustentada en una poderosa concepción

de la acción colectiva, “los movimientos sociales producen la sociedad”, me interesa destacar lo que considero una enorme contribución del autor, asumir que esta producción de lo social no es producto solamente de movimientos progresistas. Los movimientos conservadores también producen lo social y disputan los sentidos legítimos de la vida, como se ha podido observar en distintos lugares. Pleyers se detiene en el caso brasileño; ese factor Bolsonaro que sacudió el mapa de un país y por supuesto en la cuestión religiosa y el giro evangélico en una sociedad que creyó que había superado –sin retroceso posible–, la etapa de la larga noche de la dictadura.

Al leer esta parte del libro, no podía dejar de pensar en el extraordinario libro de Jacobo Dayan *República de Weimar. La muerte de una democracia vista desde el arte y el pensamiento* (2023). Dice Dayan: “Eran tiempos donde lo relevante era defender las ideologías, y las fobias dominaban las decisiones políticas. Entonces como ahora, parecía más importante tener la razón que construir un país y una sociedad democrática” (p. 11), escribe Dayan y en ese condensado párrafo nos ayuda a pensar la complejidad de una sociedad “jaloneada” por las ideologías. Las disputas en las calles, en las redes sociodigitales, en los medios de comunicación confirman que no hay un afuera del sistema y que la tensión constitutiva y nunca lineal del cambio social se produce por lo que metafóricamente podemos llamar “corto circuitos” o interrupciones al orden establecido que operan los movimientos sociales reorganizando los significados y rearticulando el *sensorium*¹. El interesante análisis del caso chileno que nos propone Pleyers da cuenta de esta complejidad.

Ahora me interesa proponer tres claves de lectura en torno a los análisis que Pleyers despliega en este libro y que a mi juicio constituyen no solamente apuntes fundamentales para analizar los movimientos sociales en esta inevitable globalización, sino

¹ Los modos de percibir la sociedad, según Walter Benjamin.

que cada capítulo es en sí mismo una propuesta de investigación (comparativa).

- I. La estrecha relación entre los movimientos sociales y la producción de subjetividades. Ya Pleyers se había ocupado de este importante tema en su libro de 2010 *Alter-globalización. Volverse actores en la era global*. Lo que el autor nos propone y nos muestra en estas páginas, es que, al participar, al tomar parte, al ser parte de un movimiento social las personas se vuelven protagonistas de sus propios procesos subjetivos, es decir, no es solamente que los (alter) activistas se transformen en actores políticos, sino que además hay una fuerte dimensión subjetiva en la que las personas se juegan sin saber bien el resultado final de sus acciones. En mis propios términos yo diría que, en estos procesos de subjetivación, las personas se vuelven protagonistas en el curso de la propia acción. Y esto que marca Pleyers es una contribución no menor para evidenciar las letanías académicas y políticas que se les recetan (o reprochan) a los movimientos sociales en torno a su “fracaso” en los temas electorales. Comprender los movimientos sociales más allá de la política institucional, sin perder de vista el marco, el territorio, las condiciones, en las que la acción colectiva se desarrolla.

- II. Un segundo punto que resulta fundamental es el énfasis puesto en “otras formas” de organización. Como un buen sociólogo nómada, Pleyers caminó diversos territorios para “estar ahí”, lo que lo lleva a afirmar que en los últimos tiempos (especialmente en el ciclo de las plazas), “Los ciudadanos salieron a la calle en nombre de su indignación y no a raíz de una convocatoria de organizaciones, sindicatos o líderes políticos.” En un contexto de enorme deterioro institucional de la democracia formal, pueda hoy sonar obvia, pero el trabajo de Geoffrey Pleyers mostró tempranamente que los repertorios de la movilización y las revueltas se alejaban cada

vez más de las lógicas identitarias y sectoriales, para articularse mucho más a causas y a lo que en mi propio trabajo llamo “zonas de intensificación afectiva” (Reguillo, 2017). En este libro y centrándose en las movilizaciones ciudadanas de 2019 en Chile, Pleyers documenta el desconcierto de líderes del Partido Comunista y de otras organizaciones sociales, frente al extraordinario empuje de estas revueltas. Recuerdo el mismo estupor en el México de 2012, cuando el movimiento estudiantil #YoSoy132 tomó las calles, las redes y desmanteló las coartadas de los medios corporativos. Quiero llamar la atención de los lectores sobre estas otras formas de convocatoria, repertorios de lucha y organización, tanto este libro como la obra de Pleyers en su conjunto son claves para entender a esas sociedades movilizadas, produciéndose, a través de lo que voy a llamar la estética de la indignación.

III. Finalmente, otro eje sustantivo en este libro es la propuesta metodológica del autor, una sociología global de los movimientos sociales, que revitaliza los marcos analíticos e incluso empíricos, que al centrar el foco en lo exclusivamente nacional o local, pierden de vista que los movimientos sociales no siguen una trayectoria lineal, avanzan por laberintos (a la manera del conejo de Alicia), interconectados, que usan como sistemas de paso en los que unos movimientos “aprenden” de otros movimientos en otras latitudes. Pleyers llama al enfoque que centra su análisis en el marco reducido del Estado Nación “nacionalismo metodológico”. Y al mismo tiempo hace una pertinente crítica a lo que denomina “globalismo metodológico”, que tiende a leer los movimientos y las revueltas en una clave universal, cuyos factores detonantes se ubicarían -digo yo-, en una especie de cerebro maestro neoliberal que afecta de la misma manera a todos los movimientos.

Por ello es muy relevante la propuesta de Pleyers, en tanto permite escapar del determinismo local y al mismo tiempo eludir una mirada que reduce lo local a mera anécdota. La sociología global es, no solamente una metodología, es fundamentalmente una mirada, un enfoque, una búsqueda que asume el desafío de entender lo local en clave planetaria y al mismo tiempo descifrar el ADN de lo local en lo global.

Sin duda alguna, este libro se convertirá en consulta obligada para quienes busquen comprender la agitación en el planeta, las revueltas que no paran en tanto la justicia, el respeto a los derechos humanos, una crisis ambiental de proporciones mayúsculas, el reparto inequitativo del riesgo y la desigualdad, son demandas que exigen el ejercicio cotidiano de un pensamiento crítico, una investigación situada y un compromiso ético global.

Bibliografía

Dayan, Jacobo (2023). *República de Weimar. La muerte de una democracia vista desde el arte y el pensamiento*. México: Taurus.

Pleyers, Geoffrey (2010). *Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age*. Cambridge: Polity.

Reguillo, Rossana (2017). *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. Barcelona: NED.

Introducción

Crisis, movimientos sociales y cambio social

El periodo que se inició con la pandemia de COVID-19 se vivió y se analizó como una época de crisis. La pandemia sacudió a los individuos y a las sociedades. La crisis sanitaria fue también una crisis social. Muchos tenían la esperanza de que esta crisis iba a resultar en una toma de conciencia de los problemas que afrontamos y del hecho de que existen posibilidades de organizar las sociedades de manera más humana, menos desigual y con más solidaridad. La pandemia se acabó, pero el *mundo de después* no es tan distinto del *mundo de antes*: se ampliaron las desigualdades, se reforzaron los regímenes autoritarios y las consecuencias del cambio climático se volvieron visibles para todos.

Es más, al salir paulatinamente de una crisis sanitaria no se dejó de vivir en crisis. Al contrario, en esta tercera década del siglo XXI, la crisis es omnipresente en los medios, los discursos políticos y las conversaciones privadas: la crisis económica, la crisis de la democracia, la crisis migratoria, la crisis de la seguridad y de la violencia en varios países de América latina, la crisis de las energías y de la alimentación que se imputan a la guerra en Ucrania y, por supuesto, la crisis climática. Pasamos de la crisis sanitaria a una *policrisis*. Nuestro entorno social, económico, político

y ecológico está en crisis. Los actores sociales viven su propia experiencia como la experiencia de un mundo en crisis, haciendo frente a incertidumbres y amenazas a nivel material, intelectual y emocional (Spurk, 2016). La crisis se ha convertido en nuestra forma de vivir en este mundo, en una forma de gobernarlo para la élite dirigente y, para muchos científicos sociales, en su objeto de análisis. Se presenta como la característica de nuestro tiempo, su omnipresencia es reveladora de una época en la cual los equilibrios del pasado están rotos y el futuro ya no se entiende como una versión mejorada del presente.

Si es incontestablemente más agudo en un tiempo marcado por desafíos importantes, la omnipresencia de la crisis en el debate público está lejos de ser un fenómeno nuevo. En 1984, Luhmann denuncia el uso despistado de los conceptos de crisis y de catástrofes en las ciencias sociales y en el siglo anterior, los fundadores de la sociología eran movilizados por la idea de vivir una crisis histórica. Desde el inicio de la modernidad, las sociedades se describen a sí misma como en crisis constante (Luhmann, 1984), perciben y problematizan su futuro como lleno de incertidumbres y riesgos (Beck, 1986).

Si bien las sociedades están en permanente transformación, y estas transformaciones se viven como crisis, con este libro, quisiera ir más allá de este tipo de análisis y contribuir a volver a poner actores y conflictos sociales en el lugar ocupado por las crisis en el análisis de nuestras sociedades. En esta época que se vive con pocas esperanzas, y a pesar de las desilusiones que siguieron a las grandes protestas, revoluciones y estallidos de la segunda década del siglo XXI, mantengo que los movimientos sociales transforman las sociedades, las producen, como decía Alain Touraine (1973), o por lo menos, contribuyen a producirlas.

Para que esta propuesta no sea una ilusión idealista sino más bien una perspectiva analítica que nos ayuda a entender el mundo de hoy, se requiere complejizar la relación entre *crisis*, *movimientos*

sociales y cambio social. A lo largo de los capítulos de este libro, desarrollo cinco argumentos en esta dirección.

El cambio social nunca es lineal

Entender los movimientos sociales contemporáneos y sus roles, requiere renunciar a las ilusiones de una relación lineal y sencilla entre crisis y cambio social, así como entre la acción de los movimientos sociales, el cambio político y el cambio social. Conviene matizar, tanto los entusiasmos de quienes anuncian un cambio radical de la sociedad tan pronto surge un movimiento, como el pesimismo de los que reducen los estallidos a una ilusión colectiva de una parte minoritaria de un pueblo.

Cada vez que surge un movimiento multitudinario, los actores tienen la esperanza de que significa un cambio radical y algunos intelectuales proclaman el *fin del modelo*, sea económico, social o político. El regreso de los regímenes autoritarios después de las revoluciones árabes o los éxitos de la extrema derecha después de los estallidos en Brasil en 2013 o en Chile en 2019, acabaron con las ilusiones de un cambio rápido. El sobreoptimismo y las olas de desilusiones que se le atribuyen a los movimientos sociales contemporáneos, surgen de una concepción de los movimientos y del cambio social marcados por sesgos analíticos que se requiere develar para abrir otra perspectiva sobre los actores y movimientos sociales de nuestros tiempos. La relación entre los movimientos sociales, el cambio político y el cambio social es más compleja. El cambio social nunca es lineal. Ocurre por avances y retrocesos. Se produce por caminos complejos que pasan por la euforia de compartir su indignación, sus sueños y su solidaridad con miles de personas en una plaza ocupada, y por las desilusiones de procesos electorales que rara vez reflejan la profundidad del cambio social y cultural impulsado por movimientos sociales.

De la crisis salvadora a la batalla para su interpretación

La idea de la *crisis salvadora* es profundamente anclada en concepciones del cambio social compartidas por muchos intelectuales y activistas. Ya en el siglo XIX, una parte de los marxistas ponía su esperanza en las crisis del capitalismo, considerando que su profundización iba a llevar al quiebre del sistema, a un mundo más justo y a la liberación del proletariado. En nuestra época, numerosos intelectuales predecían que la pandemia de COVID-19 iba a producir un mundo menos desigual, más justo y, de repente, más ecológico. Algunos llegaron a considerar que iba a transformar las sociedades con tal magnitud que indicaría el verdadero inicio del siglo XXI. Otros veían el inicio de un nuevo comunismo.

A partir de crisis de distintas naturaleza y alcances (la crisis financiera que inició en 2007, la crisis democrática en Brasil y Chile, o la pandemia), los capítulos de este libro apuntan a una relación mucho más compleja entre *crisis y cambio social*. *Por amplia y profunda que sea, una crisis no generará por sí misma un cambio social. Este depende de la capacidad de los actores sociales para poner en relieve las interrogantes que suscita la situación histórica y hacer avanzar visiones políticas y racionalidades económicas alternativas*. No existe un camino sencillo que conduzca de una crisis a un mundo mejor, más ecológico y menos desigual. Entender las vías del cambio social requiere analizar en profundidad la batalla que dan actores sociales diversos por imponer un significado de la crisis y, a partir de ahí, contribuir a forjar el mundo que emergerá de ella.

Frente al oxímoron de una *crisis permanente*, sociólogos de diferentes corrientes teóricas llamaron a prestar más atención, no al lugar de la crisis en la modernidad, sino al lugar y el papel de la crisis en la forma en que las sociedades modernas y contemporáneas se ven a sí mismas (Luhmann, 1984; Mangez y Vanden Broek, 2020). Los casos estudiados en este libro muestran que los

movimientos sociales participan de manera activa en este proceso por el cual las sociedades contemporáneas se ven a sí mismas.

Alain Touraine (1973, 1979) nos invitó a ver la sociedad como un ente en constante transformación, y a los movimientos sociales como los actores que producen esta sociedad a través de los conflictos sociales. En este libro, enfatizo que una parte de estos conflictos sociales se juega en la manera en que los actores interpretan su sociedad, los eventos y las *crisis* que la conmueven. Las interpretaciones de los movimientos emancipadores entran en debate con las de otros actores sociales que pueden ser capitalistas, reaccionarios. También buscan imponer su visión de las crisis y de la manera en que los gobiernos las gestionan, en particular en los regímenes autoritarios o populistas, pero también en las democracias.

Gramsci ya demostró la importancia de esta batalla para la hegemonía ideológica. Más recientemente, se insistió en el papel de los movimientos sociales como productores de significados (Eyerman y Jamison, 1991) y de conocimientos (Sousa Santos, 2009). Una dimensión crucial de este rol incluye un trabajo epistémico para proponer y difundir interpretaciones de su sociedad, de las crisis que marcaron su época y, en el sentido más amplio, *cosmovisiones*. Abrir nuevas perspectivas y horizontes para *futuros alternativos* es un papel crucial de los movimientos. Al hacerlo, los movimientos sociales introducen debates, conflictos y reflexividad, desafiando la hegemonía de un orden que se da por sentado. Mientras los actores dominantes imponen la idea de que *no hay alternativa* al modelo vigente, los movimientos les desafían afirmando que *otro mundo es posible*, como lo decía la consigna del Foro Social Mundial.

Si bien los movimientos pueden influir en el significado de la crisis y en su resultado, compiten en este campo con actores reaccionarios, capitalistas y estatales que también tratan de imponer un significado de la crisis y una orientación al mundo que saldrá de ella. El significado de una crisis, como la crisis financiera de 2007-2008 o la pandemia de COVID-19 (capítulo “La batalla para el significado de la pandemia”), de acontecimientos como el estallido

social de 2019 en Chile (capítulo “El estallido chileno a la luz de la década global de los movimientos sociales”) o el movimiento de junio 2013 en Brasil (capítulo “Religión, movimientos sociales y política en Brasil”), o es objeto de batallas para imponer una interpretación dominante en el espacio público.

Movimientos progresistas, reaccionarios y desde arriba

Si sostengo que los movimientos sociales transforman su sociedad, es indispensable agregar que se trata tanto de los movimientos orientados hacia la emancipación como de los movimientos reaccionarios y de los actores que defienden la visión económica dominante, y que se pueden analizar como un “movimiento social para un capitalismo global” (Sklair, 1997). Todos estos actores implementan estrategias para influir en las decisiones políticas. También buscan imponer su cosmovisión en la sociedad, en las formas de pensar y en las subjetividades.

En la última década, los actores y movimientos reaccionarios ganaron un ímpetu en América latina, como en todas las regiones del mundo, tanto en la política institucional como en las calles y los debates públicos. La rebeldía se ha vuelto —también— de derecha (Stefanoni, 2021). La primera parte del capítulo “Religión, movimientos sociales y política en Brasil”, apunta a la formación de influyentes redes y *think tanks* ultraliberales en Brasil, y a la manera en que contribuyeron a cambiar el panorama ideológico y político del país. Uno de sus mayores éxitos fue la reinterpretación de las movilizaciones masivas de junio y julio 2013 como un movimiento en contra del Partido de los Trabajadores y con un fuerte componente reaccionario. La cuarta sección de dicho capítulo, dedicada a los actores religiosos reaccionarios en Brasil, pone de relieve la importancia de comprender mejor la capacidad de los actores religiosos conservadores para contrarrestar a los actores progresistas y llevar a cabo estrategias a largo plazo en arenas

políticas, sociales y culturales y para producir subjetividades movidas por una cosmovisión y un fuerte compromiso social y político. Una de las raíces fundamental del giro político de Brasil en los años 2010, que vio pasar el país de dos presidentes del Partido de los Trabajadores a un presidente de extrema derecha, se encuentra en dos procesos concomitantes que iniciaron en la década de 1980: el declive de la influencia de los católicos progresistas y en particular de la teología de la liberación; y la influencia política, social y cultural de las corrientes religiosas conservadoras y, en particular, pero no únicamente, de las iglesias neopentecostales.

El cambio más allá de la política institucional

El cuarto pilar de esta propuesta analítica es dedicar más atención a las dinámicas menos visibles y de más largo alcance en los movimientos sociales. Las marchas y protestas constituyen sólo la punta del iceberg de estos, para retomar la metáfora del libro “Movimientos sociales en el siglo XXI”. Entender los movimientos contemporáneos y sus impactos en el cambio social requiere extender la perspectiva, por lo menos, de dos lados: considerar los movimientos sociales más allá de su relación a la política institucional y prestar más atención a la vida cotidiana, así como a los cambios culturales y a las subjetividades individuales y colectivas.

No enfocar la atención en las marchas y las movilizaciones multitudinaria devela la importancia de otras actividades y roles de los movimientos sociales. El primer capítulo del presente libro invita a considerar también las huellas del estallido de 2019 en Chile más allá del proceso constituyente y de las turbulencias políticas. Apunta a cambios paulatinos a partir de los encuentros que tuvieron lugar durante el estallido y que siguen sacudiendo la identidad y la sociedad chilenas. Si bien no se han traducidos directamente los ideales del movimiento en la política y la constitución, el impacto del estallido es profundo. Sacudió la sociedad y la

política chilena, y permitió que comenzara un periodo de intensa actividad de consultas, debates y discusiones sobre todos los ámbitos de la vida colectiva que encarna la producción de la sociedad por sí misma (Henríquez y Pleyers, 2023).

El sentido de la vida, las cosmovisiones, la subjetivación, los encuentros interpersonales transformadores, las nuevas espiritualidades, están al centro de muchos movimientos contemporáneos. El segundo capítulo se enfoca en las dimensiones personales, subjetivas y reflexivas del activismo contemporáneo. Estas dimensiones son centrales en una manera de ser activista adoptada por una parte de los jóvenes en distintos continentes, y que denominé el *alteractivismo* (Pleyers, 2004, 2018). Es una forma de compromiso altamente personalizado pero muy solidario, con un uso intenso de las redes socio-digitales, y con resonancias globales y articulaciones constantes entre desafíos locales y globales.

Este segundo capítulo analiza cómo esta manera de ser activista y la forma de *vivir* los movimientos sociales ya no se encuentran en las organizaciones o en los manifiestos, sino en la combinación de procesos de subjetivación personal (entendida como el trabajo por el cual un individuo se construye como persona y autor de su vida) y en el deseo de volverse un actor frente a los problemas de su sociedad. En la segunda parte, apunto a tres sesgos analíticos que llevaron a una visión individualista de esta forma de activismo: la confusión entre los procesos de subjetivación y procesos de (auto)afirmación de un *yo auténtico*; la reducción del activismo a procesos de subjetivación cuando está también animado por una voluntad de tener un impacto en la sociedad; y la consideración de que las dimensiones personales sustituyen las dimensiones colectivas del activismo.

El cuarto capítulo considera una serie de iniciativas de ayuda mutua y de solidaridad que florecieron durante el confinamiento. Muestra que, lejos de desaparecer durante el confinamiento y la pandemia de COVID-19, los movimientos sociales jugaron papeles importantes durante este periodo (Pleyers, 2020).

En términos de cambios de las subjetividades y de cambio cultural, los movimientos reaccionarios fueron particularmente exitosos en la última década. En el capítulo “Religión, movimientos sociales y política en Brasil”, analizo un cambio cultural de largo alcance que transformó el paisaje político y social de Brasil en la segunda mitad de los años 2010: las evoluciones en el campo religioso brasileño y el ascenso de los actores religiosos reaccionarios. El capítulo provee un breve resumen del impacto que ha tenido la teología de la liberación en Brasil y destaca su importancia como espacio productivo de militancia y ambiente fértil para la producción de una cultura política que influyó fuerte y durablemente en la izquierda emergente durante la redemocratización, y en la transformación del país en los años 2000. La segunda mitad del capítulo está dedicada a la creciente influencia de los actores religiosos reaccionarios, que llenaron el vacío dejado por el declive de la teología de la liberación después del giro conservador en el Vaticano en los años ochenta. Si Brasil ofrece el caso de un cambio espectacular, estas evoluciones y estos actores no son específicas del país suramericano. Es importante sacar tanto las lecciones políticas y analíticas que permiten una mejor comprensión de estos actores en Brasil y en otros países.

Propuestas para una sociología global de los movimientos sociales

En las últimas décadas, enfoques teóricos críticos que incluyen los estudios subalternos, poscoloniales, decoloniales y feministas, convergieron en su crítica a una sociología que se pretendía universal pero que fue enraizada en el eurocentrismo. Tomar en consideración estas críticas requiere una revisión del canon de la disciplina, y renovar la perspectiva de una *sociología global* que durante demasiado tiempo se confundió con la sociología occidental.

Los tres capítulos de la última sección del libro exponen propuestas metodológicas y epistemológicas para una sociología global diferente. Esta sociología global es más que un proyecto teórico. Pasa por actos concretos y por una orientación hacia el diálogo con el otro. Se basa en una postura que es a la vez sociológica, epistemológica, intercultural y personal, que expongo en los dos capítulos finales del libro.

Los capítulos de este libro se escribieron con la convicción de que una sociología global de los movimientos sociales puede ayudarnos a comprender la naturaleza y los desafíos de los movimientos sociales contemporáneos a partir de experiencias similares en diferentes países. Llevando a cabo investigaciones en diferentes países, a partir de análisis enraizados en observaciones, trabajo de campo y revisión de literatura, el objetivo es contribuir a una mejor comprensión de los actores que construyen el mundo de hoy.

Defiendo una sociología global que se basa en diálogos con actores e investigadores de diferentes países, con el objetivo de aprender de los análisis y de las experiencias de los movimientos en diferentes continentes. Esta requiere evitar los sesgos del nacionalismo metodológico sin caer en el globalismo metodológico (capítulo “Apuntes para una sociología global de los movimientos sociales”). El *nacionalismo metodológico* apunta los sesgos que genera la imposición del Estado-nación como principal marco de análisis y unidad de comparación cuando otras escalas (local o transnacional) o categorías analíticas transnacionales son relevantes para entender actores o dinámicas sociales, económicas, políticas o culturales (Beck, 1998). Lo que llamo *globalismo metodológico* es la tendencia opuesta, producir el conocimiento a partir de datos globales (a menudo privilegiando los datos económicos) y a destinación de una audiencia internacional compuestas de actores globales, académicos cosmopolitas y expertos de instituciones internacionales. Durante demasiado tiempo, los investigadores y expertos *globales* han basado sus análisis en informes de

instituciones internacionales, la mayoría de los cuales no se dirigen a la población local sino a instituciones internacionales.

Este tipo de sociología global de los movimientos sociales muestra que lo que está en juego en muchas revueltas ciudadanas y movilizaciones nacionales va más allá de la escala local o nacional. A partir de su comunidad o de sus iniciativas, actores locales desempeñan un papel sustancial en la transformación de nuestro mundo, y abren vías para que los ciudadanos se conviertan en actores de la era global. Juntos, sientan las bases de nuevas prácticas y nuevas formas de concebir la política, la ciudadanía, la dignidad, la justicia social y la democracia. En la misma perspectiva, el primer capítulo analiza el *despertar chileno* a la vez como un movimiento profundamente nacional y eco de una ola global de movimientos. Considerarlo un componente de un movimiento global no debe llevar a negar su carácter nacional y sus especificidades. Nos invita a verlo y analizarlo a la luz de características y dimensiones compartidas con movilizaciones similares en otros países, beneficiándonos de los análisis y lecciones aprendidas de estos movimientos para comprender mejor algunas características, los desafíos y los impactos del movimiento.

El capítulo “Apuntes para una sociología global de los movimientos sociales” plantea retos prácticos, teóricos, metodológicos y epistemológicos. *¿Cómo estudiar los movimientos globales sin ceder a un globalismo metodológico y el extractivismo epistémico? ¿Cómo conciliar la diversidad de las luchas con las dimensiones globales de un movimiento?* El capítulo “Una sociología global después del giro decolonial” propone una perspectiva renovada de la sociología global a partir de un diálogo que toma en cuenta las críticas y contribuciones de las perspectivas decoloniales y subalternas. El último capítulo reproduce mi intervención como nuevo presidente de la Asociación Internacional de Sociología. Apunta a cuatro transformaciones de la globalización en el primer cuarto del siglo XXI: la conectividad creciente por las tecnologías digitales; la crisis ambiental y el desafío ecológico; el regreso de los regímenes

autoritarios y de los actores populistas y el ascenso del Sur Global como productor de conocimiento.

Diálogos en el camino

Este libro implementa, completa y profundiza propuestas analíticas expuestas en mis libros anteriores *Alter-Globalization. Becoming an Actor in the Global Age* (Polity, 2010) y *Movimientos sociales en el siglo XXI* (CLACSO, 2018/ Icaria, 2019). En el primero analicé el movimiento altermundialista entre 1999 y 2010, una década marcada por los encuentros entre activistas del norte y del sur del planeta que oponían a la globalización neoliberal y al libre comercio una globalización de la esperanza. El segundo volumen recopila artículos escritos en una época que corresponde en gran parte a la década de los movimientos sociales, entre 2011 y la pandemia de COVID-19. Este tercer volumen junta textos escritos entre 2020 y 2023, una época vivida como una sucesión de crisis.

Como fue el caso del libro anterior, cada uno de los capítulos se concibió como un diálogo con colegas y actores de los países donde se publicaron y en el cual hice pasantías de investigación o de docencia. Muchas de las referencias citadas nacen de esos encuentros. La sociología es un proceso de aprendizaje mutuo, entre actores e investigadores de diferentes regiones del mundo. Estas investigaciones, reflexiones y análisis se llevaron a cabo como diálogos entre un sociólogo europeo y activistas y colegas latinoamericanos que comparten una búsqueda para entender mejor las evoluciones de este mundo y de los movimientos sociales que contribuyen a producirlo. Estos textos fueron escritos a partir de contribuciones de esos diálogos, razón por la cual versiones iniciales de algunos capítulos de este volumen, se publicaron inicialmente en revistas de ciencias sociales en Chile, Brasil, Colombia y el Ecuador.

Agradezco a Irene Montaldo y Karla Henríquez por las relecturas y correcciones que realizaron en los distintos capítulos, así como al equipo de CLACSO y, en particular, a Fernanda Pampín, Solange Victory, Pablo Vommaro y Karina Batthyány por la publicación del presente libro, y por producir y promover las ciencias sociales latinoamericanas.

Agradezco a las y los colegas que me acompañaron en estos caminos por América latina y el mundo. En particular a Cecilia Delgado Molina, Sari Hanafi, Fernando Lima Neto, Hugo José Suarez y Sergio Zermeño.

A lo largo de estos años turbulentos que iniciaron para mí un par de semanas antes de la pandemia, ha sido un privilegio mantener un diálogo intelectual muy regular con Breno Bringel, Alexis Cortés, Karla Henríquez, Jean-Louis Laville y Luis Martínez Andrade y, más aún, compartir tiempo con ellos y contarles entre mis amigos.

Parte 1.
El surgimiento de nuevos actores

El estallido chileno a la luz de la década global de los movimientos sociales¹

El estallido social que inició el 18 de octubre de 2019 en Chile sacudió el país de una manera que no se había visto desde el retorno de la democracia en 1988. El 25 de octubre de 2019 más de tres millones de personas salieron a las calles en distintos lugares del país. Un millón doscientas mil personas se manifestaron en Santiago, más de un quinto de la población de la ciudad. Durante las semanas siguientes, y hasta el comienzo de la pandemia de coronavirus, miles de ciudadanos se reunían cada noche en la emblemática Plaza Italia en el centro de Santiago, rebautizada Plaza Dignidad, así como en numerosas plazas del país cada viernes. En las semanas que siguieron al estallido, también se organizaron marchas sindicales multitudinarias, se formaron asambleas populares en los barrios, y se llevaron a cabo acciones simbólicas en centros comerciales en contra de la cultura de consumo, además denunciando las condiciones de trabajo de los empleados.

El *despertar chileno* de 2019 se inscribe en una serie de movimientos nacionales que rompieron el consenso de la Concertación y con las orientaciones políticas que dominaron los gobiernos

¹ Una versión anterior de este capítulo se publicó en la revista *Polis*, vol. 22, p. 321-351, 2023.

desde la salida de la dictadura. Esta serie de movimientos y protestas se inicia con los movimientos de secundarios en la primera década del siglo hasta el movimiento en contra de los fondos de pensiones privados (Miranda, 2021), sin olvidar la fuerza del movimiento feminista de 2018 y del movimiento estudiantil de 2011. También fue impregnado por distintos escándalos que indignaron la conciencia nacional, como fueron las revelaciones sobre los maltratos y abusos que recibieron los niños, niñas y adolescentes en las instituciones del Servicio Nacional de Menores (SENAME), los escándalos de corrupción, y los abusos de la elite política y económica.

Si bien se trata de un evento profundamente chileno, *el estallido* también se inscribió en una ola global de movimientos sociales que sacudieron países en todas las regiones del planeta desde 2011 (Bringel y Pleyers, 2017). Esta ola tuvo un vigor particular en 2019, como ocurrió en América latina (Muggenthaler, Bringel y Martínez, 2021), Irán, El Líbano y Sudán. Esta ola global de movimientos no se encarna en una red que coordina a los activistas de todos los continentes, menos aún en una organización internacional. Tal como el movimiento global de 1968 o la primavera de los pueblos que sacudieron Europa en 1848, los actores que conforman estos movimientos sociales actúan de manera descentralizada y se organizan a nivel nacional y local. Comparten, sin embargo, mucho más que tácticas, un uso eficaz de las redes socio-digitales, y un repertorio de acción común (como son la ocupación de plazas centrales en las ciudades o los grafitis y rallados urbanos que encarnan una fuerte dimensión expresiva de estos movimientos). En todos los continentes, y bajo regímenes políticos muy distintos, ciudadanos y activistas aprendieron los unos de los otros y formularon demandas similares: más democracia, mayor justicia social y, sobre todo, dignidad (Pleyers, 2018).

El despertar chileno es a la vez un movimiento profundamente nacional y un eco de uno global. Considerarlo en tanto componente de un movimiento global no tiene como propósito negar su

carácter nacional ni sus especificidades, más bien invita a verlo y analizarlo a la luz de características compartidas con movilizaciones similares en otros países y, por lo tanto, de beneficiarse de la distancia analítica y de los aprendizajes de estos movimientos, para entender mejor algunas características y desafíos de lo que se conoció como el despertar chileno.

Este capítulo apunta a similitudes y resonancias entre el despertar chileno y otros estallidos o revueltas que ocurrieron desde 2011. Para esto, considero cuatro ejes: la manera de organizar la movilización y el evento; las reivindicaciones, valores y prácticas de los participantes; la relación a la política partidista e institucional; y las transformaciones sociales y culturales. La conclusión abre una reflexión sobre las conexiones entre los movimientos sociales y el cambio social, que es menos lineal y más compleja de lo que asumen muchos actores y analistas durante los momentos de efervescencia de las movilizaciones.

Este análisis se inscribe en el marco de una investigación sobre la *ola global de movimientos sociales* que surgió en todos los continentes desde 2011 (Glasius y Pleyers, 2013; Flesher Fominaya, 2014; Romanos, 2016; Reguillo, 2017). A partir de ese año realicé un trabajo de campo con distintos alcances e intensidades en distintos países, con una perspectiva metodológica y epistemológica para una sociología global que se expone en el capítulo “Apuntes para una sociología global de los movimientos sociales”, en el presente libro. En Chile realicé entrevistas en distintos momentos con activistas en Santiago en estancias de investigación en 2014 y 2016. En noviembre de 2019 hice 27 entrevistas con activistas de distintas generaciones que participaron en las ocupaciones cotidianas de la Plaza Dignidad en la capital. A este material empírico, se agregan innumerables conversaciones con investigadores, estudiantes de doctorado y activistas, durante mis cinco estancias de investigación en el país.

Movimientos en redes

Escalas y espacios

Movilizaciones nacionales. Una característica compartida por los movimientos, revueltas y estallidos que surgieron desde 2011 es la inscripción de sus luchas y sus reivindicaciones en un marco nacional. Su foco organizativo ocurre a escala nacional (Glasius y Pleyers, 2013; Della Porta, 2015), lo que los distingue de movimientos de la década anterior, que tomaba como blanco las instituciones internacionales (como la Organización Mundial del Comercio OMC y el Fondo Monetario Internacional) y se reunían en eventos regionales o globales como los Foros Sociales Mundiales.

Uso intenso de las redes socio-digitales. Desde el surgimiento de las redes socio-digitales durante la década del 2000, cambió la manera en que se organizan y se viven los movimientos (Reguillo, 2017; Rovira, 2017). Las plataformas y las redes digitales no solo permiten el surgimiento de movilizaciones de masa a partir de expresiones personales en denuncias, memes, tweets o posts, también transforman la experiencia del activismo (Rodríguez, 2016; Reguillo, 2017). Las redes socio-digitales proporcionaron plataformas para difundir el movimiento chileno (también conocido por su *hashtag* #18O que resuena con el #15M español de 2011), organizarlo, expresar sus demandas, compartir los motivos de indignación, compartir el repertorio de acción, comunicarse entre los participantes y ofrecer información alternativa a los medios de comunicación masivos.

Sin embargo, desde 2011, lo que ha caracterizado a muchas protestas no ha sido el tránsito de lo *real* a lo *virtual* sino la combinación del uso masivo de las redes digitales con la *territorialización* de los movimientos, poniendo en el eje de su repertorio de acción la ocupación de espacios públicos en los centros de las ciudades (sea de manera permanente como la Plaza Tahrir en Cairo o la Plaza del Sol en Madrid, sea de manera cotidiana pero intermitente como la Plaza de la República en París o la Plaza Dignidad en Santiago,

donde los participantes no acampaban en el sitio pero regresaban cada día al final de la tarde). En otros países, fueron marchas cotidianas o semanales las que ocuparon el espacio público, social, político y mediático. En casi todos estos casos, las manifestaciones fueron complementadas con asambleas populares en los barrios, impulsadas por la intención de reapropiarse del territorio, reforzar el tejido social y abrir espacios de participación. Los movimientos contemporáneos articulan (y no oponen) el activismo digital y el mundo *real*; las redes socio-digitales de información y los medios de comunicación tradicionales; las campañas en línea con las movilizaciones en las calles y las ocupaciones de plazas.

Otra forma de organizarse, otras formas de activismo

Otro punto común a las revueltas ciudadanas de esta década es que las organizaciones y las militancias tradicionales no han ocupado un rol central. Los ciudadanos salieron a la calle en nombre de su indignación y no a raíz de una convocatoria de organizaciones, sindicatos o líderes políticos. Es más, en muchos países, los actores de las ocupaciones de plazas durante los años 2010 prohibieron las banderas y las pancartas de partidos, organizaciones militantes y, a menudo, hasta de asociaciones (ver, por ejemplo, Turkmen (2016) para el caso de Turquía). Al punto de que analistas –incluso en Chile– consideraron estos estallidos como *no organizados*, e insistieron en la necesidad de *organizar* el movimiento para lograr resultados concretos. El sociólogo árabe Asef Bayat (2017) se refiere a estos ciudadanos aparentemente no organizados como *no movimientos sociales*. En Túnez, la revolución sorprendió a muchos activistas de izquierda que tardaron en comprender lo que pasaba. Fue sólo después de varias semanas que el principal sindicato, la UGTT, se involucró en el proceso como organización. Este escenario se reproduciría en las revueltas ciudadanas a lo largo de la década. En Chile, militantes del Partido Comunista y de las organizaciones de izquierda con los cuales conversé me explicaron que llevaban años

esperando una revuelta social contra el neoliberalismo, pero se encontraron desorientados cuando estalló la revuelta ciudadana en octubre del 2019, preguntándose cuál era su papel y su lugar en este movimiento sin precedentes. Muchos también se preguntaron cuáles eran las organizaciones que lo habían impulsado, ya que no podían concebir que ninguna organización (formal) determinada estuviera detrás del estallido.

La ausencia de organización formal no significa que los ciudadanos y activistas de estos movimientos estuvieran desorganizados. La organización se da de otra manera, siguiendo otras lógicas. En lugar de organizaciones formales, los ciudadanos y los activistas optaron por redes fluidas, grupos de afinidades y redes *adhocráticas* definidas como “estructuras organizativas fluidas en las cuales los miembros que la componen en un primer momento adoptan roles ad-hoc para cumplir con un propósito personal, con base en proyectos de vida individuales que luego se interpretan como objetivos colectivos” (Henríquez, 2020, p. 42). Estas redes se reorganizan y se reconfiguran constantemente, cambian su apelación, se expanden cuando se prepara una fase más activa de movilización y se transforman en función de los proyectos colectivos y personales de quienes las guían.

Es más, en muchas ocupaciones de plaza durante la década de 2010, los activistas prohibieron las banderas y las pancartas de partidos políticos, de organizaciones militantes y hasta de asociaciones (Turkmen 2016). Los *alteractivistas* quieren controlar su activismo con autonomía y no volverse *peones de una organización*, para retomar una expresión repetida en varias entrevistas con jóvenes en Francia y Bélgica. Tampoco rechazan colaborar con organizaciones militantes, pero lo hacen esporádicamente y como *electrones libres* (Pleyers 2010, p. 48), es decir, se reservan el derecho de vincularse con organizaciones cuando son compatibles con sus ideas y su tipo de acción, pero sin comprometerse más allá de proyectos concretos.

En este punto clave, el estallido de 2019 contrasta con el movimiento estudiantil de 2011, en el cual organizaciones estructuradas, y en particular las federaciones estudiantiles y algunos partidos políticos, jugaron un papel importante (Disi, 2018). No significa que organizaciones sindicales no tomaron una parte activa en el estallido del 2019. La huelga sindical de noviembre 2019 fue un elemento importante del estallido (Osorio y Velásquez, 2021), y marchas sindicales mostraron el alcance del movimiento en sectores amplios de la sociedad. El estallido también hizo suyo algunas de las principales reivindicaciones sindicales, como la lucha para mejores condiciones de trabajo y mejores jubilaciones, y en contra de las AFPs (Miranda, 2021; Julián-Vejar, Osorio y Pérez, 2022).

Sin embargo, como ocurrió en la revolución tunecina, en el 15M español, en Occupy Wall Street, o con los chalecos amarillos en Francia (Bérout et al. 2022), las organizaciones sindicales no ocuparon el rol central ni en el surgimiento del movimiento, ni en su organización, ni en la experiencia de los ciudadanos que se juntaron en las plazas o en las asambleas populares. Los temas laborales eran parte de las principales reivindicaciones del estallido de 2019, pero los actores los expresaban en otros repertorios, distintos a la manera en que lo hacen los sindicatos. Muchos sindicalistas participaron en el estallido como ciudadanos más que como integrante de una organización sindical. Más que la presencia o la ausencia de los sindicatos, lo que ha caracterizado a los movimientos post-2011, son nuevas relaciones, tensiones, articulaciones y colaboraciones entre organizaciones sindicales y movimientos o redes ciudadanas (Bérout et al., 2022). En Chile, las principales movilizaciones del movimiento No + AFP nacieron de convergencias, tensiones y colaboraciones entre un movimiento ciudadano y los sindicatos (Miranda, 2021) Y una lógica similar precedió la participación activa de los sindicatos en el estallido de 2019 y los procesos sociales que lo siguieron.

Estos cambios del activismo tienen un impacto en la transformación de las organizaciones del mundo militante, sindical y

político que buscan adaptarse a estas formas de activismo. Aunque las organizaciones formales ya no están en el centro de la estructuración y de la orientación del activismo y de los movimientos, estas no han desaparecido. Muchas iniciativas y movilizaciones no habrían sido posibles sin ellas. Por ejemplo, los sindicatos y las organizaciones militantes han desempeñado un papel fundamental en la aparición, la defensa frente a la represión o la facilitación de los movimientos de ocupación de plazas. En Nueva York, los sindicalistas lograron detener el primer desalojo de Occupy Wall Street por la policía. Tras la acampada, las reuniones de Occupy Wall Street se llevaron a cabo en un local de los sindicatos. En París, la ocupación de la Place de la République por el movimiento *Nuit Debout* fue posible gracias a que una asociación civil proporcionó asesoramiento práctico y jurídico, así como apoyo material para los nuevos ocupantes de la plaza (Pleyers, 2021).

Más allá de la convergencia: espacios de encuentros

Un elemento clave de estos movimientos es que proporcionaron espacios y dispositivos en los cuales los participantes tejieron relaciones sociales densas y profundas. Las plazas se volvieron *espacios de experiencia*, entendidos como “lugares distanciados de la sociedad capitalista que permiten a los actores vivir de acuerdo a sus propios principios, entablar relaciones diferentes, expresar su subjetividad y que favorecen los procesos de subjetivación” (Pleyers, 2010, p.39; McDonald, 2006).

En todas las ciudades de Chile, las plazas ocupadas se volvieron espacios de experiencia y de sociabilidades, donde los ciudadanos compartieron las dificultades de sus vidas y sus esperanzas. Se abrieron al otro no sólo por las convicciones compartidas, sino que también por sus dudas políticas y existenciales, con la fragilidad de la experiencia y los procesos de subjetivación. Estas relaciones de confianza, la apertura y la atención al otro que caracterizó las relaciones sociales en la Plaza Dignidad, contrastaron con la

amplitud de la desconfianza que caracteriza la sociedad chilena (Araujo y Martucceli, 2012; Somma et al., 2020) hacia la política como entre ciudadanos.

Este encuentro con los otros también ocurrió a nivel colectivo. Un punto en común entre muchos de los movimientos y revueltas *de las plazas* es el encuentro de categorías sociales que habitualmente no se mezclan, ni en la vida cotidiana, ni en las movilizaciones sociales. Aquellos que estuvieron en la Plaza Dignidad recordarán las banderas de equipos de fútbol rivales flameando arriba de la estatua de Baquedano. Quienes formaron parte de la Primera Línea también recordarán el apoyo de algunos miembros de las *barras bravas* quienes usaron su experiencia de confrontaciones con la policía en los estadios para defender la plaza ocupada. Lo mismo ocurrió en El Cairo durante la revolución de 2011 cuando los *ultras* de clubes rivales se aliaron para defender la Plaza Tahrir frente a las fuerzas armadas o en el movimiento de Gezi en Estambul en 2013.

Reivindicaciones, valores y prácticas

Dignidad, democracia y justicia social

La revolución tunecina de 2011, la primera de esta *década de los movimientos sociales*, se autodenominó *la revolución de la dignidad*. Al final del decenio, los chilenos también pusieron la dignidad en el centro de su estallido. En la ciudad de Santiago, la plaza que concentró las manifestaciones y ocupaciones fue bautizada como Plaza Dignidad, utilizando esta palabra en innumerables consignas y obras gráficas. Entre la década de 1990 y 2000, filósofos y sociólogos asociaron la dignidad con el repertorio del reconocimiento, con un valor *pos-materialista*. Sin embargo, lo que caracteriza a los movimientos de la década del 2010 es la estrecha vinculación que establecen entre las dimensiones socioeconómicas y culturales al

afirmar y exigir dignidad, así como en cada una de sus reivindicaciones y prácticas. Las múltiples entrevistas que he realizado a activistas de distintos movimientos alrededor del mundo confirman este hallazgo. Para ellos, la dignidad se asocia estrechamente tanto con dimensiones de reconocimiento como con demandas sociales y económicas: “La dignidad es la posibilidad de vivir sin tener que pedirle a mi madre una limosna cada semana cuando ya tengo 25 años. Si tengo un trabajo, y puedo ganarme la vida, puedo caminar con la cabeza alta” (un joven tunecino, entrevista, Túnez, 2013). De igual manera, lo que pidieron los chilenos durante el estallido de 2019 es que el Estado los trate a cada uno con dignidad y garantice a todas y todos, las condiciones materiales para *vivir dignamente*. “Lo que más afecta a nuestra dignidad es el caso de los abuelos que tienen que vivir con 100 lucas [100 mil pesos], que en Chile es nada. Este dinero apenas alcanza para comprar medicamentos. Evidentemente es un ataque a la dignidad de las personas” (un hombre de 46 años, entrevista, Plaza Dignidad, Santiago, noviembre 2019).

