

DIÁLOGO GLOBAL

13.2

3 ediciones al año en múltiples idiomas

Hablemos de sociología
con Sidney Tarrow

Angela Alonso
Breno Bringel

Liberalismo,
otredad y religión

Cécile Laborde
Azmi Bishara
Frédéric Vandenberghe
Anna Halafoff

Revitalizar
la teoría social

Mikael Carleheden
Arthur Bueno
Richard Swedberg
Anna Engstam
Nora Hämäläinen
Turo-Kimmo Lehtonen
Sujata Patel

Perspectivas
teóricas

Luna Ribeiro Campos
Verónica Toste Daflon

Sección abierta

- > **Revistas de acceso abierto, depredadoras o de suscripción**
- > **Comportamientos en materia de salud en Bihar**
- > **La crisis de salud mental en España**
- > **El reconocimiento de la violencia subliminal**
- > **Ibn Jaldún y la invasión de Ucrania**

MAGAZINE



Asociación
Internacional
de Sociología
isa

VOLUMEN 13 / NÚMERO 2 / AGOSTO 2023
<https://globaldialogue.isa-sociology.org/>

DG



> Editorial

Espero que disfruten de este número de *Diálogo Global*, el segundo bajo mi dirección editorial junto a Carolina Vestena y Vitória González. Durante mis primeros meses como editor, he iniciado una amplia discusión sobre el futuro de la revista para reflexionar juntos sobre los cambios necesarios para su consolidación y expansión. Se introducirán novedades a partir del primer número de 2024 y les animo a que compartan sus ideas y sugerencias con nosotros.

Este número comienza con una entrevista al destacado académico Sidney Tarrow, realizada por Angela Alonso y por mí. Hablamos sobre las múltiples facetas y desafíos de la relación entre los movimientos sociales y los partidos políticos, por ejemplo sobre cómo pensar en ellos de manera relacional, cuál es el potencial heurístico del concepto de partidos movimiento, cómo se vinculan los eventos políticos recientes con las nuevas agendas de investigación académica, o cuáles son algunos de los desafíos clave para seguir promoviendo una agenda global de investigación sobre el tema.

El primer simposio, titulado “Liberalismo, otredad y religión”, reúne varios textos preparados para las sesiones presidenciales del XX Congreso Mundial de Sociología de la ISA en Melbourne. Cécile Laborde abre el debate con una discusión creativa sobre la relación entre el Estado y la religión, y más específicamente entre el laicismo y la legitimidad liberal. Mientras tanto, el destacado intelectual árabe Azmi Bishara analiza las variaciones del liberalismo en el debate académico y sus usos políticos. En un enfoque más interno del debate sociológico, Frédéric Vandenberghe sugiere repensar la sociología como una continuidad de la filosofía moral, lo que implica examinar los presupuestos políticos y morales de la disciplina, incluido su repertorio de “comunitarismo liberal”. Por último, Anna Halafoff analiza algunas tendencias del apogeo conservador y del nacionalismo religioso, en el contexto de una confrontación entre cosmopolitismo y anti cosmopolitismo.

El segundo simposio, organizado por Arthur Bueno y Mikael Carleheden, se titula “Revitalizar la teoría social”. Además de

una breve introducción al tema, contiene seis artículos que abordan cómo podemos revitalizar nuestra forma de teorizar los fenómenos sociales. Mientras Richard Swedberg y Anna Engstam hacen un llamado a la creatividad, Mikael Carleheden defiende el pluralismo teórico. La relación entre teoría y empirismo/práctica aparece de diferentes maneras en los artículos firmados por Nora Hämäläinen y Turo-Kimmo Lehtonen, y por Arthur Bueno. En el primer caso, se discute la crisis de la teoría como “gran teoría” y se proponen alternativas para teorizar la práctica vivida o el trabajo de campo en el campo de la filosofía. En el segundo, se discute la paradoja de las concepciones de la práctica en la teoría social contemporánea. Este conjunto de artículos concluye con un artículo de Sujata Patel que analiza el crecimiento del pensamiento anticolonial en la teoría social y sus contribuciones a la sociología global.

En la sección de “Perspectivas teóricas”, abrimos espacio para un tema de creciente preocupación: ¿Cuáles son las principales contribuciones de las mujeres a la teoría social clásica? ¿Cuáles son algunos de los principales desafíos contemporáneos para pensar más allá del canon? Al responder a estas preguntas, Luna Ribeiro Campos y Verônica Toste Daflon contribuyen no solo a visibilizar el papel de las mujeres en la teoría social, sino también a generar un diálogo global sobre los temas sustantivos de sus contribuciones.

Finalmente, la “Sección abierta” reúne cinco artículos sobre diferentes y relevantes temas contemporáneos: las disputas entre acceso abierto, revistas predatorias y revistas de suscripción (Sujata Patel); la importancia de la educación en salud desde perspectivas situadas para abordar las crisis sanitarias y la salida de la pandemia de COVID-19 (Aditya Raj y Papia Raj); el papel de la sociología en abordar la crisis de salud mental (Sigita Doblytė); el fracaso del discurso de los derechos humanos para tratar las complejidades de la violencia de género y la importancia de reconocer la violencia cotidiana oculta (Priyadarshini Bhattacharya); y, por último, lecturas críticas alternativas de la invasión rusa a Ucrania más allá del realismo y el liberalismo (Ahmed M. Abozaid). ■

Breno Bringel, editor de *Diálogo Global*

> **Diálogo Global puede encontrarse en varios idiomas en [su sitio web](#).**

> **Las propuestas deben ser enviadas a globaldialogue.isa@gmail.com.**

ISA Asociación
Internacional
de Sociología

**DIÁLOGO
GLOBAL**



> Comité editorial

Editor: Breno Bringel.

Editoras asistentes: Vitória Gonzalez, Carolina Vestena.

Editor asociado: Christopher Evans.

Editores jefe: Lola Busuttil, August Bagà.

Consultores: Michael Burawoy, Brigitte Aulenbacher, Klaus Dörre.

Consultor de medios: Juan Lejárraga.

Editores consultores:

Sari Hanafi, Geoffrey Pleyers, Filomin Gutierrez, Eloísa Martín, Sawako Shirahase, Izabela Barlinska, Tova Benski, Chih-Jou Jay Chen, Jan Fritz, Koichi Hasegawa, Hiroshi Ishida, Grace Khunou, Allison Loconto, Susan McDaniel, Elina Oinas, Laura Oso Casas, Bandana Purkayastha, Rhoda Reddock, Mounir Saidani, Ayse Saktanber, Celi Scalon, Nazanin Shahrokni.

Editores regionales

Mundo árabe: (Túnez) Mounir Saidani, Fatima Radhouani; (Líbano) Sari Hanafi.

Argentina: Magdalena Lemus, Juan Parcio, Dante Marchisio.

Bangladesh: Habibur Khondker, Khairul Chowdhury, Bijoy Krishna Banik, Abdur Rashid, Sarker Sohel Rana, Md. Shahidul Islam, Helal Uddin, Yasmin Sultana, Saleh Al Mamun, Ekramul Kabir Rana, Farheen Akter Bhuiyan, Khadiza Khatun, Aysha Siddique Humaira, Arifur Rahaman, Istiaq Nur Muhit, Md. Shahin Aktar, Suraiya Akhter, Alamgir Kabir, Taslima Nasrin.

Brasil: Fabrício Maciel, Andreza Galli, Ricardo Visser, José Guirado Neto, Jéssica Mazzini Mendes.

Francia/España: Lola Busuttil.

India: Rashmi Jain, Rakesh Rana, Manish Yadav.

Irán: Reyhaneh Javadi, Niayesh Dolati, Sayyed Muhamad Mutallebi, Elham Shushtarizade.

Kazajistán: Aigul Zabirova, Bayan Smagambet, Adil Rodionov, Almash Tlespayeva, Kuanysh Tel, Almagul Mussina, Aknur Imankul, Madiyar Aldiyarov.

Polonia: Aleksandra Biernacka, Anna Turner, Joanna Bednarek, Marta Błaszczczyńska, Urszula Jarecka.

Rumania: Raluca Popescu, Raisa-Gabriela Zamfirescu, Bianca Mihăilă, Diana Moga, Luiza Nistor, Maria Vlăsceanu.

Rusia: Elena Zdravomyslova, Daria Kholodova.

Taiwán: Wan-Ju Lee, Tao-Yung Lu, Yu-Wen Liao, Yi-Shuo Huang, Chien-Ying Chien, Zhi Hao Kerk, Mark Yi-wei Lai, Yun-Jou Lin, Yun-Hsuan Chou.

Turquía: Gül Çorbacıoğlu, Irmak Evren.



El renombrado académico **Sidney Tarrow** es entrevistado por Angela Alonso y Breno Bringel, sobre la relación entre movimientos sociales y partidos políticos y cómo entender este vínculo de forma relacional.



En esta sección sobre **“Liberalismo, otredad y religión”** se presentan contribuciones de cuatro académicos destacados, invitados de las sesiones presidenciales del XX Congreso Mundial de Sociología de la ISA.



Se analiza la **institucionalización y masculinización de la sociología**, destacando la necesidad, y la dificultad, de mapear las sistemáticamente invisibilizadas contribuciones de las mujeres a la sociología clásica.

Portada: Techo del Senado Federal de Brasil. Credits: Carmen Gonzalez, 2023.



Diálogo Global se hace posible gracias a una generosa donación de **SAGE Publications**.