Si bien las reivindicaciones sociales han sido importantes y a menudo centrales, las principales movilizaciones ciudadanas desde el 2011 se han quedado lejos de un *anticapitalismo*, muchas veces proyectado por los propios intelectuales y militantes de la izquierda radical. Desde las revoluciones árabes del 2011 hasta los estallidos en América Latina en 2019, los ciudadanos han exigido poder vivir dignamente de su trabajo y poner fin a los abusos y privilegios de las élites económicas y políticas. No obstante, en ningún país estos movimientos ciudadanos para la democracia han cuestionado las bases del sistema capitalista, a diferencia de franjas importantes de los movimientos ecologistas, indígenas y altermundialistas.

Para el caso chileno ocurre algo similar. La desigualdad y la injusticia económica, social y política constituyen las mayores fuentes de indignación y de malestar (Araujo, 2021) lo que ha ido alimentando a estos movimientos. Lo que pedía la mayor parte de

los manifestantes era el derecho a vivir dignamente de su trabajo, la posibilidad de ahorrar para asegurar una pensión digna, el no tener que endeudarse para estudiar, y una distribución menos injusta de los ingresos. Estas demandas reflejan la ruptura con las creencias en el modelo neoliberal y meritocrático por una parte de la población (Cortés, 2022) que presentaban a Chile como un *oasis* de estabilidad, desarrollo y bienestar dentro del vecindario latinoamericano. También revelan una moderación de las demandas del movimiento, que por una parte sí pidió reformas constitucionales y un capitalismo menos injusto, pero que al mismo tiempo no buscaba un cambio radical ni un modelo de sociedad alternativo al capitalismo.

Estos movimientos y revueltas también tuvieron un componente generacional. Por un lado, en Chile como en Brasil, se trató de la primera generación de jóvenes que había nacido y crecido después de la dictadura de dichos países, y que pedía más (de la) democracia que protecciones en contra de los abusos de la dictadura. Por otro lado, desde el mundo árabe (Khosrokhavar, 2011) hasta América latina (Brunner, 2021), las protestas encontraron una de sus fuentes en la tensión generada por los panoramas contrastantes de la masificación de la educación superior, y de los sistemas políticos y económicos que limitaban las posibilidades de realización de las aspiraciones tanto personales como colectivas, bajo la precarización laboral y el endeudamiento.

Movimientos interseccionales

Tal como se mencionó anteriormente, los movimientos que surgieron a partir de los años 2010 se caracterizan por una estrecha articulación de reivindicaciones económicas y culturales (materialistas y pos-materialistas) (Pleyers, 2018) así como por una *dimensión interseccional* que se ha reforzado a lo largo de la década.

La *feminización* de los movimientos sociales ya era un elemento clave de las movilizaciones a inicios de la década. Las mujeres

tomaron un protagonismo central en la revolución tunecina, en el 15M español y más aún, en el movimiento de Gezi en Turquía en 2013 (Turkmen, 2016), entre otros. Esto se fue reforzando a lo largo de la década, como en el caso del movimiento democrático en Sudán (Handique, 2020), así como en el *Mujer, libertad, vida* en Irán en 2022, por nombrar los casos más emblemáticos. Más allá de sus protagonistas, esta feminización se debe a la creciente influencia de una cultura de prácticas feministas en estos movimientos sociales (Suárez-Krabbe, 2020; Rovira, 2023). Se encarna notablemente en la importancia del cuidado entre activistas, la atención a los demás participantes, en otro estilo de liderazgo y en la producción de espacios en los cuales las relaciones humanas se pueden expresar a partir del cuidado mutuo.

La dimensión feminista fue crucial en el estallido chileno, prolongando el movimiento feminista nacional que surgió con fuerza el 2018 (Grau, Follegati y Aguilera, 2020; Ponce Lara, 2020). La *performance* del colectivo *Las Tesis* encontró un eco global y fue reproducido en distintos países. El estallido también generó la marcha feminista más grande de la historia de Chile: el 8 de marzo 2020. Más importante aún son sus ecos a nivel personal y en la producción de relaciones entre los ciudadanos. Cuando pregunté qué había cambiado el estallido, una joven activista me contestó: “Desde el 18 de octubre, hablamos de nuestras emociones en la cena en mi familia” (entrevista con una estudiante en derecho, 21 años, Santiago, nov. 2019).

Otra dimensión interseccional del movimiento que se ha repetido en numerosos países ha sido el encuentro entre ciudadanos urbanos y *no racializados*, con actores populares y/o de etnias dominadas por el estado nacional y colonial. La participación activa de minorías dominadas en los movimientos *post-2011* contrasta fuertemente con la ola de protestas altermundialistas a finales de los 1990 e inicio de los años 2000. Si bien el movimiento zapatista era una inspiración compartida por muchos de los jóvenes activistas, el público movilizadado en las protestas altermundialistas en las

ciudades del norte global pertenecía en su gran mayoría a la clase media intelectual, y en su inmensa mayoría *no-racializadas* (blancos), al punto que se reiteraba la pregunta *¿A dónde estuvo el color en Seattle?* (Martines, 2000).

Una década después, las ocupaciones de plazas de los años 2010 fueron espacios de encuentros entre ciudadanos y activistas de diferentes categorías sociales y grupos étnicos. En Nueva York, Occupy Wall Street fue un momento importante del encuentro entre estudiantes y activistas de movimientos sociales establecidos, en su mayoría *no-racializados* (blancos), con activistas *racializados* (negros y latinos en su mayoría) de barrios más populares de la ciudad. Viviendo esos encuentros, forjaron relaciones de confianza y de apoyo que desembocaron tanto en acciones de solidaridad cuando barrios populares fueron inundados por el huracán Sandy en 2012, como en la fuerza que tomó el movimiento *Black Lives Matter* años más tarde. En Estambul, la ocupación de la plaza de Gezi fue el escenario de encuentro entre activistas turcos de clase media, con activistas y ciudadanos del pueblo kurdo, oprimido y reprimido por el régimen turco. Allí forjaron relaciones de confianza interpersonales, iniciativas de apoyo mutuo entre las causas de los dos pueblos, confluyendo en la exigencia de un país más democrático y en contra de la opresión y de la represión del gobierno de Erdoğan. Estos encuentros impulsaron una nueva perspectiva sobre los activistas kurdos, y reforzaron el nuevo partido a favor de la paz en Turquía, el Partido Democrático del Pueblo (HDP), logrando el 13% de los votos a nivel nacional en las elecciones de 2015, antes de ser fuertemente reprimido por el gobierno de Erdoğan.

En Chile, la fuerte presencia de las banderas mapuche y rayados en este idioma tanto en la Plaza Dignidad como en otras ciudades del país, simbolizó una de las dimensiones más significativa del estallido: el encuentro entre activistas y movimientos urbanos, con elementos de la cultura, la cosmovisión y la identidad mapuche. Como lo explican Fernando Pairican y Juan Porma (2023), la mapurbidad no solo estuvo presente, sino que ocupó un rol político y

simbólico fundamental. En este sentido, el estallido también tuvo una dimensión decolonial y contribuyó a ampliar una “plurinacionalidad desde abajo” (Pairican, 2022). Agitando los Wenufoye, las banderas mapuches, jóvenes presentes en la Plaza Dignidad buscaban mostrar el componente indígena de su identidad o su solidaridad con el pueblo mapuche. De esta forma, hicieron suya la denuncia de la represión, del robo de las tierras por parte del Estado chileno (Pu Lov y las Comunidades Lavkenche en Resistencia, 2017) así como la invisibilización de la identidad y de la cultura mapuche en la construcción colonial de la identidad chilena. Este encuentro contribuyó a una transformación de la perspectiva de muchos jóvenes sobre su país. Como ocurrió en otros países latinoamericanos con el movimiento zapatista o con el *Sumak Kawsay / Buen Vivir*, la cosmovisión de los mapuches se ha convertido en una inspiración para una nueva generación de activistas al momento de pensar nuestras relaciones con la naturaleza (de la cual formamos parte), lo que significa una vida digna, y la realidad pluricultural de un país. También se traduce en una forma distinta de conceptualizar la democracia (Pairican y Porma, 2022; Díaz y Pacheco, 2002), ya no sólo a partir del individuo-ciudadano situado al centro del modelo liberal de la democracia, sino también con sujetos de derechos colectivos y naciones distintas que deben ser reconocidos y protegidos por las democracias del siglo XXI, y que pueden volverse actores innovadores de ellas para hacer frente a retos mayores de nuestra época, que van desde el cambio climático y la preservación de la naturaleza hasta la promoción de relaciones sociales más armoniosas.

Movimientos, estallidos y política institucional

Relación a la política institucional: ¿un pragmatismo político?

Si reducir los movimientos sociales a sus impactos en la política institucional es un error, ignorar su relación con esta arena y sus actores también lo es. En este ámbito, los movimientos de la década del 2010 conocieron una evolución significativa. Al inicio del período, las revueltas ciudadanas y ocupaciones de plazas, incluyendo las revoluciones árabes (Bayat, 2017), el 15M español, Occupy Wall Street, el movimiento de Gezi en Turquía o las protestas de junio 2013 en Brasil, adoptaron mayoritariamente una postura antipartidista y anti-institucional (falsamente calificadas de *antipolítico* por algunos analistas). Se centraron más bien en prácticas no-representativas y prefigurativas (Pleyers, 2010), implementando la horizontalidad y los valores democráticos del movimiento en las asambleas mismas, así como en los comités temáticos desplegados en las plazas. Las protestas multitudinarias de junio 2013 en Brasil también se oponían a todos los partidos políticos y exigían mayor justicia social y una democracia más participativa (Bringel y Pleyers, 2015b).

El rechazo a un militanismo político más clásico por la mayoría de los actores de estos movimientos dejó un vacío en la política electoral. En algunos países, este espacio fue ocupado por líderes carismáticos progresistas que, si bien estaban fuera del movimiento, resonaban con algunas demandas y lograron combinar unos elementos de la cultura *movimentista* con la lógica de la política institucional (Della Porta, Fernández, Kouki y Mosca, 2017), como fue el caso de Podemos en España, del Partido Laborista de Jeremy Corbyn en el Reino Unido, o las campañas de Bernie Sanders y Alexandra Ocasio-Cortez en Estados Unidos. Este espacio político fue ocupado por actores de la ultraderecha. El autoritarismo creció en los países árabes y las revoluciones pacíficas en Siria y Bahrein fueron reprimidas, dejando decenas de miles de muertos.

En Turquía, el ambiente democrático de Gezi dio lugar a un giro autoritario, marcado por asesinatos de actores políticos, sociales o culturales kurdos, junto con la detención de centenas de opositores al presidente Erdoğan. En Brasil, las marchas de 2013 fueron animadas por demandas y actores progresistas, que pedían más democracia, más igualdad, menos violencia del estado y mejores servicios públicos. Sin embargo, un año después, la derecha retomó el liderazgo del ciclo de protestas, promoviendo el desafuero de la presidenta Dilma Rousseff, las políticas neoliberales del gobierno de Temer (ver capítulo “Religión, movimientos sociales y política en Brasil”).

En América Latina, la distancia entre los movimientos y la política institucional es tradicionalmente menor que en otros continentes. Si bien los movimientos de los años 2010 abrieron un espacio para la cooptación política, también introdujeron innovaciones políticas, buscando articular la lógica de los movimientos en la política partidaria. Por ejemplo, en Brasil surgieron innovaciones políticas como las candidaturas plurinominales (Faria, 2020) que permitieron incrementar el número de activistas en las elecciones locales y el consejo municipal sin perder la autonomía de las redes activistas frente a la lógica partidista.

En este panorama, el caso chileno resalta como uno de los más interesante en términos de las traducciones de los movimientos en la arena político-institucional. El estallido contribuyó a la histórica elección a la Presidencia de la República de uno de los líderes de un movimiento anterior, el movimiento estudiantil de 2011, en el cual el liderazgo y el protagonismo de actores políticos era más fuerte (Disi, 2018). Como en España (Marzolf y Ganuza, 2016) y otros países, surgieron innovaciones políticas, nuevos partidos y alianzas electorales, como es el caso del Frente Amplio. La traducción más innovadora del dinamismo de los movimientos sociales encontró probablemente su expresión más interesante en la primera asamblea constituyente, en la cual el pueblo chileno eligió una mayoría de miembros independientes de los partidos

políticos. Resultó en una de las propuestas de constitución más progresistas a escala global. A su vez, amplió el reto de la conexión entre esta lógica ética de los movimientos sociales con la lógica política (Garretón, 2016), así como el desafío de articular este proceso con sectores mayoritarios de la población chilena.

Mientras que el rechazo a todos los actores y partidos políticos fue una característica de la mayor parte de los primeros años de la década, en 2019 las conexiones con los procesos más institucionales formaban parte de las preocupaciones de muchos actores del movimiento, entre la demanda de cambio de la constitución y la esperanza de un gobierno más progresista. De hecho, Chile es uno de los países donde la *traducción política* de una parte del movimiento fue más rápida y exitosa, con la elección de muchos líderes sociales en la primera convención constituyente y la acepción de Gabriel Boric, un líder estudiantil de 2011, a la presidencia de la República. Sin embargo, reflejaba solo una parte de los actores del estallido. La demanda de cambio de la constitución no fue la principal demanda de la Plaza Dignidad. Una parte de los activistas mantuvieron una postura antipartidista que se tradujo, por ejemplo, en una campaña a favor del voto nulo en las elecciones de los consejeros convencionales de mayo 2023 en las cuales la proporción de votos nulos y blancos alcanzó el 21%.

Movimientos sociales, política y cambio social

En una coyuntura política y social compleja, es importante recordarnos que el impacto de las revueltas y de los movimientos ciudadanos en la política institucional es rara vez directo y a menudo no va en la dirección de los movimientos. Por ejemplo, unas semanas después de mayo 1968, con la más amplia huelga obrera en Francia desde la segunda guerra mundial y la revuelta estudiantil que se volvió un símbolo global, las elecciones nacionales de junio 1968 entregaron la más amplia victoria a los partidos de derecha desde 1945. En la historia más reciente de las Américas, cabe recordar que

cinco años separan las protestas multitudinarias de junio 2013 de ciudadanos que pedían un Brasil más justo y más democrático, de la victoria electoral del líder de la extrema derecha Jair Bolsonaro. Cinco años es también el lapso que separa Occupy Wall Street de la elección de Donald Trump en Estados Unidos.

Durante las movilizaciones estudiantiles de 2011 en Chile, muchos intelectuales públicos anunciaron que el movimiento había puesto un fin al conservadurismo y al modelo neoliberal que predominaba en Chile desde 1973. Un par de años más tarde, los libros dedicados al movimiento ya no hablaban del fin del modelo, sino de *fisuras* en el modelo (Gaudichaud, 2015). En 2016, el sociólogo Manuel Antonio Garretón analiza que, si bien la matriz sociopolítica fue cuestionada y afectada por el movimiento, esta sigue vigente, y que unos años después del auge de las protestas, es otra vez esta matriz la que produce el sentido dominante de la realidad política y social. Finalmente, un año después, las elecciones generales otorgan un segundo mandato a Sebastián Piñera, esta vez en alianza con actores más reaccionarios y que apoyaron la dictadura de Pinochet.

En Chile, la sucesión de movimientos sociales históricos y en su época sin equivalente desde la dictadura, como el movimiento estudiantil de 2011 y el movimiento No Más AFP, no impidió el regreso a la Moneda de Sebastián Piñera, el empresario que más encarnaba el sistema que denunciaron estos movimientos. Su reelección en 2017 invita a matizar los impactos inmediatos de los movimientos progresistas y a no ignorar la agencia y la capacidad de adaptación de los actores que buscaban mantener la *matriz sociopolítica chilena* (Garretón, 2016) y lograron limitar la profundidad de los cambios sociales impulsados por el movimiento estudiantil (Cortés, 2022).

Recordar estos acontecimientos sirve para matizar el entusiasmo inicial de las fases de efervescencia de los movimientos, así como la fuerza de resistencia al cambio del aparato político institucional como de la sociedad y de sus ciudadanos. Entender el

impacto de los movimientos sociales requiere por lo tanto mayor atención y análisis a los procesos sociales y políticos que reproducen la sociedad y dificultan o impiden los cambios sociales, como son las matrices sociopolíticas (Garretón, 2016), las instituciones, los *habitus* y o las costumbres, la cultura nacional, las aspiraciones de la población y sus representaciones de lo que es justo y de lo que consideran una *buena vida*. Esta perspectiva no nos lleva a abandonar el planteamiento de Touraine, pero sí a matizarlo: los movimientos sociales *contribuyen* a producir la sociedad, junto con otros actores, instituciones y mecanismos sociales.

No debe llevar a la conclusión del fracaso o la falta de impacto del movimiento estudiantil en Chile. El resultado de un movimiento no se puede medir por su impacto en las elecciones. El movimiento de 2011 generó transformaciones importantes en la vida y la subjetividad de muchos ciudadanos, cuestionó la legitimidad del modelo neoliberal y abrió un ciclo de contestación durante el cual emergió un movimiento feminista profundo y muy creativo en 2018, el movimiento en contra del sistema de pensiones por capitalización individual (No Más AFP), el cual juntó a 800.000 personas en las calles de Santiago y a un número similar en las otras ciudades del país y el estallido de 2019 (Miranda, 2021). Por otro lado, la recomposición de una fuerza política de izquierda que se comprobó en la primera vuelta de las elecciones de 2017 también forma parte de los resultados indirectos del movimiento estudiantil.

Transformaciones sociales y culturales

Los movimientos sociales son mucho más que la búsqueda de influir en la arena política institucional. Reducir los movimientos sociales a sus impactos en la política institucional o al ámbito electoral es un sesgo analítico que impide entender algunas dimensiones fundamentales de estos actores y una parte importante

del cambio que impulsan. Por ejemplo, el impacto del movimiento feminista no se resume en una serie de leyes que afirmaron la igualdad de género, otorgaron el derecho a votar o permitieron el aborto. Ha contribuido a transformar las subjetividades, los comportamientos y las visiones del mundo de las mujeres y de los hombres en la vida cotidiana, en las esferas profesionales, educativas y públicas (Federici, 2018; Suárez- Krabbe, 2020).

La emergencia de nuevas subjetividades

Las subjetividades individuales y colectivas se afirman en los movimientos sociales, tanto que construyen estos movimientos.

El estallido de 2019 es tanto el resultado como el lugar de una profunda transformación personal, de la relación con uno mismo, con los demás, con la democracia y con el Estado y la forma en que han sido transformados por un movimiento que nos invita a repensar lo que significa ser chileno en el siglo XXI. Por lo tanto, uno de los aspectos relevantes pasa por la forma en que el movimiento es experimentado por algunos de estos participantes y en cómo los está transformando mucho más allá de su participación semanal en reuniones en la Plaza Dignidad o en asambleas de barrio.

Para quienes tomaron parte de él, el estallido no ha sido sólo una experiencia colectiva y política, sino que también una vivencia profundamente personal (Ganter, Zarzuri, Henríquez y Goecke, 2022; Sandoval, 2023). Al relatar sus propias vidas y escuchar a los demás en las plazas, muchos desarrollaron una mirada reflexiva sobre sus experiencias personales y el modelo meritocrático.

En esta perspectiva, se trata menos de la afirmación de sujetos políticos que de su constitución, tanto a nivel colectivo como individual. Juntándose en las plazas, compartiendo sus experiencias, los ciudadanos *abrieron los ojos*, como lo repetían los activistas en las entrevistas, y lo demostraban de múltiples maneras las obras gráficas alrededor de la Plaza Dignidad. Vieron de manera distinta la sociedad chilena, formateada por el proyecto neoliberal y los

intereses de las élites económicas (Moulian, 1997). Detrás del modelo neoliberal chileno, pregonado por los gobiernos, los ciudadanos volvieron a poner en el debate público lo que el gobierno y el discurso dominante habían invisibilizado: los sacrificios en vano exigidos en nombre de una sociedad que se proclama meritocrática, pero que sigue organizada por y para sus élites, y la situación de pobreza de un número creciente de ancianos debido a las bajas pensiones.

La experiencia del estallido los llevó a cuestionar las promesas del sistema meritocrático y neoliberal a partir de su propia subjetivación, entendida como la construcción de sí como persona y la concepción de la vida que uno quiere vivir. Por añadidura, la participación en el movimiento desembocó para muchos en un profundo cuestionamiento personal. Después de dedicar la mayor parte de su tiempo y energía al trabajo (Araujo y Martucceli, 2012), muchos entrevistados expresaron su voluntad de *recuperar su vida*. Un trabajador presente en la Plaza Dignidad lo compartió en estos términos durante la entrevista:

En una oportunidad, me dije “¿En qué momento nos convertimos en esto?”. Porque vivíamos estresados, cansados. Trabajaba en un banco, entraba a las siete de la mañana ¡y a veces me iba a las dos de la mañana! ¿Qué vida tenía con mi familia? (...) Desde el 18 de octubre hay algo, un fenómeno, que no logro identificar todavía con el cambio. Lo único que sé es que me siento feliz. (...) Es un mundo tan egoísta. Nos enseñaron a ser egoístas. En estos 20-25 años, no nos enseñaron a ser personas, sino a ser “neoliberales”. (...) Yo no sé en lo que nos convertimos. ¿Cuándo nos pasó esto? ¿En qué minuto me pasó esto?, ¿a mí?, encerrado en el mundo del trabajo, trabajar, trabajar, trabajar, y no me di cuenta como pasó. ¡Pasaron 30 años por mi lado! (entrevista, Plaza Dignidad, noviembre 2019).

El *despertar chileno*, como se ha llamado el estallido, fue a la vez colectivo, social y profundamente personal. Cuando pregunté a una estudiante de derecho qué significó el estallido para ella, me

contestó: “lo que ha cambiado para mí es que desde el 18 de octubre hablamos de nuestras emociones en las cenas familiares” (mujer entrevistada, octubre de 2019, Plaza Dignidad). El estallido transformó su manera de ser y de interactuar con los demás, de expresar sus emociones y su vulnerabilidad en espacios privados, como son las comidas familiares. La participación en este movimiento ha transformado la forma de ver su país, de relacionarse con los demás y con el Estado, su concepción de lo que es una *buena vida* (Araujo, 2021) y lo que esperan de la democracia.

Los movimientos sociales brindan *espacios de experiencia*, favorables a la experimentación y a los procesos de subjetivación, donde la autoproducción de sí mismo como persona y la percepción del impacto que uno tiene en la sociedad se refuerzan mutuamente (Pleyers, 2016). Con frecuencia, estos espacios y eventos constituyen una experiencia efímera, pero intensa y significativa en la vida de los jóvenes activistas, y suelen tener un impacto a largo plazo en su compromiso social o político, su visión del mundo y su subjetivación. El sociólogo Doug McAdam (1989) mostró cómo la acampada del *Freedom Summer* durante el movimiento por los derechos cívicos en Estados Unidos en 1964, tuvo un impacto en las orientaciones políticas de los participantes un cuarto de siglo después del evento.

Dimensiones expresivas y artísticas

En las ciudades y lugares donde han estallado revueltas y movimientos ciudadanos desde 2011, han surgido creaciones artísticas que reflejan la indignación ante la injusticia, la rabia hacia la violencia estatal y la demanda de justicia social. Si bien la revolución tunecina no consiguió dar un futuro a la juventud del país y su legado democrático en la política institucional quedó en gran medida desmantelado, impregnó profundamente la subjetividad de los ciudadanos, y en particular la de los jóvenes, su relación con el Estado, con la sociedad y consigo mismos. La expresión de estas

subjetividades se plasma en particular en un dinamismo y una creatividad artística que toca todos los campos, desde el cine y la música hasta el arte callejero (véase por ejemplo Laine, Suurpää y Ltifi [2017] sobre el caso tunecino).

Rara vez esta creatividad artística que acompaña a las revueltas ciudadanas tuvo tanta amplitud como en el estallido chileno. En los meses que siguieron al 18 de octubre 2019, decenas de artistas escribieron canciones dedicadas al movimiento, al punto de que David Ponce (2020) habla de un “estallido sonoro”. Tampoco se puede relatar y menos entender el estallido sin los innumerables poemas que contaron y difundieron las esperanzas, los miedos y las experiencias de los que lo vivieron (Ganter, Zarzuri, Henríquez y Goecke, 2022). Otros participantes se expresaron a través de bordados y arpilleras.

Entre todas las formas de arte que han surgido en los estallidos y las plazas ocupadas, las pinturas murales y los grafitis tuvieron una importancia particular. Configuraron el espacio, encarnaron la reapropiación de la ciudad por un movimiento popular. Los alrededores de la Plaza Dignidad se pintaron de arte mural, grafitis y eslóganes. Reflejaron a nivel visual la transformación de una plaza dominada por el tránsito de los autos, según la lógica de una ciudad neoliberal, en un lugar de encuentros entre ciudadanos, un espacio de experiencia. Estas artes gráficas se dirigen tanto a los actores que vivieron el movimiento y aún lo llevan consigo, como a las autoridades políticas y a los transeúntes (Henríquez, 2022), interpelando a estos últimos sobre las injusticias del sistema social y económico de un país profundamente neoliberal y desigual. Se mantuvieron varios años en las paredes del centro de Santiago como sedimentos de la revuelta y de su creatividad. Tres años después del estallido, las obras de arte gráficas siguen poblando el centro de Santiago y de muchas ciudades del país. Recuerdan la energía y la creatividad de la revuelta, mantienen su memoria. Son huellas de la lucha, de sus esperanzas, de sus valores y de la sociedad alternativa que lleva dentro, no de una lucha abstracta, sino de

un movimiento social tal y como lo vivieron los actores. También encarnan y prolongan un movimiento y sus reivindicaciones que siguen vigentes.

La creatividad y la afirmación de la subjetividad no son sólo medios utilizados en el compromiso con una causa. Constituyen el corazón mismo de la resistencia frente a la invasión del mundo experimentada por las fuerzas de la globalización neoliberal. La reivindicación de esta subjetividad se opone al proceso de sometimiento y formateo por parte del sistema, que es tanto económico como cultural. Más allá de la traducción de algunas de las reivindicaciones del movimiento a la política institucional, el movimiento trata sobre todo de la afirmación de las subjetividades y del mundo de la vida frente al sistema.

Conclusión

Los vínculos entre revueltas sociales y políticas institucionales nunca son sencillos, como lo ilustró la sucesión de protestas ciudadanas masivas seguida de otras por movimientos conservadores y victorias electorales de líderes reaccionarios con tendencias autoritarias en varios países de América latina (Weyland, 2019) y del mundo (Gerbaudo, 2022) en la década que siguió 2011. Si bien es cierto que junio de 1968 dio la más amplia victoria electoral a la derecha francesa, el impacto histórico de estas elecciones fue menor que el del movimiento social y cultural de 1968. Nadie se acuerda de las elecciones de junio 1968, mientras mayo de ese mismo año marcó profundamente a la sociedad francesa, quedándose como un punto de inflexión y una referencia global.

No debe llevarnos a negar la importancia de la batalla parlamentaria o de la preparación del proceso constitucional (Cortés, 2022; Delamaza, 2020). La llegada al poder de líderes reaccionarios como Trump y Bolsonaro tuvieron impactos funestos sobre la vida de millones de estadounidenses y de brasileños respectivamente, y

resultó en la muerte de decenas de miles de víctimas adicionales a la COVID-19. Sin embargo, una dimensión fundamental a cuestionar de movimientos y revueltas, como el de mayo de 1968 en París, el 15M y los indignados, es precisamente la centralidad de la política institucional en los mecanismos de cambio social (Rancière, 2015; Arranz Guilarte, 2021). Los movimientos progresistas de la década de 2010 nos recuerdan que la democracia no sólo radica en las instituciones y en las elecciones. Se trata de vivir la democracia como una experiencia, en las prácticas cotidianas, y como una ética personal (Pleyers, 2016 y 2018).

El 18 de octubre de 2019 los chilenos abrieron otro capítulo de una larga lucha, una que prometieron llevar hasta que la dignidad se haga costumbre. El destino de estos movimientos, así como la dinámica social y política en los distintos países abordados, nos recuerda que el cambio social hacia un mundo más justo y democrático no es un proceso lineal. Ocurre por avances y retrocesos, pasando por la euforia de compartir con miles de personas en las plazas públicas o de victorias políticas y sociales, y las desilusiones cuando procesos electorales develan que los actores del movimiento democratizador son minoría entre la población del país, o que el Estado logra reprimir las aspiraciones democráticas de manera violenta pero eficaz.

De igual manera, las enseñanzas de los movimientos sociales en distintos países invitan a integrar mejor el protagonismo de los actores y movimientos reaccionarios en los análisis de los movimientos sociales contemporáneos. También contribuyen a matizar el optimismo ilusorio de una mutación rápida y sin limbo a una sociedad más justa y democrática. Chile ya pasó por esta etapa. Seis años después del histórico movimiento estudiantil de 2011, Sebastián Piñera regresó a la presidencia de la República. Demostró la capacidad de adaptación de la derecha (Cortés, 2022), pero no invalidó la dinámica de los movimientos sociales. Todo lo contrario. El movimiento No Más AFP logró su auge en 2017. Un año después ocurrió lo mismo para el movimiento feminista de 2018.

En 2019 ocurrió el estallido, y al año de su explosión se inició el proceso de Asamblea Constituyente.

Mientras tanto, se va haciendo más evidente que el *despertar chileno* no se limitó a sus impactos políticos. Forma parte de los movimientos sociales en el sentido fuerte que Alain Touraine (1979) dio a este concepto: actores que llevan sus luchas al plano de la historicidad, que buscan transformar los modelos culturales centrales de una sociedad. El estallido atravesó todas las dimensiones de la sociedad chilena, así como los individuos y colectivos que participaron en él. Impulsó procesos transformativos en múltiples ámbitos, desde la política hasta la vida cotidiana y las relaciones familiares, resultando en una profunda transformación de lo que significa ser chileno en el siglo XXI.

Sin embargo, los acontecimientos del proceso constituyente recordaron que el *pueblo del estallido* solo constituye una parte del pueblo chileno. Entre los intelectuales progresistas, existe también ese sesgo de enfocar la mirada y el análisis únicamente de un lado del panorama social y político. Si mantenemos que los movimientos sociales contribuyen a la producción de la sociedad, es indispensable mencionar que no sólo los movimientos progresistas producen a la sociedad. También lo hacen los movimientos conservadores y las elites económicas. El caso de Brasil nos recuerda que la manera de interpretar los movimientos sociales no es solo coyuntural, cambia según el estado del debate social y político, y también es parte de la batalla que dan actores progresistas y reaccionarios por la identidad del país y sus orientaciones políticas, sociales y culturales (Bringel y Pleyers, 2015a). En Chile también se abrió un debate sobre la interpretación del estallido después el rechazo de la propuesta constitucional, actores reaccionarios buscaron reducirlo a unos actos de delincuencia mientras que otros a un sueño sin base real.

El estallido reforzó una dinámica *movimentista* y abrió espacios para debates públicos sobre temas claves de la vida colectiva y el país que querían los chilenos en el siglo XXI. Lejos de ser lineal, el

proceso fue marcado por resultados contrastados en los tres primeros plebiscitos del proceso constituyente, recordando a los que participaron del estallido de 2019 que los eventos intensos, como los que ocurrieron en esa primavera, son momentos importantes en la vida de un país. Sin embargo, solo son etapas en un proceso de cambio que pasa por caminos complejos para los cuales se tiene que tomar en cuenta perspectivas políticas y visiones distintas del país a las que se expresaron en las calles y en las plazas. Para su análisis, todavía nos falta tomar distancia temporal y analítica frente a los acontecimientos políticos y sociales que siguen conmoviendo el país.

Movimientos sociales y personales: los *alteractivistas*¹

La cultura *alteractivista*

En las últimas décadas, las maneras de organizar los movimientos sociales contemporáneos se transformaron profundamente. Las revoluciones árabes, los estallidos recientes y los grandes movimientos contemporáneos no fueron impulsados por ningún partido político, organización sindical o red de líderes militantes. Se organizan en red, sin líder claro, combinando el mundo virtual y los encuentros personales. En publicaciones anteriores (Pleyers, 2004, 2010, 2016, 2018) argumenté que detrás de los cambios en la forma de organizarse, en los movimientos sociales se encuentra una serie de transformaciones más profundas en la manera de ser activista, de percibir y manifestar las injusticias y de participar en movimientos sociales. Para llamar la atención sobre las especificidades de esta cultura activista concreta, empleo desde 2004 el neologismo *alteractivistas*. El término la idea de una *otra manera* de ser activista.

¹ Una versión anterior y más breve de este texto fue publicada en la *Revista de Estudios Sociales*, vol. 87, p. 157-183. 2023.

El *alteractivismo* es una forma de compromiso altamente personalizado y muy solidario, con un uso intenso de las redes socio-digitales y con resonancias globales y articulaciones constantes entre desafíos locales y globales. Muchos privilegian el nivel local para su acción, ya que permite implementar alternativas concretas al modelo de sociedad dominante. Consideran el cambio como un proceso de experimentaciones creativas donde los actores tienen que implantar sus valores de horizontalidad, igualdad y creatividad en actos concretos, *prefigurando* otros mundos posibles. Se trata de poner sus valores en práctica. Por lo tanto, el *alteractivismo* se expresa tanto en el espacio público como en la vida cotidiana, en el modo de pensar, de vestirse, de comer y de relacionarse con los demás. Quienes implementan esta cultura activista establecen no solamente otras formas de hacer política, sino también de trabajar, de producir y de consumir, frente a aquellas formas de las élites políticas y económicas. Plantean otros modos de conectarse con los otros, menos basados en el estatus y las jerarquías y más en un encuentro personal, *de persona a persona*, como dicen ellos. Los *alteractivistas* combinan una gran sensibilidad hacia los retos globales con una fuerte dimensión personal de compromiso y un deseo de anclaje en el ámbito local y en las prácticas cotidianas.

Se trata de una *cultura activista*, entendida como una visión del mundo, del cambio social y del movimiento y las maneras de organizarse, de nombrar al adversario y de *estar en el mundo* que son consistentes con esta perspectiva. Por lo tanto, el *alteractivismo* no es una identidad, ni un término utilizado por los actores. Tampoco se refiere a una causa o movimiento específico. Es una cultura activista, una manera de ser activista que ha sido muy presente en el movimiento altermundialista, en los nuevos movimientos ecologistas y en las revueltas ciudadanas de la segunda década del siglo XXI.

Esta cultura corresponde a la concepción del activismo de una parte de los actores, pero no de todos, ya que, en cada época y movimiento social, coexisten múltiples maneras de ser activista. En

el mapa de los activistas de los movimientos sociales contemporáneos, la cultura *alteractivista* se sitúa entre las orientaciones anarquistas y las formas de militatismo en organizaciones más clásicas, como asociaciones cívicas, ONGs, sindicatos o partidos. Se trata de una cultura específica, que no se puede reducir ni a actores que se acercan a un *neoanarquismo* (con el cual comparten algunos valores, pero divergen en la posibilidad de aliarse con actores de la sociedad civil), ni a *futuros actores* de la sociedad civil más institucionalizada. Son actores del mundo contemporáneo, productores de sus vidas y de su sociedad y, a la vez, productos de transformaciones sociales recientes, como la globalización, las redes socio-digitales y los procesos de individuación en la modernidad tardía (Beck, Giddens y Lash, 1994).

La cultura *alteractivista* no es específica de los jóvenes, pero es más difundida entre ellos, ya que comparte características con las culturas juveniles del siglo XXI (Pleyers, 2004; Juris y Pleyers, 2009; Reguillo, 2012; Feixa, Leccardi y Nilan, 2016). Sin embargo, mientras una parte de los jóvenes elige un activismo que corresponde a la cultura *alteractivista*, otros activistas se comprometen en asociaciones civiles, ONG o proyectos locales, u optan también por formas de militancia que se podrían calificar de más tradicional, adhiriendo a una organización social o un partido que les permite volverse protagonistas de la arena social y política en su país (Vázquez et al. 2017). Por otro lado, conviene recordar que las ideologías, redes y organizaciones de extrema derecha encuentran un éxito creciente en movilizar jóvenes activistas.

La cultura *alteractivista* sitúa la experiencia vivida, la creatividad y la coherencia entre valores y prácticas en el centro del compromiso. Por lo tanto, para entender esta cultura, tenemos que superar dos dicotomías: entre la construcción de sí mismo y el activismo, y entre la vida privada y la vida pública. El activismo no se define necesariamente por organizaciones o manifiestos, sino por la combinación de *procesos de subjetivación personal y el deseo de volverse un actor* frente a los problemas de su sociedad. En

contribuciones anteriores apunté a la centralidad de la relación consigo mismo como un elemento central de esta cultura activista (Pleyers, 2016). Para estos activistas no sólo se trata de cambiar la sociedad, sino de construirse a sí mismos como personas cambiando la sociedad. La relación consigo mismo está, entonces, al centro de esta forma de compromiso, al mismo tiempo que se sostiene una búsqueda de coherencia en los valores.

En este capítulo exploro una dimensión más específica de este fenómeno: la manera en que jóvenes activistas viven las causas globales como causas personales, al incorporar los valores y las alternativas del movimiento a los procesos de subjetivación personal, entendidos como la construcción de sí mismo como persona y autor de su vida. Sin embargo, como se explica en la segunda parte del capítulo, el activismo no se reduce a estos procesos de subjetivación. Reside en una combinación entre estos procesos de subjetivación y el deseo de volverse un actor frente a los problemas de su sociedad.

Las primeras hipótesis del análisis sobre la relación consigo mismo en el compromiso de jóvenes alteractivistas se desarrolló durante el análisis de los grupos focales con jóvenes ecologistas en la ciudad universitaria de Louvain-la-Neuve, Bélgica, en 2013. Esta investigación consistió en seis grupos focales con un grupo de 14 jóvenes (entre 19 y 29 años) involucrados en diferentes proyectos ecológicos. Se llevaron a cabo siguiendo el método de la intervención sociológica (Touraine 1979) y gracias a la colaboración de mi colega Priscilla Claeys. La segunda investigación se llevó a cabo en París durante la ocupación de la Plaza de la República por el movimiento “Nuit Debout” en la primavera de 2016. Consistió en 72 días de observación etnográfica, 30 entrevistas con jóvenes activistas y dos series de cinco grupos focales, cada una con seis participantes que tenían entre 24 y 30 años, realizadas durante la ocupación de la plaza en abril y mayo de 2016.

Las hipótesis y los análisis se formularon a partir de trabajos de campo con distintos alcances e intensidad en diferentes países

(Bélgica, Francia y Chile), en una perspectiva metodológica y epistemológica para una sociología global, que se expone en el capítulo “Apuntes para una sociología global de los movimientos sociales” del presente libro. Una vez establecidas las hipótesis principales a partir de estas tres investigaciones, incluí elementos empíricos de dos fuentes secundarias. El discurso de Paxton Smith provee una ilustra la centralidad de los procesos de subjetivación en un acto que parece aislado, pero forma parte de un movimiento colectivo para defender el derecho al aborto. Además del video leí diversos artículos de prensa y seguí la difusión del caso en Twitter. Para caso de los jóvenes tunecinos, además de entrevistas realizadas durante el Foro Social Mundial 2013 en Túnez, la base del soporte empírico es el documental *Après le printemps, l’hiver (Después de la primavera, el invierno)*, realizado en 2016 por un equipo de sociólogos italianos (Diaci et al. 2016), en el cual estudiantes de la Universidad de Túnez exponen sus perspectivas sobre la revolución de 2011 y la sociedad que resultó de ella.

Un activismo personal

El 30 de mayo de 2021, Paxton Smith fue elegida para representar a sus compañeros estudiantes en la ceremonia de graduación de su escuela secundaria en Dallas, Texas (Estados Unidos). Una vez en el pódium, sustituyó el discurso que habían aprobado sus profesores sobre su trabajo de fin de carrera, por una vibrante alocución contra el proyecto de ley del Senado de Texas que limitaba drásticamente el derecho al aborto². En su vibrante discurso, Paxton Smith presentó las restricciones del derecho al aborto como un problema social, colectivo y personal. Lo abordó a partir de la manera en que directamente le afecta a ella, al poner en duda sus aspiraciones y la

² Esta ley proponía prohibir el aborto tras la detección de actividad cardiaca embrionaria o fetal, lo que normalmente ocurre después de unas seis semanas de embarazo.

construcción de sí misma como persona, privándola de la posibilidad de ser actora de su vida:

Tengo sueños, esperanzas y ambiciones. Todas las chicas aquí presentes las tienen. Hemos pasado toda nuestra vida trabajando por nuestro futuro, y sin nuestro consentimiento o participación, nos han quitado el control sobre nuestro futuro [...] Me aterra pensar que, si mis anticonceptivos fallan, si me violan, entonces mis esperanzas, mis esfuerzos y mis sueños se verán truncados. Espero que sientan lo desgarrador que es, lo deshumanizante, que te quiten la autonomía sobre tu propio cuerpo. (Smith en Chappell, *NPR*, 2021, traducción del autor)³.

La ceremonia de graduación, que pretendía estar alejada de temas políticos, fue un escenario para manifestar la pérdida de control sobre su propia vida cuando su posibilidad de construirse como persona y de ser la autora de su vida se vieran amenazadas por un proyecto de ley. Esa experiencia personal resonó en las otras chicas del colegio, quienes grabaron videos y los difundieron en redes socio-digitales; unas horas después se hizo viral y halló eco en miles de personas en Estados Unidos y otras partes del mundo. El discurso fue comentado por mujeres y periodistas locales, nacionales e internacionales, quienes difundieron, a su vez, esta muestra subjetiva de lucha.

En su discurso, Paxton Smith no dio cifras, ni se refirió a la experiencia de las mujeres a las que se les niega abortar o a las que morirán como consecuencia de los abortos clandestinos. Ella abordó un tema político, pero lo hizo desde la manera en que la afecta como persona individual, al exponer su propia experiencia y sus sueños. La nueva ley que restringe el acceso al aborto en Texas tiene un impacto inmediato en la manera en jóvenes y mujeres se

³ Chappell, Bill y Smith, Paxton (3 de junio de 2021). High School Valedictorian Swaps Speech To Speak Out Against Texas' New Abortion Law. *NPR*. <https://www.npr.org/2021/06/03/1002831545/high-school-valedictorian-swaps-speech-to-speak-out-against-texas-new-abortion-l>

piensan y se construyen a sí mismas, independientemente de si necesitaran recurrir o no a un aborto durante su vida. La lucha de Smith es personal y subjetiva, pero es también colectiva y solidaria al hablar en nombre de *todas las chicas* de Texas.

Se podría argumentar que la intervención de Paxton Smith no es activismo y que no se trata de un movimiento social, pues estaba sola en el podio y no consultó a nadie antes de tomar esta iniciativa. De hecho, la adolescente texana explicó que escribió su discurso sola en su habitación y lo ensayó frente a un espejo y en la ducha (Herbst, 2021)⁴. Sin embargo, en este artículo se defiende el argumento contrario. Si bien es cierto que Paxton Smith no estaba afiliada a ninguna organización militante, ni hizo referencia a colectivos en su defensa del derecho al aborto y lo defendió en términos muy personales, su rebeldía se inscribe en un amplio movimiento contra las restricciones al derecho al aborto en Texas y en todo Estados Unidos, y en un movimiento feminista internacional. Es más, el acto y el discurso de Paxton Smith revelan características centrales de una forma de activismo que ha sido clave en muchos movimientos sociales contemporáneos, el *alteractivismo*.

¿Un activismo individualizado?

La individualización del activismo no es un tema nuevo. Tanto sociólogos como psicólogos sociales se interesaron por el impacto de los movimientos sociales en la transformación personal de los participantes, apuntando a la construcción de su identidad personal y colectiva (Melucci, 1996) o a su manera de ver el mundo y las injusticias desde una *liberación cognitiva* (McAdam, 1989). A partir del inicio siglo XXI se multiplicaron los estudios de las emociones en

⁴ Herbst, Diane (4 de Junio de 2021). Texas Valedictorian Who Spoke Out Against Abortion Law: "I Couldn't Stop Thinking About How Much It Upset Me". *People*. <https://people.com/health/texas-valedictorian-spoke-against-abortion-law-i-couldnt-stop-thinking-about-how-much-it-upset-me/>

la sociología de los movimientos sociales (ver, por ejemplo, Jasper, 2014; Gravante y Poma, 2017).

Esta nueva forma de compromiso político surge de un contexto en el que los individuos rompen con las estructuras organizativas y jerárquicas en un modelo cultural subjetivista (Bajoit, 2003). Las acciones colectivas “se volvieron más personalizadas y mediadas por redes digitales, lo que les ha permitido a menudo de alcanzar más rápidamente una escala más amplia y de ser flexibles a la hora de seguir objetivos políticos móviles y de tender puentes entre diferentes cuestiones” (Bennett y Segerberg, 2012, p. 742).

Esta contribución se inscribe en esta corriente de la sociología de los movimientos sociales, que invita a prestar más atención a las dimensiones personales que produce la participación en un movimiento social, y a las dimensiones subjetivas y expresivas que genera el compromiso de cada participante. Al mismo tiempo, se distingue de la sociología de las emociones y, en particular, de sus versiones más utilitaristas, en tanto se enfoca en una dimensión específica de la experiencia y del activismo de una parte de los jóvenes movilizados: sus procesos de subjetivación. François Dubet (2013, p. 210) define estos últimos como la “capacidad de vivirse como el autor de su vida y como su propia referencia” y distingue esta aspiración a la autonomía como uno de los ejes centrales que orientan el comportamiento individual, junto al hecho de ser este un producto de su socialización, movido por sus intereses. Sociólogos como Charles Taylor (1992), Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash (1994), Alain Touraine (2002), Margaret Archer (2003) y Guy Bajoit (2003 y 2013) han hecho de los procesos de subjetivación personal un elemento importante de la modernidad tardía, y, para algunos de ellos, el núcleo del modelo cultural de las sociedades contemporáneas y de los actores que las animan y las transforman.

La vida y el activismo

Los marcos analíticos de la participación política y del activismo permanecen a menudo anclados en concepciones del compromiso que permiten una codificación rápida, pero que no corresponden a la realidad de muchos activistas. Se registra el número de asociaciones a las que un activista pertenece y se contabiliza cuántas horas dedica a la causa cada semana. Es decir, se estudia el activismo como si fuera parte de una esfera limitada de acciones y del tiempo de un ciudadano, y bajo la dirección de organizaciones o colectivos militantes.

Con frecuencia, las encuestas en este tipo de estudios preguntan por el tiempo que se dedica al activismo cada semana. Esto carece de sentido para una parte de los activistas. Una no solo es feminista o ecologista durante las dos horas semanales que pasa en la reunión de un grupo o en la manifestación del viernes. Una es feminista en la vida cotidiana, en la forma de ser, de relacionarse con los demás, de pensar y actuar en el entorno profesional, con su familia o entre amigos. Para un alteractivista, ser ecológico se traduce en la manera de desplazarse, de alimentarse (por ejemplo, volviéndose vegetariano o comiendo menos carne), de bañarse (limitando su consumo de agua) y en la elección de sus actividades de ocio; también es una forma de pensarse en el mundo y una manera de (re)conectar con la naturaleza y con los demás. Ser ecologista, también es vivir con la angustia de saber que su sociedad está destruyendo el planeta a un ritmo cada vez más frenético, sin que las cosas parezcan cambiar (Le Goff, 2020). Para ellas y ellos, “la insurrección nace del reconocimiento de lo intolerable” (Reguillo, 2017).

Todo esto se manifiesta en una forma de pensar el lugar que uno ocupa en el mundo, el proyecto de vida, el futuro e incluso la orientación profesional. En este contexto, ¿qué sentido tiene la separación entre actividades que se consideran como activismo de otras que no lo serían? Hoy en día, es en las articulaciones entre

la vida cotidiana y la política donde surgen nuevas formas de ciudadanía, nuevas subjetividades políticas y los actores de los movimientos sociales.

Vivir el activismo

La forma en que Paxton Smith y los jóvenes activistas en Bélgica, Túnez y Chile defienden su causa de manera tan personal, profunda y marcada por una fuerte dimensión emocional, se debe a que la corrupción del país, la desilusión hacia los dirigentes, la destrucción del planeta o una ley contra el aborto no se tratan de amenazas potenciales para un futuro lejano, si no que les afecta ahora mismo. La indignación que causa actúa de manera directa en su proceso de subjetivación, en sus maneras de pensarse, de ser autores de sus propias vidas y de encontrar en su ética personal la fundación de sus valores. Cuando Paxton Smith habla de sus “esperanzas, [sus] esfuerzos y [sus] sueños... truncados”, explica a la audiencia de su escuela cómo el proyecto de ley en contra del aborto afecta su forma de concebirse a sí misma, a su proyecto de vida y a sus anhelos futuros. La priva de su autonomía a un nivel existencial. Es “desgarrador”, “deshumanizante”. Lo que está en juego va mucho más allá de los casos de aborto y la afecta directamente, como a “todas las chicas aquí presentes”.

La ética y el modelo de compromiso de los *alteractivistas* están arraigados en una relación consigo mismos, en un sentido de responsabilidad personal. Más que una serie de reivindicaciones dirigidas a los líderes políticos, los jóvenes *alteractivistas* consideran la democracia, la ecología o el feminismo como exigencias personales que tienen que implementar en prácticas concretas y que orientan su manera de ser. El compromiso tiene un fuerte componente prefigurativo: los valores promovidos por el movimiento se plasman en las prácticas de la vida cotidiana y del activismo.

Estas perspectivas cuestionan algunas de las divisiones clásicas de la ciencia política y de la sociología de la acción colectiva que

llevaron a considerar como esferas separadas la vida privada y el compromiso público, lo íntimo y lo político, la construcción de sí mismo y el activismo. La experiencia del activismo se vive en términos de esperanza, desencanto, cansancio y emociones, más que en términos de eficiencia, éxito o fracaso. No solo defienden una causa en las marchas y actos políticos, sino que la viven de manera tal que llega a formar parte de su forma de ser y estar en el mundo. Para los *alteractivistas*, la corrupción que asola un país, el cambio climático y la destrucción de la biodiversidad, la experiencia del racismo, los abusos sexistas o una ley contra el aborto, se vuelven intolerables, porque se sienten afectados de manera directa, no por sus intereses inmediatos, sino en su propia forma de percibir el mundo y sus relaciones con los demás, en su autodefinición con respecto a sus experiencias vividas y a sus aspiraciones futuras.

Jóvenes ecologistas en Bélgica: reflexividad y relación consigo mismo

La ecología está profundamente enraizada en la vida cotidiana de los jóvenes ecologistas que participaron en la serie de grupos focales en Bélgica. Se traduce en una serie de prácticas y acciones diarias, desde la forma de comer y desplazarse, hasta la manera de bañarse y, para muchos de ellos, de conectarse con la naturaleza. Lo que guía las acciones de estos jóvenes es un fuerte sentido de responsabilidad personal frente a ese problema global y una exigencia de coherencia entre la ecología y sus prácticas.

Pero la ecología no se limita a sus acciones y prácticas; les afecta en su ser, en su manera de pensarse y de pensar su vida. Para ellos, la crisis ecológica no es solo una cuestión de calentamiento global y de desaparición de especies, es, además, una responsabilidad personal que pesa sobre ellos. La angustia de pensar que los seres humanos están destruyendo el planeta les impide conciliar el sueño por la noche. Transforma su visión del futuro, su relación con los demás y la manera de construirse como personas. La reflexividad y la relación consigo mismo están en el centro de

su compromiso, “tienes que cuestionarte internamente para saber hacia dónde vas. Lo más importante es mantener la coherencia consigo mismo”, afirmó un joven activista en la cuarta sesión de la Intervención Sociológica (25 de febrero de 2013).

Esta centralidad de la relación consigo mismo no se confunde con egoísmo o con un desinterés por los asuntos colectivos y públicos. El planeta y los demás están integrados en un círculo de reflexividad que guía la acción. Incluso cuando han perdido la esperanza de que sus actos conduzcan a un cambio rápido, los estudiantes explicaron que sienten un deseo imperativo de actuar, ya que se enraíza en la relación consigo mismos y no solo con los impactos que pueda tener en la sociedad, como lo explicaron dos estudiantes:

Por encima de todo, no quiero formar parte de esto, de esta destrucción del planeta. No quiero pensar que la gente sufre por mis elecciones de consumo. (Una estudiante francesa, segunda sesión de la Intervención Sociológica, 11 de febrero de 2013, Louvain-la-Neuve, Bélgica).

Entiendo lo que ocurre a mi alrededor [el hecho de que el comportamiento de la mayoría de la gente no cambie a pesar de la urgencia del cambio climático] y actúo en consecuencia, pero sobre todo actúo para poder dormir por la noche sin la culpa de saber que estoy participando en la masacre del planeta. (Correo electrónico enviado por una estudiante belga antes de la reunión a un año del inicio de la Intervención Sociológica, febrero de 2014)

Para estos activistas, el motor principal del compromiso ya no se encuentra en una visión de una sociedad ideal o en el impacto de sus acciones en la sociedad, sino en la relación que tiene cada uno consigo mismo, como persona y actor ético (Touraine 2002; Pleyers, 2016).

Ser joven en el Túnez posrevolucionario

A partir de diciembre de 2010, Túnez fue conmovida por una revolución ciudadana que derrocó el régimen represivo y corrupto de Zine Ben Ali e inició el proceso de las revoluciones árabes de 2011. Los ciudadanos la nombraron *la revolución de Jasmín* o *la revolución de la dignidad*. Los jóvenes, y en particular aquellos con educación superior, pero sin empleo, jugaron un rol mayor en esta revolución. Se consideraban como “la población juvenil más educada, moderna y globalizada que ha tenido Oriente Medio” (Austin, 2011, p.82). La experiencia combinada de un alto nivel de educación, el uso de las redes socio-digitales, una difícil inserción en el mercado laboral y una ciudadanía reprimida tuvo un profundo impacto en las subjetividades de toda una generación. Como individuos, muchos jóvenes del mundo árabe sintieron que no tienen lugar en la sociedad y no creen en un futuro mejor. Como lo analizó Fährad Khosrokhavar (2011, p. 284), “se sienten atrapados en un vicio, sin posibilidad de autoexpresión en la arena política controlada por las oligarquías, ni de autorrealización a través de ningún proyecto económico en una sociedad donde el emprendimiento económico requiere capital y relaciones ‘políticas’ que están fuera de su alcance”.

Unos años después, los jóvenes tunecinos estaban desilusionados de las organizaciones y los dirigentes políticos que tenían la tarea de transcribir los ideales democráticos en las instituciones y en las políticas públicas, pero que no lograron dar a la ciudadanía, y en particular a la juventud, el futuro al cual aspiraban. El documental realizado en 2016, *Après le printemps, l’hiver (Después de la primavera, el invierno*, de Diaco et al. 2016), se centra en el trabajo reflexivo y la experiencia personal de jóvenes universitarios tunecinos en los años posteriores a la revolución. En esta época, ya habían perdido muchas de sus ilusiones sobre la ética de los políticos y su capacidad para transformar el país a profundidad. No obstante, la revolución tuvo un impacto profundo en sus

subjetividades, en su relación con el Estado y con la sociedad, así como en su manera de ser y de pensarse como personas. Los jóvenes dicen ya no esperar mucho del presidente, de los partidos, de los sindicatos ni de las organizaciones sociales (incluyendo las influyentes organizaciones musulmanas tunecinas), ponen sus esperanzas de cambio en un despertar ciudadano. A lo largo del documental, distintas voces explican que “ninguna organización había imaginado la revolución”, y que esta fue llevada a cabo por los ciudadanos ordinarios, no por las organizaciones sociales o políticas. Es más, cuando todos los medios se enfocaban en la democratización de las instituciones y la política institucional, los estudiantes explicaban “no me interesa lo que haga el presidente”, “¿es la gente consciente de que las cosas pueden cambiar?”, “si hay un cambio, vendrá de nosotros mismos”.

El proceso social, cultural y político que siguió a la revolución de 2011 no consiguió evitar el retorno del autoritarismo al país, ni dar a los jóvenes tunecinos el futuro que esperaban, pero sí desencadenó profundos cambios en la subjetividad de los actores, en su relación con la sociedad y con el Estado. Los caminos para este cambio democrático no son tan sencillos como imaginaban los tunecinos a principios de 2011, e invitan a una profunda reflexión: “¿qué significa ser libre?”, se pregunta un estudiante en el documental.

La expresión de estas subjetividades se plasma en la multiplicación de obras artísticas en diferentes ámbitos, desde el cine hasta el arte callejero (Laine, Suurpää y Ltifi, 2017). Resistir es crear. A través de las imágenes, la música, los relatos biográficos y los sueños de los jóvenes universitarios tunecinos, se expresan estas aspiraciones democráticas y preguntas sobre esperanzas que parecen cada vez más inalcanzables. Desde sus puntos de vista, la democracia no es solo una cuestión institucional, sino cultural, que se expresa en las prácticas, es decir, ya sea participando en el debate público o estando más atentos a los demás.

Subjetivación y voluntad de ser actor

Este capítulo invita a prestar más atención a los procesos de subjetivación como una dimensión central del activismo. Sin embargo, reducir el activismo a una aspiración a la realización de sí mismo o a la afirmación de un *yo auténtico* es un falso análisis enraizado en tres sesgos analíticos que se discuten en los últimos apartados del artículo.

El primer sesgo analítico es la confusión entre los procesos de subjetivación y procesos de (auto-)afirmación de un *yo auténtico*. Para los *alteractivistas*, la experiencia de participar en un movimiento social se traduce en una transformación de sí mismo más que en la afirmación de sí mismo. Si bien aspectos de la personalidad de cada uno están oprimidos por un sistema (designado como capitalista, colonial, patriarcal y/o destructor de la naturaleza según las causas), este *sistema* no es únicamente externo al individuo, es también parte de la personalidad de cada uno. Por lo tanto, los movimientos sociales contemporáneos se juegan también en lo íntimo de cada individuo.

Un segundo sesgo resulta de la identificación del activismo con los procesos de subjetivación. Si bien los procesos de subjetivación pueden constituir una dimensión importante del activismo, este último no se reduce a aquellos. La cultura *alteractivista* se funda en una voluntad de combinar los procesos de subjetivación y el deseo de tener un impacto en la sociedad. Por lo tanto, las luchas que llevan los combinan dimensiones subjetivas, expresivas y culturales con reivindicaciones sociales y económicas.

Un tercer sesgo analítico sería considerar que el carácter personal de los procesos de subjetivación sustituye la dimensión colectiva del activismo. El encuentro con el otro, la reinención de lo colectivo y de lo común son dimensiones fundamentales de la experiencia del activismo y de los movimientos sociales contemporáneos.

La transformación de sí mismo más que la afirmación de un yo auténtico

Charles Taylor (1992) mostró que la búsqueda de la autenticidad del ser se ha vuelto un elemento central en nuestra sociedad, un *modelo cultural subjetivista*, para retomar la formulación de Guy Bajoit (2003, 2013), o de la *modernidad reflexiva* de Beck, Giddens y Lash (1994). Como muchos individuos en nuestras sociedades, los *alteractivistas* se inscriben en este modelo cultural y son movidos por un afán de autenticidad. No obstante, los procesos de subjetivación y la ética que valoran los *alteractivistas* no corresponden a la mera realización personal o a la afirmación de un *yo auténtico* que, una vez liberado de los grilletes de un sistema opresivo, expresa la autenticidad del ser. En esta perspectiva, la resistencia al sistema residiría en la afirmación de esta subjetividad oprimida.

Para los *alteractivistas*, los procesos de subjetivación se llevan a cabo no a través de la autoafirmación de un *individuo auténtico*, sino en una transformación de sí mismo a partir del encuentro con otras personas en espacios de experiencia que fomentan la confianza y la apertura a los demás. Más que espacios de afirmación de subjetividades individuales preexistentes, los movimientos sociales se viven como espacios que fomentan el cuestionamiento y la transformación de las subjetividades individuales de los actores que participan en ellos.

Los periodistas y observadores del movimiento *Nuit Debout* en París en la primavera de 2016 se entusiasmaron al ver a jóvenes afirmando sus convicciones y aprendiendo a expresarse ante un público amplio, en momentos que encarnaban el paso de la indignación individual a la afirmación de un sujeto que se convierte en político. Sin embargo, más que de hablar en público, los jóvenes que entrevisté en la plaza me explicaban que se trataba de aprender a “limitarse para no intervenir todo el tiempo” (entrevista con una estudiante, Place de la République, París, 13 de abril de 2016), de evitar apoderarse de espacios de intercambio y decisión. Los

participantes estaban atentos a aprender de los argumentos de los demás y, eventualmente, cambiar de opinión escuchándolos: “todo el mundo quiere expresarse y decir lo que piensa, pero al mismo tiempo hay que tener en cuenta el trabajo y las opiniones de los demás, y no siempre se puede querer reinventarlo todo” (Grupo focal, segunda sesión, 18 de abril de 2016).

Para los jóvenes *alteractivistas*, las plazas ocupadas son espacios de experiencia, de experimentación y de encuentros que plantean muchas preguntas sobre sí mismos. Allí se cuestionaron y forjaron nuevas perspectivas acerca de la sociedad en la que viven, de sus vidas, de sus deseos y sueños a partir del encuentro y los intercambios con los demás ocupantes de la plaza, de los debates y de las iniciativas.

La opresión de las subjetividades por el sistema es un tema central de las teorías críticas. Como lo sintetiza John Holloway (2002, p. 28), “los oprimidos no son solo grupos particulares de personas (mujeres, indígenas, campesinos, trabajadores fabriles, etc.), sino también (y quizás especialmente) aspectos particulares de la personalidad de todos nosotros: nuestra confianza, nuestra sexualidad, nuestra naturaleza juguetona, nuestra creatividad”. Al retomar la perspectiva de los filósofos de la Escuela de Frankfurt (Marcuse, 1961) y de Foucault (2001), Alain Touraine (2002, p. 391) sitúa la cuestión central de los movimientos sociales contemporáneos en una “resistencia del ser singular contra la producción de masas, el consumo de masas y la comunicación de masas. No podemos oponernos a esta invasión con principios universales, sino con la resistencia de nuestra experiencia singular”. Estos apuntes heredados de la teoría crítica develan la importancia del trabajo del sujeto sobre sí mismo para volverse autor de su vida (que hace presencia en el *alteractivismo*), y que constituyen tanto actos de resistencia a la opresión de la sociedad dominante (capitalista, patriarcal, colonial), como elementos de la realización de una sociedad alternativa.

Sin embargo, conviene completar y complejizar estas afirmaciones, y evitar una idealización de los seres oprimidos que ha plasmado una parte de la teoría crítica y de los proyectos emancipadores. El conflicto frente al sistema no opone individuos buenos a un sistema omnipotente. Si bien aspectos de la personalidad de cada uno están oprimidos, el sistema no solamente es algo externo al individuo. Hace parte también de esa personalidad. Al igual que otros individuos, los *alteractivistas* fueron socializados con valores, hábitos, *habitus* y dominaciones interiorizadas que son parte de una sociedad en particular. El capitalismo y su espíritu competitivo, el patriarcado, la colonialidad y el racismo están profundamente arraigados en los individuos durante su socialización, más aún cuando forman parte de grupos dominantes a nivel social, étnico o de género. En esta perspectiva, un movimiento social se juega también en lo íntimo de cada persona, poniendo en tensión dimensiones de su personalidad, sus deseos frente a sus aspiraciones, sus valores frente a sus hábitos.

El activismo se encarna en la lucha interna de individuos muy reflexivos en contra de sus propias tendencias a dominar a los demás, a reproducir el sistema, a implementar prácticas de competición o patriarcales. Más que la afirmación de un yo auténtico, los movimientos contemporáneos (feminista, ecológico, decoloniales, democráticos) atraviesan y cuestionan a los individuos implicados. Lo que se expresa en los encuentros, en las entrevistas, en los discursos de las asambleas, en las paredes de las ciudades que hospedaron un estallido, en los informes y en la creación artística, es una subjetividad en plena transformación, más que un yo auténtico de repente liberado. Las subjetividades individuales y colectivas de los jóvenes *alteractivistas* se afirman tanto como se construyen en la experiencia de estos movimientos sociales.

Subjetivación y voluntad de ser actor en su sociedad

El compromiso de los *alteractivistas* no se reduce a procesos de subjetivación, ni a sus dimensiones subjetivas. Su activismo radica en una combinación de estos procesos de subjetivación y de un deseo de volverse actores frente a problemas de la sociedad que se viven como retos sociales y causas personales. Los *alteractivistas* construyen dispositivos que favorecen una concordancia subjetiva entre el proceso de subjetivación y la capacidad de actuar, de tener un impacto (Pleyers, 2016), como lo son el compromiso prefigurativo y los espacios de experiencia. Sin embargo, construirse como autor de su vida y tener un impacto en la sociedad (la subjetivación y la agencia) no van siempre de la mano; transformarse a sí mismo no es suficiente para cambiar el mundo (Pleyers 2010, cap. 4).

En las prácticas cotidianas de los *alteractivistas*, la combinación de un proceso de subjetivación y una capacidad de acción se transcribe en tensiones y dilemas concretos (Jasper, 2014). Para convertirse en actor, a menudo se requiere renunciar a la búsqueda de una coherencia total entre valores y prácticas, por ejemplo, en lo que va de la horizontalidad y de las deliberaciones muy incluyentes. Los jóvenes ecologistas en Bélgica aspiraban a mantener una fuerte coherencia entre sus valores ecológicos, democráticos y sus prácticas, pero no a costa del aislamiento social. No querían “encerrarse en una burbuja” (sesión 4 de la Intervención Sociológica, 25/02/2013) y formar comunidades utópicas, al margen o fuera de la sociedad. Participar en la vida social y no aislarse en espacios que se limitan a activistas muy similares a ellos, requiere aceptar compromisos, para los que cada activista tiene que establecer sus reglas de juego según su ética y un equilibrio entre subjetivación y acción. Otro dilema frecuente resulta del deseo de mantener un cuestionamiento permanente de sus prácticas en la búsqueda de una coherencia entre sus actos y valores, que puede llegar a paralizar la acción. Como resumió uno de los jóvenes ecologistas durante la última sesión de los grupos focales: “en un momento dado,

hay que dejar de cuestionar y actuar” (Un estudiante, Sesión 5 de la Intervención Sociológica, 04/03/2013, Louvain-la-Neuve, Bélgica).

Un activismo personal y colectivo

Una importante dimensión personal impregna el compromiso de los *alteractivistas*, sin embargo, no es un compromiso solitario, sino todo lo contrario. La reflexividad y la relación consigo mismo están profundamente imbuidas de la relación con los demás, con el planeta y con el mundo. Esta articulación entre lo personal y lo colectivo, la construcción de sí y el encuentro con los demás se construye a menudo tanto en línea que en la vida (Flores-Marqués et al., 2024).

El encuentro con el otro es una dimensión fundamental en la experiencia del activismo (Achard, 2022). Subjetivarse es “una forma de producir sujetos en relación con otros” (Vommaro 2012, p.70). El cuidado por los demás, por el planeta y por sí mismo son las raíces, los recursos, la esperanza y el objetivo de su compromiso.

La reinención de lo colectivo y de lo común está en el centro de numerosas iniciativas de los *alteractivistas*. Encuentros interpersonales surgen en contextos y dispositivos, como los espacios de experiencia, que permiten establecer relaciones de confianza, para compartir con el otro sus convicciones, dudas políticas y existenciales, la fragilidad de la experiencia y los procesos de subjetivación.

Los grupos de apoyo feministas, los lugares de vida o las plazas ocupadas, se vuelven espacios de experiencia, es decir, espacios suficientemente autónomos y distantes de la sociedad dominante para permitir a las personas vivir según sus propios principios, construir relaciones convivenciales, expresar su subjetividad y encontrar un entorno propicio a los procesos de subjetivación (Pleyers 2010; McDonald, 2006). Estos proporcionan ambientes favorables para la experimentación y la subjetivación, donde se refuerzan mutuamente la autoproducción de sí y la búsqueda de

un impacto transformador en la sociedad. Nos lleva “a cuestionar cómo se siente la política y el compromiso social: la confianza, la reciprocidad, la esperanza y la generosidad, por ejemplo” (Scribano, 2020, p.165).

En la literatura académica dedicada al estudio de los movimientos sociales, las dimensiones subjetivas del activismo se consideran a menudo como prepolíticas o infrapolíticas, como etapas preliminares, antes de una movilización colectiva que les permita convertirse en políticos. Los movimientos sociales, las revueltas o las revoluciones se estudian como el momento de la conversión de la indignación individual a la movilización colectiva (McAdam, Tarrow y Tilly, 2001) y a la crítica social en un espacio público (Cefaï, 2007). De hecho, en la sociología política se define la subjetivación política como el proceso por el cual el sujeto se convierte en actor político cuando entra en el espacio público durante una movilización colectiva. En esta perspectiva, la indignación, las dimensiones personales y las dimensiones subjetivas son una chispa útil para prender el movimiento, un recurso en su primera etapa, pero ceden progresivamente el paso a dimensiones colectivas y organizativas vistas como más racionales y eficaces (Gamson, 1975)

Los movimientos sociales contemporáneos, y en particular las formas de compromiso adoptadas por muchos jóvenes cuestionan esta perspectiva de dos maneras.

Primero, nos recuerdan que las dimensiones individuales y subjetivas son plenamente políticas. Las feministas de la década de 1970 ya habían proclamado que *lo personal es político*, y también lo son los procesos de subjetivación, de construcción de sí mismos como autores de sus vidas por los activistas, como en los casos estudiados. Los movimientos contemporáneos se desarrollan en la vida cotidiana y en las dimensiones más íntimas como es la construcción de uno mismo. En este sentido, es necesario resaltar la importancia de la experiencia cívica y de los actos que con frecuencia no son percibidos como políticos, aún en la vida cotidiana,

además de la formación de los jóvenes como ciudadanos y sujetos políticos (Benedicto y Morán, 2002).

Segundo, las dimensiones personales del activismo no se desvanecen a medida que un movimiento social madura o cuando se consolidan las dimensiones colectivas u organizacionales del movimiento. Los procesos de subjetivación de los activistas no solo son un elemento importante en el surgimiento de movilizaciones, sino que permanecen componentes importantes a lo largo de su existencia. La relación consigo mismo y la búsqueda de coherencia personal siguen motivando la acción después de la fase de emergencia de un movimiento. Por lo tanto, la culminación del proceso de politización no se sitúa más allá de estos procesos personales de subjetivación, sino en una articulación constante entre estos y los procesos colectivos del activismo. El surgimiento y el mantenimiento de movimientos sociales no reside en un paso de la opinión individual a la acción colectiva, sino en una articulación constante entre las dimensiones individuales y colectivas del compromiso, entre los procesos de construcción de sí mismo como autor de su vida y la voluntad de ser actor en su mundo.

Conclusión

Resumir la cultura *alteractivista* a una voluntad de realización personal, a una afirmación de sí mismo, a un proyecto únicamente personal o a un movimiento cultural, es un error tan grande como ignorar los componentes subjetivos del compromiso. Los casos evocados mostraron que, si bien la relación consigo mismo es central en el activismo de hoy, los actores que adoptan esta forma de compromiso no son egoístas. Se oponen a la individualización capitalista, proponen e implementan una individualización solidaria, atenta a los otros y preocupada por el futuro común en su sociedad y su planeta. El discurso para defender el derecho al aborto de Paxton Smith; el compromiso para un país menos corrupto,

más democrático y más libre de los jóvenes tunecinos; la lucha y las prácticas en contra del cambio climático sostenidas por los jóvenes ecologistas belgas y la fuerte carga subjetiva del compromiso de muchos participantes en el despertar chileno de 2019, muestran que el *alteractivismo* contribuye a producir movimientos que son a la vez personales, sociales, culturales y políticos, orientado tanto por la construcción que hace la persona de sí como autora de su vida y como actora de su mundo.

Parte 2.
De la pandemia al cambio social

La batalla por el significado de la pandemia¹

Numerosos intelectuales progresistas, movimientos populares y activistas por la justicia social comparten una convicción: la pandemia ha puesto de manifiesto los límites del sistema capitalista dominado por las empresas transnacionales junto con el daño que gobiernos han causado en el último decenio, particularmente por las políticas de austeridad. Afirman la necesidad de un modelo societal que dé mayor importancia a los seres humanos, produzca menos desigualdad y cuente con mejores sistemas de salud pública.

Los movimientos sociales cumplieron roles importantes durante la pandemia y el confinamiento (Pleyers, 2020a). Crearon redes de solidaridad y de apoyo mutuo (ver capítulo “Solidaridad y ayuda mutua frente a la pandemia”), vigilaron las políticas de los gobiernos para afrontar la crisis y llevaron a cabo programas de educación popular y de información sobre el virus, difundiendo las maneras de protegerse y cuidarse contra la pandemia en los barrios populares. Este capítulo se enfoca en una de estas funciones

¹ Una versión anterior y más breve de este texto fue publicada en la revista *Pensamiento y Acción Interdisciplinaria*, Vol. 6(1), p. 108-121, 2020.

de los movimientos sociales durante las situaciones de crisis: *interpretar los sucesos para abrir horizontes sociales alternativos*.

La evaluación de los impactos de los movimientos sociales es un debate permanente en el campo de estudio de estos actores colectivos. La mayor parte de la literatura se enfoca en las orientaciones estratégicas y en los impactos en la política institucional. Otros autores que apuntan regularmente a enfoques *cognitivos* o *culturales* de los movimientos sociales, consideran la producción de significados (Eyerman y Jamison, 1991), de conocimiento (Sousa Santos, 2009) o de narrativas (Polletta, 1998) como una de sus principales contribuciones. Siguiendo ese mismo camino, este artículo subraya la importancia del trabajo de interpretación de la crisis multidimensional que surgió a raíz de la pandemia de la COVID-19, realizada por los movimientos sociales, junto con activistas e intelectuales comprometidos en todos los continentes, como también investigadores en ciencias sociales que publicaron miles de artículos de opinión durante el confinamiento. Afirmaron que la crisis debe ser tratada como un momento de ruptura que traerá cambios significativos en nuestras vidas, nuestras sociedades y nuestro mundo.

En la segunda sección del capítulo, apunto al hecho de que los cambios en las políticas sociales y económicas después de la crisis financiera de 2007-2008 nos invitan a ser más prudentes al evaluar los impactos de las crisis en el cambio social, y a no confundir los deseos de una sociedad más justa con necesidades históricas. La urgente necesidad de un mundo más justo, social y ecológico no es un argumento suficiente para que esto ocurra.

Esto no debe llevar menospreciar la importancia de las acciones de los actores populares o progresistas en abrir nuevos horizontes para futuros alternativos. Sin embargo, como argumenta la tercera parte del artículo, invita a adoptar un análisis relacional, tomando en cuenta no solo el trabajo interpretativo de los actores progresistas y populares, sino también la agencia de los actores que defienden el capitalismo global y los movimientos reaccionarios

(Pleyers, 2018, capítulo 5). Hemos visto que diferentes actores, progresistas, capitalistas y reaccionarios compiten para imponer diferentes narrativas de la crisis y del mundo que debe emerger de ella. Junto a ellos se debe incorporar a los gobiernos como actores relevantes en la arena de definición por los significados de la crisis.

Frente a una crisis global, la batalla por el significado y el impacto de esta crisis se juega en parte a escala global. Sin embargo, la cuarta sección del artículo argumenta que no se trata de un campo de batalla único y homogéneo. Si bien se articulan las diversas escalas, desde lo local a lo global, se mantienen diferencias importantes entre ellas al considerar que se lleva a cabo en espacios públicos fragmentados.

Interpretar la crisis

Abrir nuevos horizontes de lo posible es una tarea destacada de los movimientos sociales. Cuando los actores dominantes imponen la idea de que *no hay alternativa* al orden mundial, los movimientos sociales los desafían afirmando que *otro mundo es posible*, como decía el lema del Foro Social Mundial. Ellos introducen debates y reflexiones en un orden que se da por sentado, lo que contribuye a la capacidad de una sociedad para transformarse, “de producirse a sí misma” más conscientemente (Touraine, 1973).

Este papel es aún más importante en tiempos de crisis. Las crisis rompen las rutinas y el *business as usual*. Ofrecen oportunidades para reflexionar individual y colectivamente sobre nuestros valores comunes y objetivos colectivos. La pandemia COVID-19 ha sacudido profundamente nuestra vida cotidiana y muchas de las *certezas* de nuestro sistema económico, político y social. A varios intelectuales que escribían durante la crisis multidimensional del coronavirus, les pareció que, *todo lo que era sólido se desvanece en el aire*. Con la expansión de la pandemia y el confinamiento, situaciones impensables se convirtieron en la realidad cotidiana actual,

tanto en la vida personal como en la sociedad. La pandemia ha sacudido los dogmas económicos que han regido el mundo durante décadas (Teivainen y Huotari, 2020). Obligados a implementar un confinamiento para limitar la propagación del virus, los gobiernos enmarcaron un *retorno a la normalidad* como el propósito de una *unidad nacional*² que reuniría a los políticos, las empresas, los trabajadores y toda la población en una lucha común contra el COVID-19. Por su lado, los activistas insistieron en que lo que se presenta como “la normalidad”, es en realidad parte constitutiva del problema y que esa mirada no lleva a un buen camino para enfrentarlo. “Nada podría ser peor que una vuelta a la normalidad” escribió la intelectual y activista india Arundhati Roy (2020).

Las principales preocupaciones y exigencias que han movilizadas a los activistas y ciudadanos progresistas en los últimos años, adquirieron aún mayor importancia, visibilidad y urgencia durante la crisis. Estas son: menos corrupción, desigualdad y poder de la élite; más democracia, participación, justicia social y dignidad.

Cientistas sociales, expertos y activistas de movimientos populares mostraron que la propagación del virus y las altas tasas de mortalidad están profundamente relacionadas con las desigualdades sociales. Por ejemplo, la Asociación para el Desarrollo de Barrios y Viviendas de la Ciudad de Nueva York, reveló la estrecha relación que existe entre la incidencia de COVID-19 y la desigualdad espacial, siendo más afectadas las zonas geográficas con mayoría de personas de origen afroamericano y con inquilinos que pagan más del 30% de sus ingresos por su vivienda (Afridi y Walters, 2020), dejando ver el impacto dramático en la tasa de mortalidad de la pandemia y de las desigualdades en esta crisis. La pandemia y el confinamiento constituyen una experiencia compartida por miles de millones de personas en todo el mundo, pero

² El primer discurso del presidente francés Emmanuel Macron dedicado a la pandemia se tituló “La Francia Unida es nuestro mejor activo en el período problemático que estamos atravesando con el Covid-19. Aguantaremos nosotros juntos.” <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/03/12/adresse-aux-francais>

también es un desafío muy diferente cuando se enfrenta en condiciones profundamente desiguales respecto del trabajo, la vivienda y el acceso a la salud.

Basándose en estos análisis, investigadores, intelectuales progresistas y actores populares atribuyen un fuerte significado social y político a la crisis, dejando ver que no se trata solo de una crisis sanitaria. Por lo tanto, intelectuales progresistas y actores de movimientos populares dibujaron innumerables escenarios para *futuros alternativos*. La mayoría vio en la crisis de la pandemia la confirmación y profundización de la crisis que han denunciado en trabajos anteriores, enmarcándola como la crisis de la globalización capitalista (Amadeo, 2020), del antropoceno (Kothari et al., 2020) o de la civilización (Escobar, 2020).

De la crisis al cambio social

¿Primeros impactos prometedores?

En el auge de la pandemia y del confinamiento, los movimientos progresistas tuvieron cierto éxito en la difusión de algunos argumentos mucho más allá de los círculos de activistas, al menos en las democracias de Europa Occidental. Tras años de austeridad en los servicios públicos, los gobiernos subieron los presupuestos para mitigar los efectos de la pandemia y limitar la crisis económica y social. El Estado intervino masivamente en la economía, y varios gobiernos abogaron por una relocalización de la producción de *bienes esenciales*. En Europa occidental, los campeones de los recortes presupuestarios en los hospitales públicos pronto cambiaron de discurso con la pandemia, y participaban en las sesiones cotidianas de aplausos de apoyo al personal médico y sanitario. Desde Ángela Merkel y Emmanuel Macron hasta Boris Johnson, todos los líderes europeos declararon que consideraban que el

Estado de bienestar y los hospitales públicos eran características cruciales de la identidad nacional de su país.

Hasta febrero 2020, el gobierno francés implementó planes de austeridad en los hospitales públicos y se negó a atender las reivindicaciones de las enfermeras y los médicos que llevaron a cabo la huelga más larga del sector en Francia. Su ambicioso “plan de reformas” tenía como objetivo disminuir la intervención del Estado en la economía y ahorrar dinero en los sectores de servicios públicos, entre ellos el sector sanitario. En sus dos discursos a la nación en el inicio del confinamiento, en marzo 2020, la perspectiva de Emmanuel Macron fue muy distinta. Calificó a los trabajadores de los hospitales públicos de *héros*. El Estado aumentó el presupuesto de los hospitales públicos durante la crisis, y el presidente juró que habría cambios importantes en las políticas públicas (Mauduit, 2020), explicando que “el día después de la pandemia no será como el día antes³”, incluso asumiendo la necesidad de cambios a futuro: “Tendremos que cuestionar el modelo de desarrollo con el que nuestro mundo ha estado comprometido durante las últimas décadas⁴”, como lo explicó el Presidente de la república francesa en su alocución televisiva del 12 de marzo 2020. Ferviente defensor del libre comercio antes de la pandemia, el presidente francés cambió de discurso al inicio de esta, mencionando la *soberanía económica*, concediendo préstamos masivos a las *empresas nacionales*.

Lecciones de la crisis financiera mundial

Este cambio de postura y de discursos resuena con declaraciones de otro presidente neoliberal francés, 12 años antes, durante otra crisis: la crisis financiera mundial. El 23 de octubre de 2008, Nicolás Sarkozy declaró “la ideología de la dictadura del mercado

³ <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/03/16/adresse-aux-francais-covid19>

⁴ www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/03/12/adresse-aux-francais

y la impotencia pública ha muerto con la crisis financiera⁵". Los activistas y expertos altermundialistas no podrían haberlo dicho mejor. Durante el Foro Social Europeo de 2008, celebraron el hecho de que "la crisis [financiera] nos ha dado la razón. Ahora los gobiernos deberán tener en cuenta nuestras propuestas y detener sus políticas neoliberales".

Lamentablemente, no fue así. En los años que siguieron a la crisis financiera, la narrativa dominante puso el peso de la crisis económica en los Estados de bienestar europeos, abriendo paso a políticas de austeridad, que profundizaron la crisis social y las desigualdades, y facilitando el éxito de la derecha populista y xenófoba.

Lo sucedido en los años posteriores a la crisis financiera mundial de 2008, en la política europea, dejan tres lecciones en lo que respecta al cambio social. La primera es que, independientemente de su magnitud, una crisis por sí misma no generará el cambio social. Este depende mucho más de la capacidad de los actores sociales para poner de relieve las cuestiones que genera la situación histórica, promoviendo visiones políticas y una racionalidad económica alternativa (Pleyers, 2010, capítulo 10). Los actores sociales desempeñan un papel importante en la sensibilización de la opinión pública, en la formulación de propuestas inéditas y en la implementación de alternativas concretas. No existe una forma predeterminada de salir de ninguna crisis, menos de la pandemia. Por lo mismo, la actuación de los agentes sociales durante la crisis y sus secuelas tendrá repercusiones en la sociedad, la economía y la política. Y esto no debe desatenderse.

Una segunda lección es que los buenos argumentos y los hechos no son suficientes para configurar la racionalidad económica ni las políticas del mundo que saldrán de la crisis. El sociólogo Raymond Boudon (1989, capítulo 9), analizó que la *verdad* en las

⁵ Discurso del presidente Sarkozy sobre "las medidas tomadas para apoyar la economía", 23 de octubre 2008

teorías económicas tiene más que ver con su capacidad de forjar un consenso provisional que con su validez científica, que siempre es muy discutible. Asimismo, la pandemia del coronavirus es al mismo tiempo una serie de hechos que nadie puede negar y una realidad social que es reinterpretada de manera muy diferente por distintos actores sociales. Cada corriente interpreta la crisis a la luz de su narrativa anterior, de manera que refuerza sus convicciones previas y su visión del mundo. Los hechos y las ciencias ya no son referencias compartidas, sino que están sujetos a reinterpretaciones por parte de ideologías y líderes populistas que desconfían de ellas. La fe de J. Habermas (1998), en un espacio público deliberativo, y en una democracia argumentativa se desvanece en el mundo de las redes socio-digitales, de los espacios públicos fragmentados, de las *fake news* y de los líderes populistas.

Como consecuencia, y esta es la tercera lección, la batalla sobre el significado de la crisis es una instancia crucial. Los actores que contribuirán a dar forma a la narrativa dominante de la crisis allanarán el camino del mundo que nacerá de la pandemia. Es sobre la base de esta narrativa que se impulsarán las nuevas políticas en materia de salud pública, pero también en materias económicas, sociales, culturales y democráticas. Como dijo al inicio de la pandemia el destacado académico y activista colombiano Arturo Escobar, “es crucial en esta etapa contar con narraciones sobre otras formas de vida y tenerlas listas⁶”.

Cada sector de los movimientos populares y progresistas promueve una perspectiva que inserta la pandemia en una meta-narrativa en torno a sus demandas históricas y la visión del mundo que viene desarrollando, que actúa como el *marco maestro* (Snow y Benford, 2002) en su trabajo de producción del significado de la crisis.

⁶ Coronavirus y disputas por lo público y lo común en América Latina (9 de abril de 2020). Seminario online organizado por CLACSO, ALAS e ISA. Ver también Escobar, 2020.

Algunos muestran la experiencia de la pandemia desde el punto de vista de las desigualdades urbanas, otros desde una perspectiva interseccional, insistiendo en el peso de las tareas del cuidado que soportan las mujeres, y en particular las mujeres de color (Hirsch, 2020), tanto en las familias, como en las comunidades y en los hospitales públicos. Los intelectuales progresistas vinculan la pandemia con los estragos del capitalismo (*El capitalismo es el verdadero virus* ha sido una consigna en las redes socio-digitales) y la crisis ecológica. En el continente latinoamericano, una parte de los movimientos enmarcan la crisis en la meta-narrativa que se construyó en la confluencia de los movimientos indígenas, feministas, ecológicos y de justicia social durante la última década: la crisis revela las profundas crisis sociales, políticas y ecológicas a las que nos enfrentamos. Detrás de la crisis sanitaria, hay una crisis de civilización (Sagot, 2020; Escobar, 2020).

Contra-movimientos

Sin embargo, los movimientos progresistas no están solos en esta batalla para imponer el significado de la crisis de la COVID-19. Se enfrentan a dos tipos de *contra-movimientos* (Polanyi, 1944): movimientos reaccionarios y una parte de las élites capitalistas globales que constituye un *movimiento social para el capitalismo global* (Sklair, 1997 y 2001).

Defender el capitalismo global

Los años que siguieron a la crisis financiera del 2008, demostraron la capacidad de los defensores del capitalismo global para imponer su narrativa y el significado de la crisis. En unos pocos años, consiguieron que el significado de la crisis y el enfoque de las políticas pasaran del colapso del capitalismo financiero, a las deudas de los Estados de bienestar, abriendo así camino para un decenio

de políticas de austeridad. Una década más tarde, las medidas económicas adoptadas para hacer frente a la pandemia, ampliaron las desigualdades, fortalecieron el dominio de empresas transnacionales y extendieron la concentración de riquezas en un número reducido de multimillonarios. Los paquetes de estímulo económicos han dirigido cantidades considerables de dinero público a grandes empresas. En los Estados Unidos, el primer plan de coronavirus les proporcionó 500.000 millones de dólares, cinco veces más que el montó entregado a los hospitales públicos.