Edición en español: ISSN 2519-870X

> En este número

Editorial **2**

> HABLEMOS DE SOCIOLOGÍA

Repensar la relación entre movimientos y partidos:
Una entrevista con Sidney Tarrow
por Angela Alonso, Brasil y Breno Bringel, Brasil/España **5**

> LIBERALISMO, OTREDAD Y RELIGIÓN

Una defensa al secularismo mínimo
por Cécile Laborde, Reino Unido **9**

Liberalismo comprensivo, liberalismo político e ideología
por Azmi Bishara, Catar **12**

La sociología como continuación de la filosofía moral por otros medios
por Frédéric Vandenberghe, Brasil **15**

Nacionalismo religioso y terror anti-cosmopolita
por Anna Halafoff, Australia **17**

> REVITALIZAR LA TEORÍA SOCIAL

El estado actual de la teoría social
por Mikael Carleheden, Dinamarca y Arthur Bueno, Alemania **19**

Invitar a la creatividad al teorizar
por Richard Swedberg, EEUU **21**

Métodos de teorización: un llamado al pluralismo
por Mikael Carleheden, Dinamarca **23**

¡Hagamos una sociología de espíritu libre!
por Anna Engstam, Suecia **25**

¿Después de la gran teoría: trabajo de campo en filosofía?
por Nora Hämäläinen y Turo-Kimmo Lehtonen, Finlandia **27**

La teoría y (el fin de) la práctica
por Arthur Bueno, Alemania **30**

Hacer teoría social anticolonial
por Sujata Patel, India **33**

> PERSPECTIVAS TEÓRICAS

Las mujeres en la construcción de la teoría social más allá del canon
por Luna Ribeiro Campos y Verônica Toste Daflon, Brasil **35**

> SECCIÓN ABIERTA

Revistas de acceso abierto, depredadoras o de suscripción
por Sujata Patel, India **38**

Por unos comportamientos responsables en materia de salud en Bihar
por Aditya Raj y Papia Raj, India **41**

La crisis de salud mental en España: por qué la sociología es importante
por Sigita Dobyte, España **43**

El reconocimiento de la violencia subliminal
por Priyadarshini Bhattacharya, India **46**

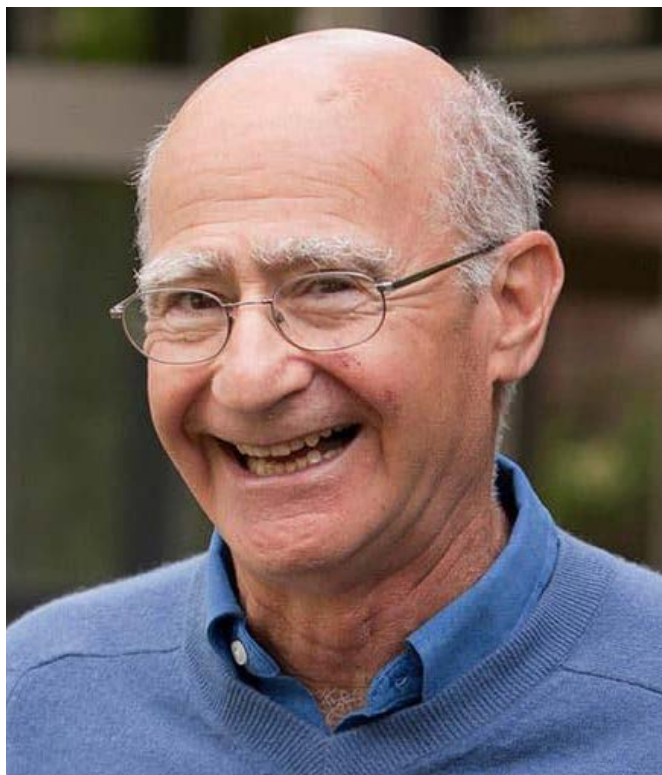
Una perspectiva jalduniana sobre la invasión de Ucrania
por Ahmed M. Abozaid, Reino Unido **49**

“Los ciclos políticos con altos niveles de participación pública probablemente generen momentos tanto antidemocráticos como prodemocráticos al mismo tiempo”

Sidney Tarrow

> Repensar la relación entre movimientos y partidos

Una entrevista con Sidney Tarrow



Sidney Tarrow es profesor emérito Maxwell M. Upson en el Departamento de Administración Pública de la Universidad de Cornell, donde se especializa en movimientos sociales, conflictividad política y movilización legal. Su trabajo en sociología política y política comparada es reconocido a nivel mundial. Su amplia y destacada trayectoria se remonta a la década de 1960. Desde entonces, no ha dejado de contribuir al debate sobre los movimientos sociales. Su libro más conocido, *Power in Movement* (*El poder en movimiento*), fue reeditado el año pasado en una edición actualizada, que incluye nuevos capítulos y una nueva conclusión que considera los acontecimientos contemporáneos así como investigaciones recientes. Tarrow ha publicado recientemente el libro *Movements and Parties: Critical Connections in American Political De-*

velopment [*Movimientos y partidos: conexiones críticas en el desarrollo político estadounidense*] (Cambridge University Press, 2021), en el que busca responder preguntas como: ¿De qué forma se encuentran los movimientos sociales con las agendas de los partidos políticos? ¿Cuando se integran con los partidos, son cooptados o tienen un carácter más radicalmente transformador? Si bien el enfoque del libro se centra en la política estadounidense, contribuye a debates de interés más amplio y éste sirve como base para esta entrevista.

El profesor Tarrow es entrevistado aquí por **Angela Alonso** y **Breno Bringel**, ambos destacados académicos con una amplia trayectoria internacional, que estudian los movimientos sociales en Brasil. Angela Alonso es profesora de sociología en la Universidad de San Pablo, Brasil. Su investigación y publicaciones se centran en las relaciones entre cultura y acción política, y en movimientos sociales e intelectuales. Es autora del libro *The Last Abolition: The Brazilian Antislavery Movement, 1868-1888* [*La última abolición: el movimiento antiesclavista brasileño, 1868-1888*] (Cambridge University Press, 2021). Breno Bringel es profesor de sociología política en el Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Universidad Estatal de Río de Janeiro y profesor invitado en la Universidad Complutense de Madrid, España. Su investigación reciente se centra en movimientos sociales y transiciones ecosociales, y en el pensamiento latinoamericano. Su próximo libro, junto con Miriam Lang y Mary Ann Manahan, se titula *Beyond Green Colonialism: Global Justice and the Geopolitics of Ecosocial Transitions* [*Más allá del colonialismo verde: justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales*] (Pluto Press, en prensa).

Angela Alonso y Breno Bringel (AA y BB): ¿Podría resumir las ventajas y dificultades de analizar los movimientos y los partidos en términos relacionales?

Sidney Tarrow (ST): Para responder adecuadamente a esta pregunta, debo remontarme a mi investigación de doctorado en el sur de Italia en la década de 1960. Para jóvenes progre-



sistas como yo, los movimientos estaban fuera de la política y eran buenos, mientras que los partidos estaban dentro y eran malos. Pero cuando me encontré con el Partido Comunista y el movimiento campesino, que había estallado en la región después de la Segunda Guerra Mundial, me pareció que estaba equivocado: en el sur había características del movimiento en el partido que ya no estaban presentes en el norte, donde un movimiento laboral bien estructurado acompañaba al partido. El dilema del partido en el sur rural era que intentaba implementar una estrategia diseñada para un país industrial avanzado. Mi primer libro, *Peasant Communism in Southern Italy* [Comunismo Campesino en el Sur de Italia], publicado en 1967, fue un intento de entender la contradicción entre el partido en el norte y en el sur, y trató de explicar sus fracasos en esta última región.

Dos décadas después, inspirado por el trabajo de Charles Tilly y Doug McAdam, volví a Italia con el objetivo de comprender su ciclo de protesta en las décadas de 1960 y 1970 en un libro llamado *Democracy and Disorder* [Democracia y Desorden] (1989), que utilizó la entonces nueva metodología de análisis de eventos de protesta. A diferencia de sociólogos como Alberoni, que aún veían los movimientos fuera de la política, encontré conexiones profundas entre lo que estaba sucediendo en las calles y lo que estaba ocurriendo en el sistema de partidos. Estas dos experiencias me llevaron a participar en la fundación de lo que se llamó el enfoque del “proceso político” para estudiar los movimientos sociales.

Y, más recientemente, otras dos décadas después, aterrorizado por el momento crítico de la elección de Donald Trump como presidente, me aparté de Europa para llevar a cabo investigaciones sobre la resistencia anti-Trump en el libro *The Resistance* [La Resistencia] (2018), editado junto con David S. Meyer, y luego en el libro que estamos discutiendo en esta entrevista, *Movements and Parties* [Movimientos y Partidos]. En este libro, argumenté que la relación entre movimientos y partidos ha sido fundamental para la democratización estadounidense, a veces expandiéndola y otras veces, como ahora, amenazándola.

Para resumir estas experiencias, encontré que estudiar los movimientos y los partidos en relación entre sí me dio la ventaja de mirar fuera del mundo institucional de los partidos políticos y me ayudó a comprender por qué los partidos a menudo se han comportado de maneras desafortunadas para sus destinos electorales: lo hicieron porque estaban tratando de atraer a una base de movimiento más ideológica. La “dificultad” en vuestra pregunta fue que estaba tratando de dialogar con dos tradiciones que utilizaban metodologías diferentes y veían el sistema político de manera diferente. Esto fue más un “problema” en Estados Unidos que en América Latina, lo que podría ayudar a explicar por qué mi trabajo ha tenido una reacción positiva en vuestro continente.

AA y BB: *En los últimos años, una forma de entender la relación entre partidos y movimientos ha sido a través del concepto de “partidos movimiento”. ¿Cuál es tu posición sobre este concepto?*

ST: En Europa, el concepto fue definido en sentido estricto por Kitschelt en su capítulo de 2006, pensando principalmente en los partidos verdes en Europa Occidental. Luego, en 2017, se definió de manera más amplia por Della Porta y sus colaboradores en su libro *Movement Parties Against Austerity* [Movimiento de partidos contra la austeridad]. Más cercano a mi propio concepto está el reciente libro de Santiago Anria sobre el MAS boliviano.

El concepto, aunque no exactamente con las mismas palabras, es más familiar en América Latina que en Estados Unidos pero, como argumento en mi libro, los partidos movimiento han aparecido a lo largo de la historia de Estados Unidos, comenzando con la conexión entre los abolicionistas y el Partido Republicano en la década de 1850, como bien sabe Angela por su propio libro sobre la lucha contra la esclavitud.

Para definir el término de manera analítica, es importante comenzar con cada parte por separado. Los partidos, como sostengo en mi libro, son principalmente transaccionales en el sentido de que buscan obtener o retener el poder. Los movimientos son más ideológicos. Esto significa que un partido movimiento tiene tanto reflejos ideológicos como transaccionales. Este conflicto se resuelve en su mayoría cuando los partidos movimiento recurren a la institucionalización para sobrevivir. Cuando no lo hacen, a menudo se dividen, como sucedió con el Partido Populista estadounidense en la década de 1890, cuando una facción apoyó al candidato demócrata, William Jennings Bryan, y la otra insistió en su estrategia agraria de movimiento.

Las excepciones, como el MAS en Bolivia, son raras y dependen de formas de organización que puedan albergar tanto los reflejos de movimiento como los de partido. En Estados Unidos, el Partido Demócrata mantuvo este carácter dual en la década de 1930, mientras la facción obrera se afianzaba en el norte y la facción segregacionista seguía en control en el sur. Sin embargo, esto eventualmente llevó a una división cuando la facción más progresista se unió al movimiento de derechos civiles en la década de 1960 y la facción segregacionista se trasladó al Partido Republicano, donde aún se encuentra en la actualidad.

AA y BB: *Tu libro también enfatiza la importancia de la interacción dinámica entre los movimientos y los contramovimientos. Este enfoque adquiere un tono dramático en el libro cuando se trata del fenómeno Trump y los movimientos que lo apoyan y se oponen. ¿Cómo influyeron los conflictos políticos contemporáneos en Estados Unidos en tu agenda de investigación hasta el punto que decidiste dedicar una parte importante del libro a este tema? En otras palabras, ¿cómo ves la relación entre los eventos políticos actuales y la agenda académica?*

ST: Gran parte del trabajo sobre contramovimientos se centra en movimientos de derecha, pero considero que esta operacionalización es reduccionista. En Estados Unidos, esto ha sido común



en la investigación sobre el *Tea Party* y el movimiento MAGA (por sus siglas en inglés, *Make America Great Again*) de hoy en día. Ambos han sido descritos en su mayoría como movimientos que representan a personas que experimentan los costos del cambio social y racial. Una segunda dimensión descriptiva que se agrega a menudo es entre altos y bajos niveles de politización. Italianos como Alfio Mastropaolo enfatizan la naturaleza antipolítica de muchos votantes de extrema derecha y simpatizantes de Donald Trump a menudo aluden su apoyo a dicha figura por su característica de “no ser un político”.

En mi libro, utilizo el término “contramovimiento”, tal como lo hacen David S. Meyer y Suzanne Staggenborg en su importante artículo de 1996, para caracterizar cómo el surgimiento y aparente éxito de un movimiento, ya sea de izquierda o derecha, provoca el surgimiento recíproco de un movimiento opuesto. Por ejemplo, en nuestro trabajo colaborativo *The Resistance* David Meyer y yo caracterizamos el surgimiento de la resistencia anti-Trump como un contramovimiento.

Lo que parece ser crucial en los contramovimientos tanto de izquierda como de derecha es que, en gran medida, quedan atrapados en el discurso y el alcance de acción del movimiento al que se oponen. Por ejemplo, el discurso anticientífico del movimiento antivacunas en Estados Unidos ha influido en un movimiento a favor de las vacunas que se basa en el testimonio de médicos, científicos y expertos en salud pública para contrarrestar la ideología anticientífica de sus oponentes.

Sin embargo, muchos de estos movimientos han surgido a la sombra de movimientos ideológicos preexistentes y más amplios. Por ejemplo, cuando los científicos sociales han rastreado la tasa de hospitalizaciones y muertes por COVID-19, han descubierto que se correlaciona estrechamente con el nivel de apoyo al trumpismo en el electorado. Los estados que dieron a Trump una gran mayoría de votos también tienen las tasas más altas de hospitalizaciones y muertes por COVID. Estos eventos políticos actuales afectan la agenda académica y es necesario que brindemos respuestas.

AA y BB: Muchos científicos sociales habían considerado que las instituciones democráticas y autoritarias correspondían a diferentes tipos de sociedades. Más tarde, una ola de estudios se centró en “culturas políticas” particulares como las responsables de caminos políticos autoritarios o democráticos. Tu libro busca mecanismos políticos que expliquen las interacciones entre movimientos y partidos en países culturalmente muy diferentes, como Chile, Italia, Corea del Sur y Estados Unidos, sin depender de valores o creencias. ¿Cuestiona tu libro el concepto de cultura política?

ST: Esta pregunta me remonta al comienzo de mi carrera, cuando Gabriel Almond y sus colaboradores desarrollaron el concepto de “cultura política”. Ellos veían a Estados Unidos como lo que llamaban una “cultura cívica”, definida como aquella en la que el acuerdo sobre las reglas del juego democrático superaba las diferencias en política. Italia, en cambio,

fue definida como una “cultura política subjetiva”, careciendo de este acuerdo en cuestiones fundamentales. Su colega italiano, Giovanni Sartori, fue más allá al definir a su país como una “democracia centrífuga”, en contraposición a las “centrípetas” como Gran Bretaña o Estados Unidos. Argumentaban que el mayor peligro para la democracia era el Partido Comunista, que yo había estudiado en el sur de Italia. Puse a prueba estas ideas al comparar las actitudes hacia la democracia de los votantes comunistas “centrípetos” y los demócrata-cristianos centristas, encontrando que los primeros tenían mucha más confianza en la democracia que los últimos. A partir de entonces, me volví escéptico respecto a las definiciones de democracia basadas en la cultura política y comencé a buscar mecanismos que apoyaran o socavarán la democracia.

En *Movements and Parties*, entre otras cosas, examiné brevemente el Chile post-Pinochet, que los escritores norteamericanos consideraban una democracia “fuerte” basada en su sólido sistema de partidos y en los sistemas de creencias “democráticos” de sus votantes. Pero como bien sabéis, Chile era un sistema político con muy poca rendición de cuentas vertical. La rendición de cuentas era clave para asegurar la democracia, y ahora sabemos que el sistema era mucho más débil de lo que parecía para los defensores de la importancia de la cultura política. Así que, tanto al comienzo como al final de mi carrera académica, he tenido dudas sobre la importancia de la cultura política.

AA y BB: Los movimientos y los contramovimientos también están relacionados con los procesos de democratización y desdemocratización, como argumentó Tilly. Durante mucho tiempo, hemos visto estos procesos como oleadas relacionadas con diferentes temporalidades. ¿Pero cómo lidiar con la ambigüedad, la complejidad y los elementos contradictorios de la política conflictiva, es decir, la democratización en algunos aspectos y la desdemocratización en otros durante el mismo período histórico?

ST: Tilly fue uno de los pocos académicos norteamericanos que también estudió los movimientos sociales. Es llamativo que la ola de estudios sobre la actual crisis de la democracia en Estados Unidos nunca haga referencia a su libro *Democracy* (2007). Pero este libro me inspiró a intentar vincular mi trabajo sobre movimientos y partidos con la dinámica de la democratización y la desdemocratización.

Los casos históricos que estudié me enseñaron que los movimientos prodemocráticos y antidemocráticos a menudo se superponen en los mismos momentos críticos. Para expresarlo en los términos que Breno utiliza en su propio trabajo, diría que los “ciclos políticos” con altos niveles de participación pública, como el actual en Estados Unidos, probablemente generen momentos tanto antidemocráticos como prodemocráticos al mismo tiempo.

Al escribir *Movements and Parties*, encontré varias de esas intersecciones en la historia de Estados Unidos. Primero, a



medida que el movimiento a favor del sufragio femenino se desarrollaba a principios del siglo XX, surgió un movimiento en contra del sufragio femenino. Segundo, la Gran Depresión de la década de 1930 produjo tanto un movimiento para expandir la democracia, como el *New Deal* de Roosevelt, como varios movimientos antidemocráticos, como el movimiento antisemita del sacerdote de radio, el Padre Coughlin. Y, por supuesto, el movimiento por los derechos civiles de la década de 1960 dio lugar a un amplio movimiento antiderechos para los afroamericanos. Estas no fueron solo interacciones entre movimientos y contramovimientos: ambos bandos se movilizaron en nombre de lo que consideraban democracia.

Permíteme completar mi respuesta refiriéndome a la dinámica de Trump/anti-Trump, que culminó en el ataque al Capitolio el 6 de enero de 2021. En esa ocasión, progresistas como yo vimos a la turba que ayudó a Trump a lanzar un autogolpe (¡un término que terminó ingresando al idioma inglés!) como una expresión de autoritarismo. Y es cierto que Trump y sus cómplices querían anular los resultados de una victoria electoral legítima y abrumadora de Joe Biden. Pero si escuchamos con atención la retórica de los insurgentes que atacaron el Capitolio en apoyo a las falsas afirmaciones electorales de Trump, muchos de ellos justificaron sus acciones violentas en nombre de la democracia y la libertad.

AA y BB: *Cuando hablas sobre la sociedad contemporánea, señalas cómo la creciente desigualdad afecta la acción colectiva. Sin embargo, la tradición intelectual a la que perteneces ha dejado de lado la relación entre clase social y acción política como un problema central a abordar. ¿Cómo ves este tema ahora?*

ST: Tenéis razón en que el enfoque del proceso político tendía a subestimar la importancia de factores estructurales como la desigualdad, la clase e incluso el capitalismo en la política de confrontación. Esto se debió en parte a que académicos como yo estábamos reaccionando contra la tendencia en la tradición neomarxista de reducir todas las formas de contestación a reacciones al capitalismo (hay que tener en cuenta que esto sigue siendo en gran medida cierto en el enfoque del sistema mundial de Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi y sus discípulos). El enfoque en factores políticos e institucionales, como la estructura de oportunidades, llevó a una subestimación de la influencia más profunda de la clase y el conflicto de clases.