Mientras los activistas afirmaban que la crisis debería ser una oportunidad para impulsar un modelo económico más ecológico, las compañías petroleras recibieron parte de dinero público y los gobiernos establecieron rescates masivos y plan de préstamos para las aerolíneas⁷. En una lógica capitalista, los países y las empresas también ven la crisis como una oportunidad para ganar nuevos mercados y los que estén dispuestos a competir en ellos, tendrán ventajas significativas.

En su famoso libro *La doctrina del shock*, la periodista canadiense Naomi Klein (2009) ha mostrado cómo las élites capitalistas lograron aprovechar las crisis como una oportunidad para imponer o reforzar políticas neoliberales.

Movimientos reaccionarios

Los movimientos reaccionarios también han sido muy activos durante el confinamiento por pandemia. Diversas teorías conspirativas se extendieron por las redes socio-digitales, dando lugar a una *infodemia* sin precedentes (Zarocostas, 2020). Sus discursos integraron la crisis en una narrativa más amplia de *guerra de culturas* que culpa de la pandemia a los migrantes, a la *sociedad multicultural* y al *marxismo cultural*.

⁷ <https://stay-grounded.org/savepeoplenotplanes>

Los activistas de extrema derecha protestaron contra el confinamiento y las cuarentenas incluso cuando la pandemia estaba en su apogeo. En los Estados Unidos, miles marcharon en contra del confinamiento, del cierre de negocios y del comercio desde el mes de abril 2020. Las protestas iniciaron en Michigan el 15 de abril 2020 y tuvieron lugar en casi todas las capitales de Estado con el apoyo de Donald Trump (Vogel, Rutenberg y Lerer, 2020) En Brasil el propio presidente, Jair Bolsonaro, participó en las protestas contra las medidas sanitarias impuestas por los gobernadores de diversos Estados (Travis, 2020). En Alemania, las protestas en contra del confinamiento juntaron activistas anti-vacunas, antisemitas, ultraliberales y ciudadanos que difundieron teorías conspiracionistas que enmarcan el confinamiento como el primer paso de un golpe de estado impuesto por Ángela Merkel (Baumgärtner et al., 2020). Mientras tanto, sacerdotes de iglesias conservadoras neopentecostales afirmaron “la fe, y no la ciencia, nos salvará” (Boorstein, 2020), y apoyaron a líderes populistas que abogaron por reabrir los templos durante el cierre.

La pandemia generó un crecimiento del racismo en todas las regiones del mundo, contra los trabajadores migrantes en la India o en China, contra los asiático-americanos en los Estados Unidos, y en todo el mundo, contra los refugiados, las minorías y los pobres acusados de propagar la pandemia. El secretario general de las Naciones Unidas António Guterres (2020) alertó sobre un “tsunami de odio y xenofobia”, desatado por la pandemia. En sus palabras:

A medida que las especulaciones giraban en torno al lugar de origen del virus, se ha vilipendiado a los migrantes y refugiados como fuente del virus y se le ha negado el acceso al tratamiento médico. Mientras, los periodistas, los que denunciaban irregularidades, los profesionales de la salud, los trabajadores humanitarios y los defensores de los derechos humanos están siendo atacados simplemente por hacer su trabajo.

Los gobiernos en la batalla

Los movimientos sociales no son los únicos actores que buscan forjar el significado de la crisis sanitaria. Durante el confinamiento, los Estados-naciones se presentaron como los mayores protagonistas frente a la pandemia. Los gobiernos invirtieron grandes sumas de dinero en la batalla sobre el significado de la crisis para defender su gestión, definir la situación e imponer su narrativa. El Partido Comunista de China vigiló cuidadosamente su imagen de gobierno eficiente para controlar la pandemia, y encarceló a quienes se atrevieron a desafiar su narrativa o a criticar la gestión de la crisis por parte de Xi Jinping (Davidson, 2020). En Hungría, tomando la excusa de las medidas de emergencia contra el coronavirus, la libertad de expresión se ha restringido aún más (Hungarian Helsinki Committee, 2020). En Brasilia y en Washington, Jair Bolsonaro y Donald Trump defendieron una visión del mundo que parece capaz de reinterpretar cualquier hecho de la pandemia, incluso después de no haber actuado para frenarla.

Este juego de poder y de influencia por los gobiernos para imponer su narración de la pandemia no es exclusivo de los estados autoritarios y de los líderes populistas. El gobierno francés fue también particularmente atento a los discursos públicos sobre su gestión de la crisis. En varias ocasiones, la policía intervino para intimidar ciudadanos que colgaron banderolas criticando la gestión de la crisis por parte del presidente (Polloni, 2020). El 26 de abril 2020, una mujer pasó cuatro horas bajo custodia policial por haber colgado una pancarta que decía: “Macronavirus, ¿cuándo se detendrá?”, exponiendo la responsabilidad del mandatario en la difusión de la crisis. En todas las regiones del mundo, gobiernos buscaron ocultar sus errores y fallas en la gestión de la pandemia durante su fase inicial, culpando de la difusión del virus a los ciudadanos que no cumplen con las reglas de confinamiento. En términos de biopolítica y de control social, regímenes democráticos

adoptaron, en ocasiones, medidas que cuestionan el Estado de derecho. Las políticas adoptadas durante la pandemia podrían allanar el camino hacia una nueva era más autoritaria, con una biopolítica basada en las nuevas tecnologías, la inteligencia artificial y el incremento de las facultades de la policía para controlar a los ciudadanos.

Un campo de batalla fragmentado

La batalla sobre el significado social y societal de la pandemia tiene al mundo como escenario. Sin embargo, el debate es en parte segmentado, por lo menos según tres lógicas.

Primero, este debate tiene lugar en un espacio mediático complejo y altamente fragmentado. Las redes socio-digitales abren espacios de expresión y difusión de opiniones, información divergente e interpretaciones variadas de la crisis sanitaria, según una lógica que fragmenta el espacio público. Cada orientación política inunda a sus seguidores con noticias y análisis que fortalecen su propia visión del mundo. Los medios de masas, y en particular los canales de televisión y los periódicos (accesible por sus sitios internet durante el confinamiento) siguen siendo los principales protagonistas de la *fábrica del consenso* (Chomsky y Herman, 1988) y de la elaboración de opiniones. En una primera etapa, en muchos países, la pandemia matizó los conflictos políticos, uniendo una gran parte de la población contra una amenaza común. En contraste, desde el inicio del confinamiento, tanto en Brasil como en Estados Unidos, la pandemia fortaleció la polarización de la sociedad, ya que cada polo la interpretó en el marco de su propia visión del mundo.

En segundo lugar, el debate sobre la interpretación de la pandemia y sus consecuencias, se desarrolló de manera diferente según la experiencia de este hecho. Por un lado, la experiencia de la pandemia es muy diferente en las clases medias de los Estados de

bienestar europeos, con respecto a países y barrios populares, donde la mayoría de los trabajadores dependen de la economía informal. Por otro lado, los movimientos populares y los intelectuales de cada región, interpretaron la crisis en función de la meta-narrativa que construyeron durante los años anteriores. Por ejemplo, los movimientos populares latinoamericanos y sus intelectuales la enmarcaron en la *crisis de civilización*, una narrativa mucho menos difundida en el Norte Global. Las redes internacionales de movimientos populares y activistas, aspiraron a superar estas divisiones promoviendo el intercambio de experiencias y análisis, abrieron espacios para un *diálogo global para el cambio sistémico*⁸.

En tercer lugar, la pandemia tuvo lugar en un contexto geopolítico tenso (Bringel y Pleyers, 2020), que redefine las alianzas y las relaciones entre los gobiernos y sus ciudadanos. Al iniciar la tercera década del siglo XXI, la democracia liberal estaba lejos de ser el único régimen y horizonte político compartido. Estos cambios también impactaron a los movimientos sociales. Los activistas que participaron en esta batalla por el significado social y societal de la pandemia, lo hicieron en circunstancias muy diferentes, y con riesgos muy distintos en regímenes autoritarios o democráticos (Bringel & Pleyers, 2020).

Conclusión

La pandemia del COVID-19 ha sido un campo de batalla para definir futuros alternativos. Los movimientos progresistas, capitalistas y reaccionarios, compitieron para imponer sus narrativas y dar forma a las políticas y a la sociedad. Mientras, los gobiernos instaron a volver a la *normalidad* prepandémica y buscaron difundir su propia narrativa de la crisis. Este debate sobre interpretaciones de

⁸ SystemicAlternatives <https://systemicalternatives.org/2020/04/29/global-dialogue-for-systemic-change>

la crisis puede parecer un mero ejercicio intelectual, distante de la experiencia e intereses de la ciudadanía, sin embargo, lo que está en juego, es la oportunidad de remodelar la economía y la sociedad, lo que sin duda tendrá un impacto considerable en la vida cotidiana de millones de personas y en la crisis medio ambiental. La forma en que la humanidad saldrá adelante de las consecuencias que ha dejado la pandemia será en parte el resultado de una lucha sobre los significados sociales, políticos y geopolíticos de la expansión de los contagios por COVID-19, así como sobre las visiones del mundo que resultaron.

Solidaridad y ayuda mutua frente a la pandemia¹

La pandemia del coronavirus interrumpió una ola histórica de movimientos sociales y protestas cívicas que marcó el año 2019. El confinamiento puso fin a los estallidos, las ocupaciones de plazas y las marchas masivas. La pandemia se transformó en una prioridad para los medios de comunicación y volvió a poner al Estado y a los gobiernos en un papel central para gestionarla. Se esperaba entonces, en el mejor de los casos, un período de latencia para los movimientos sociales, un tiempo entre dos fases activas donde los militantes regresan a sus vidas privadas y esperan a que las reglas del confinamiento se vuelvan menos estrictas para volver a las calles. No sucedió. Los movimientos sociales fueron particularmente activos frente a la pandemia, incluso durante las fases de confinamiento. Se adaptaron a este período tan particular, y reasignaron sus actividades (Pleyers, 2020a), tanto en línea como en la vida de los barrios. Cuestionaron el discurso y las políticas de los gobiernos frente a la pandemia, informaron a los ciudadanos

¹ Una versión anterior de este capítulo texto fue publicada en la revista *Mundos Plurales*, 8(1), 9-22, 2021. Agradezco a Ana Esteves, Betty Espinoza y Karla Henríquez para la traducción al español.

y mostraron que la pandemia era tanto una crisis social como una crisis sanitaria.

Los activistas invirtieron una parte considerable de su tiempo y energía en iniciativas locales de solidaridad, y las redes de ayuda mutua son probablemente las que más energía han movilizado. A menudo descuidada en la literatura dedicada a los movimientos sociales, estas iniciativas son una parte integral y fundamental de su repertorio de acción. Tienen un alcance transformador que va más allá de las acciones en sí mismas y del período de confinamiento, en tanto contribuyen a fortalecer los lazos sociales, a promover otras visiones del mundo y a construir una sociedad menos egoísta y más solidaria.

Este capítulo se enfoca el periodo que va desde el 11 de marzo de 2020, fecha en que la Organización Mundial de la Salud declaró al nuevo coronavirus como una pandemia, hasta el 26 de mayo de 2020, fecha del asesinato de George Floyd por un policía blanco en Minneapolis, que provocó una ola de protestas contra las violencias policiales y el racismo en los Estados Unidos en varias regiones del mundo.

La solidaridad contra el aislamiento social

Durante el confinamiento, los movimientos populares y las asociaciones cívicas llevaron a cabo iniciativas de ayuda mutua para satisfacer las necesidades básicas de sus conciudadanos. En este período en el que el distanciamiento tuvo a menudo como consecuencia el aislamiento social y el retraimiento en el entorno familiar restringido, los movimientos sociales y populares demostraron que su primera fuerza es forjar lazos sociales e implementar ayudas mutuas.

En todas las regiones del mundo, esta solidaridad se ha desplegado en los barrios y en los lugares de trabajo. Por ejemplo, podemos mencionar la iniciativa de los *Teamsters*, el principal sindicato

de camioneros de Chicago, cuyos afiliados destinaron dos millones de dólares de su fondo de huelga para extender la cobertura social de sus colegas despedidos durante la pandemia y asegurarles de esta manera el acceso a la atención de salud². En Brasil, el movimiento de los trabajadores rurales sin tierra proporcionó alimentos a la población marginalizada durante la pandemia y continúa promoviendo un modelo diferente de organización del trabajo y de la cadena de producción y distribución alimentaria. También en Europa, los voluntarios y las asociaciones locales fueron la primera línea para hacer frente a la epidemia de coronavirus. Mientras que la mayoría de los ciudadanos solo salían de sus hogares para comprar alimentos, voluntarios se movilizaron para reabrir centros sociales autónomos para personas sin hogar (Cassilde, 2020) y organizar distribuciones de alimentos para los sectores populares y migrantes (Zajak et al., 2020).

En todos los continentes, las activistas feministas han sido particularmente activas en elucidar el aumento de la violencia doméstica durante el confinamiento, alertar al Estado sobre este drama y encontrar alojamientos solidarios para las víctimas. En México, colectivos feministas independientes fortalecieron las redes de solidaridad en todo el país para hacer frente a las consecuencias socioeconómicas más graves del virus a nivel local: escasez de alimentos, medicinas y otros productos esenciales, en medio del aumento de la violencia doméstica y familiar (Ventura Alfaro, 2020). En China, activistas feministas se conectaron entre sí y formaron grupos de apoyo con el lema: *cuidarse mutuamente en el confinamiento*. Entre otras iniciativas, organizaron espacios en línea para abordar la cuestión del aumento de la violencia doméstica (Bao, 2020). Las activistas e intelectuales feministas propusieron un modelo de sociedad en el que el cuidado es central, en lugar del crecimiento económico y la competencia (Suárez-Krabbe, 2020;

² www.tdu.org/chicago_local_705_members_vote_on_using_strike_fund_for_h_w_in_crisis

Batthyány, 2020a). Destacan la importancia de la contribución de las mujeres (y especialmente de las mujeres de color) a la gestión de la pandemia y la magnitud de las tareas que soportan, ya sea en las familias, como trabajadoras en los *sectores esenciales* (especialmente en los supermercados) o como cuidadoras en los hospitales públicos.

Ayuda mutua y organización a nivel del barrio

En todos los continentes, movimientos y redes ciudadanas implementaron grupos locales de ayuda mutua para ayudar a los vecinos a hacer frente a la pandemia y evitar el aislamiento social que ha tenido consecuencias dramáticas.

Ante la débil presencia de los servicios públicos y la falta de atención a las favelas por parte de las políticas sanitarias y sociales, las asociaciones de habitantes de Paraisópolis, la segunda favela más grande de Sao Paulo, eligieron 420 *presidentes de calle*, cada uno encargado de unas cincuenta casas. Su misión era cuidar a los residentes que presentaban síntomas de COVID-19 o que necesitaban atención médica, e identificar a las familias de menores ingresos que no tenían alimentos (Alma Preta, 2020). Estos *presidentes de calle* también jugaron un papel crucial en la difusión de información sobre el virus y sobre la organización del barrio. En 2020, el grupo de ayuda mutua de Paraisópolis logró implementar un sistema de ambulancias en la favela, contratar médicos y organizar la producción y distribución de más de 10.000 comidas al día (Langlois, 2020).

En Alemão, el mayor complejo de favelas de Río de Janeiro, las asociaciones de residentes se han unido a la asociación Ocupa Alemão³, al medio de comunicación autogestionado Voz das

³ *Occupy Alemão* es una red activista y ciudadana que surgió en 2013 en el complejo de favelas Alemão en Río de Janeiro, inspirada en Occupy Wall Street y que tiene como objetivo promover la solidaridad y el cambio social en las favelas.

Comunidades y a las organizaciones de defensa del derecho a la vivienda para crear un consejo ciudadano (Ribeiro, 2020), encargado de promover iniciativas para hacer frente a la pandemia, pero también a los discursos y políticas del presidente brasileño Bolsonaro, que fue un negacionista de la pandemia. Su red de apoyo mutuo se plateó tres misiones: sensibilizar a la comunidad para prevenir la propagación del virus; producir, recolectar y distribuir canastas de alimentos, jabones y protecciones sanitarias; y solicitar programas sociales a favor de las favelas a nivel de la ciudad y del Estado de Río de Janeiro.

En Santiago de Chile, se reactivaron 130 comedores populares para preparar y distribuir una comida diaria. Se organizaron de manera autónoma y deseaban mantener su independencia del gobierno y los partidos políticos (González Farfán, 2020). Enfocados en el desafío de preparar estas comidas diarias en un contexto de pauperización, estos comedores se convirtieron, sin embargo, en espacios desde donde surge una crítica social hacia la política del gobierno frente a la pandemia y a su incapacidad para satisfacer las necesidades básicas de las clases populares. El lema *Solo el pueblo salvará al pueblo*, adoptado por muchos de estos comedores, encarnó tanto la desilusión con las políticas sociales, como una conciencia de la capacidad de la sociedad para organizarse que surgió con el estallido chileno que inicio en octubre de 2019.

Aunque las prácticas de ayuda mutua y los lazos comunitarios están menos arraigadas en Europa, miles de grupos de ayuda mutua se han organizado en los barrios del viejo continente. Más de 4000 grupos de ayuda mutua COVID-19 (*Mutual Aid COVID-19*) estuvieron activos en el Reino Unido. Los vecinos se cuidaron entre sí durante la pandemia, haciendo las compras para los enfermos, los ancianos y los más vulnerables, haciéndose cargo de las listas de prescripciones médicas, se coordinaron para llamar regularmente por teléfono a las personas aisladas o para pasear a sus perros. Estas redes se organizaron de manera autónomas del Estado, a nivel del barrio, con una coordinación deliberadamente limitada

a nivel local y nacional, con el objetivo de concentrar la energía y el tiempo en los grupos de barrio y fomentar su autogestión (Kavada, 2020). Estos grupos de ayuda mutua se apoyaron en redes socio-digitales para organizarse en condiciones de confinamiento y distanciamiento social. Sin embargo, los vecinos destacan la importancia de los carteles, folletos y sobre todo de conversaciones en el barrio para llegar a los vecinos de una generación menos conectada al mundo digital.

Autonomía, ayuda mutua y salud colectiva

En América latina (Zibechi, 2020; López Bárcenas, 2020) como en otros continentes (Cali Tzay, 2020b), los movimientos y comunidades indígenas asumieron un papel central en el manejo de la pandemia en su territorio. El relator especial de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, José Francisco Cali Tzay, compartió su preocupación sobre el devastador impacto que la pandemia de Covid-19 tuvo entre los pueblos indígenas. También explicó que “las comunidades indígenas que han logrado resistir mejor la pandemia de la COVID-19 son las que han logrado la autonomía y el autogobierno, lo que les permite gestionar sus tierras, territorios y recursos, y garantizar la seguridad alimentaria mediante sus cultivos tradicionales y su medicina tradicional” (Cali Tzay, 2020a).

En México, los zapatistas cerraron sus comunidades ante la amenaza de la pandemia desde el 16 de marzo de 2020 e implementaron medidas de prevención sanitaria drásticas. Mientras el presidente de México seguía negando la peligrosidad de la pandemia, los comunicados de las comunidades zapatistas exhortaban en “a todos, en México y en el mundo, a que tomen las medidas sanitarias necesarias que, con bases científicas, les permitan salir adelante y con vida de esta pandemia” (EZLN, 2020a). Llamaron a no dejar la lucha contra los feminicidios y a “no perder el contacto humano,

sino a cambiar temporalmente las formas” (EZLN, 2020a). Su manejo de la pandemia se funda en una concepción comunitaria y no individual de la salud pública que se ha vuelto un pilar de la organización autónoma zapatista, “porque la vida, la lucha por la vida, no es un asunto individual, sino colectivo. [...] Decidimos enfrentar la amenaza como comunidad, no como un asunto individual, y dirigir nuestro esfuerzo principal a la prevención, nos permite decir, como pueblos zapatistas” (EZLN, 20b).

En el Perú, también las comunidades indígenas y nativas optaron por la autogestión con redes de solidaridad frente a la pandemia. Organizaron infraestructuras de salud, “recolectaron y distribuyeron implementos de bioseguridad y alimentación, y prepararon protocolos y materiales de difusión (incluidos programas radiales, medios digitales, columnas de opinión y ruedas de prensa) para prevenir el coronavirus y alertar de la crítica situación que los aqueja” (Coronel y Malca, 2020, p. 16).

Dinámicas similares se dieron en la India. En varios Estados, comunidades indígenas se organizaron para remunerar a las mujeres locales que producían mascarillas, apoyando así tanto la economía local como los esfuerzos de salud pública (Cultural Survival, 2020). Ashish Kothari (2020) relata, por ejemplo, cómo se movilizó el municipio (“Panchayat”) de Sittilingi en Tamil Nadu (un Estado del Sur de la India) para implementar una campaña de información, medidas de distanciamiento social y de solidaridad local que fueron exitoso tanto en limitar el impacto de la pandemia en los pueblos como en mantener una actividad económica local.

Redes de (contra-)información

Participar en un grupo de ayuda mutua o de solidaridad en un barrio es un proceso de aprendizaje individual y colectivo. Los vecinos aprenden a organizarse en grupos autónomos, a menudo de forma horizontal, y se familiarizan con los nuevos usos de las

redes socio-digitales. Grupos de ayuda mutua también son redes alternativas de información. Los activistas de los medios de comunicación populares, los grupos anarquistas⁴, los sindicatos y los grupos de ayuda mutua han producido y difundido información sobre el virus, las precauciones de salud, los lugares donde obtener ayuda y la manera de organizarse a nivel del barrio.

En las favelas brasileñas, grupos de ayuda mutua contra el coronavirus, lucharon también contra la campaña liderada por el presidente Bolsonaro que minimizaba la peligrosidad del virus. Difundieron las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud a través de pancartas (Santiago, 2020), de arte callejero en las entradas de las favelas, videos, artículos, imágenes e incluso mediante música funk. Además de las redes socio-digitales, los activistas de la red “*Maré Online*”⁵, una iniciativa de medios de comunicación populares, circulaban regularmente por las calles de la favela Maré con altavoces para que la población tomara precauciones ante la pandemia y se organizara para enfrentarla. En otra favela de Rio de Janeiro, el grupo de vecinos *Morador Monitor* organizó visitas diarias casa por casa, con el fin de concienciar a las personas sobre la peligrosidad del coronavirus y los métodos de prevención, de identificar las necesidades de alimentos y de artículos de higiene y protección y de organizar su distribución. También asumieron la tarea de recopilar estadísticas sobre la propagación de la epidemia, debido a que no aparecían los casos de enfermos y fallecidos por COVID-19 de estos barrios populares en las estadísticas nacionales durante los primeros meses de la pandemia, por lo que sufrieron de un déficit de atención por las políticas públicas.

En la India, las iniciativas comunitarias en los pueblos Karbi, Tiwa, and Bodo organizaron una campaña en los medios de comunicación y produjeron contenidos radiofónicos en lenguas

⁴ Por ejemplo, “Survivre au virus: Une méthode anarchiste”, <https://fr.crimethinc.com/2020/03/18/survivre-au-virus-une-methode-anarchiste-capitalisme-en-crise-hausse-du-totalitarisme-strategies-de-resistance>

⁵ www.mareaonline.org.br

indígenas locales con el fin de “eliminar la ruptura de la comunicación existente y la alienación de las comunidades” (Cultural Survival, 2020). Además publicaron folletos ilustrados sobre medicina tradicional para crear inmunidad colectiva y revitalizar los conocimientos y prácticas tradicionales.

Prácticas alternativas y resistencias

En una situación de emergencia frente a la pandemia de coronavirus, los activistas y movimientos sociales centraron parte de sus actividades en satisfacer necesidades inmediatas e implementar una solidaridad concreta. Estas iniciativas son a veces descritas como *despolitizadoras*, porque desvían la energía de los activistas y de las organizaciones de las demandas de cambio estructural, en favor de prácticas que solo compensan las deficiencias del sistema dominante. La sociología de los movimientos sociales enfatiza que esta es una de las vías clásicas de la institucionalización de los movimientos sociales (Kriesi, 1986). Acaso al dedicar dos millones de dólares de su fondo de huelga para garantizar el acceso a la salud de los trabajadores despedidos durante la pandemia, ¿los *Teamsters* desviaron fondos que podrían haber sido utilizados para apoyar una huelga orientada a lograr cambios más estructurales? ¿Los grupos de ayuda mutua contribuyeron a integrar gradualmente los movimientos de protesta a la sociedad civil institucionalizada transformándolos en *proveedores de servicios*?

Si bien, tal evolución es innegable para algunas asociaciones, ver las redes de ayuda mutua y las solidaridades prácticas únicamente a través de esta evolución potencial, impide entender el alcance y el potencial de estas iniciativas de ayuda mutua. Durante las últimas tres décadas, los movimientos indígenas y campesinos de América Latina han demostrado que las comunidades, la solidaridad local y las pedagogías populares pueden ser los pilares de

una emancipación colectiva y de la resistencia al capitalismo global (Escobar, 2018).

Es cierto que no todos los vecinos que participan en los grupos de ayuda mutua se unieron a las organizaciones con un propósito político o militante, y también es cierto que estos grupos generalmente evitan cualquier conexión con la política partidista. Sin embargo, esto no significa que estas iniciativas carezcan de dimensiones políticas. Desde los barrios de clase media hasta los sectores más populares, un *leitmotiv* resuena entre muchos participantes y en la presentación que hacen de sus grupos de ayuda mutua: “*No es caridad sino solidaridad*” (Gravante y Poma, 2020). “No se trata para los ricos de hacer donaciones para salvar a los pobres, sino de estar juntos para enfrentar el virus y la crisis” decía un activista de la red “Ayuda mutua Ciudad de México”⁶. La presentación de la coordinación COVID-19 Mutual Aid UK es muy clara en este asunto:

Los grupos de ayuda mutua no buscan “salvar” a nadie. Somos personas que se reúnen, con espíritu de solidaridad, para apoyarse y cuidar los unos a los otros. (...) La ayuda mutua resulta de la voluntad de un grupo de personas de organizarse para satisfacer sus propias necesidades, fuera de los marcos formales de las organizaciones caritativas, las ONG y el gobierno. Se trata, por definición, de un modo de organización horizontal, en el que todos los individuos tienen el mismo poder. No hay ‘dirigentes’ o ‘comités directivos’ no electos en los proyectos de ayuda mutua. Solo hay un grupo de personas que trabajan juntas en pie de igualdad.⁷

Las redes de apoyo mutuo hacen mucho más que preparar comidas o ir al supermercado para sus vecinos. Reconstruyen el tejido social y (re-)generan un sentimiento de *comunalidad*⁸ a través del

⁶ Seminario en línea “Viralizar la solidaridad”, organizado por Tommaso Gravante, Universidad Nacional Autónoma de México, 21/05/2020.

⁷ <https://covidmutualaid.org/faq/>, acceso el 30/07/2020.

⁸ La *comunalidad* reside en una visión del mundo, una experiencia y un *arte de vivir juntos* centrado en el sentido de lo común, que está anclada en la experiencia vivida de

cual los ciudadanos viven su barrio de manera diferente. Como lo explica el sociólogo francés Jean-Louis Laville (2018), la solidaridad reside ante todo en la construcción de relaciones sociales diferentes. Estos gestos concretos y esta voluntad de no limitar las relaciones sociales a sus dimensiones utilitaristas son a la vez elementos de una alternativa que se construye y de una resistencia al modelo dominante: “mientras más se extienden las redes articuladoras capitalistas, más aislados están los individuos a pesar de su conexión, o justo por eso” (Ceceña, 1997). Frente a la magnitud de la desafiación (Castel, 1995) generada por el sistema capitalista y en un mundo dominado por el individualismo, la preocupación por el otro (Martins, 2019), una solidaridad activa y el establecimiento de relaciones interpersonales, tienen una dimensión prefigurativa.

Forjar relaciones sociales entre vecinos más allá de las divisiones étnicas o raciales, es aún más importante, dado que la amenaza del coronavirus también ha llevado a un repliegue sobre sí mismo y a un recrudecimiento del racismo. La magnitud del fenómeno fue tal que el secretario general de las Naciones Unidas habló de un *tsunami de odio y xenofobia* que se desató durante la pandemia. En todas partes se buscaron chivos expiatorios y mientras las especulaciones giraron en torno al origen del virus, los migrantes y refugiados fueron señalados como las fuentes de la propagación del virus y, con frecuencia, se les negó el acceso a los tratamientos médicos (Guterres, 2020).

De la ayuda mutua a la democratización

La historia reciente ha demostrado que las iniciativas de ayuda mutua y de solidaridad organizadas por los ciudadanos pueden volverse las semillas de transformaciones profundas en el plano

las comunidades indígenas y es al mismo tiempo el objeto y el sentido de sus luchas (Esteva, 2016).

social y político. La autoorganización de los ciudadanos luego del devastador terremoto que azotó la ciudad de México en 1985, inició un largo proceso de democratización contra el dominio del régimen semi-autoritario que gobernó el país entre 1929 y 2000. Frente a un Estado corrupto y fallido, miles de ciudadanos se organizaron, primero para rescatar a las víctimas, y luego para enfrentar las dificultades de la vida en barrios derrumbados. Los comités vecinales que surgieron de estas iniciativas jugaron un papel clave en la vida democrática de la megalópolis hasta inicios de la década del 2000 (Zermeño, Lozano y Aspeitia, 2002) e impulsaron una apertura política histórica.

Las *ollas populares*, comedores comunales que resurgieron en Chile durante la pandemia, son otro buen ejemplo. Renuevan una práctica que había surgido en la década de 1930, y luego, nuevamente en la crisis de los años 1980 bajo la dictadura (Hardy, 1986). En una época marcada por la represión, muchos de estos comedores fueron espacios de reconstrucción del vínculo social, antes de jugar un papel importante en la lucha contra la dictadura y su modelo neoliberal (Salazar, 1994). Las *ollas populares* se reactivaron para hacer frente al hambre y a la pauperización provocada por el confinamiento y la debilidad de las políticas sociales (Cisternas, 2020). La mayoría se inscribe en la continuidad del estallido social de 2019 que reveló la solidaridad con la cual cuenta la sociedad chilena frente a las debilidades del Estado.

Asef Bayat (2010) mostró la importancia de la solidaridad local y de la resistencia en la vida cotidiana de los barrios populares del mundo árabe. Fueron una de las bases a partir de las cuales surgieron las revoluciones de 2011. Mientras que la mayoría de los especialistas de los movimientos sociales se centran en las marchas y los acontecimientos espectaculares de los movimientos sociales, los cambios sociales o políticos de largo plazo se producen con mayor frecuencia mediante el establecimiento y mantenimiento de prácticas alternativas que mediante manifestaciones o revoluciones armadas (Johansson y Vinthagen, 2019).

Conclusión

Independientemente de un posible impacto en las políticas públicas, las redes de ayuda mutua que nacieron frente a la pandemia, cambiaron la experiencia de vida en los barrios para miles de ciudadanos y, a menudo, transformaron su visión de la sociedad. Les abrieron una posibilidad de volverse actores de su vida, de su barrio y de su mundo. Estas solidaridades locales a nivel de los barrios parecerán anodinas a quienes buscan el cambio social a partir de la política institucional, sin embargo, son elementos constitutivos fundamentales de una sociedad de convivencia cuya importancia y urgencia ha sido recordada por la pandemia.

La magnitud de la movilización de asociaciones cívicas locales y de movimientos sociales durante la pandemia, muestra una vez más que las manifestaciones son solo la punta del iceberg, la parte más visible de los movimientos y rara vez la más importante. Una perspectiva anti-utilitarista pone de relieve otros papeles importantes de los movimientos en nuestras sociedades, especialmente en su capacidad para establecer vínculos sociales y desarrollar solidaridades concretas que permiten a la gente vivir de otra manera. Recuerdan la fuerza de la ayuda mutua y la autoorganización como una alternativa al Estado y al mercado (Laville, 2016), pero también al repliegue sobre sí mismo y al auge del racismo y de los movimientos reaccionarios que caracterizaron el período de la pandemia de COVID-19.

Parte 3.
Actores religiosos:
un cambio de largo alcance

Religión, movimientos sociales y política en Brasil

De Lula a Bolsonaro

Entre 2003 y 2016, Brasil fue gobernado por dos presidentes social-demócratas, Luiz Inácio “Lula” da Silva (2003-2010) y Dilma Rousseff (2011-2016), ambos del Partido de los Trabajadores (PT). Sus políticas sociales permitieron a millones brasileños salir de la pobreza (Singer, 2012; Bringel & Domingues, 2018). En 2016, un cuestionado proceso de desafuero, calificado por muchos como un “golpe de estado institucional” (Jinkings Murilo, 2016), destituyó a la presidenta Dilma Rousseff, remplazándola por el vicepresidente Michel Temer, quien llevó a cabo políticas neoliberales a contracorriente de su predecesora. Dos años después, Brasil eligió un presidente de extrema-derecha, Jair Bolsonaro. ¿Cómo un país de esta importancia pudo pasar en tan poco tiempo de un gobierno dirigido por el Partido de los Trabajadores a un presidente de extrema derecha?

Las causas de una mutación política de esta amplitud no se pueden resumir en un solo factor. Se sustenta en una serie de fenómenos, evoluciones y cambios políticos, sociales y económicos, entre los cuales figuran el cambio de la coyuntura económica, la

caída del precio del petróleo y de las de materias primas que Brasil exporta, el agotamiento de un sistema político y social anclado en una alianza entre el PT y el principal sindicato (Boito y Galvão, 2012; Bringel y Pleyers, 2015b), casos de corrupción en la clase política (aunque los casos en el PT fueron menores que otros partidos), el protagonismo político de jueces poco honestos que aprovecharon la lucha en contra de la corrupción para sus objetivos políticos (el juez que encarceló al presidente Lula fue nombrado ministro de la justicia en el primer gobierno de Bolsonaro) y de una parte de la institución judicial; un cambio de dinámica entre las clases sociales con la amplificación de la clase media que surgió gracias a las políticas del PT y al crecimiento económico, pero que se voltearon en contra de él y a favor de la derecha y extrema derecha cuando vieron amenazadas su posición social recientemente adquirida.

A estas causas se suele agregar el cambio inducido en la política por la revolución comunicacional. Las redes socio-digitales, los algoritmos y las comunicaciones digitales en general, fueron muy usadas durante las campañas del desafuero en 2015-2016 y en las elecciones en 2018. Ofrecieron nuevas infraestructuras comunicacionales para difundir opiniones, campañas comunicacionales sin intermediarios e informaciones falsas o verdaderas por nuevas vías. Sin embargo, detrás del uso de estas tecnologías comunicacionales, como detrás de la formulación del malestar y de sus causas, actores sociales jugaron el papel fundamental y fueron capaces de apoyarse en esta coyuntura y estas nuevas tecnologías de la comunicación para difundir y promover sus ideas y visiones de Brasil, con un éxito poco común.

En 2012, crearon una sección brasileña “Estudantes pela liberdade” en Belo Horizonte (Minas Gerais, al norte de Rio de Janeiro). Según su sitio de internet¹, esta organizó entre 2012 y 2016 más de 650 encuentros en 357 instituciones de educación superior en

¹ Según datos del sitio <http://www.epl.org.br/sobre>, rúbrica “trayectoria”, acceso el 11/08/2018. (Gerab Baggio, 2016: 12).

Brasil, creando más de 200 grupos locales para promover su agenda y para formar “jóvenes líderes”, muchos de los cuales se volvieron miembros activos de la asociación. En 2015, tres “jóvenes líderes” iniciaron el muy conservador “Movimiento Brasil Libre”², que se reveló como uno de los mayores actores de las manifestaciones de la derecha brasileña que pedía la destitución de la presidenta Dilma Rousseff y la implementación de políticas neoliberales. A pesar de las diferencias que tenían sobre temáticas de género (los ultraliberales promueven la libertad en cuanto a las orientaciones sexuales, y en cambio Bolsonaro hizo de la oposición a la homosexualidad y a lo que llaman las teorías del género, un eje de su campaña), tanto el “Movimiento Brasil Libre” como los “Estudiantes Pela Libertade” brindaron su apoyo a la candidatura de Jair Bolsonaro, empujando su agenda ultraliberal. Contribuyeron a extender su electorado a sectores menos reaccionarios, pero con orientaciones socioeconómicas neoliberales.

En Brasil, las marchas de 2013 fueron animadas por demandas y actores progresistas que pedían más democracia, más igualdad, menos violencia del Estado y mejores servicios públicos. No obstante, un año después, la derecha retomó el liderazgo del ciclo de protestas (Bringel y Pleyers, 2015a), promoviendo el desafuero de la presidenta Dilma Rousseff y las políticas neoliberales del gobierno de Temer. Los principales protagonistas de este cambio de narrativa sobre las marchas de junio de 2013, no fueron los grandes empresarios o poderosos lobistas económicos, sino redes de ciudadanos como el Movimiento Brasil Libre. Como lo mostró Fanny Vrydagh (2020), se organizaron online y en las calles para adquirir influencia a través de buenas estrategias comunicacionales, combinando marchas en las calles y redes de (des-)información en línea. Suscitaron y alimentaron, en millones de ciudadanos, un compromiso basado en certezas y la convicción de haber

² atlasnetwork.org/news/article/students-for-liberty-plays-strong-role-in-free-brazil-movement, acceso el 11/08/2018.

encontrado “la verdad” que estaba oculta, y que una vez que está ahí fuera, es obvia, incuestionable y es un deber difundirla (Vrydagh, 2020: p. 282-308).

La polarización política y afectiva es a la vez una causa y un resultado de los procesos de transformaciones sociales, culturales y políticas. Si bien el país ha estado siempre dividido entre posiciones sociales y políticas distintas, y marcado por un racismo y una violencia institucionales (Costa de Almeida, 2019), ha sido afectado por un proceso de creciente polarización después de las protestas de junio 2013 (Bringel y Pleyers, 2015). Esta polarización incrementa la división de la sociedad brasileña en posturas marcadas por un rechazo radical del campo político adverso. En este sondeo electoral, la polarización se refleja en las altas cifras de rechazo absoluto a los dos candidatos en la vuelta final de las elecciones de 2018. Así, el 44% de las personas consultadas no votarían por Bolsonaro bajo ningún motivo, un porcentaje que crece aún más para el caso de Haddad, con 52% (Datafolha, 2018).

El factor religioso

A estos actores y factores, se requiere agregar un sector crucial sin el cual no se puede entender el ascenso de Bolsonaro ni la transformación de una parte de la sociedad brasileña: el creciente impacto de los actores religiosos reaccionarios en la política, la sociedad y la cultura brasileña.

En 2016, 52 de los 513 diputados federales brasileños que votaron en el proceso de destitución de la presidenta Dilma Rousseff del PT, declararon que lo hicieron en el nombre de Dios y por motivos religiosos (Almeida, 2017a). Dos años después, el presidente brasileño de extrema derecha, Jair Bolsonaro, un católico rebautizado en el Jordán por un pastor neopentecostal (Oualalou, 2019), se benefició de un fuerte apoyo de líderes evangélicos conservadores durante la campaña electoral de 2018. Bolsonaro adoptó como

lema de campaña “Brasil por encima de todo. Dios por encima de todo” y tituló su programa de gobierno “el camino de la prosperidad”, en una referencia directa a la teología de la prosperidad, importante para los pastores neopentecostales.

La contribución de los evangélicos fue decisiva en la elección a la presidencia de Bolsonaro en 2018. Los evangélicos le otorgaron 11,55 millones de votos más que a su adversario de la segunda vuelta, Fernando Haddad, del PT. Es una diferencia superior al número total de votos que separaron a los dos candidatos (10,72 millones)³. A lo largo de la campaña electoral, el candidato de extrema derecha pudo contar con las redes socio-digitales, la experiencia y el apoyo material de las iglesias conservadoras. Beneficio del apoyo incondicional de Record TV, el tercer canal de televisión más vistos de Brasil (*Intervozes*, 2019), propiedad del fundador y líder de la mayor iglesia neopentecostal de Brasil, el obispo Edir Macedo, de la Iglesia Universal del Reino de Dios.

En 2018, Bolsonaro ganó 68,3% de los votos de los evangélicos y 49,7% de los católicos, mientras Haddad obtuvo respectivamente 31,7% y 50,3% de los sufragios (*Datafolha*, 2018). Cuatro años después, a unos días de la elección presidencial de octubre de 2022, Bolsonaro mantenía una ventaja similar entre los evangélicos, con 66% de las intenciones de voto con solo 28% a Lula, con 4% de voto nulo y 1% de indeciso. Mientras, Lula logró un apoyo mayor entre los católicos, con 58% de las intenciones frente al 37% para Bolsonaro (*Datafolha*, 2022b).

Los actores religiosos reaccionarios no irrumpieron de repente en la política brasileña al momento del desafuero de Dilma Rousseff o de la campaña electoral de Jair Bolsonaro. Desde su llegada a Brasil, estos actores religiosos que se involucraron en el campo

³ Según el sondeo pre-electoral del Instituto Datafolha el 24 y 25 de octubre de 2018, a tres días de las elecciones. Los resultados del sondeo se revelaron muy cercanos a la votación en la segunda vuelta y permiten analizar la distribución de las intenciones de voto por afiliación religiosa. Para un análisis de estos datos electorales, ver Pleyers, 2020b.

político, mostraron una extraordinaria capacidad de adaptación al sistema político y a los cambios sucesivos de las relaciones de fuerzas en el escenario político del país.

El impacto político de la religión está lejos de ser un fenómeno nuevo en América del Sur. El espacio político del continente “ha sido durante mucho tiempo uno de los espacios privilegiados de acción de grupos y actores religiosos en sus estrategias de construcción de identidad y posicionamiento institucional” (Esquivel y Toniol, 2018, p.475). Aun así, lo que llama la atención en Brasil es la escala y la velocidad de la evolución del panorama político-religioso y el alcance del protagonismo político de sectores religiosos conservadores, particularmente entre los líderes de iglesias neopentecostales.

En los años 1980, Brasil era uno de los principales países católicos en el mundo, con una tradición progresista que constituía un referente a nivel mundial. En 1980, Brasil contaba 89% de católicos. En 2020, solo 50% de la población se identificó como tal. La proporción de “evangélicos históricos” se mantuvo estable en los últimos 40 años: 6,6% en 1980 y 7% en 2016. Mientras, el número de fieles en las nuevas iglesias evangélicas se disparó. Casi inexistentes en Brasil en 1980, representan el 22% de la población nacional en 2016 y 29% en 2020 (Datafolha, 2016 y 2020).

Todo esto nos invita a considerar transformaciones sociales en una perspectiva temporal más amplia que la coyuntura de los años 2010 o el surgimiento de las redes socio-digitales para explicar el éxito de Bolsonaro. Se trata de un proceso de largo alcance. En este capítulo, argumento que una de las raíces fundamental del giro político de Brasil en los años 2010, que vio pasar el país de dos presidentes del Partido de los Trabajadores a un presidente de extrema derecha, se encuentra en *dos procesos concomitantes que iniciaron en los años 1980s: el declive de la influencia de los católicos progresistas y en particular de la teología de la liberación, y la influencia política, social y cultural de las corrientes religiosas conservadoras y, en particular pero no únicamente, de las iglesias neopentecostales.*

Los grupos inspirados por la teología de la liberación, y en particular las comunidades de base y las pastorelas obreras y campesinas, formaron individuos que iban a ser los actores de la transformación de Brasil en la década de 2000.

El cristianismo de liberación se ha desembocado como el semillero de una nueva cultura política del cual surgieron los “nuevos movimientos sociales” de los años 1980 (Sader, 1988). Influyó fuertemente en la izquierda emergente durante la redemocratización, y hasta en la generación que transformó el país en la primera década del siglo XXI. Este proceso de educación popular y de formación de actores sociales progresista, fue interrumpido por el giro conservador en el Vaticano en los años 1980, con el pontificado de Juan Pablo II. Se tradujo en una lucha en contra de la teología de la liberación junto con a una marginalización de los sacerdotes y obispos cercanos a esta corriente en la iglesia católica brasileña y latinoamericana. Nuevos actores religiosos conservadores llenaron el vacío dejado por el declive de la teología de la liberación, con una velocidad y un éxito poco comunes.

El cristianismo de liberación en Brasil⁴

Una nueva interpretación de las escrituras

El “cristianismo de la liberación” es una cultura religiosa y política y un movimiento social que propone una cosmovisión y una lectura de las Escrituras que promueve el protagonismo de los pobres y de los oprimidos como actores de su propia emancipación en contra de un sistema opresor (Löwy, 1997; Martínez Andrade, 2015).

Este cristianismo de la liberación surgió en distintos países latinoamericanos a mediados del siglo XX a partir del encuentro de

⁴ Una versión anterior de las dos próximas secciones de este capítulo fue publicada en portugués con el título “A guerra dos deuses no Brasil: Da teologia da libertação à eleição de Bolsonaro”, *Educação e Sociedade*, vol. 41, 2020.

redes religiosas progresistas (católicas y protestantes) con actores y movimientos populares del continente: indígenas (Proaño, 1977), obreros y trabajadores urbanos (en particular con la Juventud Obrera Cristiana), campesinos, trabajadores urbanos y estudiantes. Remplaza la tradicional ética de la caridad por una ética de la solidaridad que busca liberar de las estructuras que no dan casi ninguna oportunidad de vivir con mayor igualdad (Paiva, 2003: 191-216).

Así definido, el movimiento del cristianismo de liberación es anterior a la formalización de la teología de la liberación por el obispo peruano Gustavo Gutiérrez en una conferencia de 1968 y su libro de 1971. La opción preferencial por los pobres que esta al centro de la teología de la liberación fue apoyada por parte de la jerarquía de la Iglesia Católica en el continente e implementada por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) desde su creación en 1955 (Proaño, 1977; Houtart, 1986). En Brasil, el protagonismo de la Acción Católica, iniciada en 1935, y de la juventud católica, fue portador de principios y valores de resistencia a la dictadura entre 1964 y 1985. Por lo tanto, más que un punto de partida para las reformas, el Concilio Vaticano II (1962-1965) fue visto por los católicos progresistas de América Latina como un incentivo para la liberación.

Para estos cristianos comprometidos, la caridad no es suficiente. Un "amor eficaz" (Torres, 1970) exige luchar en contra de las causas que producen la pobreza. Esto implica una mejor comprensión de dichas causas. Por ello, los actores del cristianismo de la liberación manifestaron un gran interés por las ciencias sociales, que la Iglesia católica veía con recelo hasta los años 1960 (Houtart, 2018). En América Latina, entre los años 1960 y 1980, el marxismo influyó mucho en las ciencias sociales, y por lo tanto fue adoptado como una reja analítica para entender el mundo y el sistema de opresión por intelectuales y actores del cristianismo de la liberación.

En la época de la guerra fría y de la oposición, y a veces opresión, del comunismo soviético ateo a la iglesia católica, este referente

al marxismo parecía una paradoja, y fue denunciado por los actores reaccionarios, tanto fuera como dentro de la iglesia católica. El cardenal brasileño Dom Helder Câmara (Rocha, 1999) resumió en una frase lo que llevaba los cristianos de la liberación a esta perspectiva: “Cuando doy comida a los pobres, me llaman santo. Cuando pregunto por qué son pobres, me llaman comunista”.

Sin ser nunca dominante, el cristianismo de liberación ha estado muy presente en la Iglesia católica brasileña desde la década de 1950, movilizado por las comunidades eclesiales de base, las pastorales obreras y campesinas, por una parte, de la jerarquía católica nacional y por algunos de los más influyentes teólogos brasileños, como Frei Betto y los hermanos Leonardo y Clodovis Boff (Martínez Andrade, 2015 y 2019b). Inicialmente, la jerarquía católica brasileña apoyó el régimen militar instaurado en 1964. Sin embargo, tras la eliminación de la izquierda clandestina en la década de 1970, la Iglesia Católica “apareció a los ojos de la sociedad civil y de los propios militares como el principal adversario del Estado autoritario” (Löwy, 1997, p. 128). Los principales actores de la Iglesia brasileña firmaron textos progresistas, críticos en contra del régimen militar, a veces con posiciones radicales. El documento final de la conferencia de obispos del Nordeste y Centro-Oeste de 1973 concluye: “El capitalismo debe ser derrotado: es el mal mayor, el pecado acumulado, la raíz podrida, el árbol que produce todos estos frutos que tan bien conocemos: pobreza, hambre, enfermedad, muerte” (citado por Löwy, 1997, p. 111).

Una nueva cultura política y un semillero de activistas

A principios de los años 1980, más de 50.000 Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) eran activas en todas las regiones del país (Camargo, Souza y Pierucci, 1980, p. 62). Cada una reunía entre diez y cien familias. Estos grupos de vecinos, de funcionamiento relativamente horizontal, se juntan para leer, interpretar y discutir las

Escrituras a partir de su realidad cotidiana y de la situación social de su país e implementar acciones caritativas y de solidaridad (Vurdick, 1996). Al insertar el Evangelio en la realidad concreta de sus vidas, esas comunidades llegaron a “crear nuevas formas de vida y, en un esfuerzo conjunto, inventar nuevos tipos de comunidades abiertas, comprometidas y fraternas” (Barreiro, 1982). La dimensión comunitaria y la solidaridad entre los miembros es otro elemento central de las CEBs (Proaño, 1977), lo que atraía a muchas familias migrantes del medio rural que llegaban en masa a las ciudades brasileñas en esta época de rápida industrialización de varias ciudades del país en los años 1970.

Formado en contacto con los movimientos populares, el cristianismo de liberación, en particular las CEBs, se convirtió en la cuña de una nueva cultura política y en una de las principales inspiraciones para el renacimiento de los movimientos sociales, sindicatos y partidos populares en Brasil, tras la fuerte represión de la izquierda brasileña por el régimen militar entre 1964 y 1985 (Sader, 1988).

Las CEBs actuaron como grupos de formación religioso y social. Los participantes discutían los evangelios, pero también reflexionaban sobre su vida cotidiana y las injusticias presentes en ella: “Una CEB es el lugar donde tomas conciencia de por qué el autobús es como es, por qué no hay alcantarillado, por qué los salarios son como son. Y esta reflexión es sistemática” (Singer y Brant, 1980).

Las prácticas de las CEBs contribuyeron a una renovación de la izquierda brasileña, ofreciendo no solo un espacio relativamente seguro de educación popular tras la fuerte represión de la izquierda brasileña por el régimen militar. También ofrecían una alternativa a las “posturas vanguardistas de izquierda de varios intelectuales comprometidos y marxistas teóricos sin práctica” (Follmann, 1994) que dominaban la izquierda nacional hasta los años 1980. La pedagogía de Paulo Freire (1970) estuvo muy presente en las CEBs. Muchas comunidades se convirtieron en grupos de educación popular. Las reuniones periódicas formaban a los

participantes en leer, argumentar y discutir sus perspectivas, así como a la organización colectiva y la toma de decisiones en grupo. La valoración de la experiencia y la autonomía personales eran cuestiones centrales para los movimientos (Sader, 1988). Estos cristianos seguidores de la teología de la liberación predicaban relaciones más horizontales dentro de la iglesia y las implementaban en los movimientos que fundaron. El libro de Leonardo Boff (1981) "Iglesia, carisma y poder" cuestionaba la jerarquía de la Iglesia y el estilo "romano-imperial y carismático" con el cual organiza el poder.

En comparación con proyectos como la democracia cristiana, una de las especificidades del cristianismo de liberación es su respecto de la autonomía de los movimientos políticos y sociales frente a las organizaciones religiosas. En lugar de organizaciones o partidos "católicos" o "cristianos", los actores de la teología de la liberación promovieron la participación de los creyentes en movimientos y partidos laicos (Gutiérrez, 1979, p. 187). Durante los últimos años de la dictadura militar, ciudadanos formados en los grupos de teología de la liberación contribuyeron a la creación de los "nuevos movimientos sociales" que surgieron en Brasil (Sader, 1988), como los movimientos urbanos (Kowarick, 1986), el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (Menezes Neto, 2007; Bleil, 2012), la Central Única dos Trabalhadores (CUT), que permanece el principal sindicato en Brasil, y el Partido de los Trabajadores (PT). El propio presidente Lula da Silva participó en una pastorela obrero, al igual que varios otros fundadores de la CUT y del PT.

Frei Betto (2018), un protagonista de la teología de la liberación en Brasil desde los años 1960, menciona que "Lula repitió varias veces que las CEBs eran más importantes para la capilaridad nacional del PT que el movimiento sindical o el movimiento social". De hecho, una encuesta realizada en Rio Grande do Sul en 1992 mostró que el 69,4% de los jóvenes que se declaraban a favor del PT lo hacían por convicciones religiosas (Follmann, 1994, p. 488).

Encuestas llevadas a cabo entre los participantes en los encuentros nacionales de comunidades eclesiales de base, mostraron que 66% de los participantes que se habían comprometido políticamente lo hacían en el Partido de los Trabajadores en 1981 (Galletta, dos Santos y Sampaio, 1986, citado en Follmann, 1994). Como resume Michael Löwy (1987, p. 474), “sin la existencia de esta cultura cristiana contestataria, que predica la autoorganización y la autoemancipación de los pueblos, es poco probable que el PT hubiera podido adquirir tal influencia tan rápidamente”.

Los militantes cristianos implicados en el PT, entrevistados a finales de los años ochenta y principios de los noventa, expresaban valores muy similares a los que mueven los jóvenes “alteractivistas” en el siglo XXI: la búsqueda de sí mismo, la centralidad de la dimensión humana en las relaciones sociales, la consideración de la “dimensión afectiva y de la persona humana como tal” (Follmann, 1994, p. 492).

Paul Singer y Valmor Shiochet (2017) recuerdan también la importante contribución de los católicos y evangélicos progresistas que lideraron el desarrollo de la economía solidaria en Brasil. A lo largo de los años 1990, las comunidades católicas y los sacerdotes progresistas estimularon numerosos proyectos de economía solidaria a escala local (Guerra, 2017, p. 88). Los “proyectos comunitarios alternativos” de los diversos actores del cristianismo de liberación fueron los precursores y, posteriormente, los actores del vigoroso movimiento de economía solidaria que vivió el país en la década de 2000 (CELAM y Dejusol, 2010; Singer, 2002).

Los actores formados en los grupos de teología de la liberación en los años 1970 y 1980 también desempeñaron un papel central en la creación y la organización del Foro Social Mundial, que celebró cuatro de sus cinco primeros encuentros en Porto Alegre (Whitaker, 2006). Más recientemente, los teólogos de la liberación brasileños, y en particular Leonardo Boff (Boff, 1995; Martínez, 2019b), han contribuido a la renovación de una teología ecológica que influyó fuertemente en la encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco (2014).

Giro conservador en el Vaticano

El debilitamiento del cristianismo de liberación brasileño tiene varios rasgos, desde la dinámica interna de las CEBs, hasta las ambigüedades del proceso de democratización del país. Pero el golpe principal vino del giro conservador de la iglesia católica con la llegada al Vaticano de Juan Pablo II. Se tradujo en una lucha en contra de la teología de la liberación junto a una marginalización de los sacerdotes y obispos cercanos a esta corriente en la iglesia católica brasileña y latinoamericana (Houtart, 2006).

Durante el periodo de la Guerra Fría, los actores progresistas de América Latina fueron el marco de la política exterior estadounidense, un proceso que se acentuó bajo la presidencia de Ronald Reagan (1980-1988). Ya desde hace décadas, los gobiernos y movimientos progresistas del continente habían sido objetos de intervenciones estadounidenses. A principios de los años 1980, además de los actores sociales, los actores religiosos, y en particular los que eran cercanos a la teología de la liberación, se volvieron el blanco directo de las políticas internacionales de Estados Unidos. En el documento “Una nueva política interamericana para los años ochenta”, publicado en mayo de 1980, y también conocido como el “Reporte de Santa Fe”, los asesores de Reagan estipulaban que “La política exterior estadounidense debe empezar a enfrentarse a la teología de la liberación, y no limitarse a reaccionar contra sus consecuencias a posteriori. (...) El papel de la Iglesia es crucial para el concepto de libertad política en América Latina. Lamentablemente, las fuerzas marxista-leninistas utilizaron a la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción, infiltrando en la comunidad religiosa ideas que son más comunistas que cristianas” (citado por Löwy, 1997, p. 99). Cuando Ronald Reagan llegó a la Casa Blanca, encontró en Juan Pablo II un aliado animado por una voluntad imperiosa de llevar su “lucha contra el comunismo ateo”.

La oposición de los conservadores en el Vaticano en contra de los católicos involucrados en la teología de la liberación, se materializó desde finales de los años sesenta, cuando los miembros progresistas de la Conferencia Episcopal Latino Americana (CELAM) fueron privados de sus recursos y medios de acción (Houtart, 2018), y luego, progresivamente, sustituidos por obispos conservadores. Sin embargo, fue con el pontificado de Juan Pablo II cuando el giro conservador cobró impulso (Dussel, 1990). El papa vinculó el afán de actores de la teología de la liberación por los análisis marxistas con la opresión de los católicos y de la Iglesia por el régimen comunista soviético en su Polonia natal. El Vaticano organizó sus ataques en contra de la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base en cuatro frentes.

El primero fue la teología. En 1983, el nuevo encargado de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Josef Ratzinger, futuro Papa Benedicto XVI, publicó una nota titulada “Diez observaciones sobre la teología de Gustavo Gutiérrez”.⁵ Al año siguiente, agudizó sus críticas en un segundo documento “Instrucción sobre ciertos aspectos de la teología de la liberación”, en el cual advertía de los riesgos de “nuevas herejías” y “desviaciones” asociadas al contacto con la ideología marxista (Compagnon, 2006). Un tercer texto publicado en 1985, “Sobre la libertad y la liberación cristiana”, fue más moderado en sus críticas, e incluso destacaba algunos aspectos positivos de la teología de la liberación, como la atención prestada a los pobres, aunque limitaba esta atención al ámbito espiritual, sacándola de su conexión con el contexto social y su propósito de justicia social (Löwy, 1997, p. 73).

El segundo nivel de ataques fue la represión de los partidarios del movimiento de la teología de la liberación, mediante la imposición de sanciones a los sacerdotes católicos más críticos. El

⁵ Gustavo Gutiérrez es un obispo peruano. Su libro *Teología de la Liberación* (1971) sintetizó las principales tesis y argumentos teológicos del movimiento social surgido en América Latina en los 20 años anteriores y se convirtió en un punto de referencia.

ejemplo más famoso fue la condena a “un año de silencio” y a una serie de otros castigos al teólogo brasileño Leonardo Boff, que le llevara a dimitirse del sacerdocio en 1992.

El tercer frente de represión, que tuvo el mayor impacto en los grupos progresistas de la Iglesia brasileña, fue el nombramiento sistemático de obispos conservadores para remplazar a los obispos progresistas cuando llegaban a su edad de jubilarse, así como en la jerarquía de la iglesia nacional. Esto incluyó el nombramiento de un obispo miembro del muy conservador orden del Opus Dei.

Por último, estos ataques a los progresistas católicos se combinaron con un creciente apoyo a las perspectivas, grupos y rituales conservadores. El Vaticano y la nueva jerarquía de la Iglesia católica brasileña fomentaron corrientes religiosas basadas en una religiosidad emocional dejando de lado el compromiso social. El movimiento espiritual católico de la “Renovación Carismática” floreció, con ritos, ceremonias y actos religiosos semejante a los de iglesias neopentecostales. En paralelo, en Brasil como en el mundo, la iglesia católica dio una importancia creciente a cuestiones morales relacionadas con la sexualidad, que dejaron a menudo en la sombra las causas sociales.

Vale recordar que la “ideología de género” es una invención católica que surgió a mediados de la década de 1990, en el Pontificio Consejo para la Familia y la Congregación para la Doctrina de la Fe (Junqueira, 2017b). En 1997, el cardenal Ratzinger publicó un libro titulado “La agenda de género”, que sigue siendo una referencia para los fundamentalistas católicos y evangélicos. Bajo este invento de una “agenda de género” se rechazan las reivindicaciones feministas y LGTB, en particular en lo que se refiere al aborto, las movilizaciones a favor del matrimonio entre personas del mismo sexo y las campañas contra la homofobia.

Un impacto de largo alcance

La teología de la liberación había dominado las conferencias episcopales brasileña y latinoamericanas. Al fin del siglo se vio reducida a ser “institucionalmente semiclandestina”, como lo formuló uno de sus protagonistas y observadores destacado, el sacerdote y sociólogo de la religión François Houtart (2006, p. 32).

No obstante, el cristianismo de liberación produjo sus principales impactos sociales y políticos en los años 2000, dos décadas después de que el giro conservador en el Vaticano cortó sus recursos, atacó sus ideas e interrumpió su expansión. Podríamos pensar entonces que los ataques de Roma a la teología de la liberación sólo tuvieron un impacto limitado, que el cristianismo de la liberación tenía bases suficientemente sólidas como para neutralizar los sucesivos ataques. No fue así. El impacto del cambio en la Iglesia católica brasileña y el declive del cristianismo de liberación tuvieron consecuencias dramáticas, pero se revelaron tres décadas después. Fue tan solo en la década de 2010 que el impacto devastador del giro conservador de la Iglesia Católica en la década de 1980 sobre la teología de la liberación y sus actores en Brasil y América Latina, se hizo visible en toda su amplitud en el escenario religioso, cultural y político en Brasil.

Uno de los resultados directos de los ataques contra la teología de la liberación y las CEBs fue la pérdida paulatina pero irreparable de los espacios ocupados por las iglesias católicas en las favelas y los suburbios de la clase trabajadora. Tuvo una doble consecuencia. En primer lugar, se produjo una reducción sustancial y, en algunos casos, la eliminación de una de las principales fuentes de activismo progresista, dado que las CEBs servían como espacios para la educación popular y las reuniones de los comités ciudadanos. En segundo lugar, se creó un vacío en estos barrios populares abandonados por la Iglesia Católica, que fue ocupado rápida y masivamente por iglesias neopentecostales conservadoras (Divino Nunes, 2006).

El ascenso político de los actores religiosos conservadores

Los nuevos evangélicos

En las décadas de 1980 y 1990, el neo-pentecostalismo era un fenómeno principalmente urbano. Las nuevas iglesias invirtieron mucho en las favelas y las zonas periféricas. Gracias a su organización descentralizada y a su capacidad de adaptarse rápidamente, los neopentecostales pudieron abrir iglesias en barrios nuevos, y las favelas que se formaron con el proceso de rápida urbanización que conoció Brasil en esa época. Por otro lado, la iglesia católica sufrió una organización logística más pesada y lenta, unida a la desconfianza de muchos sacerdotes comprometidos con la comunidad y sospechosos de estar próximos a la teología de la liberación. Los años 1980 fueron también un periodo de intensa internacionalización de las iglesias evangélicas estadounidenses que proporcionaron diferentes formas de apoyo a las iglesias neopentecostales del sur global (Brouwer, Gifford y Rose, 1996).

En muchos barrios populares y favelas, las iglesias neopentecostales retomaron los roles de las parroquias católicas progresistas. Asumieron la misión de educación popular en las favelas, crearon relaciones de confianza y de ayuda mutua y se convirtieron en incubadoras de pequeños comerciantes. Luego, forjaron redes de empresarios y activistas conservadores cuyas opiniones religiosas los llevaron a defender cuestiones morales con una insistencia particular en las cuestiones morales asociadas a la sexualidad (aborto, matrimonio, homosexualidad, etc.).

La expansión y el éxito electoral neopentecostales se han beneficiado de afinidades entre sus prácticas y cosmovisiones y la cultura política populista que se ha fortalecido en Brasil. Las recetas para seducir a los electores son similares a las que se implementaron para atraer a un número creciente de fieles: discursos con intensa emotividad, protagonismo de un líder carismático, uso intensivo de los medios de comunicación. Desde su llegada a Brasil,

las mayores iglesias neopentecostales utilizaron ampliamente los medios de comunicación, inspirándose primero en los tele-evangelistas estadounidenses para luego acomodar y adaptar a la cultura brasileña (Oro, 1992). La Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada en 1977 por Edir Macedo ya poseía seis emisoras de radio y dos canales de televisión en 1990. En 2020 era dueño del segundo conglomerado mediático del país.

Cambios escatológicos

El crecimiento del número de feligreses en su iglesia proveyó una base más amplia para difundir sus discursos a los pastores y candidatos de estas iglesias, y permitió juntar más recursos. Sin embargo, sostengo que el factor más importante en la influencia política creciente de algunos sectores evangélicos y neopentecostales reaccionarios en la escena política brasileña (y en otros países) *no es el crecimiento numérico de las iglesias neopentecostales, si no un cambio escatológico: una nueva manera de interpretar las escrituras que se traduce en un cambio de la relación entre la religión y el mundo, en particular en los asuntos económicos y políticos.* Esta escatología fue desarrollada en Brasil por líderes de iglesias pentecostales y neopentecostales, y propone, entre otros temas, una visión del rol que debería tener la fe, las iglesias y los creyentes en la vida política.

Históricamente la mayoría de los evangélicos rechazaron explícitamente el mundo y la política, motivados por una ética ascética y puritana, orientada a la conquista de la salvación extra-mundana (Algranti, 2010). En Brasil, hasta el inicio de los años 1980, la mayoría de las iglesias pentecostales se oponían a la participación política en los procesos electorales (Mariano, 2011). Y hasta en la actualidad, muchos evangélicos separan lo político de lo religioso y evitan ser protagonistas de la escena política.

A partir de los años 1990, surgieron en Brasil y América Latina nuevas interpretaciones de las Escrituras, siguiendo una evolución

que se había dado en Estados Unidos (Brouwer, Gifford y Rose, 1996), que impulsaron un cambio radical en la actitud de algunos cristianos ante el mundo y la política.

En primer lugar, la *teología de la prosperidad* considera el éxito material como un signo de la bendición divina y la recompensa por sus actos virtuosos (que incluyen cumplir con el pago del diezmo en la iglesia). Según esta interpretación, si Dios bendice a uno de sus creyentes, le da una “bendición total”, y quiere que sea feliz en los diferentes ámbitos de su vida, desde la salud hasta los éxitos profesionales y su situación económica. Es una inversión del rechazo de los valores mundanos y de la valorización de la sobriedad que animaba muchas iglesias protestantes y evangélicas, y las corrientes progresistas del cristianismo de la liberación. En segundo lugar, la *Teología del Reino* invita a los creyentes a “trabajar activamente para la restauración del reino de Dios en la tierra” (Pérez Guadalupe, 2018, p. 38; Algranti, 2010). Los fieles deben contribuir a la transformación de la sociedad en su conjunto y no sólo en la comunidad de creyentes, como es el caso de las comunidades evangélicas históricas, así lo explica el obispo fundador de la Iglesia Universal del Reino de Dios, Edir Macedo, en su influyente libro “Plan de poder. Dios, los cristianos y la política” (2008). Tendrá un papel más destacado en la política brasileña en la década siguiente.

El éxito político de los actores religiosos conservadores

En las dos últimas décadas del siglo XX, los neopentecostales invirtieron gradualmente en la esfera pública. Sus miembros se involucraron en partidos políticos (Machado y Burity, 2014). En 1986, doce neopentecostales fueron electos en el Congreso Federal. Durante los años 1990, el protagonismo principal de los diputados evangélicos conservadores, fue de apoyar a campañas de católicos conservadores en torno a causas comunes, como la oposición al aborto y las reivindicaciones del movimiento feminista (Carranza y Vital da Cunha, 2018).

Su protagonismo político se fortaleció en el siglo XXI. Si ahora las franjas más conservadoras de los políticos neopentecostales, evangelistas y católicos acusan al Partido de los Trabajadores de todos los pecados de Brasil, sus representantes se acomodaron muy bien de los gobiernos del PT (2002-2015) y lograron reforzar su presencia y su influencia política, social y cultural a lo largo de las presidencias de Lula y Dilma Rousseff (Tadvald, 2015).

Miembros de la Iglesia Universal del Reino de Dios, principal iglesia neopentecostal en Brasil, ya estuvieron presente en el primer gobierno de Lula formado en 2003, primero a través del Partido Liberal (PL) y luego a través del Partido Republicano Brasileño (PRB). Permanecieron en el gobierno hasta unas semanas antes de la destitución de la Presidenta Dilma Rousseff (Almeida, 2017b y 2019). Marcello Crivella, obispo de la Iglesia Universal y sobrino de su fundador, participó en la fundación del Partido Republicano Brasileño (PRB) que se desempeñó como un aliado de Lula durante dos de sus mandatos presidenciales. Luego, actuó como ministro en cargo de la pesca y de la agricultura en el gobierno de Dilma Rousseff entre 2012 y 2014, antes de volverse alcalde de Rio de Janeiro en 2016.

Una herramienta mayor de la consolidación de la influencia de los evangélicos en el escenario político brasileño, es el “Frente Parlamentario Evangélico”, que se constituyó en 2003, en el inicio del primer mandato presidencial de Lula. Este “frente” reagrupa diputados y senadores de varias iglesias evangelistas electos por distintos partidos políticos (Trevisan, 2013). Al inicio de la legislatura 2014-2018, el Frente Evangélico contaba con 69 diputados y senadores, número que aumentó a 90 en septiembre de 2016 y a casi 120 tras las elecciones de 2018. En la 56ª legislatura, que inició en 2022, la lista del “Frente Parlamentar Evangélica del Congresso Nacional” indica a 207 diputados y 26 senadores⁶.

⁶ <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54477>

Durante las presidencias de Lula y de Dilma Rousseff, el Frente Evangélico se destacó por su eficacia en las negociaciones políticas con el gobierno nacional (Machado, 2012) gracias a un “pragmatismo político” (Pérez Guadalupe, 2018) que les permitieron negociar favores, tanto con el “caucus rural” como con el gobierno federal encabezado por el PT. La composición muy fragmentada de las cámaras de diputados y del senado brasileño implica que el gobierno tenga que buscar alianzas con distintas fracciones para la adopción de las políticas y las leyes que promueve. Los gobiernos de coalición bajo las presidencias del PT encontraron en el Frente Evangélico un aliado necesario para apoyar varias leyes sociales a favor de las poblaciones más precarias. Por otra parte, el PT cedió en cuestiones que eran centrales en la agenda de los actores religiosos conservadores. Por estrategia política, para construir alianzas necesarias, o por presión de sus aliados y de las iglesias, el gobierno renunció a algunas de sus políticas públicas vinculadas con las cuestiones de género como moneda de cambio para negociar con diputados y senadores conservadores (católicos y evangélicos) y asegurar su apoyo para otras políticas.

En la década de los años 2010, el frente evangélico tuvo más éxito que cualquier otra fuerza política, aprovechando el período caracterizado por el declive de la influencia del PT. El Partido de los Trabajadores se enfrentó a crecientes dificultades políticas para aprobar leyes e incluso para mantener sus temas y visiones en el centro de los debates públicos y de la agenda política.

Entre los mayores logros del Frente Parlamentario Evangélico está la cancelación de una libreta contra la homofobia destinada a las escuelas públicas, en mayo de 2011. En confluencia con los ataques de los actores religiosos conservadores en contra de lo que designaron como *la ideología de género*, el entonces diputado Jair Bolsonaro calificó el programa contra la homofobia iniciado por el gobierno PT en 2004 como “Kit-gay”. En 2011, los parlamentarios evangélicos y católicos conservadores amenazaron con bloquear las políticas económicas y sociales del gobierno si la libreta

se distribuía en las escuelas. Aunque la libreta fue aprobada como material educativo y ya impreso, la presidenta tuvo que ceder a la presión. Otra victoria de la *bancada evangelista* fue el nombramiento de Marco Feliciano, un pastor de la iglesia neopentecostal “Catedral del Avivamiento”, conocido por sus declaraciones homofóbicas, a la Comisión de Derechos Humanos y Minorías de la Cámara de Representantes en 2013 (Tadvald, 2015). Además de las más notorias victorias legislativas del frente evangélico, su protagonismo reside en innumerables proyectos de ley y enmiendas parlamentarias formuladas por los evangélicos. Como lo indican Brenda Carranza y Christina Vital da Cunha (2018, p.489), estos proyectos de ley no se tienen que evaluar sólo en términos de eficacia para aprobar estas propuestas, sino, como un modo de acción basado en la producción de hechos políticos para colocar los temas relacionados con el “Reino de Dios” en el centro del debate público.

Una lección política del caso brasileño reside en la consolidación de estos actores y de su impacto político, cultural y social durante los mandatos de los presidentes progresistas Lula da Silva (2003-2010) y de Dilma Rousseff (2011-2016). Fortalecer las iglesias neopentecostales y otros actores religiosos conservadores nunca ha sido el objetivo de los gobiernos del PT. Al contrario, Lula pertenece desde hace décadas y hasta hoy a una pastoral obrera, un grupo de creyentes católicos de la corriente de la teología de la liberación. Sin embargo, la consolidación de estos actores ocurrió durante los mandatos de los líderes progresistas y queda como parte de su legado. Sin compartir la agenda moral conservadora, los presidentes progresistas iniciaron colaboraciones con actores religiosos reaccionarios para implementar programas sociales, y les abrieron espacios como protagonistas para implementar los programas sociales del gobierno u ocupar un número creciente de canales de radio y televisión. Negociaron y aprovecharon cada oportunidad para fortalecer su influencia política y colocar su agenda moral como un elemento central del debate público y del espacio político brasileño.

Después de esta consolidación bajo las presidencias del PT, los actores religiosos conservadores no se pararon en tan buen camino. La elección del obispo evangélico conservador Marcelo Crivella a la alcaldía de Río de Janeiro en 2016, señaló que se había producido un cambio mayor en el escenario político y que había crecido la influencia de las iglesias neopentecostales. Dos años después, 55.13% de los brasileños votaron para Jair Bolsonaro. A lo largo de la campaña electoral de 2018, el candidato de extrema derecha pudo contar con actores muy movilizados en las redes socio-digitales, la experiencia y el apoyo material de las iglesias conservadoras, incluyendo el tercer canal de televisión más importante de Brasil (Intervozes, 2019), Record TV. Este canal es parte de un conglomerado que pertenece al obispo Edir Macedo, fundador y líder de la Iglesia Universal del Reino de Dios.

Un cambio cultural a largo plazo

El proceso de cambio religioso y cultural que contribuyó a la victoria electoral de Bolsonaro en 2018, inició cuatro décadas antes. Nos recuerda que a la hora de movilizaciones efímeras y del enfoque en los impactos políticos y sociales inmediatos, los movimientos religiosos están entre los pocos movimientos sociales capaces de desarrollar un proyecto a lo largo de varias décadas. Es más, para muchos líderes neopentecostales la elección de Jair Bolsonaro es sólo el inicio del camino para imponer su visión reaccionaria del mundo. Para ello, cuentan no solo con el presidente, sino también con el Frente Evangélico en el Congreso Nacional; con alcaldes y gobernadores en ciudades y estados de todo el país; y con canales de televisión.

Además de su éxito electoral, las iglesias neopentecostales también se han convertido en una fuente de activistas para movimientos reaccionarios como Escola Sem Partido (Escuela Sin Partido) (Frigotto, 2017), que acusa a los profesores de izquierdas de aprovecharse de su posición frente a los alumnos para difundir

el comunismo o la “ideología de género”. Así como la teología de la liberación fue una incubadora de movimientos progresistas, los movimientos reaccionarios se benefician de activistas formados en templos evangélicos y neopentecostales. Es por lo tanto ilusorio pensar que este movimiento reaccionario se iba a desvanecer tan pronto como Bolsonaro dejara la presidencia de la República. Construyeron bases sólidas, infraestructuras eficaces y formaron una parte de los actores sociales, económicos y políticos que construirán el Brasil de las próximas décadas.

Hermanos enemigos

Desde finales de los años 1970, Brasil ha sido uno de los principales campos de batalla en una “guerra de dioses”, para retomar la expresión de Weber y el título de la obra maestra del sociólogo franco-brasileño Michael Löwy (1997). Los actores que se enfrentan en esta batalla no siguen las fronteras de las afiliaciones religiosas. No se trata de una competición entre católicos y evangélicos que buscan atraer al máximo número de fieles en un país que sigue hospedando el más grande número de católicos en el mundo (180 millones, según el Anuario Pontificio 2024). La batalla se libra entre un conjunto de visiones progresistas del cristianismo que sitúan los temas sociales en el centro de su compromiso, y visiones conservadoras para las que los temas morales, especialmente los relacionados con la sexualidad (homosexualidad, aborto, divorcio), están en el centro del compromiso cristiano.

Estas dos corrientes divergen radicalmente en sus interpretaciones de las escrituras sagradas, sus visiones del mundo y sus convicciones religiosas. Los primeros abogan por una vida humilde y son críticos del capitalismo y de ciertas dimensiones de la modernidad (Martínez Andrade, 2019b). Los segundos se enfocan en valores morales en los temas de la sexualidad, y proveen una base moral que apoya un capitalismo neoliberal. Muchos adoptaron

una “teología de la prosperidad” que ve el éxito económico como una recompensa divina por la probidad moral y la devoción a Dios y a su iglesia, incluyendo la oración y el pago del diezmo.

Si bien sus visiones del mundo y sus interpretaciones de las escrituras son antitéticas, los nuevos actores religiosos reaccionarios y los actores del cristianismo de la liberación, comparten unos elementos fundamentales: perspectivas muy similares en cuanto al papel social y político que deben desempeñar los creyentes en la transformación de la sociedad. Ambos consideran que la fe no puede limitarse a la esfera privada, que los creyentes deben involucrarse activamente en la transformación de la sociedad para que esta se acerque al reino de Dios, del cual tienen una visión diferente. Se movilizan en asociaciones locales, proyectos sociales y arenas políticas para contribuir a hacer advenir un mundo más conforme con los valores que surgen de su interpretación de los evangelios y de la biblia. Ambas corrientes se implicaron masivamente en los barrios, anclaron sus prácticas en la sociedad de su tiempo, se volvieron semilleros de una nueva cultura política y formaron miles de actores sociales. La educación popular, la construcción de redes de confianza y de ayuda mutua entre sus fieles son prioridades para los cristianos de la liberación como para los cristianos reaccionarios. Comparten también un uso de los medios de comunicación mucho más fuerte que los católicos o evangélicos tradicionales. Desde la mitad del siglo XX, los cristianos progresistas desarrollan medios populares, y en particular radios populares y locales (Corredor y Torres, 1961; Suzina, 2018), con el propósito de dar voz a actores excluidos del espacio público e implementar programas de educación popular. Desde el inicio de su expansión en Brasil, los nuevos evangélicos conservadores se caracterizaron por un uso eficaz e innovador de los medios masivos para difundir la palabra de los líderes, retener y atraer a los fieles (Oro, 1992). En la actualidad, el conglomerado mediático Record, desde 1990 propiedad del obispo Edir Macedo, fundador de la Iglesia Universal del Reino de Dios, se ha vuelto el tercer conglomerado mediático de Brasil.

Si comparten visiones semejantes del rol de los actores religiosos en la transformación de la sociedad, los cristianos conservadores y los cercanos a la teología de la liberación se libraron una lucha muy desigual desde los años 1980. Los católicos de la liberación han tenido que hacer frente a los ataques del Vaticano y han visto disminuir sustancialmente su base material y su apoyo institucional con la sustitución de obispos progresistas por conservadores. Mientras que las iglesias evangélicas fomentaban el compromiso político de sus pastores con distintos partidos políticos, la jerarquía católica sermoneaba e incluso condenaba enérgicamente a los sacerdotes progresistas implicados en partidos políticos o que ejercían responsabilidades políticas (Compagnon, 2006). El escenario era muy distinto del otro lado. En las dos últimas décadas del siglo XX, los neopentecostales brasileños se beneficiaron de la expansión mundial de las iglesias evangélicas estadounidenses (Brouwer, Gifford y Rose, 1996). Los católicos conservadores fueron apoyados desde el Vaticano, mientras los nuevos evangélicos se beneficiaron de recursos, discursos y prácticas que han demostrado ser atractivos para un amplio público de Estados Unidos. En las primeras décadas del siglo XXI, los activistas neopentecostales construyeron campañas nacionales basadas en recursos y redes nacionales e internacionales (Centurión, 2018; Tamayo, 2020).

¿Cuáles semilleros de actores progresistas después de la teología de la liberación?

La victoria electoral de Bolsonaro en 2018 resulta en parte de un proceso de profunda transformación del campo religioso en Brasil que inició en la década de los 1980. Este proceso no se ha acabado con la derrota electoral de 2022, ni con su condenación judicial a la inelegibilidad para ocho años por “abuso de poder y uso indebido de medios de comunicación” por el Tribunal Superior Electoral (2023).

El regreso de Lula a la presidencia de la república en 2023 y las investigaciones judiciales que desvela sus acciones en contra de la democracia brasileña, abrieron brechas en la consolidación del proyecto político de la ultraderecha que se acercaba a la extrema-derecha (Rennó, 2022 y 2023) y se apoyaba sobre los sectores conservadores. Sería un error pensar que significa el fin del Bolsonarismo. A nivel político, no se puede olvidar que Bolsonaro ganó 49,1% de los votos en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales, más que cualquier otro candidato derrotado en la historia del país. Jair Bolsonaro tuvo la capacidad de impulsar un realineamiento político entre “diversas dimensiones ideológicas, entre las que destacan fuertes posiciones conservadoras frente a cuestiones morales y una defensa drástica de posiciones punitivas hacia el crimen” (Rennó, 2023, p. 2).

A estos análisis políticos, se requiere sumar las profundas raíces culturales sobre las cuales se ha construido un cristianismo reaccionario. Dentro de las iglesias evangélicas, neopentecostales y a veces católicas, corrientes religiosas conservadoras crean semilleros de una cultura política, y forman miles de actores sociales y políticos que seguirán actuando para una transformación conservadora de la sociedad brasileña para que se acerque a sus valores y a su visión del Reino de Dios. A lo largo de las últimas décadas, fueron capaces de llevar a cabo un proyecto de largo alcance, combinando la formación de nuevos actores sociales y políticos, campañas eficaces y el fortalecimiento de una visión del mundo que sostienen estas acciones.

Una teología de la liberación con poco relevo generacional

¿Qué actores progresistas son capaces de impulsar y mantener dinámicas de este alcance? El cristianismo de liberación sigue vivo en Brasil. En enero de 2018, el 14° “Encuentro Intereclesial” de las CEBs reunió 60 obispos y 3.300 delegados de Brasil y América latina. En 2023, 1500 delegados y 63 obispos participaron al 15°

encuentro, con el tema “La ecología integral y sus retos para las comunidades”. En 2024, 1.700 personas participaron en el 12° Encuentro Nacional “Fe y Política”, celebrado en Belo Horizonte. Sin embargo, nadie espera que los actores religiosos progresistas recuperen la influencia que tuvieron en los años setenta y principios de los ochenta. Los intelectuales y protagonistas del cristianismo de liberación en Brasil oscilan entre enfatizar la relevancia del movimiento y signos de una renovación, por ejemplo, en los temas ecológicos (Martínez Andrade, 2019b) y la constatación de la falta de relevo generacional de un movimiento que tienen dificultad en incluir a los jóvenes (Betto, 2024; Gomes, 2024). La paradoja parece ser que al momento en que algunas ideas y perspectivas de la teología de la liberación están teniendo una influencia en el corazón de la iglesia católica, con la atención a los pobres y a la ecología del primer papa latinoamericano, se impone la constatación que la teología de la liberación “vive un tiempo difícil” (Mo Sung, 2024). En Brasil, el pensamiento teológico crítico se ha renovado más por el corriente de la teología decolonial, pero aún agregando estas fuerzas, no se compara con el alcance que tuvo la teología de la liberación en la segunda mitad del siglo XX.

Frente a sus límites contemporáneos, la importancia, los legados y el éxito de la teología de la liberación tienen que evaluarse a la luz de unas frases de uno de sus actores históricos en América latina, Jacques Comblin (2007, p. 30) que retoma Jung Mo Sung (2024) en conclusión de su texto:

Una nueva generación puede abandonar la tarea inacabada de la generación anterior y comenzar otra obra que también dejará inacabada. La historia de la humanidad está hecha de obras inacabadas. No podemos tener la ambición de pensar que las generaciones siguientes se limitarán a continuar lo que han hecho las anteriores. Esto no puede detener el movimiento hacia los cambios necesarios.

Nuevos actores frente a los actores religiosos reaccionarios

¿En torno a qué cosmovisiones podrán unirse los actores progresistas para resistir los ataques a las minorías? ¿Qué actores o espacios serán capaces de recuperar la antorcha de las comunidades de base y del cristianismo de liberación? ¿En dónde se encuentran los semilleros de una nueva cultura política, anclada en cosmovisiones capaces de formar activistas progresistas que busquen hacer de Brasil un país menos desigual, menos racista y con más oportunidades para todos?

En la actualidad, ningún actor social o cultural tiene la fuerza que tuvo el cristianismo de la liberación hace medio siglo. Sin embargo, nuevos actores de un Brasil diferente se están formando en dos procesos y están cambiando al país en muchos ámbitos.

Mientras se reforzaron los actores reaccionarios desde los años 2010, también se fortalecieron nuevos movimientos feministas e interseccionales. Ambas corrientes se afrontaron directamente, tomándose como el blanco de sus movilizaciones y de sus discursos en las redes socio-digitales. Pocas personas encarnaron estas luchas emancipatorias con tanta energía y tantas convicciones como Marielle Franco. Representaba todas las subjetividades atacadas por los ultraconservadores: mujer negra, madre, que creció en una favela de Río, tuvo como pareja a otra mujer y fue socióloga comprometida social y políticamente. Ella rompió las fronteras simbólicas entre pobreza, moralidad y acceso a la política institucional. Su asesinato el 14 de marzo de 2018 comprobó el peligro que ella representaba para actores reaccionarios y bandas criminales de Río. Como lo resume Marcelo Freixo, político carioca y amigo de Marielle, en la mente de los asesinos y de los que les respaldaron, “habían matado a una mujer negra de la favela y no habría ningún problema” (Phillips, 2024). Desde este día, Marielle se ha transformado en la referencia de otro Brasil que resiste a las políticas de la ultraderecha y que se está construyendo. Casi todos los campus universitarios del país cuentan con un anfiteatro, un

aula, un edificio o una plaza rebautizada a su nombre. Asesinaron a Marielle Franco, pero no pudieron detener su lucha para un Brasil diverso, más igualitario, antirracista y feminista.

Otra esperanza reside en las semillas sembradas por el fortalecimiento de la educación pública y la apertura masiva del acceso a la educación secundaria y a las universidades por jóvenes de clases populares, gracias a las políticas impulsadas por los gobiernos progresistas de Lula y Dilma Rousseff. Con las políticas de cuotas y los programas para una educación inclusiva y antirracista, decenas de miles de jóvenes de las favelas y de las clases populares pudieron acceder a una formación secundaria y a la educación superior. La investigación de Felipe Salvador y Lucia Rabello de Castro (2022, p. 14) muestra que sus motivaciones principales residen en “el amor por el estudio, la identificación con una carrera universitaria y la esperanza de una movilidad social ascendente”. Dos décadas después del inicio de este impulso, una nueva generación de actores está transformando la universidad en Brasil, llevando nuevas preguntas y perspectivas a partir de sectores populares que fueron ignorados por el sistema universitario elitista. Están impulsando maneras estimulantes de pensar, hacer y enseñar las ciencias sociales y su conexión con la sociedad. Se ha formado parte de una generación con una aspiración a un Brasil más incluyente y mayor capacidad de afirmarse como actores de estas transformaciones. Aunque durante el mismo periodo, la ultraderecha y la extrema derecha lograron también atraer una parte de las nuevas generaciones. La educación pública y las universidades son un frente mayor de la batalla cultural que se toman los actores progresistas y reaccionarios para construir el Brasil del siglo XXI. Actores reaccionarios tienen dinamismo y gozan de un impacto importante en el sector de la educación pública. Movimientos como “Escuela sin partido” (Lima e Hypolito, 2020) impulsieron nuevas formas de control y de censura a los profesores, y orientaron el contenido de las clases. Se opusieron con mucho éxito a la inclusión de los temas de género y sexualidad en la formación

escolar. Claudia Moura y Pedro Silva (2023, p. 1) mostraron como se apoyaron en una “instrumentalización de la religión” por la cual “se subordina la creencia religiosa al discurso político autoritario, sobre todo asociada al conservadurismo moral presente en las vertientes del cristianismo brasileño”.

Estos estudios recientes enfatizan más aún la urgente necesidad de volver a prestar más atención en la religión, sus usos por los actores, el trabajo escatológico de interpretación de las escrituras en la sociología contemporánea, y de fomentar investigaciones que analicen con nuevas perspectivas las relaciones complejas entre religión, política y movimientos sociales, en Brasil y en el mundo.