En los últimos años, con el trabajo de della Porta y sus colaboradores sobre la Gran Recesión y las políticas de austeridad subsiguientes en Europa, ha habido un retorno al estudio de la clase y la desigualdad como fuerzas impulsoras de la movilización de los movimientos. También hay un resurgimiento del marxismo como una clave para interpretar la movilización de los movimientos en los trabajos que se llevan a cabo en la Escuela de Manchester, que incluye a dos estadounidenses, Jeff Goodwin y John Krinsky. Y en la cuarta edición de *Power in Movement*, he tratado, en cierta medida, de equilibrar esto.

AA y BB: *En nuestra conversación, hablamos mucho sobre los puentes entre Estados Unidos, América Latina y Europa. Afortunadamente, estos diálogos han crecido y los estudios sobre movimientos sociales se han vuelto más globales. ¿Qué crees que falta todavía para tener más (y mejores) diálogos globales sobre los movimientos sociales contemporáneos?*

ST: Hay demasiadas cosas para mencionar en esta breve entrevista. Si bien contamos con el cuidadoso trabajo de académicos como Hanspeter Kriesi y Donatella della Porta, hay una falta de comparaciones estructurales entre regiones. Tenemos las reconstrucciones históricas de académicos como Steven Levitsky y Daniel Ziblatt, pero hay una falta de comparaciones transnacionales sobre cómo los movimientos populistas han atacado y destruido la democracia. Y, si bien ha habido trabajos pioneros de algunos académicos más jóvenes, hay una escasez de investigaciones transregionales sobre la intersección entre los movimientos y el sistema legal.

Pero si tuviera que adivinar, creo que el siguiente paso para comparar los movimientos en diferentes continentes sería ir más allá de las perspectivas micro y mesoanalíticas hacia los efectos macroestructurales de la política de confrontación. Donatella della Porta y su grupo en Florencia han comenzado a dar este paso, a partir de su trabajo sobre los movimientos contra la austeridad en la Europa posterior a la recesión, pero aparte de estos académicos, pocos han intentado volver a las perspectivas macroestructurales que caracterizaron las décadas anteriores de investigación sobre movimientos sociales sin perder los valiosos conocimientos de los enfoques actuales de procesos políticos. Espero con ansias el progreso en esta dirección de la próxima generación. ■

Dirijan toda la correspondencia a Sidney Tarrow <sgt2@cornell.edu>

> Una defensa al secularismo mínimo

por **Cécile Laborde**, Universidad de Oxford, Reino Unido



Ilustración por Arbu, 2023.

¿ Debería ser secular el Estado liberal? ¿Exige el liberalismo una estricta separación entre el Estado y la religión? El tema no es meramente teórico. La mayoría de los Estados occidentales son Estados seculares y albergan diversas formas de instituciones y arreglos religiosos. Sin embargo, la gran mayoría de las personas en el mundo viven bajo regímenes que son



constitucionalmente teocráticos – donde la religión está formalmente consagrada en el Estado – o donde la afiliación religiosa es un pilar de la identidad política colectiva. En países tan diferentes como Egipto, Israel, Turquía, India, Indonesia y Polonia, por mencionar solo algunos, la política y la religión están interconectadas de formas que contradicen cualquier modelo simplificado de separación secular. Muchos de estos Estados, por ejemplo, apelan a la tradición religiosa al establecer leyes, proporcionan ventajas materiales y simbólicas a los miembros de la religión mayoritaria y hacen cumplir normas conservadoras en cuestiones de sexualidad y familia. ¿Están *ipso facto* en violación de la legitimidad liberal? ¿Existe un secularismo mínimo, o una separación entre el Estado y la religión, que se requiere para la legitimidad liberal?

En mi libro *Liberalism's Religion* [La religión del liberalismo], argumento que existe tal requisito. Sin embargo, el secularismo es un ideal político más complejo de lo que comúnmente se cree. Desagrego las diferentes corrientes del secularismo y muestro cómo se relacionan con diferentes dimensiones de lo que hemos llegado a llamar religión (en Occidente). En lugar de preguntar: ¿Puede propagarse el secularismo? – lo cual invita a respuestas que miden qué tan bien se desempeñan los países no occidentales en relación con un supuesto modelo de secularismo occidental – parto de los ideales de la democracia liberal y asumo que estos no son etnocéntricos: los derechos humanos, la libertad, la igualdad y la democracia son aspiraciones universales. Luego pregunto cuánta y qué tipo de separación entre el Estado y la religión se requiere para garantizar estos ideales. En resumen, identifiqué el núcleo secular mínimo de la democracia liberal.

> Los cuatro ideales liberales-democráticos

Desde mi perspectiva, es un error asumir que la democracia liberal requiere una estricta separación entre el Estado y la religión siguiendo los modelos francés o estadounidense. Existe un rango más amplio de secularismos permisibles. Cuatro ideales liberales-democráticos sustentan y justifican el secularismo mínimo: el Estado *justificable*, el Estado *inclusivo*, el Estado *limitado* y el Estado *democrático*. Cada uno destaca un aspecto diferente de la religión: la religión como *inaccesible*, la religión como *vulnerable*, la religión como *integral* y la religión como *teocrática*. Analicemos estos en orden.

El Estado *justificable* se basa en la idea de que los funcionarios estatales solo deben justificar sus acciones apelando a razones públicas y *accesibles*. En la teoría del secularismo mínimo, solo los funcionarios estatales están obligados a proporcionar razones públicas. El secularismo es una restricción a la acción y justificación estatal, no un deber por parte de los ciudadanos. Los funcionarios estatales no deben apelar a la autoridad de doctrinas sagradas o revelaciones personales para justificar la coerción legal

de los ciudadanos. La accesibilidad define lo que los ciudadanos necesitan compartir, en sociedades particulares, para que la deliberación pública sobre las razones de las leyes sea posible. Es importante destacar que no *solo* las ideas religiosas son inaccesibles, ni *todas* las ideas religiosas son inaccesibles: la condición de accesibilidad no excluye la presencia pública de la religión.

El Estado *inclusivo* se basa en la idea de que el Estado no debe asociarse con una identidad religiosa en particular, para no negar igual estatus cívico a los disidentes y no miembros. El reconocimiento meramente simbólico está mal si – y solo si – infringe la igualdad ciudadana. La dimensión de la religión que destaca es diferente a la anterior: aquí la religión no tiene nada que ver con revelación personal o con creencias o doctrinas inaccesibles. Es más bien estructuralmente similar a *otras identidades políticamente divisivas o vulnerables*, como la raza y a veces la cultura o la identidad étnica. Un Estado liberal no debe ser un Estado cristiano o hindú cuando tales identidades son – como ocurre en muchos Estados hoy en día – factores de relevancia política y vulnerabilidad. Sin embargo, en sociedades donde la religión no es una identidad socialmente divisiva y vulnerable, hay menos fundamentos para la separación secular.

El Estado *limitado* se basa en la idea de que un Estado liberal no debe imponer éticas personales integrales a sus ciudadanos. La dimensión de la religión que este valor liberal destaca es la religión como *ética personal integral* que abarca la educación, la sexualidad, los códigos de alimentación, el trabajo, la vestimenta, etc. Muchos derechos liberales son el resultado de luchas arduas contra la autoridad de las tradicionales autoridades religiosas para construir y preservar una esfera de libertad individual. Consideremos la gama de leyes liberales en los siglos XIX y XX, como las leyes sobre matrimonio y divorcio, los derechos de las mujeres y la sexualidad, y los conflictos contemporáneos sobre el aborto y los derechos de los homosexuales en África y en América del Sur y del Norte. Sin embargo, no toda la religión se trata de éticas personales integrales. Las tradiciones religiosas también proporcionan normas colectivas de coordinación y cooperación (por ejemplo, festividades) que representan amenazas menos agudas a la libertad individual.

Finalmente, un Estado *democrático* es necesario siempre que los ciudadanos estén profundamente en desacuerdo sobre el límite entre la ética personal y colectiva, lo público y lo privado, lo correcto y lo bueno. John Locke argumentó que el Estado debería ocuparse de los intereses “civiles” y dejar los asuntos “espirituales”, relacionados con la salvación del alma, a los individuos en su vida privada. Pero ¿quién decide qué pertenece a lo civil y qué pertenece a lo espiritual? En áreas como la autonomía de la iglesia y las leyes antidiscriminatorias, la identidad individual, la familia, el matrimonio, la bioética y la educación, los

principios liberales generales no generan soluciones determinantes y concluyentes. En estos casos conflictivos, el Estado democrático – en oposición a autoridades en competencia como las iglesias – tiene la autoridad soberana final. Decide dónde se encuentra el límite entre lo mundano y lo trascendental, entre lo religioso y lo secular. Esto, sostengo, es lo radical del secularismo del liberalismo: es democrático en el sentido de que basa su legitimidad en la voluntad del pueblo, no en una autoridad extra política, divinamente ordenada o filosóficamente fundamentada.

> Soberanía democrática

Por lo tanto, el desafío más radical que plantea el liberalismo a la religión no es la separación entre el Estado y la religión, sino más bien la asunción de la soberanía democrática. Dentro de los límites de la legitimidad liberal básica y los derechos humanos, los desacuerdos razonables profundos deben resolverse democráticamente. Por supuesto, la democracia no debe equipararse con la tiranía de la mayoría y debe garantizar la representación de las minorías, la separación de poderes y el control judicial. Esta concepción democrática de la legitimidad liberal per-

mite más variaciones en los arreglos permisibles entre el Estado y la religión de lo que tanto los liberales seculares como los liberales religiosos han supuesto.