Lecciones analíticas del caso brasileño

Brasil constituye un caso espectacular de cambio social y político por la amplitud y la velocidad de los cambios en el sector religioso y la importancia de su impacto en el escenario político. Este proceso se produjo en un contexto social, económico, político y cultural específico, en el cual convergieron una serie de factores y actores que favorecieron y ampliaron estas evoluciones. Sin embargo, ni los factores, ni los actores son únicos del contexto brasileño. En la última década, actores religiosos reaccionarios han adquirido una influencia mayor en varios países América latina (Pérez Guadalupe, 2018; Bárcenas Barajas, 2022) y en todas las regiones del mundo (Paternotte y Kumar, 2017; Tamayo, 2020).

En esta perspectiva, es importante sacar las lecciones sociales y políticas del caso brasileño, por ejemplo, el hecho de que los actores religiosos conservadores se fortalecieron también bajo los gobiernos progresistas que descuidaron esas batallas culturales. El estudio de caso brasileño provee también una serie de lecciones para afinar las categorías analíticas usadas en la sociología política, de la religión y de los movimientos sociales.

Cambiar de unidad analítica: una batalla que atraviesa a las iglesias

En la mayor parte de la extensa literatura dedicada al impacto político de la religión, se ocupa “los evangélicos” como una categoría analítica, indicando, por ejemplo, a quienes votan y cómo se distinguen de los católicos, cuántos participan como candidatos en cada partido político o el número de “evangélicos” electos en el parlamento en sucesivas elecciones.

Sin duda es relevante mencionar que las estadísticas electorales muestran que los evangélicos votaron proporcionalmente más a favor de Bolsonaro que el resto de la población brasileña. Jair Bolsonaro obtuvo una ventaja clara entre los “evangélicos”, con 11 millones de votos más que Fernando Haddad. Sin embargo, no votaron como bloque y la polarización de la sociedad brasileña se reflejó al interior de distintas ramas del evangelismo. Los frentes de batalla políticos y culturales en juego en Brasil no enfrentan a evangélicos con católicos. Los fieles de cada obediencia estuvieron divididos en el voto hacia Bolsonaro, y lo están en innumerables temas. Un análisis más profundo del principal sondeo disponible (Datafolha, 2018) indica que el patrón de voto de los evangélicos neopentecostales que apoyaron a Bolsonaro (49%) se acerca mucho más al voto de los católicos (44%) que al de las otras confesiones evangélicas como los pentecostales (62%) (Pleyers, 2020b, p. 70-71).

Si la afiliación religiosa puede ser relevante para explicar una parte de los fenómenos religiosos, es problemática, como principales categorías analíticas para medir o analizar su impacto político, social o cultural. Produce sesgos analíticos al esconder la heterogeneidad interna de cada obediencia, cuando las principales divergencias y las principales motivaciones en cuanto a la agencia política de actores religiosos dependen de otros tipos de categorías.

La batalla que se está llevando a cabo en Brasil, como en varias regiones del mundo, no opone a los católicos a los evangélicos, sino a corrientes conservadoras y progresistas que atraviesan

estas religiones y sus iglesias. Las fronteras entre los campos que se oponen no corresponden a las iglesias sino a visiones del mundo e interpretaciones de la biblia que atraviesan a las iglesias. Estos actores religiosos progresistas y conservadores se pueden interpretar como movimientos sociales, en el sentido dado por Alain Touraine (1979): actores históricos que tienen una visión del mundo y disputan las orientaciones culturales de una sociedad. Al movimiento religioso progresista, que Michael Löwy (1997) identificó como el “cristianismo de la liberación”, se enfrenta un movimiento social y religioso conservador y reaccionario que ha cobrado fuerza en Brasil, América latina (Pérez Guadalupe, 2018) y en varias regiones del mundo (Tamayo, 2020), tanto entre los evangélicos como entre los católicos. El giro conservador de la jerarquía católica desde los años 1980 y sus medidas disciplinarias en contra de sacerdotes cercanos a la teología de la liberación, recuerda que la batalla entre conservadores y progresista cruza las iglesias. De la misma manera, en Brasil, como lo nota Joanildo Burity (2020, p. 8) “para que emergiera el rostro francamente reaccionario de una poderosa élite parlamentaria y pastoral, fue necesario derrotar segmentos moderados (progresistas) del campo evangélico, históricos y pentecostales”.

Hasta el inicio de los años 2000, las corrientes católicas tuvieron un protagonismo mayor que los neopentecostales en cuanto a la promoción de temas conservadores en la política brasileña. Brenda Carranza y Christina Vital da Cunha (2018) muestran por ejemplo cómo, durante los años 1990, los diputados neopentecostales operaban como fuerza de apoyo hacia los católicos conservadores en torno a causas comunes, como la oposición al aborto. De hecho, la “ideología de género” no es un invento neopentecostal, sino católico (Junqueira, 2017). Surgió a mediados de la década de 1990, en el Consejo Pontificio para la Familia y la Congregación para la Doctrina de la Fe. En 1997, el entonces cardenal Joseph Ratzinger publicó el libro *La agenda del género*, que sigue siendo una referencia esencial entre fundamentalistas católicos y

neopentecostales, para una agenda moral centrada en temas como la oposición al aborto y al matrimonio entre personas del mismo sexo. También cabe recordar que la iglesia católica es una entidad diversa, cruzada por debates y divergencias entre tendencias progresistas y conservadoras. Estas últimas se reforzaron después del giro conservador de la iglesia católica a partir de los años 1980. En 2022, 18% de los católicos brasileños formaban parte del movimiento de Renovación Carismática (Datafolha, 2022a).

Por otro lado, entender la relación entre religión y política en América latina requiere deshacerse del “imaginario homogeneizador sobre ‘los evangélicos’ en la política latinoamericana” (Delgado Molina, 2020; p. 52). Diferentes orientaciones políticas y culturales coexisten entre los evangélicos y es necesario reconocer la diversidad de sus relaciones con la sociedad y la política mundana, así como su evolución a lo largo del tiempo. No todos los evangélicos buscan ser protagonistas en la escena política ni separar lo político de lo religioso. Siguiendo las tradiciones históricas de la mayor parte de las iglesias protestantes (Algranti, 2010), muchos evangélicos han rechazado explícitamente el mundo y la política. Por lo tanto, como lo recuerda Cecilia Delgado Molina (2020, p. 53), “su ingreso a la política no es el de un proyecto político con un origen común, pues el campo se caracteriza por su “heterogeneidad organizativa”, sin un centro que determine o indique siquiera lo que significa ser evangélico”.

Cabe recordar que no todos los evangélicos son conservadores. Los feligreses luteranos, metodistas y presbiterianos que forman la mayoría de los “evangélicos históricos”, se han involucrado en corrientes progresistas, como la teología de la liberación, en proporciones similares a la de los católicos en Brasil (Löwy, 1997, capítulo 8). De hecho, varios representantes de estos “evangélicos históricos” eligieron no unirse al influyente “frente evangélico” o “bancada evangélica” que reagrupa parlamentarios y senadores evangélicos conservadores de distintos partidos.

Deconstruir el “voto evangélico” como factor explicativo

El voto confesional no debe considerarse como un factor explicativo sino como el resultado de la agencia de actores religiosos que lograron cambiar la relación entre fe y política entre sus fieles. Más que presentarlo como un factor explicativo se trata de un proceso que se requiere estudiar y explicar. De hecho, como lo muestra José Luis Pérez Guadalupe (2018 y 2020), el voto confesional de sectores evangélicos funciona en Brasil, pero no en el resto de los países de la región. En Brasil, la tradición de voto a partidos evangélicos y a evangélicos que no necesariamente están en partidos políticos evangélicos es una tendencia que solo se ha consolidado en la última década. Si bien la movilización de estos líderes religiosos tuvo un impacto en una parte del electorado, los resultados de este sondeo sugieren que no lograron unificar a sus fieles detrás de su candidato, y que su efecto fue más bien limitado, tanto entre ellos como hacia el conjunto de la población brasileña.

Asociar directamente la afiliación a una iglesia evangélica a un voto específico es olvidar que solo una minoría de los evangélicos reciben indicaciones de voto de su pastor, y entre algunos pocos escogen seguir estas recomendaciones. Un sondeo de 2022 (Datafolha, 2022a) indica que, en Brasil, “entre los evangélicos, el 28% tiene enseñanzas y recomendaciones en su iglesia sobre cómo votar en las elecciones, que son seguidas completamente por el 9%, parcialmente por el 12% y en absoluto por el 7%”.

No reducir los actores a la política

El éxito político de los actores religiosos reaccionarios en Brasil, Estados Unidos y un número creciente de países ha suscitado un gran interés para estos actores en la ciencia política contemporánea. El riesgo sería restringir el análisis de estos actores y de sus impactos a sus dimensiones estrictamente políticas. Si los actores religiosos pueden tener un impacto considerable en la esfera

política, para entenderles se requiere de combinar las categorías clásicas de la ciencia política con contribuciones propias de la sociología de la religión. El objetivo principal como actores colectivos no es político, si no cultural y religioso. Se trata de implementar sus convicciones religiosas y de alcanzar una sociedad más conforme a los valores de su fe. Este proceso no es primeramente político. Por lo tanto, es importante de prestar atención a dimensiones propiamente religiosas que no se pueden reducir a motivaciones políticas.

En esta contribución se resaltó la necesidad de prestar más atención a los cambios escatológicos. Nuevas maneras de interpretar la biblia pueden modificar la relación de los creyentes con la política y su visión del mundo. En la segunda mitad del siglo XX, dos cambios escatológicos tuvieron un impacto mayor en la sociedad y la política brasileñas, en dos espectros ideológicamente opuestos. En los años 1950, la teología de la liberación vio en los evangelios un llamado a pasar de la caridad a la solidaridad, a apoyar los pobres como actores de su propia emancipación y a modificar las estructuras sociales injustas (Paiva, 2003, pp. 164-189). Abrió la posibilidad de asumir un nuevo significado de ser católico en Brasil (Paiva, 2003, p. 193). En los años 1990, la teología de la prosperidad y la teología del reino de dios modificaron la relación que una parte de los evangélicos tenían con la economía y la política, y convergió con el recrudescimiento de una teología conservadora en las iglesias católicas y evangélicas que enfocó su cruzada moral en temas vinculados al género y a la sexualidad. Se trata de interpretaciones de textos religiosos y de una batalla cultural que no pueden ser reducidas a sus impactos en la política electoral.

Los movimientos religiosos, ya sean progresistas o conservadores, provocan profundos cambios culturales que, aunque sean mucho menos visibles que las victorias electorales, tienen un impacto a largo plazo en el cambio de valores de una población. En cuanto a sus impactos en la sociedad, su protagonismo se aprecia en el éxito político de algunos de sus feligreses, pero mucho más en su

protagonismo en el espacio público, en los proyectos socioeconómicos y en los movimientos sociales que surgen de su trabajo de formación, de la comunidad de apoyo y de los semilleros activistas y culturas políticas.

Renovar el diálogo con la sociología de la religión

El impacto de la religión en la sociedad y la política brasileña, tanto del lado progresista como reaccionario, invita a una mejor articulación de la sociología de las religiones con la ciencia política y la sociología de los movimientos sociales. El caso de Brasil pone de relieve la importancia de comprender mejor la capacidad de los actores religiosos conservadores para contrarrestar a los actores progresistas y llevar a cabo estrategias a largo plazo en arenas políticas, sociales y culturales, y para producir subjetividades movidas por una cosmovisión y un fuerte compromiso social y político.

A nivel teórico, el impacto de los actores religiosos en la sociedad y la política brasileña cuestiona las perspectivas sobre la creciente secularización que domina la sociología de los movimientos sociales, un campo dominado por las perspectivas de secularización de la sociedad (Hanafi, 2020) y que ha perdido bastante sus conexiones con la sociología de la religión. En las últimas décadas, las principales revistas de ese campo de estudio han publicado pocos artículos sobre el impacto de la religión en los movimientos o actores sociales, con la excepción de tendencias radicales del islam.

El caso de Brasil muestra que la dimensión religiosa es un elemento indispensable para entender una parte de los actores que animan los movimientos sociales contemporáneos. Esto se ha demostrado ampliamente a propósito del éxito de los actores reaccionarios. En esta época, es importante recordarse que la religión también ha impulsado perspectivas emancipadoras. Por lo tanto, están bienvenidos los estudios sobre el impacto de perspectivas más progresistas impulsadas en la iglesia católica por el papa

Francisco, como las investigaciones sobre nuevas conexiones entre distintas formas de espiritualidades y movimientos sociales (Unrau, 2018), feministas o ecologistas (Rimliger, 2024).

Más allá del estudio de los movimientos religiosos, tres otras lecciones merecen ser rescatadas del caso brasileño para los estudios sobre los movimientos sociales.

Primero, el protagonismo de los actores religiosos en los movimientos sociales y la política brasileños nos invita a considerar transformaciones sociales en una perspectiva temporal más amplia que la coyuntura de los años 2010 o el surgimiento de las redes socio-digitales para explicar el triunfo de Bolsonaro. El éxito de Bolsonaro en Brasil debe analizarse en diferentes marcos temporales, con dinámicas políticas propias de los últimos años y otras de mayor alcance. En parte, es el resultado de profundos cambios a largo plazo que no se limitan al caso brasileño.

Segundo, nos recuerda que los espacios de educación, formación y apoyo mutuo de ciudadanos es una dimensión crucial del impacto que pueden tener movimientos sociales.

Tercero, la amplitud del impacto cultural, social y político de la batalla entre cristianos progresistas y conservadores también exige que se haga más hincapié en el desarrollo a largo plazo y en las *visiones del mundo* en el análisis de los movimientos sociales, un campo a menudo centrado en el impacto a corto plazo de las estrategias, la movilización de recursos y las campañas. Las cosmovisiones y la espiritualidad en las que los actores encuentran la fuente de su compromiso están en el corazón del cristianismo de la liberación y, actualmente, en el de los militantes neopentecostales.

Parte 4.
Una sociología global

Apuntes para una sociología global de los movimientos sociales¹

¿Por qué estudiar los movimientos globales?

Desde la revolución tunecina que inició en noviembre de 2010, surgió al menos una movilización ciudadana masiva cada dos meses, sin interrupción. Al igual que 2011 y 2013, 2019 fue un año intenso en protestas ciudadanas. Miles de personas salieron a las calles para protestar en Irak, Sudán, India, Hong Kong, Haití, Chile, Colombia, Ecuador, Argelia y Francia, entre otros muchos países. La pandemia no frenó las protestas. El movimiento *Black Lives Matter* surgió en Estados Unidos y se extendió a decenas de países. En 2021 y 2022, surgieron protestas y movimientos en todo el mundo, contra los regímenes autoritarios en Sudán, Irán o China, por la justicia climática o los derechos de las mujeres.

La mayoría de las investigaciones dedicadas a estas protestas se centran en un marco nacional. Algunos analistas incluso cuestionan la existencia misma de las *revoluciones árabes* enfatizando la dinámica social específica y las estructuras de oportunidades políticas de cada país árabe en los años previos a los levantamientos

¹ Una versión anterior de este capítulo fue publicada en inglés con el título “For a global sociology of social movements”, en la revista *Globalizations*, 21(1), 183-195, 2024.

(Bennani-Chraïbi y Fillieule, 2012). El análisis del contexto y de los actores nacionales son indispensables para comprender algunas raíces, características y dinámicas de estos movimientos. Sin embargo, establecer que las movilizaciones ciudadanas contemporáneas se dirigen a su gobierno nacional y se organizan a escala nacional no es contradictorio con mantener que también conllevan dimensiones locales, regionales y globales, y pueden estudiarse como actores a estos niveles. Confirman el argumento de que, desde la crisis financiera de 2008, la mayoría de las protestas se han dirigido contra gobiernos nacionales (Glasius y Pleyers, 2013; Della Porta, 2015), y no contra instituciones regionales o mundiales como en la década anterior.

Cuatro argumentos motivan la propuesta de estudiar y analizar las movilizaciones ciudadanas contemporáneas por la democracia como parte de un movimiento global o una ola global de movimientos.

El primero es empírico. Las revueltas ciudadanas de distintos países se inspiran mutuamente. Consignas, elementos exitosos de su repertorio de acción y nuevas tácticas circulan de una revuelta a otra. Los movimientos que ocuparon plazas en el centro de las ciudades en la década de 2010 mostraron características y prácticas globales compartidas, sobre todo en la organización de sus asambleas y la reconceptualización de los valores de democracia, dignidad y justicia social, que conciben como reivindicaciones, prácticas y exigencias personales (Pleyers, 2018). No solo demostraron su inconformidad con el manejo poco ético de los bienes públicos por parte de los dirigentes, sino también experimentaron e impulsaron modalidades de una democracia más participativa, al igual que una gran capacidad de acción y de iniciativa. Comparcieron tácticas que demostraron su eficacia en una ciudad, ya fuera contra la represión (como el uso de láseres contra los drones de la policía, táctica que fue ampliamente difundida a partir de las protestas en Hong Kong) o en relación con características o imágenes específicas en los medios socio-digitales. Además, los ciudadanos y

los actores sociales se mueven en contextos políticos tanto nacionales como internacionales.

La segunda razón es analítica. Los activistas contemporáneos se inspiran en actores de distintas regiones del mundo y, cada vez más, del Sur Global. En los años 2000, no se podía entender el movimiento altermundialista, incluso en Estados Unidos y Europa, sin los aportes del movimiento zapatista y la inspiración que transmitieron los indígenas del Sureste mexicano a una nueva generación de activistas (Juris, 2008; Pleyers, 2010 y 2018). El movimiento por la justicia climática tal y como lo conocemos y la forma en que se conecta con la naturaleza debe mucho a las cosmovisiones de los movimientos indígenas del Sur Global. Varias de sus reuniones fundacionales tuvieron lugar en el Sur Global (Pleyers, 2015), como la reunión de Bali, Indonesia, en 2007. Para analizar estos movimientos, es necesario combinar investigaciones y análisis tanto en el Norte Global y en el Sur Global. La mayoría de los investigadores lo hacen mediante la lectura de periódicos, análisis y textos de actores y de académicos, así como a través de encuentros ocasionales con actores y colegas de otros continentes. Otros investigadores se centran en la investigación etnográfica en eventos globales, como las reuniones de la sociedad civil en torno a las reuniones de la COP para el cambio climático o los Foros Sociales Mundiales. Sin embargo, lo *global* no sólo se produce a escala mundial. Algunos actores locales del Sur Global, como el movimiento zapatista, aportaron contribuciones mayores a la constitución de movimientos globales para la justicia social y para la justicia climática. Un movimiento global no puede reducirse a sus expresiones globales ni a una yuxtaposición de protestas locales y nacionales. Lo global no es un espacio que flota por encima de lo local, ni los espacios locales están aislados de las fuerzas globales.

El tercer argumento es epistemológico. El concepto bien establecido de nacionalismo metodológico apunta al hecho de que las ciencias sociales suelen tomar el Estado-nación como principal marco de análisis y unidad de comparación mientras que

categorías de análisis a otras escalas (local o transnacional) pueden ser más pertinentes (Beck, 1998). Como lo resume Silvia Rivera Cusicanqui (2018, p. 15), a lo largo del siglo XX y hasta hoy, “una camisa de fuerza para la imaginación experimental que destella en sus escritos fue el obsesivo pensar en el estado-nación como único sujeto/espacio que podía dar cabida al acto colectivo de la revolución/renovación”.

La sociología global también debería evitar el atajo opuesto. Llamo globalismo metodológico a la tendencia entre una parte de los académicos y expertos internacionales a considerar que las principales explicaciones sociales se encuentran en la escala global, a confundir la dimensión global con “una monocultura de lo universal y lo global” que produce lo local como inexistente (Sousa Santos, 2009, p. 116). Se centra en mecanismos estructurales globales que se implementan de forma similar en distintos países, con ligeras variaciones debidas al contexto nacional. Durante demasiado tiempo, los investigadores y expertos globales han basado sus análisis en informes de instituciones internacionales, la mayoría de los cuales no se dirigen a la población local, sino a actores globales, académicos cosmopolitas y expertos de instituciones internacionales (Seckinelgin, 2007). En lugar de invisibilizar a los actores y conocimientos locales, una sociología genuinamente global requiere articular escalas de acción, análisis e investigación.

La investigación comparativa “inter-nacional”, el nacionalismo y el globalismo metodológicos conllevan sesgos similares para los estudios de los movimientos sociales. Uno de ellos es que se suele sobreexponer los conflictos con las instituciones y las relaciones entre las protestas y el gobierno, así como la dimensión más institucionalizada de los movimientos sociales. A menudo se enfocan en los datos y los actores de la capital del país. La investigación empírica de Youssef El-Chazli (2015) en Egipto muestra que la dinámica de las protestas y los retos a los que se enfrentaron los ciudadanos movilizados en 2011 en Alejandría fueron muy diferentes a los de la capital. Del mismo modo, la mayoría de los análisis de

las protestas de junio de 2013 en Brasil se centraron en São Paulo, Río de Janeiro y Brasilia, mientras que las movilizaciones en otras ciudades tuvieron muy enfoques diferentes y fueron a veces más exitosas (Bringel y Pleyers, 2015b). La invisibilización de los movimientos y actores rurales es otro sesgo que caracteriza la mayor parte de los estudios de las protestas que privilegian a los activistas urbanos. También se tiende a visibilizar más los activistas más conectados en los medios de comunicación, y que se asemejan al entorno cosmopolita del periodista o investigador, ya que son más fáciles de contactarles y, en muchos casos, hablan un idioma “internacional” como el inglés o el español.

La cuarta razón de analizar los movimientos contemporáneos en el marco de una ola global de movimientos sociales es axiológica. Radica en la convicción de que la investigación es un conjunto de procesos de aprendizajes mutuos entre investigadores y actores del movimiento. Los procesos de aprendizaje individuales y colectivos son el núcleo de los movimientos sociales (Freire, 1970). Un análisis que sitúa un movimiento nacional en una ola global de movimientos puede contribuir a la circulación de prácticas, aprendizajes y conocimientos entre actores y movimientos más allá de las fronteras nacionales, lo que puede ayudar a los activistas a resolver algunos retos a los que se enfrentan basándose en aprendizajes y experiencias de protestas y movimientos similares en otros países.

Metodología, epistemología y experiencia

La metodología y la epistemología están profundamente entrelazadas en la sociología de los movimientos sociales. En este campo, más aún que en la mayoría de los otros, “mucho depende de cómo el analista elige acercarse al fenómeno [un movimiento social] que se está estudiando” (Johnston, 2014, p.10). Las herramientas conceptuales, los métodos y a qué se refiere el concepto de movimiento

global dependen estrechamente del significado subyacente del concepto de acción colectiva, política contenciosa o movimiento social que adopte el investigador. La mayoría de las investigaciones sobre movimientos transnacionales se han centrado en las redes transnacionales, las circulaciones y difusión de prácticas, consignas o demandas, o en la formación de coaliciones y alianzas entre organizaciones nacionales y redes internacionales (Della Porta y Tarrow, 2005; Smith, 2008; Romanos, 2016; Zajak, 2020).

Desarrollar análisis empíricos de los movimientos transnacionales o globales representa un reto aún mayor para los investigadores que buscan comprender los movimientos sociales más allá de las organizaciones y del reduccionismo político-institucional (Piven y Cloward, 1979; Cox y Nilsen, 2007). Se multiplicaron las metodologías para dibujar el tejido de redes transnacionales de organizaciones y eventos conectados globalmente, pero ¿Qué significa *movimiento global* para los enfoques que consideran los movimientos sociales ante todo como productores de significados, conocimientos (Cox y Flesher Fominaya, 2009; Sousa Santos, 2009) y cosmovisiones?; ¿Cómo estudiamos las dimensiones y conexiones globales de los movimientos arraigados en la experiencia, las subjetividades y los colectivos efímeros más que en las organizaciones (McDonald, 2006)?; ¿Hasta qué punto son tangibles las resonancias internacionales entre activistas que prefieren formas personales de activismo y acciones prefigurativas en la vida cotidiana a la creación de redes y organizaciones?; ¿Debemos y podemos “objetivar” estas resonancias y experiencias subjetivas?; ¿Cómo contribuyen los movimientos arraigados localmente en diferentes continentes a una lucha global para redefinir nuestra relación con la naturaleza, la democracia o el significado de “una buena vida”? Los retos planteados son prácticos, teóricos, metodológicos y epistemológicos. Este capítulo les aborda sucesivamente, proponiendo un enfoque basado en cuatro pilares: investigaciones multi-sitios, herramientas analíticas transnacionales, diálogos con actores e investigadores locales y una ética hacia el diálogo intercultural.

Concuero con la perspectiva de Eric Gagnon (2010, p. 14) sobre la ética en ciencias sociales. El médico y sociólogo francés considera que “más que un conjunto de instrucciones, prescripciones y prohibiciones, la ética es una revisión crítica de la investigación, de las razones y motivaciones que guían al investigador y dan sentido a su trabajo. Más que la aplicación de un código o de una teoría moral, es ante todo un esfuerzo de reflexión, y es en torno a esa visión de la ética -una visión fuerte- como debe organizarse la evaluación ética”.

De igual manera, considero que el principal requisito de la metodología en ciencias sociales no consiste en amontonar referencias y autores sobre técnicas de entrevistas y teorías sobre el método, sino en exponer honestamente lo que se ha hecho realmente y aclarar las opciones implícita o explícitamente tomadas para coleccionar y analizar informaciones, así como situar la investigadora o el investigador frente a su objeto de estudio y a los sujetos con los que trabaja. Requiere aclarar lo más claramente posible los criterios que rigen la recogida y selección de información y situar la propia relación con los actores. Como lo explica Charles Wright Mills (2006, p. 199), “es necesariamente una declaración personal, pero está escrita con la esperanza de que otros (...) la hagan menos personal por los hechos de su propia experiencia”. Desde esta perspectiva, cada sección de este texto combina consideraciones epistemológicas y ejemplos concretos tomados de mi experiencia personal como investigador.

Investigaciones multi-sitios

Los estudios etnográficos de instituciones y de las cumbres internacionales (Abélès, 2008) procuran datos importantes para entender cómo se produce y se organiza el mundo a nivel internacional. Sin embargo, lo global y, en particular, los movimientos globales no sólo se producen en escenarios internacionales. Las dimensiones

globales de los movimientos son producidas por actores situados a diferentes escalas, in situ y en línea, en la vida cotidiana y en acontecimientos internacionales. Las prácticas de investigación multi-sitios y transnacionales cuestionan la concepción de lo global como algo distante, universal y abstracto (Burawoy et al. 2000; Juris y Khasnebish, 2013). Muestran que lo “global” es producido y experimentado por actores y movimientos con dimensiones locales, nacionales, regionales y globales. A su vez, estas dimensiones globales desafían la práctica de la etnografía y la investigación cualitativa como métodos arraigados localmente (Marcus, 1995).

El sociólogo Michael Burawoy también considera que “la etnografía no es un acontecimiento puntual, sino una sucesión de visitas que pueden prolongarse durante meses o incluso años” (Burawoy, 2020, p. 130; ver también Burawoy, 2000). Es más cierto aun cuando la investigación se dedica a movimientos globales. Reproducir estancias etnográficas u observaciones participativas con activistas durante protestas y en fases de latencia permite acceder a una perspectiva que tome en cuenta la evolución de un movimiento, sus desafíos y el cambio social que contribuye a producir. Regresos regulares al mismo sitio de observación favorecen el diálogo del investigador con los activistas y el conocimiento mutuo. También permiten conocer mejor el contexto nacional al observar sus evoluciones, así como mantener un diálogo con los investigadores locales durante varios años.

Sin embargo, la opción por abarcar un amplio espectro de movimientos tiene sus ventajas y sus desventajas frente a la opción de centrarse de manera más cotidiana y densa en un movimiento, lo que también tiene sus pros y sus contras. Visitas frecuentes del investigador puede contribuir a la circulación de saberes, pero pone más en evidencia aún la asimetría de poder así como la asimetría de riesgos entre el investigador y los activistas (Sánchez Díaz y Almeida Acosta, 2005).

En la última década, la mayor parte de mis investigaciones se centraron en los movimientos ciudadanos que reclamaron más

democracia y a los cuales se refiere a menudo como los movimientos de las plazas o los movimientos post-2011. Realicé trabajo de investigación en varios países sin intentar visitar a todos los países que tuvieron una revuelta ciudadana significativa. Aproveché oportunidades entrevistar a algunos activistas y asistir a protestas y asambleas en diferentes ciudades: Barcelona, Londres, Ecuador, Túnez, Nueva York, Hong Kong, Moscú, Bucarest y la Ciudad de México. Llevé a cabo un trabajo de investigación más extenso en países en los que tenía cierta experiencia investigadora (tres meses y unas cuarenta entrevistas en Río de Janeiro en 2013; 72 tardes y noches, más de 30 entrevistas y dos series de seis grupos focales durante *Nuit Debout* en París en 2016; 27 entrevistas durante el estallido en Chile en noviembre 2019). Mi pretensión no ha sido vol verme experto en el estallido o el movimiento en cada una de estas ciudades, pero busque aprender en cada sitio, tanto para entender el movimiento en esta ciudad que movimientos similares en otros países con los cuales tenía resonancia.

Durante y entre las estancias de investigación, mantengo el contacto con algunos de los activistas entrevistados a través de las redes socio-digitales. Permite complementar las entrevistas, por ejemplo, con las reivindicaciones y los argumentos que publican en sus redes socio-digitales, o viendo la evolución de sus vínculos con organizaciones o redes de activistas. También es una fuente valiosa para observar las resonancias internacionales de un movimiento y la circulación de conocimientos, reivindicaciones y tácticas. Durante mi estancia en Santiago en 2019, varios activistas entrevistados tuitearon fotos y noticias de activistas de Hong Kong. En los días siguientes, las entrevistas y conversaciones confirmaron que una parte de los jóvenes manifestantes de Santiago se sentían conectados con e inspirados por el movimiento democrático de Hong Kong. Algunos de ellos consideraban que participaban en el “mismo movimiento” presente y activo en diferentes países. Fue sorprendente - y significativo - que los activistas de Hong Kong se convirtieran en su principal referencia, y no los movimientos

de países occidentales (como Occupy o el 15M/los indignados) que se beneficiaron de una cobertura mediática más amplia, o que los activistas chilenos se referían poco al estallido en el Ecuador que inicio dos semanas antes del despertar chileno (Henríquez et al., 2022) y que académicos latinoamericanos e internacionales consideraron como el principal antecedente internacional de la protesta chilena.

Las redes socio-digitales facilitan el reencuentro con los activistas que entrevisté cuando regreso para otra estancia de investigación o estadía académica. También permiten seguir la evolución de las reivindicaciones y posturas políticas entre los activistas que entrevisto. Por ejemplo, ha ocurrido en varias ocasiones que jóvenes activistas explicaron durante la parte intensa de la protesta o del movimiento que no se identificaban con ningún partido y que nunca se involucrarían en la política partidista, y que los mismos escribieron unos meses después un post anunciando que se habían unido a un partido que consideraban alineado con las reivindicaciones del movimiento.

Mantener una apertura a lo inesperado

Llevar a cabo una investigación empírica en distintos países requiere una cuidadosa preparación y planificación del trabajo de campo. Mientras se observan actores y acontecimientos de la fase intensa de los movimientos sociales, se requiere tener en la mente las principales hipótesis de investigación y los análisis desarrollados a partir del trabajo de campo en otros países. Sin embargo, también es crucial mantener apertura a lo inesperado, a temas, actores y preguntas que podrían rechazarse demasiado rápidamente o no ser tomadas en cuenta por estar fuera del alcance o del tema de la investigación. Son precisamente algunos de estos elementos que pueden sacudir el análisis y, por tanto, hacerlo progresar. Sin esta apertura a lo inesperado, el trabajo de campo y los análisis de un terreno en un país distinto corren el riesgo de limitarse a

proyecciones de análisis basadas en observaciones anteriores en otros países y de pasar por alto las especificidades de los movimientos locales y nacionales, así como las evoluciones recientes y los nuevos retos de un tipo de movimiento.

Si la aparición de lo inesperado no se planea, puede dejarse espacio para el azar en los encuentros y las situaciones. Mi primera investigación (1999-2010) se centró en el movimiento altermundialista. En 2004, asistí al cuarto Foro Social Mundial (FSM) en Mumbai, en la India, que reunió a 120.000 activistas de más de 120 países. Planifiqué meticulosamente cada hora de los dos primeros días de este enorme encuentro, basándome en un minucioso estudio del programa del Foro, mis hipótesis de investigación y mi experiencia en los tres primeros FSM en 2001, 2002 y 2003. Pasé de un taller a otro para escuchar ponencias relacionadas con las temáticas preestablecidas y a activistas y académicos que exponían sus análisis de la evolución del movimiento altermundialista y del proceso del FSM. Después de dos días intensos, mi convicción era que los temas, actores y debates de este Foro en la India no se distinguían mucho de los tres FSM anteriores en Brasil. El tercer día, tras deambular por el sitio del evento en busca de dos talleres que habían sido cancelados, entré las carpas vecinas y asistí a los talleres que se llevaban a cabo, sin preseleccionar los temas. Descubrí temas que no estaban presentes o apenas eran visibles en el movimiento altermundista “visto desde el Occidente” o a los que no había prestado atención hasta ese momento, como son las espiritualidades, las prácticas de desarrollo local o las luchas contra la construcción de represas. Estos temas habían quedado ignorados en (o mejor dicho invisibilizados por) mi marco analítico, así como en la mayoría de los relatos sobre los Foros Sociales Mundiales hechos por académicos y activistas occidentales. En los años siguientes, estos temas pasarían a ocupar un lugar central en el movimiento altermundista y en el movimiento para la justicia climática, conforme a la creciente influencia de los activistas del Sur Global. El FSM de Mumbai fue mucho más que una repetición de

discursos de activistas cosmopolitas sobre temas que había analizado en los años anteriores. Pero no lo habría notado si me hubiera ceñido al esquema analítico y al plan de investigación con el cual llegué a Mumbai, y que había construido basándome en trabajos de campo anteriores en otros continentes.

Idiomas en circulación

Una investigación global y multi-sitio plantea la cuestión de las lenguas. La comprensión pasiva y la práctica básica de una lengua local abren el acceso a discursos, escritos y autoanálisis por los activistas de un movimiento, medios de comunicación y redes socio-digitales. Permiten acceder a una literatura densa sobre los movimientos sociales en este país. También facilitan el diálogo formal e informal y la convivencia con los activistas. El antropólogo Jeff Juris (2008) consideró indispensable aprender el catalán además del español para llevar a cabo su investigación participativa y participar activamente en el movimiento altermundialista en Barcelona. Por mi parte, aprendí el español para entender los movimientos sociales en América Latina y un portugués pasivo me ha permitido entrevistar a activistas en Brasil y leer los análisis de mis colegas de este país.

Sin embargo, cada uno puede aprender un número limitado de idiomas. En otros países, recurrimos a traductores locales o a un idioma que compartimos con una parte de los activistas, a menudo, el inglés global (el *globish*) o el español. Nos permite acceder a realidades y experiencias locales. Tenemos que ser consciente que también sesga nuestras perspectivas sobre los movimientos, por ejemplo, al hacer demasiado hincapié en la agencia de los activistas bilingües, que son más cosmopolitas, urbanos, y con un nivel más alto de escolarización que otros actores. Asumir el inglés básico como lengua compartida y centrarse en las redes sociodigitales conduce a sesgos sistemáticos y estructurales a la hora de interpretar los movimientos sociales en un país extranjero. Para quienes

siguieron las revoluciones de 2011 a través de los medios sociales, canales de televisión y periódicos europeos, la revolución egipcia parecía estar protagonizada por jóvenes *geeks* (se llegó a calificarla de revolución Twitter) que dominaban bien el inglés. La realidad era muy distinta. Aunque las redes socio-digitales desempeñaron un papel en la propagación de la indignación y en la organización inicial de las protestas, la mayoría de los participantes que ocupaban la Plaza Tahrir no eran *geeks*. Muchos ni utilizaban las redes socio-digitales. El sociólogo Paulo Gerbaudo (2012) subrayó la contribución de las redes socio-digitales en la revolución egipcia, pero también insistió en que los manifestantes pedían a sus conciudadanos que “salieran de Internet y se unieran a nosotros en la calle”. Y, por cierto, la mayoría de los egipcios no habla inglés.

En un país donde el investigador no domina la lengua principal, los traductores locales desempeñan un papel crucial que va mucho más allá del propio idioma, ya que palabras similares pueden esconder interpretaciones, visiones del mundo y cultura política diferentes. La traducción y el dominio limitado de lenguas extranjeras conducen a malentendidos e interpretaciones incorrectas, sin embargo, como ha demostrado Nicole Doerr (2018), también puede facilitar algunos encuentros y diálogos. Más allá de la comprensión concreta de otros pueblos y culturas, la práctica de otras lenguas abre a culturas y cosmovisiones diferentes y a relativizar la propia cultura, posturas y conocimientos, requisito crucial de un diálogo intercultural, como lo subrayaba Ivan Illich en Cuernavaca en la década de 1970.

Siguen existiendo especificidades en la forma en que (parte de los) investigadores de un área lingüística abordan los movimientos sociales. Por ejemplo, muchos colegas latinoamericanos han adoptado una postura más comprometida con los movimientos sociales en su investigación sobre los movimientos sociales (Bringel, 2019). Por el otro lado, la sociología estadounidense a menudo se ha centrado en cómo los movimientos movilizan recursos para tener un impacto en los responsables políticos en un enfoque

profundamente arraigado en los desafíos políticos específicos a los que se enfrentan los movimientos sociales en su país.

De la investigación en diferentes sitios a un movimiento global: herramientas analíticas

Tomar como objeto un movimiento global o una ola global de movimientos no implica que la investigación tenga que analizar cada una de las luchas que surgen en los distintos países. En realidad, cuando se trata de un movimiento nacional, nadie espera que la investigadora o el investigador analice la dinámica del movimiento en todas las ciudades y los pueblos del territorio nacional. Lo que justifica un trabajo de campo en distintos países es la voluntad de entender el movimiento en este país y de variar los contextos, actores y situaciones para identificar elementos y retos comunes entre estos movimientos y estallidos, o al revés diferenciar qué caracteriza los actores y una cultura política en cada país.

¿Cómo pasar de observaciones etnográficas y entrevistas con actores situados en un lugar concreto a analizar un movimiento global o dimensiones compartidas de un movimiento en distintos países? No se trata de un desafío nuevo, ni específico a la sociología global o internacional. Ordenar los hechos sociales y los datos empíricos siempre ha sido un desafío y una tarea crucial para los sociólogos (Wright Mills, 1959). Se ha vuelto más compleja ya que, en la mayor parte de las investigaciones sobre movimientos sociales, nuestro reto reside menos en recopilar una cantidad suficiente de información que en lidiar con una sobreabundancia de datos. Estudiar un movimiento en distintos países requiere realizar más entrevistas, para tener la perspectiva de un número suficiente de actores en cada país. Mientras, Internet ofrece un acceso mucho más amplio a los argumentos de los activistas (las redes socio-digitales y los sitios web han sustituido la recogida de flyers y panfletos), a los periódicos nacionales y a una abundante literatura

académica de distintos continentes. El investigador esta rápidamente sumergido de datos e informaciones.

El reto es más agudo aun cuando se busca combinar información cualitativa local con lentes globales. Una de las propuestas prácticas y estimulantes fue formulada por Michael Burawoy y su equipo (2000, p. xii). Para ellos, la clave reside en el “paso del estudio de los lugares a estudios de los campos”. Sitúan los *campos* en *la relación entre sitios* y observaron *manifestaciones* de la globalización en las fuerzas, las conexiones y la imaginación. Sin embargo, los rasgos de un movimiento global también se encuentran en elementos compartidos por activistas y movimientos de distintos países que no están directamente en contacto pero que resuenan con otros (McDonald, 2006) en sus reivindicaciones, o maneras de ser activistas. Partiendo de la identificación de elementos similares en el repertorio de acciones, prácticas, reivindicaciones o valores, este proceso de investigación busca identificar significados comunes y lógicas de acción que se reproducen, tensiones y retos que animan a los movimientos sociales en diferentes países, más allá de la diversidad de los contextos políticos, sociales y culturales de cada país.

No se trata de uniformizar todos los actores bajo una lógica global. Esta propuesta analítica se construye al contrario a partir de categorías analíticas transnacionales que atraviesan los movimientos nacionales, y por lo tanto evita homogeneizarles. Un enfoque comparativo compara las organizaciones, las estrategias o el activismo de los movimientos entre dos o más países. Suele llevar las comparaciones inter-nacionales a homogeneizar el movimiento que estudia en cada uno de los países. En cambio, enraizar el análisis en categorías transnacionales construye unidades de análisis que trascienden las fronteras. Capta las diferencias entre activistas de un mismo país o ciudad, al mismo tiempo que apunta a lógicas de acción similares entre distintos países, tanto a nivel de un movimiento global como entre diferentes componentes o tendencias dentro de estos movimientos.

La elección o la construcción de las categorías de análisis transnacionales es materia de cuales conceptos y categorías la investigadora o el investigador considere pertinentes para comprender y analizar un movimiento. Para varias de mis investigaciones y publicaciones, me he apoyado sobre el concepto de *culturas de activismo* transnacionales para analizar los movimientos sociales en diferentes países, definiéndolas como lógicas de acción que se basan en conjuntos coherentes de orientaciones normativas arraigadas en una visión del mundo, el cambio social, el adversario, los papeles y los significados del movimiento, que guían las prácticas de los actores y la organización del movimiento (Pleyers, 2010). Esta herramienta conceptual se ha revelado útil incluso para evitar homogeneizar la relación con la política institucional entre los activistas de un movimiento en un país. Un ejemplo concreto es que los jóvenes de barrios populares de la periferia de París que se unieron ocasionalmente al movimiento *Nuit Debout* en la plaza ocupada en 2016 compartían una cultura activista muy similar a la de los jóvenes de las favelas de Río de Janeiro que manifestaban contra la violencia policial y por más democracia que entrevisté en julio de 2013. Su concepto de la política, su relación con el Estado y sus reivindicaciones se fundan en experiencias de la falta de respeto en su vida cotidiana, violencia policial, desigualdades sociales y discriminaciones de las cuales son víctimas. Los discursos y las prácticas de los activistas que entrevisté en ambos países eran muy similares. A la vez, existía una brecha entre su concepción de la política, sus relaciones con el Estado y su forma de organizarse, y los desarrollados en las mismas protestas por jóvenes *alteractivistas* que celebraban asambleas y preparaban acciones en las mismas plazas. Además de analizarles como una parte del movimiento nacional al cual participaron (por ejemplo, como un componente del movimiento *Nuit Debout* en Francia, Pleyers, 2021), es relevante analizarles a partir de una cultura activista que comparten en distintos contextos nacionales: tenían una forma similar de ver el Estado, la política y la sociedad. Esto evita homogeneizar

El concepto de cultura activista devela que la relación con la política no es unívoca sino múltiple en un movimiento social o en una ola de protestas. No se enfoca en el contexto nacional como el principal factor explicativo de las diferencias más significativas en el movimiento o entre los activistas. En esta propuesta analítica, una mirada global no homogeneiza a los actores de movilizaciones como las de junio 2013 en Brasil u ocupaciones de plaza como *Nuit Debout* en Francia y movimientos nacionales. Distingue varias culturas activistas presentes en el movimiento en cada país, al mismo tiempo que trata de captar significados, prácticas y retos comunes compartidos por activistas que adoptan una misma cultura activista en distintos países. En esta perspectiva, la multiplicación de investigaciones empíricas en diferentes localidades se convierte en una herramienta para superar las dicotomías entre lo local y lo global, la experiencia personal y un movimiento social, la unidad y la diversidad en un movimiento.

Los análisis del movimiento altermundialista ofrecen un segundo ejemplo. Este movimiento global se inició a mediados de los años noventa simultáneamente en el Sur y el Norte Global, entre otros con la rebelión zapatista en México, las protestas contra la Organización Mundial del Comercio y el movimiento campesino internacional La Vía Campesina. Realicé trabajos de investigación a escala local y nacional en distintos países, así como durante movilizaciones y reuniones internacionales, entre ellas ocho Foros Sociales Mundiales. El movimiento altermundialista reunía a actores muy diversos. Los debates y conflictos internos eran habituales.