Así como las mayorías secularizadas pueden imponer su propia concepción del límite entre el Estado y la religión, también pueden hacerlo las mayorías religiosas, *siempre y cuando respeten los otros tres principios liberales de justificación accesible, inclusión cívica y libertad individual*. En las sociedades secularizadas, la ley estatal naturalmente reflejará y promoverá la ética no religiosa de la mayoría, por ejemplo, a través del desmantelamiento de las estructuras de la familia y el matrimonio tradicionales y la expansión de las normas relacionadas con los derechos humanos y la no discriminación. De manera similar, en las sociedades donde los ciudadanos religiosos son mayoría, estos ciudadanos pueden dar forma a la esfera pública de sus sociedades, pero solo dentro de los límites de lo que he llamado secularismo mínimo liberal. Más allá de eso, el secularismo mínimo no tiene ambición de proporcionar respuestas sustantivas finales a las preguntas clave sobre la moralidad política, pública, privada y sexual. ■

Dirigir toda la correspondencia a:
Cécile Laborde <cecile.laborde@nuffield.ox.ac.uk>

> Liberalismo comprensivo, liberalismo político e ideología

por **Azmi Bishara**, Centro Árabe de Investigación y Estudios Políticos, Catar



Óleo y acrílico sobre tela. Créditos: Bela Righi ([instagram.com/belafrighi](https://www.instagram.com/belafrighi)), 2020.

El acalorado debate (al menos en círculos académicos) sobre la diferencia entre el liberalismo comprensivo y el liberalismo político escapa al pensamiento liberal aplicado, sin importar en qué rincón del mundo tenga lugar este tipo de pensamiento. La categorización rawlsiana del liberalismo como político o comprensivo es superflua. El liberalismo político de Rawls se basa en axiomas liberales que constituyen la mayoría de los valores del liberalismo “comprensivo”, con la única diferencia de que no los considera valores fundamentales, sino presupuestos epistemológicos. Por otro lado, cuando el liberalismo comprensivo se encuentra en el poder, necesariamente se convierte en liberalismo político. Este último es, en la práctica, similar a una ideología política y, en este sentido, es comprensivo. La versión política de cualquier doctrina debe volverse más comprensiva que la versión no política.

> Una primera reflexión

Se afirma que el liberalismo político gestiona un sistema estatal pluralista que protege el derecho de los ciudadanos a vivir, adherir a y desprenderse de doctrinas comprensivas sobre la buena vida, siempre que estas doctrinas puedan ser presentadas y defendidas con argumentos razonables. Como el liberalismo político no impone una doctrina liberal, supone que la abrumadora mayoría está de acuerdo con los principios constitucionales a partir de los cuales se procede en la práctica.

Los liberales en el poder son políticamente liberales. Fuera del gobierno, tienen el derecho de practicar sus creencias liberales como ellos las comprendan. Pero no pueden dirigir el Estado según un liberalismo doctrinal comprensivo con una postura sobre lo que constituye “la buena vida”, porque necesitarían que las instituciones del Estado lo impongan.

La afirmación de John Rawls de que el liberalismo comprensivo está más inclinado a ser impuesto a través de los instrumentos de coerción estatales no puede validarse ni teórica ni empíricamente. Las personas que tienen creencias liberales comprensivas son (a pesar de mis reservas sobre esta caracterización) las más propensas a oponerse al uso de la coerción estatal para imponer sus creencias. Su compromiso con las libertades civiles y sus firmes convicciones con respecto a la restricción de los poderes del Estado lo impiden. Estos liberales son los más reacios a la intromisión del gobierno en la sociedad, los más inclinados a limitar las intervenciones estatales que podrían infringir las libertades individuales y los más deseosos de empoderar a las personas para que hagan uso de sus libertades. Es esta lógica la que llevó a estos liberales no solo a aceptar, sino a exigir políticas de bienestar social.

Dado que el liberalismo político se ocupa de dirigir el Estado y tiene poco sentido a menos que esté desempeñando o esforzándose activamente por desempeñar esta tarea, necesita salvaguardias constitucionales frente a la volatilidad de la mayoría en los sistemas democráticos. Tomemos, por ejemplo, la reciente marea populista que arrasa las sociedades democráticas, donde la derecha iliberal se aprovecha de las normas y principios democráticos para promulgar legislación que contradice el liberalis-

mo político. O consideremos la propagación de un estado de ánimo general hostil hacia la existencia de garantías constitucionales de derechos y libertades que guían el trabajo de organismos no sujetos a elección. Las crisis derivadas del conflicto entre liberalismo y democracia, es decir, entre la gobernanza según los valores liberales y la gobernanza según la voluntad de la mayoría, han ocurrido con regularidad desde que estos dos aspectos de las democracias liberales se fusionaron en el siglo XX. En última instancia, estas crisis son útiles ya que permiten que el sistema se reajuste *a posteriori*, pero solo bajo la condición de que las instituciones estatales protejan los valores del liberalismo político.

Un análisis de la situación en los países democráticos liberales podría llevar a la conclusión antitética de que es el liberalismo político el que necesita ser impuesto por el Estado (al menos en momentos de brotes de las crisis mencionadas anteriormente), mientras que el liberalismo comprensivo podría permitirse convertirse en una subcultura e incluso en un estilo de vida basado en ciertos valores que las clases medias eligen seguir, defender o no, u observar con diversos grados de autenticidad o hipocresía. Esta tendencia podría encontrarse aislada de los procesos sociopolíticos que se desarrollan entre segmentos más amplios de la sociedad. Por ejemplo, al intentar imponer las normas de corrección política a toda la sociedad, los llamados liberales comprensivos se sorprenderían por la marea populista y la creciente influencia de grupos que se resienten de tales intentos por considerarlos paternalistas.

El liberalismo comprensivo, que defiende un concepto particular de “la buena vida”, en mi opinión, es el liberalismo fuera del gobierno. Esto se debe a que los intentos de imponer su ideología – más allá de proteger y permitir el acceso a las libertades y la autonomía personal – terminarán por ser contraproducentes y correrán el riesgo de caer en el iliberalismo.

El liberalismo político no es más ni menos que el liberalismo en el poder; un liberalismo que ha sido puesto a prueba en el gobierno. Las discusiones filosóficas son abundantes (dentro de la filosofía moral y política y la jurisprudencia) sobre los dilemas que enfrentan diferentes corrientes liberales cuando están en el gobierno con respecto al grado de intervención estatal en la economía, el significado de la igualdad, si existe algo así como derechos colectivos o si solo son válidos los derechos individuales. Los defensores de los derechos colectivos están divididos entre aquellos que consideran que estos derechos se derivan del derecho del individuo a la asociación voluntaria y aquellos que aceptan que los derechos de grupo pueden atribuirse a una comunidad. A su vez, estos últimos están divididos en cuanto al grado en que los derechos del grupo prevalecen sobre los derechos del individuo y sobre la protección de las libertades individuales dentro de los grupos.

Se han publicado cientos de libros y miles de artículos que contribuyen a tales debates. No conozco una gama más “comprensiva” de temas, y este es el desafío que enfrenta el liberalismo. ¿Difieren los enfoques político liberales en sus juicios éticos sobre estos problemas? Sí, lo hacen. Desde esta perspectiva, el liberalismo político es más comprensivo que el liberalismo comprensivo, ya que aborda diferentes aspectos de la vida de las sociedades individuales y el Estado, además de tener que lidiar con las ambigüedades del liberalismo comprensivo con respecto a la relación entre valores y prácticas.

> Una segunda reflexión

La conclusión anterior es consistente con otras conclusiones que se pueden alcanzar desde la perspectiva de la vida bajo regímenes autoritarios, donde el liberalismo fuera de las estructuras de poder aún se puede clasificar como liberalismo político. Esta clasificación es posible porque ocasionalmente se revela dentro del régimen a través de propuestas de programas de reforma destinados a ampliar el alcance de la libertad de expresión y las libertades civiles o a través de las demandas de fuerzas de oposición política.

A nivel social en estos Estados, el pensamiento liberal doctrinal y los estilos de vida – informados por los principios de la autonomía moral del individuo, los derechos civiles y las libertades personales (tanto de hombres como de mujeres) – pueden chocar con prácticas autoritarias. Pero también pueden chocar con otros movimientos opositores doctrinales que buscan cambiar el sistema de gobierno y utilizar el Estado para imponer su credo.

Desde el colapso del régimen comunista en la Unión Soviética y Europa del Este, la mayoría de los regímenes autoritarios gobernantes en el mundo ya no son totalitarios: no imponen una doctrina omnipresente a la sociedad y las instituciones. Hoy en día, la mayoría de esos regímenes justifican su existencia con argumentos basados en el principio de soberanía, los intereses nacionales, cuestiones de seguridad y estabilidad, la supuesta incompatibilidad cultural de las personas con la democracia y, cada vez más, lo que denominan el fracaso del liberalismo en Occidente. Todos los regímenes autoritarios requieren un gran grado de violencia física y psicológica para garantizar su estabilidad. Por lo general, existen círculos de oposición que profesan doctrinas liberales comprensivas. Pueden ser marginales, pero las autoridades los utilizan para desalentar el cambio.

En este contexto, ha tenido lugar una evolución interesante. En lugar de adoptar formas comprensivas frente a políticas, el liberalismo se ha dividido en una versión que defiende las libertades políticas y civiles y los principios anti despóticos, y otra centrada únicamente en el individuo, en el sentido de las libertades personales y las elec-

ciones de estilo de vida (nuevamente, aquí no considero a los neoliberales que limitan el liberalismo a la economía, ya que no los considero liberales en primer lugar). Paradójicamente, este último liberalismo de libertades personales y estilos de vida podría encontrarse más cómodo con algunos regímenes autoritarios existentes, ya que, aunque esos regímenes suprimen el activismo político y las libertades civiles, no están muy preocupados por las libertades personales del individuo.

Cuando los liberales doctrinarios en Estados autoritarios piensan políticamente, pueden llegar a la convicción de que deberían posponer la lucha por las libertades personales a nivel político a favor de proponer un programa liberal para un sistema de gobierno que prometa una pluralidad política abierta a seguidores de diversas doctrinas comprensivas y garantice la protección de los derechos civiles y la autonomía moral del individuo. Pero esto puede resultar ser una forma de autoengaño. Derrocar el régimen existente sin librar una lucha por los valores fundamentales del liberalismo, al menos a nivel de las élites políticas, podría abrir un camino al poder para fuerzas que solo están comprometidas con el pluralismo político con fines electorales, y no tanto con proteger las libertades o la autonomía moral individual.

La presencia de élites políticas comprometidas con los principios políticos liberales, independientemente de sus desacuerdos doctrinales, es esencial en la etapa posterior a la caída de un régimen despótico. En ese momento, sería poco probable que la cultura popular dominante, después de décadas de vivir bajo un gobierno autoritario, se comprometiera fácilmente con algo similar a un consenso constitucional o superpuesto de naturaleza liberal. Tampoco habrían calado hondo las libertades civiles y políticas en la cultura pública.

A menudo se dice que el liberalismo es una teoría normativa y, por lo tanto, una rama de la ética. A nivel de cursos universitarios y conferencias académicas, esto puede ser cierto. Pero en el conflicto social y político, el liberalismo se convierte en una ideología. Es en este contexto que la cualidad de ser comprensivo adquiere sentido. El liberalismo filosófico no puede ser comprensivo en este sentido; siempre es abstracto, incluso cuando es lo suficientemente complejo como para haber desarrollado un sistema filosófico completo. Por otro lado, la ideología puede ser comprensiva, aunque no necesariamente en el sentido de un dogma totalitario o abarcador. Más bien, es comprensiva en su inserción en la sociedad y en relación con diversos aspectos de la vida, la cultura (idioma, religión, costumbres, etc.) y los intereses. De esta manera, es capaz de dirigirse a las personas vinculando las libertades a su cultura, intereses y sentido de patriotismo; y de presentar su programa político liberal para la liberación del individuo y la sociedad. Cuando abandona el ámbito de la filosofía para enfrentarse a las realidades terrenales del conflicto político y social, el liberalismo descubre que debe ser comprensivo porque es político. En consecuencia, los liberales abogan, por ejemplo, por la liberación individual y social de la tiranía sin alienar a la gente al perturbar los fundamentos de la cultura religiosa dominante. Reconocen que deben ofrecer soluciones a los pobres, quienes no entenderán una noción de libertad política que no aborde su difícil situación económica. Mientras tanto, un “liberal” para quien un estilo de vida personal progresista es el tema central puede coexistir con un régimen autoritario secular. Tal liberal puede estar de acuerdo con otros cuyo “liberalismo” se limita a la economía de mercado para hacer caso omiso de los abusos diarios de los derechos humanos o para convencer al régimen autoritario gobernante de aceptar las recetas del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional a cambio de más préstamos. ■

Dirigir toda la correspondencia a:
Azmi Bishara <azmi.beshara@dohainstitute.org>

> La sociología como continuación de la filosofía moral por otros medios

por **Frédéric Vandenberghe**, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil, y miembro del Comité de Investigación en Teoría Sociológica (RC16) de la ISA

Al igual que la astronomía, la biología y la egipología, la sociología es una disciplina científica. Las disciplinas son las unidades primarias de diferenciación interna en las ciencias. Sin embargo, esta organización de la ciencia en disciplinas es una invención moderna. Hasta 1750, los científicos (tanto profesionales como aficionados) eran generalistas y su conocimiento era enciclopédico. A través de la diferenciación interna de las ciencias, las disciplinas científicas surgieron en el siglo XIX como nuevas formas de ordenar el conocimiento con fines de enseñanza y aprendizaje.

Durante mucho tiempo, las ciencias permanecieron dentro del ámbito de la filosofía. La revolución científica del siglo XVI surgió de una conjunción de formalización matemática y experimentos en física. Fue seguida por una segunda revolución científica en el siglo XVIII cuando estas disciplinas se separaron de la filosofía. La filosofía natural dio paso a la física, la química y la biología. De manera similar, la filosofía moral fue reemplazada por una federación de disciplinas (historia, economía, sociología, ciencia política y antropología) que conforman las ciencias sociales. Por su parte, las humanidades se definen de manera negativa e incluyen disciplinas que están excluidas de las ciencias naturales y sociales.

Es dentro de este contexto de ciencias diferenciadas que la sociología surgió en la Europa del siglo XIX, a raíz de la revolución universitaria de Humboldt en la Alemania de Bismarck y el establecimiento de las *grandes écoles* en la Francia de Napoleón. En la intersección de las *Geisteswissenschaften* alemanas, las ciencias morales británicas (que incluían la economía política) y el pensamiento político francés, la sociología surgió como un derivado empírico de la filosofía de la historia. Si bien las nuevas disciplinas se institucionalizan como ciencias de investigación basadas en la experiencia y, por lo tanto, como *Wirklichkeitswissenschaften*, también continúan la tradición de la filosofía moral (en sentido amplio) a través de sus propios medios.

> Sociología y filosofía moral

La filosofía moral *sensu lato* incluye no sólo la filosofía moral, práctica y política, sino también la filosofía de la

historia. Hasta el día de hoy, la sociología se mantiene dentro de la matriz del “neokantismo posthegeliano”, para tomar prestada una denominación acertada pero contra-intuitiva de Paul Ricoeur. Es neokantiana porque formula y formaliza su investigación haciendo referencia a una serie de conceptos sistemáticamente integrados que definen lo que es social y cómo se debe estudiar; y es post-hegeliana porque elimina la dialéctica de lo absoluto y se limita a un análisis del desarrollo histórico del espíritu objetivo en las instituciones sociales.

Originalmente, la sociología no se suponía que fuera una disciplina científica social entre otras disciplinas. Era, sin duda, una disciplina especializada que estudiaba los hechos sociales; sin embargo, era una *superdisciplina* que articulaba disciplinas vecinas en una sociología general – que hoy llamaríamos teoría social. Tanto la tradición francesa como la alemana concibieron la sociología como una superdisciplina que orquestaba la producción de conocimiento científico social y coordinaba la investigación entre las disciplinas de las ciencias sociales en una filosofía de la historia empírica y moralmente justa, comprometida políticamente, sin teleología ni garantías metafísicas.

> El restablecimiento de las ciencias sociales

Si vuelvo a la prehistoria de la sociología, es porque creo que hoy necesitamos recomponer las ciencias sociales en su conjunto. La disciplina se está volviendo cada vez más introvertida, alejándose de la filosofía y las humanidades, definiéndose por sus métodos y sus datos, con el resultado de que se vuelve poco apta para comprender la transformación de las sociedades en el mundo y en su conjunto. Abrumada por la rapidez del cambio social que la digitalización del mundo ha traído consigo, sacudida por la acumulación de múltiples crisis que no había previsto, conmovida por los nuevos movimientos sociales a los que ofrece palabras de apoyo pero cuyas demandas no puede acomodar teóricamente, la sociología está reduciendo sus ambiciones teóricas y cortando el vínculo vital con la filosofía.

La celebración de las teorías sociológicas de rango medio en detrimento de la teoría social, especialmente pronunciada en Estados Unidos y Francia, no es útil en ese senti-

>>

“Una sociología de la sociología que investigue los presupuestos morales y políticos de la sociología revelará que sus críticas a las injusticias sociales y a las patologías sociales se adhieren al repertorio del comunitarismo liberal”

do. La teoría social ha abandonado la sociología; ahora se practica en la Teoría Crítica (en el sentido ecuménico, no en el sentido de la Escuela de Frankfurt) y en los *Studies* o Estudios (con lo que me refiero a un conglomerado de *interdisciplinas* que operacionalizan el postestructuralismo). En *For a New Classical Sociology* [Por una nueva sociología clásica], un libro que he escrito junto con Alain Caillé, proponemos una nueva alianza entre la teoría social, la filosofía moral y política, y los *Studies*. En esta visión, la teoría social se convierte en el espacio donde la filosofía, las ciencias sociales y las nuevas humanidades pueden ser redefinidas y las ciencias sociales pueden continuar el proyecto de la filosofía moral por sus propios medios.

Incluso si ya no nos suscribimos al eurocentrismo que suele venir en un paquete con las explicaciones evolucionistas del desarrollo social, es difícil evitar por completo la filosofía de la historia y su presuposición de que existe algo como una historia que conecta a la sociedad y las personas a lo largo del tiempo y el espacio. El cambio de una filosofía de la historia post-hegeliana a una filosofía neokantiana de las ciencias históricas apunta en la dirección correcta. Para una ciencia como la sociología, que está tan íntimamente vinculada con el advenimiento de la modernidad y para la cual la modernidad es tanto una presuposición como un objeto, la huella de la filosofía de la historia permanece implícita: nunca desaparece por completo.

Si es difícil escapar por completo de la filosofía de la historia cuando se estudian las sociedades modernas, es aún más difícil rechazar por completo los principios normativos de la modernidad. Al ser ella misma un producto de la modernidad, la sociología respalda los principios normativos de la subjetividad y la libertad en los que se basan las sociedades modernas. Y estos principios continúan estructurando el sistema de las ciencias. Si la sociología estudia las condiciones sociales del individualismo moral, no es para negar la validez de los principios normativos, sino para comprender su institucionalización. Cuando estos principios se niegan en la práctica, su validez se mantiene en las críticas a la alienación y la discriminación.

Una sociología de la sociología que investiga los presupuestos morales y políticos de la sociología revelará que sus críticas a las injusticias sociales (discriminación) y a las patologías sociales (alienación) se adhieren básicamente al repertorio del “comunitarismo liberal”. A veces se inclina más hacia el polo comunitarista de la identidad y la autenticidad, otras veces hacia el polo liberal de la autonomía y la justicia. Cuando la disciplina es atacada por regímenes autoritarios o “austeritarios”, es importante reafirmar sus primeros principios – para evitar el riesgo de que la disciplina misma desaparezca junto con el mundo que se suponía debía analizar y defender. ■

Dirigir toda la correspondencia a:
Frédéric Vandenberghe <fredericvdbrio@gmail.com>

> Nacionalismo religioso y terror anti-cosmopolita

por **Anna Halafoff**, Universidad Deakin, Australia



| Ilustración por Arbu, 2023.