Tras unos años de trabajo empírico, observé que aparecían tensiones similares en contextos muy diferentes. Las principales diferencias entre los activistas no estaban relacionadas con culturas nacionales o regionales, sino con dos culturas activistas que convergían en su lucha común en contra del neoliberalismo, pero divergían en sus conceptos del cambio social y en la forma de organizar el movimiento. Por un lado, los activistas más cercanos a

la vía de la razón consideraban que una ciudadanía más activa y un mundo más justo exigían que los ciudadanos se formaran y adquirieran un conocimiento mínimo en economía política, asuntos científicos en debate y cuestiones globales. En esta vía del altermundialismo, el concepto de cambio social se centra en las instituciones, el fortalecimiento de las normas y reglas, y los decisores políticos. El cambio social se piensa de arriba por abajo: se adaptan normas para regular la economía a una escala lo más alta posible, luego estas regulaciones disminuirán las desigualdades y/o mejorarán la vida de la gente. En consecuencia, estos activistas optaron en general por constituir organizaciones más formales y verticales, a menudo en contradicción con su objetivo de fomentar una ciudadanía más activa y una democracia participativa. Pero el movimiento altermundialista estaba también animado por la vía de la subjetividad. Los activistas que adoptaron esta vía lucharon por defender la especificidad de su experiencia vivida frente al dominio del capitalismo global. Su concepto de cambio social iniciaba y se organizaba desde abajo. El activismo prefigurativo era crucial, ya que buscaban poner en práctica los valores del movimiento en su experiencia cotidiana, en las comunidades locales y en la organización del movimiento. La coexistencia de estas dos culturas activistas en el movimiento altermundialista dio lugar a innumerables tensiones y enfrentamientos, pero también a soluciones innovadoras que combinaban propuestas y prácticas de ambas partes para superar los retos a los que se enfrentaba el movimiento².

La investigación empírica en distintos países ayuda a captar posibles resonancias entre levantamientos u olas de protestas. Cada trabajo de investigación en un país aporta nuevos datos que refuerzan y/o cuestionan los análisis anteriores. Desvela

² Estas dos vías del movimiento altermundialista constituyen la trama analítica de mi libro *Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age*. Para un resumen en español, ver el capítulo 2 del libro *Movimientos sociales en el siglo XXI*.

acontecimientos y evoluciones recientes que pueden ser específicos del movimiento nacional o reflejarse en otros actores de la oleada mundial de movimientos. Por ejemplo, como se explica en el primer capítulo del presente libro, mi estancia de investigación en Santiago en noviembre de 2019 fue la base de un análisis específico de la revuelta ciudadana en Chile apoyándome tanto en mis análisis de movimientos similares en otros países como en lo que pude aprender durante cuatro estancias anteriores en Chile. También hacía hincapié en las diferencias significativas entre movimientos y estallidos del inicio de la década de los años 2010, en particular en lo que va de su conexión con la política institucional. Mientras la mayoría de los activistas de los movimientos en los primeros años de la década rechazaban la política institucional, en 2019, las conexiones con procesos políticos institucionales eran parte de las preocupaciones de muchos activistas. De hecho, la conexión con actores políticos se operó mucho más rápidamente en Chile que en otros países que conocieron un estallido al inicio de la década, incluso en España donde un partido (Podemos) se reivindicó como un resultado del movimiento del 15M.

Construir el conocimiento en diálogos

La investigación cualitativa con activistas es, ante todo, un diálogo, “una oportunidad de conversar y compartir conocimientos”, para retomar las palabras de Kim Tallbear (2014, p. 2). Los encuentros y entrevistas con activistas fomentan la reflexividad y el autoanálisis de los actores. La empatía es crucial en investigaciones cualitativas de este tipo. No significa que el investigador siempre comparta las opiniones y perspectivas de los activistas (si así fuera, pocos estudiosos de los movimientos sociales podrían estudiar los movimientos reaccionarios). La empatía radica en la sincera voluntad de comprender al otro en su experiencia, visión del mundo y proyectos. Una postura comprensiva busca entender los

significados en juego en las prácticas de los activistas, su propia experiencia y cómo pretenden contribuir a un movimiento. El trabajo empírico en diferentes sitios multiplica estos diálogos y sitúa los encuentros interculturales en el centro del proceso. Exige también reconocer, tomar en cuenta e intentar limitar asimetrías de poder entre actores e investigadores.

Siendo los movimientos sociales y los activistas productores de conocimiento, la posición del investigador se sitúa como otro productor de conocimiento en un diálogo constructivo y participa en un proceso de reflexividad colectiva junto a los activistas y otros investigadores. Un objetivo mayor de la investigación es contribuir a una mejor comprensión del movimiento por parte de sus actores. Estar dispuesto a compartir las propias perspectivas y análisis iniciales también forma parte del trato. Tras la primera parte de la entrevista durante la cual el o la activista comparte su perspectiva sobre el movimiento, el diálogo se abre a cualquier pregunta que mi interlocutor quiera plantear. Suele desembocar en conversaciones sobre movimientos parecidos en otros países.

Una perspectiva global de los movimientos sociales o una investigación sobre un movimiento global no puede pretender sustituirse a los análisis centrados en las escalas local o nacional. Los complementa y dialoga con ellos. En esta perspectiva, las investigaciones que se basan en investigaciones en diferentes países pueden arrojar una luz diferente sobre un movimiento en una ciudad concreta.

Una de las contribuciones de este tipo de sociología global de los movimientos sociales es conectar lo que está en juego en revueltas ciudadanas y movilizaciones nacionales y mostrar que a menudo va más allá de las escalas local o nacional, y que los actores a nivel local o nacional también contribuyen en la transformación de nuestro mundo. Juntos, los movimientos que pude observar en varios países sientan las bases de nuevas maneras de ser activistas, de nuevas prácticas sociales y políticas y de nuevas formas de concebir la política, la ciudadanía, la dignidad, la justicia social y la democracia.

Una sociología global después del giro decolonial¹

Después de su apogeo en la década de 1990, la sociología global ha sido objeto de duras críticas desde enfoques teóricos que incluyen las perspectivas subalternas, poscoloniales, decoloniales, feministas y de género, así como desde la perspectiva epistemológica general de las denominadas *epistemologías del Sur*. Más allá de su heterogeneidad y divergencias, estos enfoques convergen en desafiar la legitimidad de una sociología global, que ha sido identificada con el eurocentrismo y la dominación de los sociólogos occidentales o del norte del planeta.

Cuestionar el eurocentrismo

La propuesta epistémica compartida por estas teorías críticas combina dos pasos. El primero es la deconstrucción del eurocentrismo inherente a las ciencias sociales y sobre el cual se ha construido la sociología global y la mayoría de los marcos cognitivos de nuestra

¹ Versiones anteriores de este capítulo fueron publicadas en la revista de la Asociación Internacional de Sociología “Global Dialogue” bajo el título “Global Sociology as a Renewed Global Dialogue”, *ISA Global Dialogue* 13(1), y en la revista *Mundos Plurales*, 10(1):197-204.

disciplina, como lo mostró la socióloga india Sujata Patel (2009). Esta perspectiva crítica desafía tanto las formas de producción y difusión del conocimiento dominadas por Occidente, como las cosmovisiones eurocéntricas. Enrique Dussel (1994) ha mostrado que la conquista de las Américas no son un tema secundario de la modernidad, como se consideraba en las ciencias sociales occidentales, sino un acontecimiento fundacional sobre el cual se ha construido esta modernidad y que la colonialidad es parte integrante de la modernidad. Las subjetividades occidentales se han construido en una relación de dominación sobre los *otros*. El *ego conquiro* precede de 140 años al *ego cogito* de Descartes que los pensadores occidentales habían puesto al centro de la subjetividad moderna (Dussel, 1994; Martínez Andrade, 2018). Analizar los actores sociales, mecanismos e instituciones que han construido, mantenido, reproducido y actualizado estas formas de dominación social y epistémica, es una tarea fundamental para las ciencias sociales contemporáneas. Esto incluye el análisis reflexivo de su papel pasado y actual en la producción y reproducción de este sistema social y epistémico. En este contexto, es necesario cuestionar las infraestructuras de producción y difusión de conocimientos (Alatas, 2003; Beigel, 2013; Patel, 2021) e identificar las condiciones que permiten asegurar una ecología de los saberes como alternativa a los saberes eurocéntricos que se presentan como universales (Dussel, 2015).

El segundo paso al cual nos invita este conjunto de perspectivas críticas, consiste en prestar atención y dar visibilidad a los conocimientos, las experiencias y las visiones del mundo (cosmovisiones) que han sido “invisibilizados” y negados por el proceso de modernización. Los movimientos indígenas, ecologistas, feministas, campesinos y minoritarios han hecho de esta reivindicación una parte fundamental de sus luchas emancipatorias. También es una tarea urgente para los sociólogos del Norte como del Sur Global. Para los sociólogos profesionales (Burawoy, 2006), este paso incluye, en particular, revelar las contribuciones de investigadores,

actores, autores y académicos que han sido ignorados durante mucho tiempo porque pertenecían a minorías oprimidas, como es el caso de WEB Dubois en Estados Unidos (Burawoy 2021); porque eran mujeres, como Mariane Weber, Harriet Martineau, Charlotte Perkins Gilman (Scribano, 2023) que forman parte de las *madres fundadoras* de la sociología; o porque sus publicaciones solo se difundieron en el Sur global, como es el caso de muchas de nuestras colegas en la actualidad (Martínez Andrade, 2019a).

Las ideas principales sobre las que se construyen tales perspectivas críticas, surgieron al margen o fuera de la sociología académica. En América Latina, los antecedentes de la *perspectiva decolonial* en sí misma es una de las ilustraciones más llamativas del hecho de que algunos de los debates más significativos en ciencias sociales se iniciaron fuera del mundo académico, y en particular en los movimientos sociales, antes de penetrar progresivamente en el mundo académico. En las últimas tres décadas, actores críticos, movimientos sociales y académicos del Sur Global y de grupos oprimidos (en particular, feministas y minorías), han transformado profundamente la forma en que vemos nuestro mundo, la modernidad, la equidad y el “progreso”. Los pueblos indígenas, activistas y movimientos del Sur Global han desarrollado perspectivas como el *buen vivir* (por ejemplo, con la perspectiva del Sumak Kawsay en el Ecuador, ver Cortez, 2011; Acosta 2013) que tuvieron un impacto profundo en la manera en cómo los investigadores comprometidos consideran hoy en día la ecología, la naturaleza (a la que pertenecemos) y a nosotros mismos (Pleyers 2015). Procesos similares han ocurrido en el Norte Global. El concepto de *interseccionalidad* apareció en las luchas de los movimientos feminista y negro. Kimberle Crenshaw (1991), abogada, activista y profesora, lo forja a partir de su experiencia de dos décadas de organización y de juicios frente a la violencia en contra de las “mujeres de color” (Carbado et al. 2013). Así, muchos de nuestros conceptos claves han surgido de los movimientos sociales “desde abajo”. En América Latina, la *perspectiva decolonial* tiene antecedentes en pensadores

críticos de los años 1930 como Mariátegui, en la teología de la liberación y en movimientos indígenas. Este diálogo social y epistémico con los movimientos sociales sigue siendo el núcleo de las contribuciones innovadoras de los sociólogos y antropólogos latinoamericanos (Escobar, 2018; Rivera, 2018).

Abrir las epistemologías del Norte a aprendizajes, posturas y lecciones que provienen de actores sociales oprimidos, lleva a reconocer a los investigadores y actores sociales como productores de conocimiento, lo cual incluye conocimientos prácticos, así como perspectivas teóricas, epistemologías y cosmovisiones. De hecho, los movimientos indígenas, campesinos o feministas de América Latina consideran explícitamente la defensa de cosmovisiones alternativas como una parte crucial de la lucha por la justicia social. “Nuestra lucha es política y epistémica”, explicaba Luis Macas (2005) cuando era dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Trasladando estas luchas a los espacios académicos, investigadores afirman que “no hay justicia social sin justicia epistemológica” (Sousa Santos, 2009).

¿Sigue siendo relevante la sociología global?

¿Sigue siendo legítimo el proyecto de una sociología global después de esta intensa ola de críticas? ¿O está el proyecto de *sociología global* intrínsecamente ligada al proyecto y visión del mundo moderno eurocéntrico (colonial, patriarcal y capitalista)? ¿Debería la sociología renunciar al proyecto de una sociología global para hacer justicia a los conocimientos enraizados en las experiencias locales, las luchas y las culturas específicas? ¿Deberíamos centrarnos en reconstruir las historias regionales y nacionales de la sociología para fomentar las contribuciones de autores y académicos nacionales y regionales que han sido *invisibilizados*?

El *giro decolonial* invita a los sociólogos e intelectuales occidentales a renunciar a su hábito de universalizar rápidamente

sus resultados de investigación, conceptos y visión de la emancipación. Exige desvelar la dominación epistémica arraigada en la sociología eurocéntrica, y que se reconozcan las contribuciones teóricas significativas de académicos y actores de diferentes regiones del mundo y de entornos oprimidos, a la historia y relevancia de las ciencias sociales y humanas. Requiere que se revise el canon de la sociología y que se renueve la perspectiva de una sociología global que durante demasiado tiempo se confundió con la sociología occidental (y en realidad sólo con una parte de esta sociología occidental). Sin embargo, el giro decolonial no invalida el proyecto de la sociología global. Como los zapatistas lo dejaron claro, promover *un mundo donde quepan muchos mundos* no significa renunciar a una perspectiva global; todo lo contrario.

Renovar la sociología global y restaurar su relevancia requiere “provincializar” las contribuciones europeas. Como acertadamente explica Dipesh Chakrabarty (2000), esto no significa deshacerse de todos los aportes occidentales de la sociología y la teoría crítica, sino considerarlos parte relevante de una sociología global más integral que se basa en raíces y propuestas de las diferentes regiones del mundo. Ramón Grosfoguel (2011, p. 4), uno de los fundadores del grupo de pensamiento decolonial, nos recuerda que desde su inicio esta perspectiva “no es una crítica esencialista, fundamentalista y antieuropea. Esta perspectiva es crítica tanto con los fundamentalismos eurocéntricos como con los del Tercer Mundo, con el colonialismo y con el nacionalismo”.

Al contrario de lo que afirman sus detractores, las perspectivas decoloniales no enfocaron su lucha epistémica en borrar los aportes de la sociología occidental para reiniciar una sociología que sería *decolonial*. Invitan a visitar algunos de sus conceptos claves en un diálogo con realidades de distintas partes del mundo en las cuales es más aparente la intersección entre distintas formas de opresión, especialmente el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo (como sistema, pero también en sus implementaciones diferenciadas). Esto, y no la sumisión a un relativismo radical o

la renuncia a un proyecto global, es lo que significa el paso epistémico desde una perspectiva universal a otra pluriversal (Mignolo, 2000) en las ciencias sociales.

Junto a una contundente crítica a la modernidad eurocéntrica y a su universalismo, Enrique Dussel defiende también la necesidad de construir una perspectiva global: “No es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios. (...) La afirmación y emancipación de la *diferencia* va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es *diferencia* o *universalidad*, sino *universalidad* en la *diferencia*, y *diferencia* en la *universalidad*.” (Dussel, 2015, p. 43 y 48).

Desde el continente africano, Achille Mbembe tiene el mismo argumento. Luego de desarrollar una crítica radical y contundente de la dimensión colonial de la modernidad y de nuestra época en su obra *Crítica de la razón negra* (Mbembe, 2013), el intelectual camerunés eligió como título del epílogo de su libro *Hay un solo mundo*. Llega a la conclusión de la interrelación de la humanidad y de la necesidad de desarrollar una nueva perspectiva cosmopolita: “Lo queramos o no, el hecho es que todos compartimos este mundo [...] La proclamación de la diferencia es solo una faceta de un proyecto más amplio – el proyecto de un mundo que viene, cuyo destino es universal, un mundo liberado del lastre de la raza, del resentimiento y del deseo de venganza que todo racismo suscita” (Mbembe, 2013, pp. 260 y 263).

Una sociología enraizada en diálogos

Descolonizar la historia apunta a reconstruir una historia común, no sólo una historia de los pueblos colonizados. Esta perspectiva se aplica a la sociología. El objetivo es reconstruir una sociología común, integrando las perspectivas de sociólogas, sociólogos y actores de diferentes regiones del Sur Global y de distintas categorías que fueron dominadas y menospreciadas en la modernidad. La

tarea de una sociología global después del giro decolonial es conectar sociologías (Bhambra, 2014), y a partir de ahí reconstruir una común, forjada en diálogos globales y en el reconocimiento de las contribuciones de perspectivas diversas al servicio de mejor análisis y de un mejor entendimiento de los desafíos comunes.

En esta perspectiva, la reconstrucción de un proyecto de sociología global después (y con) del giro decolonial pasa, por agregar un tercer paso epistémico a los dos primeros que son la crítica del eurocentrismo y la visibilización del conocimiento alternativo: el diálogo intercultural (Fornet Betancourt 2009), que se enraíza en una apertura al otro que sea a la vez personal, sociológica y cultural. Esa es la condición para un diálogo intercultural basado en una filosofía de encuentro e intercambio.

Como es el caso del diálogo con los actores sociales (TallBear, 2014), construir un diálogo con sociólogos que piensan el mundo a partir de otras regiones y otro posicionamiento, requiere una postura de tolerancia, de apertura personal a otras perspectivas y a la interculturalidad. Requiere que los investigadores reconozcan su posicionamiento social, cultural y epistémico y acepten exponerse al riesgo y a la esperanza de perder algunas de sus certezas y la voluntad de aprender del encuentro con el otro. Bajo estas premisas, la sociología se convierte en un proyecto colectivo que aúna las reflexividades de los investigadores en una búsqueda común por una mejor comprensión de nuestro mundo y también de los actores que lo transforman.

La apertura al diálogo es indispensable tanto a nivel personal como entre las corrientes de la sociología y de las perspectivas críticas arraigadas en realidades y cosmovisiones de actores de diferentes regiones del mundo y orígenes sociales. Sin estos diálogos, la sociología global se reduce al eurocentrismo y, por el otro lado, las posturas críticas corren el riesgo de reducirse a un moralismo y a una crítica que confunde convicciones personales con certezas que no necesitan otra justificación que la afirmación por su autor de situarse del lado de los oprimidos. Sin esta apertura para

un diálogo global abierto e intercultural, la renovación de las posturas y teorías críticas corre cuatro riesgos: la fragmentación; la idealización de los actores oprimidos (por ejemplo en perspectivas que convierten “a los pobres en una especie de sujeto trascendental”, Castro-Gómez 1996, p. 40); el aislamiento (a través de las dificultades para ir más allá de las franjas radicales de los movimientos y académicos críticos); y una doble homogeneización, la de las ciencias sociales occidentales como *dominantes* (y opresivas) y la de las ciencias sociales y de todos los conocimientos del Sur como *emancipadores*.

Conclusión

Todo conocimiento es situado (Dussel, 1977; Haraway, 1988; Rivera Cusicanqui, 2018). Reconocerlo exige romper con un punto crucial de la “epistemología del Norte”: la escisión entre conocimiento y productor de conocimiento, y el postulado de que el conocimiento producido por las ciencias sociales debe ser universal e independiente del contexto. Reconocer la propia *posicionalidad* y los límites del propio conocimiento es un paso indispensable hacia un enfoque global, pero *no hegemónico* (Dufoix y Macé, 2019).

Una perspectiva renovada en la sociología global requiere epistemologías reflexivas (Haraway, 1988), nuevas prácticas en la difusión del conocimiento, pero también otras metodologías (Patel, 2021), prácticas diferentes en la investigación empírica y en la manera en cómo nos conectamos entre colegas de distintas regiones del mundo.

Estas luchas sociales y epistémicas no sólo son nuestros objetos de investigación, atraviesan las ciencias sociales y humanas. Las epistemologías y la sociología son parte del campo de batalla de estos proyectos de emancipación, y han sido cuestionadas y en parte transformadas por ellas en las últimas décadas. Reconocer, visibilizar y aprender con investigadores y actores del Sur Global o

de entornos marginados, no es solo una cuestión de democratizar la sociología al cumplir con criterios de diversidad y garantizar un acceso justo a la difusión del conocimiento. Es antes que nada una búsqueda de una sociología mejor informada y más relevante, capaz de proporcionar análisis más complejos y multisituados para los desafíos que enfrentan nuestras sociedades.

Las contribuciones de académicas y activistas feministas durante la pandemia de COVID-19 han sido fundamentales para mejorar el conocimiento de nuestro mundo y sus desafíos mucho más allá de las causas feministas y de igualdad de género (Suarez-Krabbe, 2020). Las epistemologías del Sur junto a los enfoques feministas, ecologistas, indígenas e interseccionales, son más que opciones alternativas para la sociología del siglo XXI. Están en el centro de la sociología global y han modificado profundamente nuestra disciplina, contribuyendo a construir un mejor entendimiento y mejores análisis de los desafíos que enfrenta la humanidad en el siglo XXI.

Una sociología global en plena transformación¹

La sociología estudia las transformaciones de nuestro mundo. Nuestra disciplina se ve también afectada y transformada por ellas. Esto es particularmente cierto en el caso del proyecto de una sociología global, que necesita ser revisado a la luz de las transformaciones que nuestro mundo y las ciencias sociales han experimentado en las últimas décadas.

Cuatro transformaciones de la sociología global

“Sociología para un solo mundo” (Archer, 1991) fue el tema del Congreso Mundial de sociología en 1990. Por aquel entonces, la globalización ya era un tema central de la sociología. Más de tres décadas después, nuestro mundo se ha vuelto aún más *global*. Sin embargo, la realidad y nuestra visión del mundo, de la globalización y de la sociología, han cambiado en el transcurso de estas décadas. En este breve texto, mencionaré cuatro de estas

¹ Versión revisada del discurso en la sesión inaugural como nuevo presidente de la Asociación Internacional de Sociología, XX Congreso Mundial de Sociología, Melbourne, 1 de julio de 2023.

transformaciones que hacen necesario repensar el proyecto de una sociología global sobre nuevas bases.

Comunicación digital y conectividad

Uno de los cambios más espectaculares desde los años 1990 ha sido el uso masivo de las “nuevas” tecnologías de la información y la comunicación. Internet y el ciber mundo recién surgieron en el transcurso de los años noventa, pero sociólogos como Manuel Castells (1996) ya habían analizado la nueva conectividad como un elemento fundamental de una era de intensificación de la globalización. Hoy en día, las redes socio-digitales y las tecnologías digitales forman parte de la vida de casi todos los habitantes del planeta. Cambiaron profundamente nuestra forma de comunicarnos, informarnos y convivir. Han transformado la esfera pública, tanto en los países democráticos como en los regímenes iliberales y autoritarios.

La comunicación digital proporcionó retos y oportunidades a la sociología global. Las comunicaciones digitales permitieron visibilizar los análisis de sociólogas y sociólogos de diferentes partes del mundo y de distintos orígenes sociales, que rara vez tenían acceso a las publicaciones académicas de difusión internacional. Las reuniones virtuales se multiplicaron durante la pandemia y transformaron nuestra forma de trabajar a nivel local e internacional. La ISA organizó el primer gran congreso internacional de ciencias sociales en línea en febrero de 2021, durante la pandemia, juntando a más de 3.500 investigadores. Hoy, las redes socio-digitales de la ISA contribuyen cada día a construir a esta comunidad internacional de sociólogas y sociólogos.

Un planeta limitado

La catástrofe climática y la creciente conciencia ecológica han cambiado radicalmente el significado y la experiencia de nuestra

globalidad. En los años 1990, la *globalización* se refería a la expansión del modelo occidental de mercado y democracia formal en un mundo reunificado tras la Guerra Fría. Hoy, las cuestiones centrales de la sociología global no se enfocan en una expansión, sino al contrario, a los límites del planeta. El cambio climático y la destrucción de la naturaleza están reconfigurando la sociología global y la vida en este planeta. *¿Cómo podemos vivir juntos en un planeta limitado?* Es probablemente la pregunta más importante a la que se enfrenta la sociología en el siglo XXI. La ecología y nuestras relaciones con la naturaleza son mucho más que objetos particulares para esta disciplina: abarcan todos nuestros objetos y campos de investigación y se han convertido en una cuestión central para las ciencias humanas y el conjunto de las ciencias. Es una transformación profunda para la sociología, una ciencia social que nació en la era industrial del proyecto modernizador. Este será un tema central para la ISA en los próximos cuatro años.

El auge del autoritarismo en lugar de la expansión de la democracia

En la década de 1990, la mayoría de los intelectuales, responsables políticos y actores de la sociedad civil compartían la convicción, o al menos la esperanza, de que la intensificación de la globalización y la interconexión que permitía Internet conllevaría la expansión de la democracia y el respeto de los derechos humanos en todos los países del planeta.

Un cuarto de siglo después, el tema elegido por Sari Hanafi para el XX Congreso Mundial de Sociología en 2023, fue *El autoritarismo resurgente*. Las esperanzas de nuevas olas de democratización que habían surgido con la Primavera Árabe se desvanecieron. Los regímenes autoritarios se han fortalecido en todos los continentes. Han aprendido a hacer un uso eficaz de las redes socio-digitales y las tecnologías de la comunicación para controlar a sus poblaciones, dirigir las elecciones en otros países y proyectar sus narrativas y su modelo de gobierno a escala mundial.

Los sociólogos y científicos sociales han dedicado muchos estudios a los regímenes autoritarios y a los actores que amenazan la democracia. Muy a menudo, ellos amenazan también a los sociólogos y sociólogas. La libertad de investigación se ha puesto en peligro en muchos países, ya sea por el aumento del control del Estado o por amenazas de actores de extrema derecha o de carteles. En nuestros tiempos, *una sociología global requiere especial atención y apoyo a los sociólogos que se enfrentan a amenazas en el curso de sus investigaciones*. El 25 de enero de 2016, Giulio Regeni, un joven sociólogo italiano y miembro del Comité 47 “Movimientos Sociales” de la ISA, fue detenido, torturado y asesinado por la policía egipcia mientras realizaba una investigación sobre sindicatos independientes en El Cairo (Tondo, 2024). El Foro Mundial de Sociología de la ISA en 2021 inició con un homenaje a Marielle Franco, socióloga, política local y activista contra la violencia policial, asesinada en Río de Janeiro el 14 de marzo de 2018. Una de las contribuciones más impactantes de este mismo Foro fue escrita en la prisión de Ankara por Cihan Erdal, investigador en el doctorado de la Universidad de Carleton, que fue detenido mientras realizaba un trabajo de campo en Estambul.

El ascenso del Sur global

En la década de los 1990, la globalización se asociaba con la occidentalización del mundo, la expansión de la economía de mercado, la cultura, el modo de vida, y la visión del mundo occidentales (Barber, 1995). En el siglo XXI, la globalización se refiere antes que nada al ascenso de actores y países de distintas partes del mundo. China no aparecía como un actor importante en el proceso de globalización, y es apenas en 2001 que el gigante asiático integró la Organización Mundial del Comercio. Hoy en día, se habla cada día del rol de Brasil, la India o China como actores económicos y geopolíticos. El fenómeno está claro en el sector cultural, un ámbito en el cual países como Korea del Sur, la India y, de manera

creciente, varios países africanos (Walsh, 2024) tienen un alcance global.

El creciente impacto de actores y autores del Sur como productores de conocimiento, es al menos tan significativo y pocas disciplinas se han visto tan afectadas por el ascenso del Sur global como la sociología. La profundización de los vínculos y diálogos entre sociólogos de distintos continentes, la mayor difusión de trabajos innovadores de investigadores del Sur y las nuevas perspectivas sobre la historia y la geografía de nuestra disciplina, han transformado lo que entendemos por *sociología global*. En la década de 1990, la literatura sobre sociología global estaba totalmente dominada por investigadores occidentales. Era pocos los conceptos y enfoques analíticos del Sur que se lograron integrar en la sociología global. En muchos casos, se consideraba que las regiones del Sur del planeta eran lugares de investigación empírica que se alimentaba por teorías y conceptos del Norte.

Hoy en día, el núcleo de la sociología global reside en la creciente visibilidad de las contribuciones de investigadores y actores del Sur del planeta y en el cuestionamiento de la hegemonía del conocimiento occidental *eurocéntrico*. Las teorías, conceptos y análisis de investigadores y actores del Sur nos han ayudado a comprender los retos que enfrentan las sociedades tanto en el Sur como en el Norte del planeta. Han transformado nuestra forma de ver conceptos cruciales como son la modernidad (Dussel, 1994), la transición ecológica (Ornelas, 2013; Lang, Bringel & Manahan, 2024), la vida buena (Acosta, 2013), lo común (Esteva, 2016) o el cuidado (Batthyány, 2020b). Nos enseñaron otras maneras de relacionarnos con la naturaleza, con el mundo y con nosotros mismos.

¿Renunciar a las perspectivas universales?

En el siglo XXI, la sociología global no puede seguir arraigada en las universidades y cánones occidentales que se han presentado como universales, ni limitarse a una crítica de esta sociología occidental.

Al contrario de lo que afirman algunos de sus detractores, las perspectivas decoloniales, subalternas o poscoloniales no centran sus propuestas epistémicas en negar las aportaciones de la “sociología occidental”. Más bien afirman que, como ocurre con el conocimiento producido en cualquier otra parte del mundo, la sociología europea y norteamericana debe situarse en su tiempo y lugar, cuestionar algunas de sus pretensiones al universalismo y abrirse a un renovado diálogo global con los conceptos, cosmovisiones y teorías del Sur global (Grosfoguel, 2011). Como lo explicó Aimé Césaire “Nunca hemos considerado nuestra especificidad como lo contrario o la antítesis de la universalidad. [...] Queremos tener raíces y al mismo tiempo comunicarnos. [...] Creo en la importancia del intercambio, y el intercambio sólo puede tener lugar sobre la base del respeto mutuo” (Césaire y Thebia Melsan, 2008, p. 5 y p. 9).

Mientras se opone con fuerza y convicción a cualquier universalismo abstracto y a la “episteme noratlántica”, la socióloga aimara Silvia Rivera Cusicanqui (2018: 81) reclama una epistemología “de carácter planetario que nos habilitará en nuestras tareas comunes como especie humana, pero a la vez nos enraizará aún más en nuestras comunidades y territorios locales, en nuestras biorregiones para construir redes de sentido y *ecologías de saberes* que también sean *ecologías de sabores*”.

Las perspectivas decoloniales, poscoloniales y subalternas nos invitan a situar las teorías sociales y a revisar algunos de los conceptos claves de nuestra disciplina, en un diálogo con realidades y saberes arraigados en diferentes partes del mundo. Abrir espacios de diálogo entre investigadores y perspectivas de diferentes

continentes, promover una mayor inclusión de epistemologías e investigadores del Sur y de minorías oprimidas, ha sido uno de los principales objetivos de la ISA desde su fundación, más aún desde los años 1990 y los proyectos desarrollados por Immanuel Wallerstein (1996). Incluir mejor sociólogos, investigaciones, análisis y teorías de todos los continentes, no tiene solo como propósito democratizar la sociología. Es también la manera más eficaz y estimulante de mejorar nuestra comprensión de las realidades y de los actores sociales en el siglo XXI. Por lo tanto, se requiere mucho más que aumentar el número de miembros del Sur global en la ISA o de autores del Sur global en las revistas de sociología. Debemos fomentar su participación activa en todos los ámbitos de la sociología y su plena implicación en los debates académicos y públicos que cruzan nuestra disciplina y nuestras sociedades. Se requiere también fortalecer las asociaciones de nuestra ciencia a nivel nacional y regional en todas las regiones del Sur global y abrir espacios para visibilizar sus contribuciones a nivel global.

Apertura a los demás y el cuidado en la sociología global

La sociología global no es solo un proyecto teórico, un conjunto de debates epistemológicos y algunos retos metodológicos. Es también una postura a la vez sociológica, cultural y personal. Inicia con una apertura hacia perspectivas que consideran diferentes visiones del mundo, enrizadas en diferentes culturas, orígenes sociales y cosmovisiones. Se basa en la aceptación del riesgo (y la esperanza) de perder algunas de sus certezas y de aprender del encuentro con el otro. Se nutre del compromiso (y del placer) de leer y dialogar con personas de distintos orígenes, y de la apertura mental necesaria para pensar nuestros temas de investigación desde distintos puntos de vista, a pensar y cuestionar nuestra posición en este mundo (Haraway, 1988; Rivera Cusicanqui, 2018), y de repente nos hace avanzar como investigador y como persona.

La investigación y la teoría producidas a partir de distintas partes del mundo, los diálogos tolerantes entre enfoques y análisis situados y la voluntad de aprender unos de otros, son componentes cruciales de una sociología global renovada. En esta perspectiva, es vital fomentar diálogos interculturales (Fornet Betancourt, 2010) en los que podamos compartir nuestros resultados de investigación y perspectivas en un entorno acogedor, abierto a las diferencias y que promueve el diálogo de conocimientos y de saberes. Cumplir esta misión requiere algo más que intenciones, discursos y análisis. Practicar esta sociología global en un entorno internacional y multicultural requiere una “tolerancia activa” y prácticas de cuidado en nuestros espacios profesionales.

Hace unos meses, participé en el laboratorio de la ISA para investigadores de doctorado organizado en Túnez. Una de las participantes llegó agotada tras un largo y estresante viaje desde Palestina. Durante la primera cena, tuvo un ataque de ansiedad después de haber sido interrogada en las distintas fronteras que tuvo que cruzar. Dos o tres participantes la llevaron discretamente a otra mesa, la escucharon y la apoyaron. Al ver la situación, una joven investigadora tomó la iniciativa de reservar una habitación en un hotel cercano, cuidó a su compañera y se aseguró de que pasara una noche tranquila y reponedora. A las nueve de la mañana, ambas estaban de vuelta con el grupo de jóvenes investigadores para la sesión inaugural del coloquio, listas para una semana de aprendizaje e intercambio con investigadores de todos los continentes. Esta iniciativa se tomó de manera tan amable y discreta que no me di cuenta aquella tarde. Solo agrega a la importancia de lo que nos enseñaron estas jóvenes investigadoras: *una solidaridad activa y prácticas concretas de cuidado a los demás son elementos indispensables de la práctica de una sociología global*. Tenemos que prestarles más atención en nuestros entornos profesionales, y en particular en la ISA.

Estas jóvenes investigadoras también nos enseñaron que la sociología global y la ISA no sólo ocurren en nuestras grandes

reuniones y congresos. Se materializan en encuentros interculturales, intercambios entre sociólogos de diferentes continentes, en la apertura a perspectivas e investigaciones de diferentes partes del mundo, y en las prácticas de cuidado que nos permiten compartir experiencias y conocimientos en un entorno benevolente. Es aún más importante en una época marcada por el auge del autoritarismo, el nacionalismo, la desigualdad y la catástrofe ecológica. Construyamos juntos una sociología global renovada, empezando allí donde somos activos como sociólogos, investigadores, profesores, ciudadanos y, sobre todo, como seres humanos.

El gran reto de nuestro tiempo es la emergencia gradual de una conciencia global que nos permita afrontar juntos los retos comunes del siglo XXI, empezando por el calentamiento global, la catástrofe ecológica, las desigualdades y las amenazas a la democracia. Si nosotros, como sociólogas y sociólogos, estamos a la altura de la tarea, la sociología contribuirá a esta conciencia planetaria y a la resolución de los retos de este siglo.

Bibliografía

Abélès, Marc (2008). *Anthropologie de la globalisation*. París: Payot.

Achard, Margot (2022). *Engagement et subjectivation durant les périodes de latence* [Tesis doctorado]. Université Catholique de Louvain.

Acosta, Arturo (2013). *El buen vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.

Afridi, Lena y Walters, Chris (2020). Land Use Decisions Have Life and Death Consequences. *Association for neighborhood and housing development*. Nueva York: ANHD. <https://anhd.org/blog/land-use-decisions-have-life-and-death-consequences>

Alatas, Syed (2003). Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences. *Current Sociology*, 51(6), 599-613.

Algranti, Joaquín (2010). *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: CICCUS.

Alma Preta (21 de mayo de 2020). Segunda maior favela de SP faz autogestão para combater a Covid-19. *Alma Preta*. <http://almapreta.com/editorias/realidade/segunda-maior-favela-de-sp-faz-autogestao-para-combater-a-covid-19>

Almeida, Ronaldo (2017a). Os deuses do parlamento. *Novos estudos do Cebrad*, 71-79. <https://doi.org/10.25091/S01013300201700040008>

Almeida, Ronaldo (2017b). A onda quebrada. Evangélicos e conservadorismo. *Cadernos pagu* (50), http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000200302&lng=en&nrm=iso&tlng=pt

Almeida, Ronaldo (2019). Bolsonaro Presidente. *Cebrad*, 38(1), 185-213.

Amadeo, Pablo (coord.) (2020). *Sopa de Wuhan*. La Plata: ASPO.

Amaral, Marina (2016). Jabuti não sobe em árvore: como o MBL se tornou líder das manifestações pelo impeachment. En Doria, Kem y Cleto, Murino (coords.) *Por que gritamos golpe?*. São Paulo: Boitempo.

Araujo, Kathya (coord.) (2021). *Hilos tensados: para leer el octubre chileno*. Santiago: USACH.

Araujo, Kathya y Martucceli, Danilo (2012). *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y de sus individuos*. Santiago de Chile: LOM.

Archer, Margaret (1991). Sociology for one World: Unity and Diversity. *International Sociology*, 6(2), 131-147.

Archer, Margaret (2003). *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arranz Guilarte, Marina (2021). Guy Debord y los situacionistas. El auge de la vida cotidiana en los albores de Mayo de 1968. *Historiografías*, 22, 75-89.

Arribas Lozano, Alberto (2018). Knowledge co-production with social movement networks. *Redefining grassroots politics, rethinking research*, *Social Movement Studies*, 17(4), 451-463. DOI: 10.1080/14742837.2018.1457521

Austin, Liela (2011). The Politics of Youth Bulge: From Islamic Activism to Democratic Reform in the Middle East and North Africa. *The SAIS Review of International Affairs*, 31(2), 81-96. <https://www.jstor.org/stable/27000256>

Bajoit, Guy (2003). *Todo cambia. Análisis sociológico del cambio social y cultural en la sociedad contemporánea*. Santiago de Chile: LOM.

Bajoit, Guy (2013). *L'individu sujet de lui-même: Vers une socio-analyse de la relation sociale*. París: Armand Colin.

Bao, Hongwei (2020). "Anti-domestic violence little vaccine": A Wuhan-based feminist activist campaign during COVID-19. *Interface*, 12(1), 53-63.

Barber, Benjamin (1995). *Jihad vs. McWorld*. Nueva York: Ballandine.

Bárceñas Barajas, Karina (2022). *Movimientos antigénero en América Latina: cartografías del neoconservadurismo*. México: UNAM.

Barreiro, Alvaro (1982). *Basic Ecclesial Communities*, Maryknoll. Nueva York: Orbis Books.

Batthyány, Karina (coord.) (2020b). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Buenos Aires: Clacso/Siglo XXI.

Batthyány, Karina (2020a). Covid-19 y la crisis de cuidados. En Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (dir.). *Alerta Global* (pp. 363-366). Buenos Aires: CLACSO.

Baumgärtner, Maik et al. (2020). The Corona Conspiracy Theorists. *Der Spiegel International*. <https://www.spiegel.de/international/germany/the-corona-conspiracy-theorists-protests-in-germany-see-fringe-mix-with-the-mainstream-a-8a9d5822-8944-407a-980a-d58e9d6b4aec>

Bayat, Asef (2010). *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press.

Bayat, Asef (2017). *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*. Stanford: Stanford University Press.

Beck, Ulrich (1986). *Risikogesellschaft, Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.

Beck, Ulrich (1998). *What is globalization?* Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Lash, Scott (1994). *Reflexive Modernity*. Cambridge: Polity.

Beigel, Fernanda (2013). Centros y periferias en la circulación internacional del conocimiento. *Nueva Sociedad*, 245, 110-123.

Benedicto, Jorge y Morán, María Luz (2002). *La construcción de una ciudadanía activa entre los jóvenes*. Madrid: Injuve.

Bennani-Chraïbi, Mounia y Fillieule, Olivier (2012). Pour une sociologie des situations révolutionnaires. Retour sur les révoltes arabes. *Revue française de sciences politiques*, 62(5-6), 767-796.

Bennett, Lance y Segerberg, Alexandra (2012). The logic of connective action, *Information, Communication & Society*, 15, 739-768.

Bérout, Sophie et al. (coord.) (2022). *Sur le terrain avec les Gilets jaunes: Approche interdisciplinaire du mouvement en France et en Belgique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

Betto, Frei (2018). A Igreja brasileira é tímida, perdeu o profetismo de tempos passados, Entrevista realizada por Luis Miguel Modino. *Portal das CEBs*. <https://portaldascebs.org.br/frei-betto-a-igreja-brasileira-e-timida-perdeu-o-profetismo-de-tempos-passados/>

Betto, Frei (2024). Cabelos brancos. *Porto Alegre: Instituto Humanitas Unisinos*, <https://ihu.unisinos.br/categorias/638672-cabelos-brancos-artigo-de-frei-betto>

Bhambra, Gurinder (2014). *Connected Sociology*. Londres: Bloomsberry.

Blancarte, Roberto (2004). *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*. Ciudad de México: Grijalbo

Bleil, Suzana (2012). *Vie et lutte des sans terres au sud du Brésil*. París: Karthala.

Boff, Leonardo (1981). *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*. Nueva York: Wipf and Stock.

Boff, Leonardo (1986). *Ecclesio genesis: The base communities reinvent the church*. Nueva York: Orbis Books.

Boff, Leonardo (1994). Une alternative de pouvoir dans l'Église. *Social Compass* 41(4), 503–511.

Boff, Leonardo (1995). *Princípio Terra A volta à Terra como pátria común*. Sao Paulo: Ática.

Boito Jr, Armando y Galvão, Andréa (coord.) (2012). *Política e classes sociais no Brasil dos anos 2000*. Sao Paulo: Alameda.

Boorstein, Michelle (3 de Abril de 2020). Can faith healing work by phone? Charismatic Christians try prayer to combat the coronavirus. *Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/religion/2020/04/03/supernatural-healing-christian-faith-coronavirus-pandemic>

Boudon, Raymond (1989). *L'idéologie*. París: Seuil.

Bringel, Breno (2019). Latin American Perspectives on Social Movements Research. En Beigel, María Fernanda (coord.). *Key Texts for Latin American Sociology* (pp. 273-289). Sage.

Bringel, Breno y Domingues, José Mauricio (coord.) (2018). *Brasil: Cambio de era*. Madrid: Catarata.

Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (2015a). Junho de 2013... dois anos depois: polarização, impactos e reconfiguração do ativismo no Brasil. *Nova Sociedade*, 2, 4-17.

Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (coord.) (2015b). Les mobilisations de juin 2013 au Brésil. *Brésil(s)*, 7.

Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (coord.) (2017). *Protestas e indignación global*. Buenos Aires, CLACSO.

Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (coord.) (2022). *Social movements and politics in the pandemic*. Bristol: Bristol University Press.

Brouwer, Steve; Gifford, Paul y Rose, Susan (1996). *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. Nueva York: Routledge.

Brunner, José Joaquín (2021). La rebelión de una generación desengañada. En Peña, Carlos y Silva, Patricio (coord). *La revuelta de Octubre en Chile. Orígenes y consecuencias* (pp. 75-104). Santiago: FCE.

Burawoy, Michael (2020). *Public Sociology*. Cambridge: Polity.

Burawoy, Michael et al. (2000). *Global Ethnography*. Berkeley CA: University of California Press.

Burawoy, Michael (2006). For public sociology. *American sociological review*, 70(1), 4-28.

Burawoy, Michael (2021). Decolonizing Sociology: The Significance of W.E.B. Du Bois. *Critical Sociology*, 47, 545-554.

Burdick, John. (1996). *Procurando Deus no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Burity, Joanildo (2020). El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora. *Encartes*, 3(6), 1-35. doi.org/10.29340/en.v3n6.139

Caillé, Alain (2013). *Anti-utilitarisme et paradigme du don*. Lormont: Le Bord de l'Eau.

Cali Tzay, José Francisco (2020a). COVID-19 está devastando a las comunidades indígenas del mundo y no sólo se trata de la salud. *UN Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples*. <https://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=25893&LangID=S>

Cali Tzay, José Francisco (2020b). Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples. *UN General Assembly, 75th session*. Proceeding A/75/185.

Camargo, Candido Ferreira de; Souza, Beatriz Muniz de, y Pierucci, Antônio Flavio de (1980). Comunidades Eclesiais de Base. En Singer, Paul; Brant Vinícius (coord.). *São Paulo: O povo em Movimento* (pp. 59-82), Petrópolis: Vozes.