El nacionalismo religioso está en aumento a nivel mundial, al igual que su capacidad para infligir violencia, tanto directa como estructural, a los “otros”. Estos “otros” se entienden comúnmente como minorías humanas culturales, religiosas, de género y sexualidad, así como también formas de vida no humanas. Si bien se argumenta con frecuencia que la religión es utilizada incorrectamente por quienes causan daño, la investigación sobre la “ambivalencia de lo sagrado” sostiene que la mayoría de las religiones tienen ciertas cualidades que las predisponen tanto a la violencia como a la construcción de la paz.

> Las crecientes tendencias conservadoras y los resultados devastadores del dominio de la humanidad

El excepcionalismo religioso y el exclusivismo, el sentimiento de tener el único y verdadero camino, de tener acceso a la verdad y superioridad sobre los demás, conducen inevitablemente a conflictos entre grupos religiosos y no religiosos, así como con el Estado y otros actores. Las doctrinas de la “guerra santa”, comunes en muchas tradiciones religiosas, justifican la violencia cuando se percibe que la propia religión está siendo amenazada. Numerosos

>>

textos religiosos asignan un estatus inferior a las mujeres y a las personas LGBTI+. La creencia de que la religión está por encima de la ley también ha producido daños devastadores en niños, mujeres y minorías de género y sexualidad diversas. La mayoría de las figuras religiosas prominentes son hombres, y las ideologías religiosas frecuentemente afirman el dominio del hombre sobre todas las demás formas de vida.

A pesar de las predicciones de secularización en la modernidad, es decir, el declive del poder e influencia de la religión sobre los Estados y las sociedades, se ha observado una preocupante tendencia hacia el fortalecimiento de alianzas religiosas, políticas y mediáticas conservadoras en muchas partes del mundo en las últimas décadas, las cuales han tenido resultados devastadores.

> **El cosmopolitismo y la reacción del terror anti-cosmopolita**

Un marco útil, basado en el trabajo del sociólogo Ulrich Beck, para comprender este fenómeno es el conflicto, no entre civilizaciones, sino entre actores cosmopolitas y anti-cosmopolitas. El período de mediados a finales del siglo XX fue un momento cosmopolita, en el que había un creciente consenso global acerca de la necesidad de respetar los derechos y la diversidad tanto humanos como ambientales. Esto se reconoció en declaraciones y convenios globales, así como en leyes y políticas locales, que protegían a las minorías y a múltiples especies. Sin embargo, estos avances no fueron universalmente aceptados, ya que socavaban el poder y los privilegios de los grupos e instituciones conservadores, incluyendo los religiosos. Esto dio lugar a una reacción anti-cosmopolita, al surgimiento de movimientos religiosos extremistas y de nacionalismos que denunciaban los derechos de las minorías, el liberalismo y la democracia, y pedían el retorno a los “valores familiares” heteronormativos.

Por ejemplo, utilicé por primera vez la frase “terror anti-cosmopolita” en 2014 para describir el horrendo ataque de Anders Breivik en Noruega en 2011. Su Manifiesto anti-migración y anti-feminista citaba declaraciones anti-musulmanas hechas por líderes políticos y religiosos conservadores australianos, en pleno debate sobre los valores australianos. El espantoso tiroteo en una mezquita de Christchurch en 2019, perpetrado por Brenton Tarrant, y su Manifiesto, también fueron inspirados por Breivik y alimentados por visiones anti-migración y supremacismo blanco desarrollados en Australia y Europa.

En India, el nacionalismo hindú autoritario de Narendra Modi también ha resultado en un aumento de los prejuicios anti-musulmanes y de los enfrentamientos violentos entre aquellos que apoyan el Hindutva y aquellos que se oponen a él. Vladimir Putin se ha posicionado, de manera más ominosa, como el líder del mundo conservador a través de una propaganda en línea sin precedentes. El régimen de Putin se basa en el excepcionalismo ruso y ruso-ortodoxo, y en una peligrosa visión de restaurar la antigua gloria de Rusia. Putin y el Patriarca Kirill están involucrados en una brutal guerra santa en Ucrania y contra Occidente, propagando odio y desinformación para desestabilizar democracias, al mismo tiempo que brindan apoyo a otros líderes anti-cosmopolitas y movimientos de extrema derecha en todo el mundo. El terror de Putin está siendo fuertemente resistido por Volodymyr Zelenskyy, el pueblo ucraniano y sus aliados, así como por activistas anti-Putin y anti-guerra en Rusia, como Alexei Navalny y sus seguidores.

> **Nuestro deber como sociólogos (de la religión)**

Es crucial comprender mejor el papel que desempeñan los actores religiosos, políticos y mediáticos conservadores en la propagación de este terror y violencia anti-cosmopolita a escala mundial, y es fundamental que nosotros, como sociólogos, junto con constructores de la paz, religiosos y no religiosos, más progresistas desempeñemos un papel para condenarlo enérgicamente y contrarrestarlo. Los sociólogos investigan las relaciones y las instituciones sociales, incluidas las cuestiones relativas a la igualdad y la desigualdad social. Abundantes investigaciones sociológicas realizadas a escala internacional a lo largo de muchas décadas han permitido documentar los daños causados por el racismo y la discriminación contra las minorías, así como la importancia de la inclusión y la pertenencia para la paz y el bienestar individual y social.

Los sociólogos de la religión han prestado una atención significativa a documentar los efectos negativos de la discriminación contra las minorías religiosas, pero han estado comparativamente menos comprometidos en exponer y prevenir los daños religiosos y espirituales. Dado el amplio reconocimiento de que los llamados a la libertad religiosa han cambiado en los últimos años, pasando de ser un escudo contra el odio a convertirse en una espada, es decir, una justificación para mantener y expresar opiniones discriminatorias, es vital que los sociólogos también estén preparados para examinar todas las formas de odio y daños relacionados con la religión. ■

Dirigir toda correspondencia a:
Anna Halafoff <anna.halafoff@deakin.edu.au>

> El estado actual de la teoría social

por **Mikael Carleheden**, Universidad de Copenhague, Dinamarca y **Arthur Bueno**, Universidad de Passau y Universidad Goethe de Frankfurt, Alemania



Créditos: Lachlan Donald, Unsplash.

“**A**ntes de la teoría viene la teorización”. Puede parecer evidente distinguir entre la teoría y la teorización, es decir, entre un producto teórico y el proceso que ha llevado hasta él. Sin embargo, esta distinción de hecho abre un nuevo campo de investigación. ¿Qué estamos haciendo cuando teorizamos y cómo deberíamos hacerlo? ¿Se requieren habilidades especiales? ¿Existe un arte, una artesanía o un método de teorización? Y si es así, ¿cómo podría conceptualizarse, desarrollarse y enseñarse? Cuando comenzamos a hacer estas preguntas, puede sorprendernos lo poco que se les ha prestado atención en la historia de la sociología.

La motivación explícita para plantear tales preguntas fue inicialmente la necesidad de desplazar el centro de interés de la teoría a la teorización para producir una “[mejor y](#)

[más audaz teoría](#)”. Sin embargo, también existe una razón algo diferente, a saber, el deterioro del estado de la teoría social en la sociología contemporánea. ¿Es aún posible la “[teoría social como vocación](#)”? Al parecer, no solo ha terminado el “[largo verano de la teoría](#)” sino que también hay una “[erosión en la disposición](#)” para desarrollar teorías sociales en la sociología internacional.

En lugar de simplemente lamentar esta situación, vale la pena reflexionar sobre cómo se llegó a esto. La situación actual es aún más significativa cuando se considera el papel central que desempeñaron los principales teóricos sociales en la disciplina a lo largo del siglo XX. Sin embargo, ya en el último cuarto de ese siglo surgieron tendencias que solo se han intensificado desde entonces, como la fragmentación de la sociología en subdisciplinas

>>

y el creciente enfoque en la investigación empírica, con un papel destacado desempeñado por estudios cuantitativos. Sin duda, este período también se caracterizó por la aparición de una nueva generación de teóricos sociales. Sin embargo, muchos miembros de esa generación han expresado considerables reservas sobre la relevancia de la gran teoría, siendo el caso ejemplar en este sentido el de Bruno Latour, un teórico contra la teoría.

Ciertamente, había buenas razones para tal cambio. El fin del largo verano de la teoría estuvo acompañado de una pluralización de los debates dentro de la disciplina, incluida una mayor atención a las particularidades de cada campo y a la contribución de los actores no especializados en la construcción del conocimiento sociológico. Además, la consideración de los diferentes contextos de producción del conocimiento resultó en un cuestionamiento saludable de los cánones disciplinarios y en la valorización de perspectivas periféricas (Bueno et al. 2022).

Y sin embargo, estas tendencias no solo adoptaron la forma de debates intelectuales, sino que también trajeron cambios en la estructura institucional de la disciplina en sí. Con el declive de la gran teoría, los puestos disponibles para la investigación especializada en cuestiones teóricas se han reducido constantemente. Las condiciones para la práctica de la teoría social como una profesión, es decir, como parte de la “ciencia normal”, se han erosionado gradualmente. Paradójicamente, la crítica de la gran teo-

ría podría reforzar las mismas tendencias que se consideraban problemáticas. La teoría podría convertirse en la actividad exclusiva de grandes autores, dotados de condiciones institucionales excepcionales. El riesgo, además, es crear una brecha cada vez más amplia entre la investigación empírica y la teoría social. En tales circunstancias, abrir un debate sobre formas de teorizar puede entenderse como el comienzo de un *Positivismusstreit* 2.0 o disputa positivista 2.0.

Por estas y otras razones, creemos que es crucial discutir el estado actual de la teoría social. El objetivo definitivamente no es regresar a un pasado glorioso (que en muchos aspectos no fue realmente glorioso), sino obtener una mayor claridad sobre las diferentes formas y métodos de teorizar y sus implicaciones sociales y políticas. ¿Qué papel debería desempeñar la teoría social en la sociología? ¿Están las formas de teorización vinculadas a diferentes tradiciones dentro de la sociología y a diferentes intereses de conocimiento? ¿Están muriendo ciertas concepciones – más o menos tácitas – de teorizar y están surgiendo otras de las cenizas de antiguas nociones dominantes?