Carbado, Devon et al. (2013). Intersectionality: Mapping the Movements of a Theory. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 10(2), 303-312. doi:10.1017/S1742058X13000349

Carranza, Brenda y Vital da Cunha, Christina (2018). Conservative religious activism in the Brazilian Congress: Sexual agendas in focus. *Social Compass*, 65(4), 486-502. <https://doi.org/10.1177/0037768618792810>

Cassilde, Stéphanie (2020). Trabajo social con personas sin hogar en Bélgica durante la pandemia. En Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (coord.). *Alerta Global* (pp. 147-154). Buenos Aires: CLACSO.

Castel, Robert (1995). *Les métamorphoses de la question sociale*. París: Fayard.

Castells, Manuel (1996-1998). *La era de la información*. México: Siglo XXI.

Castro-Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latino-americana*. Bogotá: Javeriana.

Ceceña, Ana Esther (1997). Neoliberalismo e insubordinación. *Revista Chiapas*, 4, 33-44.

Cefaï, Daniel (2007). *Pourquoi se mobilise-t-on ?* París: La Découverte.

CELAM y Dejusol (2010). *La economía solidaria en América Latina y el Caribe*. Bogotá: CELAM.

Centurión, Jerónimo (2018). *Género bajo ataque*. Lima: Centurión.

Césaire, Aimé y Thebia Melsan, Annick (2008). The Liberating Power of Words: An Interview with Poet Aimé Césaire. *The Journal of Pan African Studies*, 2(4), 2-11.

Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press.

Chappell, Bill y Smith, Paxton (3 de junio de 2021). High School Valedictorian Swaps Speech To Speak Out Against Texas' New Abortion Law. NPR. <https://www.npr.org/2021/06/03/1002831545/high-school-valedictorian-swaps-speech-to-speak-out-against-texas-new-abortion-l>

Chomsky, Noam y Herman, Edward (1988). *Los guardianes de la Libertad*. Barcelona: Crítica.

Cisternas, María Luisa (2020). Otra vez las mujeres: las ollas comunes contra la desesperación en tiempos de crisis. *Diario U Chile*. <https://radio.uchile.cl/2020/05/18/otra-vez-las-mujeres-las-ollas-comunes-contra-la-desesperacion-en-tiempos-de-crisis>

Comblin, Jacques (2007). *Retomando la Teología de la Liberación en América Latina*. São Paulo: Cepis.

Compagnon, Olivier (2006). A la recherche du temps perdu... Jean-Paul II et l'Amérique latine. En Zagefka, Polymnia (coord.). *Amérique latine 2006* (p.11-22). París : La Documentation française.

Connell, Raywin (1997). Why Is Classical Theory Classical? *American Journal of Sociology*, 102(6), 1511-1557.

Connolly, William (2008). *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham: Duke University Press.

Coronel Omar, Malca Anette (2020). *Perú, un país movilizado. Reporte de Acciones Colectivas de Protesta y Petitorios durante la Cuarentena Nacional*. Lima: Documento de trabajo del GICO-PUCP.

Corredor, Berta y Torres, Camilo (1961). *Las escuelas radiofónicas de Sutatenza*. Friburgo: FERES.

Cortés, Alexis (2022). *Chile, Fin del mito*. Santiago de Chile: RIL.

Cortez, David (2011). *La construcción social del Buen Vivir en Ecuador*. Quito: PADH.

Costa de Almeida, Brena (2019). *Quando é na favela e quando é no asfalto: controle social repressivo e mobilizações entre lugares de luta* [Tesis de doctorado]. Pontifica Universidade Católica de Rio de Janeiro.

Cox, Laurence y Flesher Fominaya, Cristina (2009). Movement knowledge: what do we know, how do we create knowledge and what do we do with it? *Interface*, 1(1), 1-20.

Cox, Laurence y Nilsen, Alf (2007). Social movements research and the “movement of movements”. *Sociology Compass*, 1(2), 424-442.

Crenshaw, Kimberle (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43, 1241-1299.

Cultural Survival (2020). Indigenous Peoples Finding Solutions in Own Communities in Response to COVID-19. *Cultural Survival*. <https://www.culturalsurvival.org/news/indigenous-peoples-finding-solutions-own-communities-response-covid-19>

Dal Ongaro Savegnago, Sabrina y Rabello de Castro, Lucia (2020). Sentidos de oportunidade da escola para jovens de classes populares cariocas. *Educação & Realidade* 45, e91813. <https://doi.org/10.1590/2175-623691813>

Datafolha (2016). *Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil*, PO813906. Sao Paulo: Instituto Datafolha.

Datafolha (2018). Eleições 2018. Intenção de voto para presidente da República. 2º turno. <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/10/26/3416374d208f7def05d1476d05ede73e.pdf>

Datafolha (2022a). 20% dos eleitores religiosos recebem orientação sobre voto na igreja. *Instituto Datafolha*. datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2022/07/1989403-20-dos-eleitores-religiosos-recebem-orientacao-sobre-voto-na-igreja.shtml

Datafolha (2022b). Lula tem 49%, e Bolsonaro oscila para 45%. *Instituto Datafolha*. <https://datafolha.folha.uol.com.br/eleicoes/2022/10/lula-tem-49-e-bolsonaro-oscila-para-45.shtml>

Davidson, Helen (8 de abril de 2020). Critic who called Xi a “clown” over Covid-19 crisis investigated for “serious violations”. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2020/apr/08/critic-xi-jinping-clown-ren-zhiqiang-covid-19-outbreak-investigated-china>

Delamaza, Gonzalo (2020). *La participación ciudadana en el proceso constituyente*. Santiago: Plataforma Contexto.

Delgado-Molina, Cecilia (2020). Evangélicos y poder político en México: reconfigurando alianzas y antagonismos. *Encartes*, 6, 52-64. <https://doi.org/10.29340/en.v3n6.184>.

Della Porta, Donatella (2015). *Social Movements in Time of Austerity*. Cambridge: Polity.

Della Porta, Donatella; Mosca, Lorenzo; Fernández, Joseba y Kouki Hara (2017). *Movement parties against austerity*. Cambridge: Polity.

Della Porta, Donatella y Tarrow, Sydney (2005). *The new transnational activism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Díaz Polanco, Hector y Pacheco, Consuelo (2002). *México diverso*. México: FCE.

Diniz Alves, José Eustáquio (31 de Octubre de 2018). O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro. *EcoDebate*. www.ecodebate.com.br/2018/10/31/o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro/

ecodebate.com.br/2018/10/31/o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves

Disi, Rodolfo (2018). Sentenced to Debt: Explaining Student Mobilization in Chile. *Latin American Research Review*, 53(3), 448-465. <https://doi.org/10.25222/larr.395>

Divino Nunes, Tarcílio (2006). O crescimento das igrejas neopentecostais no Brasil: um olhar sobre a política da Igreja Universal. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, 35, 127-132.

Doerr, Nicole (2018). *Political translation: How social movement democracies survive*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dubet, François (2013). *El trabajo de las sociedades*. Buenos Aires: Amorrortu.

Dufoix Stéphane, Macé Eric (2019). Les enjeux d'une sociologie mondiale non-hégémonique. *Zilsel*, 5, 89-121.

Dussel, Enrique (1977). *Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México: Extemporáneos.

Dussel, Enrique (1990). *La politique vaticane en Amérique Latine: essai d'interprétation historicosociologique*. *Social Compass*, 37(2), 207-224.

Dussel, Enrique (1994). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Lima: Plural.

Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

El-Chazli, Youssef (2015). Décentraliser les analyses sur la révolution égyptienne. *Arab Reform Initiative*.

Escobar, Arturo (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press.

Escobar, Arturo (2020). Transiciones post-pandemia en clave civilizatoria. En Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (coord). *Alerta Global* (pp. 313-326). Buenos Aires: CLACSO.

Esquivel, Juan Cruz y Toniol, Rodrigo (2018). The presence of religion in the Latin American public space. *Social Compass*, 65(4), 467-485.

Esteva, Gustavo (2016). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el Volcán*, 23, 171-186.

Eyerman, Ron y Jamison, Andrew (1995). *Social Movements. A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity.

EZLN Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2020a). Por coronavirus el EZLN cierra caracoles y llama a no abandonar las luchas actuales. Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena. *Radio Zapatista*. <https://bit.ly/3vnzL9L>

EZLN Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2020b). Sexta parte: una montaña en alta mar. Zapatistas recorrerán los 5 continentes. Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena. *Radio Zapatista*. <https://bit.ly/3gIYmSr>

Faria, Flavia (2020). Epistemología emancipatória de coletivos políticos. *Simbiótica*, 7(3). www.redalyc.org/articulo.oa?id=575965959003

Faria, Flavia (2021). *De l'activisme urbain à la politique institutionnelle: acteurs et dynamiques de la démocratie de l'expérience à São Paulo et à Belo Horizonte* [Tesis doctorado]. París: EHESS y Sao Paulo: USP.

Federici Silvia (2018). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Nueva York: PM Press.

Feixa, Carles; Leccardi, Carmen y Nilan, Pam (coord.) (2016). *Spaces and Times of Youth Cultures: Agoras and Chronotopes in the Global City*. Boston: Brill.

Flesher Fominaya, Cristina (2014) *Social Movements and Globalization*, Londres: Palgrave

Flores-Márquez Dorismilda; Hernández Pérez, Christian y Morales Carbaja José Antonio (2024) *Subjetividad política y expresión pública digital entre actores de la sociedad civil en Guanajuato*, Observatorio Vol 18(1), pp. 111-125.

Follmann, José-Ivo (1994). Les catholiques et le Parti des travailleurs au Brésil. *Social Compass*, 41(4), 483-501.

Fornet-Betancourt, Raúl (2009). *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. Aachen: Concordia 49.

Fornet-Betancourt, Raúl (2010). Teoría y praxis de la filosofía intercultural. *Recerca* (10), 13-34.

Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. París: Gallimard.

Francisco (2015). *Laudato Si*. Roma: Librería Editrice Vaticana.

Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.

Frigotto, Gaudêncio (coord.) (2017). *Escola "sem" partido. Esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ.

Gagnon, Eric (2010). Le comité d'éthique de la recherche, et au-delà. *Ethique Publique*, 12(1), 299-308. <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.284>

- Galletta, Ricardo; Dos Santos, Benedito y Sampaio, Plínio (1986). *Pastoral popular e política partidária*. Sao Paulo: Paulinas.
- Gamson, William (1975). *The Strategy of Social Protest*. Homewood: Dorsey Press.
- Ganter, Rodrigo et al. (coord.) (2022). *El despertar chileno*. Buenos Aires: CLACSO.
- Garretón, Manuel (coord.) (2016). *La gran ruptura. Institucionalidad política y actores sociales en el Chile del siglo xxi*. Santiago: LOM.
- Gaudichaud, Frank (2015). *Las fisuras del neoliberalismo chileno. Trabajo, crisis de la “democracia tutelada” y conflictos de clase*. Santiago: Quimantú /Tiempo robado.
- Gerardi Dirceu, André (2016). Parlamentares evangélicos no Brasil: perfil de candidatos e eleitos a deputado federal (1998-2014). *Observatório de elites políticas e sociais do brasil*, 3(14), 1-18.
- Gerbaudo, Paolo (2012). *The Tweets and the Street*. London: Pluto.
- Gerbaudo, Paolo (2022). *The Great Recoil: Politics after Populism and Pandemic*. London: Verso.
- Glasius, Marlies y Pleyers, Geoffrey (2013). The global moment of 2011: Democracy, social justice and dignity. *Development and change* 44(3), 547-567.
- Gomes, Ruan de Oliveira (24 abril de 2024). Pois é, Frei Betto. *Instituto Humanista UNISINOS*. Revistas Universidade Estadual de Ponta Grossa. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/638770-fois-e-frei-betto-artigo-de-ruan-de-oliveira-gomes>
- Gomes de Lima, Iana y Moreira Hypolito, Álvaro (2020). Escola sem Partido: análise de uma rede conservadora na educação. *Práxis Educativa*, 15. <https://doi.org/10.5212/praxeduc.v15.15290.053>

Gonçalves, Claudia y Da Silva, Pedro (2023). Escola sem Partido e Conservadorismo Moral: Instrumentalização da Religião, Sexualidade e Gênero. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 43, (e250951), 1-18. doi.org/10.1590/1982-3703003250951

González Farfán, Cristian (6 de junio de 2020). *Chile – Ollas de la dignidad. La autoorganización popular frente a la crisis*, Correspondencia de Prensa. <https://correspondenciadeprensa.com/2020/06/19/chile-ollas-de-la-dignidad-la-autoorganizacion-popular-frente-a-la-crisis/>

Grau, Olga; Follegati, Luna y Aguilera, Silvia (coord.) (2020). *Escrituras feministas en la revuelta*. Santiago: LOM.

Gravante, Tomasso y Poma, Alice (2017). Emociones, protesta y acción colectiva: estado del arte y avances. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 74, 32-62. <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/apoma.pdf>

Gravante, Tommaso y Poma, Alice (2020). Romper con el narcisismo: emociones y activismo de base durante la pandemia. En Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey G. (coord.). *Alerta Global* (pp. 209-217). Buenos Aires: CLACSO.

Grosfoguel, Ramón (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy. *Transmodernity*, 1(1). DOI: 10.5070/T411000004

Guerra, Pablo (2017). La pensée économique de l'Église catholique. En Laville, Jean-Louis; Pleyers, Geoffrey; Bucolo, Elisabetta y Corragio, José Luis (coord). *Mouvements sociaux et économie solidaire* (pp. 83-93). París: Desclée de Brouwer.

Guterres, António (2020). Secretary-General Denounces 'Tsunami' of Xenophobia Unleashed amid COVID-19. *United Nations*. <https://www.un.org/press/en/2020/sgsm20076.doc.htm>

Gutiérrez, Gustavo (1968). *Hacia una teología de la liberación. Encuentro de sacerdotes y laicos*. Lima: Chimbote

Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Gutiérrez, Gustavo (1979). *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones

Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

Hanafi, Sari y Yi, Chin-Chun (coord.) (2020). *Sociologies in Dialogue*. Londres: Sage.

Handique, Vaishali (2020). *Not just regime change: Women and protest movements in Sudan*, *Quarterly on Contemporary World Affairs*. https://globalpolitics.in/pdf_file/articles/vaishaliwomen.pdf

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.

Hardy, Clarisa (1986). *Hambre + dignidad = ollas comunes*. Santiago: Academia de Humanismo Cristiano.

Henríquez, Karla (2020). Participación juvenil con centralidad en el sí mismo: Adhocracias en un grupo de estudios chileno. *Revista Estudios Avanzados*, 40-51.

Henríquez, Karla (2022). Adhocracias y repliegues reflexivos. La calle y las introspecciones personales en las actorías sociales del 18-O. En Ganter, Rodrigo; Goecke, Ximena; Henríquez, Karla y Zorzuri, Raúl (coord.) *El despertar chileno* (pp. 163-179). Buenos Aires: CLACSO.

Henríquez, Karla y Pleyers, Geoffrey (coord.) (2023). *Chile en movimientos*. Buenos Aires: CLACSO.

Henríquez, Karla; Chiasson-LeBel, Thomas; Ruiz, Alejandra y Ospina, Pablo (2023). Las bases y la institucionalidad: oportunidades y desafíos en la tensión democrática actual para los contextos chilenos y ecuatorianos. En *Derechos en cuestión. Amenazas y desafíos para las democracias* (pp. 17-80). Buenos Aires: CLACSO.

Herbst, Diane (4 de junio de 2021). Texas Valedictorian Who Spoke Out Against Abortion Law: "I Couldn't Stop Thinking About How Much It Upset Me". *People*. <https://people.com/health/texas-valedictorian-spoke-against-abortion-law-i-couldnt-stop-thinking-about-how-much-it-upset-me/>

Hirsch, Afua (7 de Mayo de 2020). After coronavirus, black and brown people must be at the heart of Britain's story. *The Guardian*. www.theguardian.com/commentisfree/2020/may/07/coronavirus-black-brown-people-britain-ethnic-minorities

Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramientas.

Houtart, François (1986). L'Histoire du CELAM ou l'oubli des origines. *Archives de sciences sociales des religions*, 62(1), 93-105.

Houtart, François (2006). Los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI frente a América Latina. *Nueva sociedad*, 32-41.

Houtart, François (2018). *The decline of certainties. Autobiography*. Panama: Ruth.

Hungarian Helsinki Committee (2020). *Emergency Law Gives Carte Blanche Powers to Government: Free Media and Human Rights Defenders Needed More Than Ever*. Budapest: HHC. www.helsinki.hu/en/emergency-law-gives-carte-blanche-powers-to-government

Intervozes (2019). *Media Ownership Monitor: TV Record*. <https://brazil.mom-rsf.org/en/media/detail/outlet/record-tv-1>

Ion, Jacques (1997). *La fin des militants?* París: Éditions de L'Atelier.

Jasper, James (2012). Playing the Game. En Jasper, James y Duyvendak, Jan (coord.). *Players and Arenas: The interactive dynamic of protest*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Jasper, James (2014). *Protest: A Cultural Introduction to Social Movements*. Cambridge: Polity Press.

Jinkings Murilo, Ivana (coord.) (2016). *Por qué gritamos golpe?* Sao Paulo: Boitempo.

Johansson, Anna y Vinthagen, Stellan (2019). *Conceptualising 'Everyday Resistance'*. Nueva York: Routledge.

Johnston, Hank (2014). *What is a social movement?* Cambridge: Polity.

Julián-Vejar, Dasten; Osorio, Sebastián y Pérez, Domingo (2022). Sindicalismo y revuelta popular en Chile (2019). Entre la ofensiva neoliberal y el movimiento pendular. En Galliorio, Álvaro y Julián-Vejar, Dasten (coord.). *Estudios del Trabajo desde el Sur* (pp. 83-105). Santiago: Ariadna.

Junqueira, Rogério (2017a). Ideologia de gênero: a gênese de uma categoria política reacionária. En Costa Ribeiro, Paula y Magalhaes, Joanalira (coord.). *Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade* (pp. 25-52). Porto Alegre: UFRGS.

Junqueira, Rogério (2017b). Ideologia de gênero: um dispositivo retórico de uma ofensiva antifeminista. En Ferreira Dias, Alfrancio; Ferreira Santos, Elza y Santana Cruz, Maria Helena (coord.). *Gênero e sexualidades: entre invenções e desarticulações* (pp. 47-61). Aracaju: IFS.

Juris, Jeffrey (2008). *Networking Movements*. Durham: Duke University Press.

Juris, Jeffrey y Khasnebish, Alex (coord.) (2013). *Insurgent Encounters: Transnational Activism, Ethnography, and the Political*. Durham: Duke University Press.

Juris, Jeffrey y Pleyers, Geoffrey (2009). Alteractivism: Emerging Cultures of Participation among Young Global Justice Activists. *Journal of Youth Studies* 12(1), 57-75. <https://doi.org/10.1080/13676260802345765>

Kavada, Anastasia (2020). Creating a hyperlocal infrastructure of care: COVID-19 Mutual Aid Groups. *Open Movements/Open Democracy*. <https://www.opendemocracy.net/en/openmovements/creating-hyperlocal-infrastructure-care-covid-19-mutual-aid-groups/>

Khosrokhavar, Farhad (2011). La jeunesse dans le monde musulman: l'âge de l'exil intérieur. En Muxel, Anne (coord.). *La politique au fil de l'âge* (pp. 281-300). París: Presses de Sciences Po.

Klein, Naomi (2009). *The Shock Doctrine*. Nueva York: Waterstone.

Kothari, Ashish (2020). La crisis de la Covid-19 y las transformaciones a largo plazo: alternativas de la India. En Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (coord.). *Alerta Global* (pp. 327-336). Buenos Aires: CLACSO.

Kothari, Ashish et al. (27 de marzo de 2020). ¿Puede el coronavirus salvar el planeta?. Democracia Abierta. <https://www.opendemocracy.net/es/puede-el-coronavirus-salvar-el-planeta/>

Kowarick, Lúcio (1986). Movimentos urbanos no Brasil contemporâneo: uma análise da literatura. ANPOCS. <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=19018>

Kriesi Hanspeter (1996). The Organizational Structure of New Social Movements in a Political Context. En McAdam, Doug ; McCarthy, John y Zald, Mayer (dir.). *Comparative Perspectives on Social Movements* (pp. 152-184.). Cambridge: Cambridge University Press.

Krinsky, John y Caldwell, Hillary (2020). Las redes de los movimientos en la ciudad de Nueva York. En Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (coord.). *Alerta Global* (pp. 219-228). Buenos Aires: CLACSO.

Laboratorio Sociologia Visuale (2016). *Après le printemps l'hiver* [Video]. Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=pOuVqcCTDjY>

Laine, Sofia; Suurpää, Leena y Ltifi, Afifa (2017). Respectful Resistance: Young Musicians and the Unfinished Revolution in Tunisia. En Oinas, Elina; Onodera, Henri y Suurpää, Leena (eds.). *What Politics? Youth and Political Engagement in Africa* (pp. 58-73). Ámsterdam: Brill.

Lang, Miriam; Bringel, Breno y Manahan, Mary Ann (coord.) (2024). *Más allá del colonialismo verde. Justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Langlois, Jill (2020). São Paulo's favelas are running out of food. These women are stepping in. *National Geographic*. <https://www.nationalgeographic.com/science/2020/05/coronavirus-brazil-sao-paulo-favelas-running-out-of-food-women-stepping-in/>

Laville, Jean-Louis (2016). *L'économie sociale et solidaire*. París: Seuil.

Le Goff, Jean (2020). *Militer au sein du mouvement Alternatiba. De l'angoisse à la mobilisation climatique* [Tesis de doctorado]. Université de París.

López Bárcenas, Francisco (2020). Covid-19, cruel realidad y nueva normalidad. *Hechos y derechos*, 57, <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/14757/15787>

Löwy, Michael (1987). A new type of party: The Brazilian PT. *Latin American Perspective*, 55, 453-464.

Löwy, Michael (1997). *La guerre des dieux*. París: Félin.

Luhmann, Niklas (1984). The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory. *International Journal of Comparative Sociology XXV*, 59-72.

Macas, Luis (2005). La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. En Davalos, Pablo (coord.). *Pueblos Indígenas, Estado y democracia* (pp. 35-42). Buenos Aires: CLACSO.

Macedo, Edir (2008). *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Nelson.

Machado, Maria (2012). Evangelicals and Politics in Brazil: the case of Rio de Janeiro. En *Religion, State & Society*, 40(1), 69-91. <https://doi.org/10.1080/09637494.2012.653137>

Machado, Maria y Burity, Joanildo (2014). A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. *Dados*, 57(3), 601-631.

Mangez, Eric y Vanden Broeck, Pieter (2020). The history of the future and the shifting forms of education. *Educational Philosophy and Theory*, 52(6), 676-687.

Marcus, Georges (1995). Ethnography in/of the world system. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Marcuse, Herbert (1964). *One-Dimensional Man*. Nueva York: Beacon Press.

Mariano, Ricardo (2011). Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um Balanço. *Perspectiva Teológica*, 43(119) 11-36. <https://doi.org/10.20911/21768757v43n119p11/2011>

Martinez, Elizabeth (2000). The WTO: Where Was the Color in Seattle. *ColorLines*, 3(1), 11-12.

Martínez Andrade, Luis (2015). *Las dudas de Dios. Teología de la liberación, Ecología y Movimientos Sociales*, Santander: Otramérica.

Martínez Andrade, Luis (2018). L'ego conquiro comme fondement de la subjectivité moderne. *La Revue Nouvelle*, 73, 30-35.

Martínez Andrade, Luis (2019a). *Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global*. Cantabria: La Vorágine.

Martínez Andrade, Luis (2019b). *Ecología y teología de la liberación: Crítica de la modernidad/colonialidad*. Barcelona: Herder.

Martins, Paulo Henrique (2019). *Itinerários do Dom: Teoria e Sentimento*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades.

Marzolf, Hedwig y Ganuza, Ernesto (2016). ¿Enemigos o colegas? El 15M y la hipótesis Podemos. *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 33, 89-110.

Mattos, Amana (2019). Discursos ultraconservadores e o truque da “ideologia de gênero”: gênero e sexualidades em disputa na educação. *Revista de Psicologia Política*, 18, 542-551.

Mauduit, Laurent (4 de diciembre de 2020). Retraites, hôpital: la troublante conversion d'Emmanuel Macron. *Mediapart*. <https://www.mediapart.fr/journal/france/120420/retraites-hopital-la-troublante-conversion-d-emmanuel-macron>

Mbembe, Achile (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.

McAdam, Doug; Tarrow, Sydney y Tilly, Charles (2001). *Dynamics of contention*. Cambridge: Cambridge University Press.

McAdam, Doug (1989). *The Biographical Consequences of Activism*. *American Sociological Review*, 54(5), 744-760. <https://doi.org/10.2307/2117751>

McDonald, Kevin (2006). *Global Movements*. Londres, Blackwell.

Melucci, Alberto (1996). *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Menezes Neto, Antonio (2007). A Igreja católica e os movimentos sociais do campo. *Caderno CRH, Salvador*, 20(50), 331-341.

Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Miranda, Natalia (2021). *No más Afp: dos activismos contra el sistema de pensiones chileno* [Tesis doctorado]. Université Catholique de Louvain.

Mo Sung, Jung (2024). *Intrometendo-me na conversa de Ruan com Frei Betto*. Porto Alegre: Instituto Humanitas Unisinos. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/638829-intrometendo-me-na-conversa-de-ruan-com-frei-betto-artigo-de-jung-mo-sung>

Moulian, Tomás (1997). *Chile Actual. Anatomia de un mito*. Santiago: LOM.

Moura, Claudia, & Silva, Pedro (2023). Escola sem Partido e conservadorismo moral: instrumentalização da religião,

sexualidade e gênero. *Psicologia: ciência e profissão*, 43, 1-18.
doi:10.1590/1982-3703003250951

Muggenthaler, Ferdinand; Bringel, Breno y Martínez, Alexandra (coord.) (2021). *Desbordes. Estallidos, sujetos y porvenires en América latina*. Quito: Rosa Luxemburgo.

Oinas, Elina; Onodera, Henri y Suurpää, Leena (eds.) (2018). *What Politics? Youth and Political Engagement in Africa*. Amsterdam: Brill.

Ornelas, Raúl (coord.) (2013). *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Ciudad de México: UNAM.

Oro, Ari Pedro (1992). Religions pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil. *Social Compass*, 39(2-3), 423-434.

Osorio, Sebastián y Velásquez, Diego (2021). El poder sindical en el “Estallido social” chileno. La huelga general de noviembre de 2019. *Revista Española De Sociología*, 31(1), a91.

Oualalou, Lamia (2019). Los evangélicos y el hermano Bolsonaro. *Nueva Sociedad*, 280, 68-77.

Pairican, Fernando (2022). *La vía política mapuche: apuntes para un Estado plurinacional*. Santiago: Editorial Paidós.

Pairican, Fernando y Porma, Juan (2023). La revuelta anticolonial. El pueblo Mapuche en el Estallido y su camino a una Constitución Plurinacional. En Henríquez, Karla y Pleyers, Geoffrey (coord.) *Chile en movimientos*. Buenos Aires: CLACSO.

Paiva, Angela (2003). *Católico, protestante, cidadão*. Belo Horizonte: UFMG.

Paredes, Juan Pablo (2021). Una hermenéutica de las huellas: Observaciones sobre el acontecimiento de octubre 2019. *Cuadernos de Teoría Social*, 7(14), 56-73.

Patel, Sujata (2009). *The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions*. Londres: Sage.

Patel, Sujata (2021). Sociology's encounter with the decolonial. *Current Sociology*, 69(3), 372-388.

Pérez Guadalupe, José Luis (2018). ¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos. En Pérez Guadalupe, José y Grundberger, Sebastian (coord.). *Evangélicos y poder en América Latina* (pp. 11-107). Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos.

Pérez Guadalupe, José Luis (2020). "El hermano no vota al hermano": La inexistencia del voto confesional y la subrepresentación política de los evangélicos en América Latina. *Ciencias Sociales y Religión*, 22.

Phillips, Tom (26 marzo de 2024). Who killed Marielle Franco? Arrests lay bare nexus of politicians, police and paramilitaries. *The Guardian*.

Piven, Frances y Cloward, Richard (1979). *Poor people's movements*. Nueva York: Vintage book.

Pleyers, Geoffrey (2004). Des black blocks aux alteractivistes: Pôles et formes d'engagement des jeunes altermondialistes. *Lien Social et Politiques*, 51, 123-134.

Pleyers, Geoffrey (2010). *Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age*. Cambridge: Polity.

Pleyers, Geoffrey (2015). The global age and ecology. A social movement perspective. En *Global Modernity and Social Contestations*.

En: Bringel, Breno y Domingues, Mauricio. 104-120. Londres: Sage.

Pleyers, Geoffrey (2016). Engagement et Engagement et relation à soi chez les jeunes alteractivistes. *Agora-Débats/Jeunesses*, 72, 97-122. <https://doi.org/10.3917/agora.072.0107>

Pleyers, Geoffrey y Garza Zepeda, Manuel (coord) (2017). *México en movimientos*. Buenos Aires: CLACSO.

Pleyers, Geoffrey (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.

Pleyers, Geoffrey (2020a). The pandemic is a battlefield. Social movements in the COVID-19 lockdown. *Journal for Civil Society*, 16(3).

Pleyers, Geoffrey (2020b). El ascenso político de los actores religiosos conservadores. Cuatro lecciones del caso brasileño. *Encartes*, 3(6), 65-84.

Pleyers, Geoffrey (2021). La Place de la République comme espace d'expérience. En Guionnet, Christine y Wiewiorka, Michel (coord.). *Nuit Debout: des citoyens en quête de réinvention démocratique* (pp. 115-134). Rennes: PUR.

Polanyi, Karl (1944). *The great transformation*. Boston: Beacon Press.

Polletta, Francesca (1998). Contending Stories: Narrative in Social Movements. *Qualitative Sociology* 21, 419-446.

Polloni, Camille (16 de Abril de 2020). Pour des banderoles au balcon, la police à domicile. *Mediapart*. <https://www.mediapart.fr/journal/france/160420/pour-des-banderoles-au-balcon-la-police-domicile>

Ponce Lara, Camila (2020). El movimiento feminista estudiantil chileno de 2018: Continuidades y rupturas entre feminismos y olas globales. *Izquierdas*, 1554-1570.

Ponce, David (2020). Hacia un nuevo cancionero popular: música, creación y política e la revuelta social chilena (2019-2020). *Boletín Musical*, 54, 29-51.

Proaño, Leonidas (1977). *Creo en el hombre y en la comunidad*. Quito: Corporación editorial nacional.

Pu Lov y Comunidades Lavkenche en Resistencia (2017) ¡Xipamün Pu Ülka! *La usurpación forestal del Lavkenmapu y el proceso actual de recuperación*. Santiago: Libros del perro negro.

Rancière, Jacques (2015). C'est cela la politique : trouver une manière de faire ce qu'on n'est pas supposé faire, d'être là où on n'est pas censé être. *Ballast*, 3, 58-73.

Reguillo, Rossana (2012). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Ciudad de México : Siglo XXI.

Reguillo, Rossana (2017). *Paisajes insurrectos*. Barcelona: NED.

Rennó, Lucio (2022). Bolsonarism e as eleições de 2022. *Estudos Avançados*, 36(106), 147-63.

Rennó, Lucio (2023). *La Ultraderecha en Brasil: de Bolsonaro al Bolsonarismo*. Santiago: FES.

Ribeiro, Geraldo (22 de Marzo de 2020). Coronavírus: Comunidades criam gabinetes de crise e usam funk para ajudar na prevenção. *Globo Extra*. <https://extra.globo.com/noticias/rio/coronavirus-comunidades-criam-gabinetes-de-crise-usam-funk-para-ajudar-na-prevencao-24321336.html>

Rimliger, Constance (2024). *Féministes des champs*. París: PUF.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rocha, Zildo (coord.) (1999). *Helder, o Dom. Uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Romanos E. (2016). De Tahrir a Wall Street por la Puerta del Sol: la difusión transnacional de los movimientos sociales en perspectiva comparada. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 154, pp. 103-118.

Rovira, Guiomar (2017). *Activismo en red y multitudes conectadas*. Barcelona: Icaria.

Rovira Guiomar (2023). Los feminismos en red: ciberactivismo, hackfeminismo, hashtags y política prefigurativa, *Gender on Digital*, 1, 69-86

Roy, Arundhati (17 de Abril de 2020). The Pandemic Is a Portal. *Yes Magazine*. www.yesmagazine.org/video/coronavirus-pandemic-arundhati-roy/

Sader, Eder (1988). *Quando novos personagens entraram em cena, Experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980*. São Paulo: Paz e terra.

Sagot, Montserrat (2020). Muerte, control social y bienestar en tiempos de Covid-19. En: Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (coord.). *Alerta Global* (pp. 107-114). Buenos Aires: CLACSO.

Salazar, Gabriel (1994). *Amasando el pan y la vida*. Santiago: Taller de acción cultural.

Salvador Grisolia, Felipe y Rabello de Castro, Lucia (2022). *O Movimento de Jovens Pobres a Instituições Renomadas de Ensino Superior: Motivações e Contradições*, *Childhood & philosophy*, 18, 1-25.

Sánchez Díaz, Maria Eugenia y Almeida Acosta, Eduardo (2005). *Las veredas de la incertidumbre Relaciones interculturales y supervivencia digna*. Puebla: Universidad Iberoamericana.

Sandoval, Juan (2023). Juventud, acción colectiva y acontecimiento. Una lectura al ciclo de acción colectiva chileno. En Henríquez, Karla (coord.). *Juventud y Pandemia Investigaciones, reflexiones y propuestas*. Santiago: Ariadna.

Santiago, Raull (25 de Marzo de 2020). Na pandemia, descaso do governo impacta mais a favela. *Ponte Jornalismo*. <https://ponte.org/raull-santiago-na-pandemia-descaso-do-governo-impacta-mais-a-favela>

Scribano, Adrian (2020). *Love as a Collective Action: Latin America, Emotions and Interstitial Practices*. Nueva York: Routledge.

Scribano, Adrián (2023). Founding Women, Sociology, and Hope. *The American Sociologist*, 54, 36-55.

Seckinelgin, Hakan (2007). *International politics of HIV/AIDS: Global disease-local pain*. London: Routledge.

Segreteria Di Stato Vaticano (2024). *Annuario Pontificio*. Vaticano: Roma.

Singer, André (2012). *Os sentidos do Lulismo. Reforma gradual e pacto conservador*. Sao Paulo: Cia. Da Letras.

Singer, Paul y Caldeira Brant, Vinicius (coord.) (1980). *São Paulo: o povo em movimento*. Petrópolis: Vozes.

Singer, Paul (2002). *Introdução à Economia solidária*. Sao Paulo: Perseu Abramo.

Singer, Paul y Shiochet, Valmor (2017). Economie solidaire et Parti des travailleurs au Brésil. En: Laville, Jean-Louis; Pleyers,

Geoffrey; Bucolo, Elisabetta; Corragio, José Luis (coord.) *Mouvements sociaux et économie solidaire* (pp. 355-364). París: Desclée de Brouwer.

Sklair, Leslie (1997). Social movements for global capitalism: the transnational capitalist class in action. *Review of International Political Economy*, 4(3), 514-538.

Sklair, Leslie (2001). *The transnational capitalist class*. Londres: Blackwell.

Smith, Jackie (2008). *Social movements for global democracy*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Snow, Daniel y Benford, Robert (2002). Master frames and cycles of protest. En Morris, Aldon y Mueller, Carol (coord.). *Frontiers in Social Movement Theory* (pp. 133-155). New Haven, CT: Yale University Press.

Somma, Nicolás; Garretón, Matías; Campos Tomás y Joignant Alfredo (2020) "Radiografía del estallido social", in *Informe Anual del Observatorio de Conflictos 2020*. (pp. 11-21). Santiago: COES.

Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur*. Ciudad de México: Siglo XX.

Sousa Santos, Boaventura (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morato.

Spurk, Jan (2016). *Au-delà de la crise*. París: Croquant.

Stefanoni, Pablo (2021). ¿La rebeldía se volvió de derecha?. Buenos Aires: Siglo XXI.

Suárez-Krabbe, Julia (2020). Relinking as healing: Ruminations on crises and the radical transformation of an antisocial and

antirelational world. *Convivial Thinking*. www.convivialthinking.org/index.php/2020/10/05/relinking-as-healing/

Suzina, Ana (2018). *Asymmetries. Popular media initiatives and the issue of political asymmetries in the Brazilian democracy* [Tesis doctorado]. Université Catholique de Louvain.

Tadvald, Marcelo (2015). A reinvenção do conservadorismo: Os evangélicos e as eleições federais de 2014. En *Debates do NER*, 1(27), 259-288.

Tallbear, Kim (2014). Standing with and speaking as faith: A feminist-indigenous approach to inquiry. *Journal of Research Practice*, 10(2), 1-7.

Tamayo, Juan José (2020). *La internacional del odio*. Barcelona: Icaria.

Tarrow, Sidney; Tilly, Charles y McAdam, Doug (2001). *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1992). *The Ethics of Authenticity*. Londres: Harvard University Press.

Teivainen, Teivo y Huotari, Paul (2020). Horizontes democráticos en la gobernanza del coronavirus. En Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (coord.). *Alerta Global. Políticas, movimientos sociales y futuros en disputa en tiempos de pandemia*, (p. 75-84). Buenos Aires: CLACSO.

Thompson, Edward Palmer (2016). The making of the English working class. *Open Road Media*.

Tilly, Charles (2004). *Social Movements 1768-2004*. Noble Court: Paradigm.

Tondo, Lorenzo (20 febrero de 2024). New trial in Rome of four Egyptians accused over Giulio Regeni killing. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2024/feb/20/trial-opens-in-rome-of-four-egyptians-accused-over-giulio-regeni-killing>

Torres, Camilo (1970). *Cristianismo y revolución*. Bogotá: Era.

Touraine, Alain (1973). *Production de la société*. París: Seuil.

Touraine, Alain (1979). La voz y la mirada. *Revista Mexicana de Sociología*, 41(4), 1299-1315.

Touraine, Alain (2002). From Understanding Society to Discovering the Subject. *Anthropological Theory*, 2(4), 387-391.

Travis, Waldron (20 de mayo de 2020). Brazil is the new epicentre of the Global Coronavirus pandemic. *Huffington Post*.

Trevisan, Janine (2013). A frente parlamentar evangélica: força política no estado laico brasileiro. *Numen: revista de estudos e pesquisa em religião*, 16(1), 581-609.

Tribunal Superior Eleitoral (2023). Por maioria de votos, TSE declara Bolsonaro inelegível por 8 anos. www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2023/Junho/por-maioria-de-votos-tse-declara-bolsonaro-inelegivel-por-8-anos

Turkmen, Buket (2016). La subjectivité des femmes 'çapulcu' à Gezi. En Pleyers, Geoffrey y Capitaine, Brieg (coord.). *Mouvements sociaux: quand le sujet devient acteur* (pp. 49-70). París: Éditions de la Maison des sciences de l'homme. <https://books.openedition.org/editionsmsh/9898>

Unrau, Christine (2018). *Erfahrung und Engagement. Motive, Formen und Ziele der Globalisierungskritik*. Bielefeld: Transcript.

Vázquez, Melina et al. (2017). *Militancias juveniles en la Argentina democrática: trayectorias, espacios y figuras de activismo*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Ventura Alfaro, María José (2020). Feminist solidarity networks have multiplied since the COVID-19 outbreak in Mexico. *Interface*, 12(1), 82-87.

Vogel, Kenneth; Rutenberg, Jim y Lerer, Lisa (2020, 21 de Abril). The Quiet Hand of Conservative Groups in the Anti-Lockdown Protests. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2020/04/21/us/politics/coronavirus-protests-trump.html>

Vommaro, Pablo (2012). Los procesos de subjetivación y la construcción territorial. En Piedrahita, Claudia; Díaz Gómez, Álvaro y Vommaro, Pablo (coord.). *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 63-76). Bogotá: CLACSO.

Vrydagh, Fanny (2020). *Gagner les corps, les cœurs et les esprits. L'engagement dans le mouvement brésilien pro-destitution* [Tesis doctorado]. Universidad Libre de Bruselas.

Wallerstein, Immanuel (1996). *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.

Walsh, Declan (28 de octubre de 2023). The World Is Becoming More African. *New York Times*. <https://www.nytimes.com/interactive/2023/10/28/world/africa/africa-youth-population.html>

Weyland, Kurt (2019). *Revolution and Reaction: The Diffusion of Authoritarianism in Latin America*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108692823>

Whitaker, Chico (2006). *Towards a New Politics: What Future for the World Social Forum?* Nueva York: Zed Books.

Wright Mills, Charles (2006). [1959] *L'imagination sociologique*. París: La Découverte.

Zajak, Sabrina y Haunss, Sebastian (2022). The making and breaking of social movement coalitions. Introduction to the special issue. *Social Movement Studies*, 21(1-2), 1-7.

Zajak, Sabrina; Stjepandić, Katarina y Steinhilper, Elias (2020). Pro-migrant protest in times of COVID-19. *European Societies*. doi.org/10.1080/14616696.2020.1821076

Zarocostas, John (2020). How to fight an infodemic. *The Lancet*, 395, 676. 121.

Zermeño, Sergio; Lozano, Saul y Lopez Aspeitia, Luis (2002). La democracia impertinente: Comités Vecinales en una cultura estatal. *Revista Mexicana de Sociología*, 64(1), 231-268.

Zibechi, Raúl (2020). *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*. Bogotá: Desde Abajo.

Sobre el autor

Geoffrey Pleyers es investigador del Fondo Belga de la Investigación Científica (FNRS) y profesor en la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica. En 2023, ha sido electo presidente de la Asociación Internacional de Sociología (ISA, por su sigla en inglés), después de haber sido vicepresidente para la investigación de esta asociación (2018-2023) y de presidir su comité de investigación dedicado a los movimientos sociales (2014-2018).

Es doctor en Sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París (EHESS, 2006) y realizó investigaciones posdoctorales en la London School of Economics (2006) y en la New York University (2010). Ha sido profesor invitado en catorce universidades latinoamericanas, entre ellas, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad Católica de Rio de Janeiro, el Instituto de Estudios Políticos y Sociales (IESP) de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, la Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile).

Sus principales libros son *Alter-Globalization. Becoming Actores in the Global Age* (Polity Press, 2010) y *Movimientos sociales en el siglo XXI* (CLACSO, 2018). Es autor de más de ciento ochenta artículos en revista científicas y capítulos de libros, y editor de diecinueve libros o números de revistas, entre ellos *Chile en movimientos* (con Karla Henríquez, CLACSO, 2023), *Alerta global. Movimientos y políticas en la pandemia* (con Breno Bringel, CLACSO, 2020) y *México en movimientos* (con Manuel Garza, Porrúa, 2017).

Este libro proporciona estudios de caso, herramientas analíticas y propuestas epistemológicas para pensar el cambio social y la manera por la cual los movimientos sociales contribuyen a producir la sociedad. Es una invitación enraizada en encuentros y diálogos para implementar una sociología global capaz de pensar los desafíos de nuestro siglo.

“Geoffrey Pleyers piensa el mundo, sus movimientos, sus crisis, desde un lugar que desafía el pensamiento consagrado y, al mismo tiempo, rinde tributo a una larga tradición de la producción de conocimiento. Con la curiosidad y solvencia que lo caracterizan, el incansable sociólogo global y actual presidente de la Asociación Internacional de Sociología nos ofrece pistas clave para comprender los movimientos sociales contemporáneos”.

Rossana Reguillo, ITESO, Guadalajara.

“*El cambio nunca es lineal* es una propedéutica al cambio como dialéctica de la experiencia. Desde los actores religiosos en Brasil hasta nuevos actores que surgieron desde otras formas de estar con los otros, Geoffrey Pleyers ofrece un análisis original de la sociedad global”.

Adrián Scribano, Universidad de Buenos Aires.

“En su nuevo libro, Geoffrey Pleyers complementa el trabajo iniciado en *Movimientos sociales en el siglo XXI* de dos formas: contribuyendo a repensar el cambio social en el actual momento histórico y proponiendo una renovación de la sociología global, anclada en los actores sociales, en la investigación multisituada y en diálogos teórico-prácticos. Su lectura es imprescindible para navegar en estos tiempos turbulentos, pues combina diagnósticos precisos, una mirada perspicaz sobre las transformaciones de nuestras sociedades y un análisis de las posibilidades y obstáculos para el cambio social”.

Breno Bringel, Universidad del Estado de Río de Janeiro.

ISBN 978-987-613-622-7



 **CLACSO**