Las contribuciones a esta sección especial, como apreciará quien las lea, no ofrecen respuestas unificadas a tales preguntas. Dotadas de un espíritu pluralista, exploran las posibilidades actuales de revitalizar la teoría social sin proponer un mero retorno a modos anteriores de teorizar, pero sin descuidar los desafíos del presente. ■

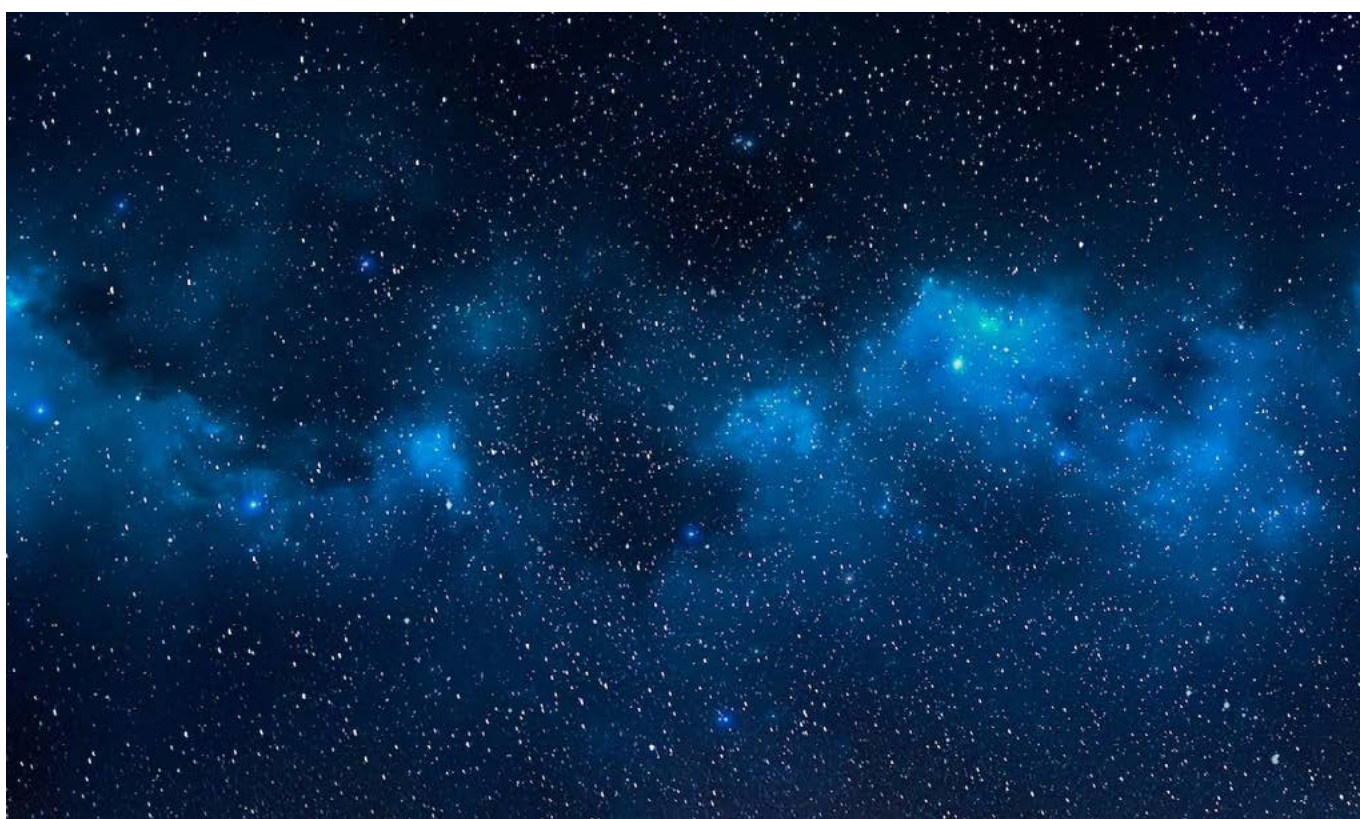
Dirigir toda la correspondencia a:

Mikael Carleheden <mc@soc.ku.dk>

Arthur Bueno <arthur.bueno@uni-passau.de> / Twitter: [@art_bueno](https://twitter.com/art_bueno)

> Invitar a la creatividad al teorizar

por **Richard Swedberg**, Universidad de Cornell, Estados Unidos



Créditos: Alex Lanting, Unsplash.

Es natural querer que tu teorización sea más creativa, pero ¿es posible influir en esa dirección? Y si es así, ¿cómo se logra? La mayoría estaría de acuerdo en que es imposible dar una receta de cómo ser creativo. Sin embargo, se argumenta en esta nota que lo que se puede hacer es *invitar a la creatividad*. Es decir, puedes colocarte en una posición en la que *puedas* tener éxito al crear algo nuevo y valioso.

Una forma natural para que un sociólogo descubra cómo invitar a la creatividad sería revisar estudios sociológicos sobre la creatividad y ver qué factores han concluido que son importantes cuando se trata del descubrimiento inte-

lectual y la creatividad. Sin embargo, esto no es tan fácil como suena, porque los factores que se destacan como importantes en un análisis sociológico no son necesariamente los que el individuo puede usar en su propio beneficio. El *saber cómo*, como ha dejado claro Gilbert Ryle, difiere del *saber qué*.

Sin embargo, puede existir una forma de analizar los estudios sobre la creatividad y transformar parte de ese “saber qué” en “saber cómo”. Llamaré a este proceso *traducción*, y la forma en que procederé a continuación es presentar primero los resultados de algunos estudios sociológicos conocidos sobre la creatividad y luego tratar de traducir su “saber qué” en “saber cómo”.

>>

• **Estudio #1:** Robert Merton es conocido por argumentar que la creatividad a veces puede surgir por accidente o gracias a la serendipia, término que él popularizó. Alexander Fleming, por ejemplo, descubrió la penicilina de manera accidental. Algo había caído en una placa de Petri y se dio cuenta de que había eliminado las bacterias. En *The Travels and Adventures of Serendipity*, Merton y Elinor Barber también argumentan que existen ciertos entornos donde es más probable que ocurra la serendipia, los llamados microentornos serendípicos. El Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento de Palo Alto (que Merton ayudó a crear) es uno de ellos; la *Society of Fellows* de Harvard es otro.

• **Estudio #2:** Las redes son un objeto popular de estudio en la sociología moderna. Como ejemplo de un análisis técnico de redes en relación a la creatividad, se puede mencionar “Structural Holes and Good Ideas” de Ronald Burt. El argumento básico aquí es que una persona que puede aprovechar dos redes, llamada intermediario, está en una buena posición para que ocurra la creatividad. Por ejemplo, puedes ser sociólogo pero también estar en contacto con personas de otra ciencia, como la ciencia cognitiva o la biología.

• **Estudio #3:** Un intento más histórico de desentrañar los secretos de la creatividad con la ayuda del análisis de redes se encuentra en la gran historia de la filosofía de Randall Collins, *Sociología de las filosofías*. Su argumento es que la creatividad es causada por una interacción de fuerzas en tres niveles: el de la sociedad, el de una organización y el de una red. En el caso de la Ilustración alemana, por ejemplo, la fuerza social fue la Revolución Francesa; la organización clave fue la Universidad de Berlín; y la red de Immanuel Kant y otros tenía una estructura especial, compuesta por colegas, estudiantes y más. Una red creativa típicamente tiene varias aperturas al principio, pero luego es difícil encontrar un lugar sin ocupar.

• **Estudio #4:** Mientras que una red tiene límites difusos, un equipo no los tiene; su papel en la ciencia moderna también es diferente. Un estudio importante sobre la relación entre el número de científicos en un equipo y su creatividad fue publicado en *Nature* en 2019 por el científico social computacional James A. Evans y sus colegas. Lo que encontraron fue que los equipos muy pequeños, así como los individuos solos, tienen más éxito en descu-

brimientos disruptivos que los equipos grandes. Con descubrimientos disruptivos se refieren a “teorías poderosas y altamente improbables” (Chomsky). Sin embargo, los equipos grandes sobresalen en la ciencia normal y en el tipo de descubrimientos menores que surgen al seguir un programa de investigación existente.

> Cómo invitar a la creatividad

Al comienzo de esta nota señalé que si bien no se puede dar una receta para la creatividad, es posible *invitar* a la creatividad. También afirmé que la mayoría de los estudios de creatividad se centran en el *saber qué*, mientras que lo que se necesita es el *saber cómo*. Una forma de resolver este problema, sugiero, es a través de un proceso que llamo *traducción*, y ha llegado el momento de mostrar cómo funciona.

Lo primero que debes hacer es identificar aquello que parece invitar a la creatividad. En los estudios mencionados, estos son: para Merton, el microentorno serendípico; para Burt y Collins, un cierto tipo de red; y para Evans y colaboradores, el tamaño del equipo científico.

El segundo paso es averiguar si y cómo puedes aprovechar estos factores para tus propósitos. Cuando lo haces para los estudios mencionados, el resultado es el siguiente: puedes, por ejemplo, intentar formar parte de algún microentorno serendípico, unirse a una red creativa o interactuar con algún equipo que parezca prometedor. La esperanza es que al hacer esto, tu mente consciente e inconsciente comience a trabajar de manera creativa.

Pero también es posible invitar a la creatividad trabajando solo, por ejemplo, al estar en contacto con dos redes al estilo del intermediario de Burt. Hay muchas formas de hacer esto, como explorar las ideas de algún grupo o disciplina distinta a la tuya y esperar que surjan chispas cuando estas ideas entren en contacto con las tuyas.

Es cierto que nunca se puede estar seguro de que al invitar a la creatividad se obtendrá un resultado exitoso. Sin embargo, cuando se trata de teorizar, es necesario aspirar a algo nuevo y creativo. El lema para esto podría ser: *si no lo intentas, nunca podrás volar.* ■

Dirigir toda la correspondencia a Richard Swedberg <rs328@cornell.edu>

> Métodos de teorización: un llamado al pluralismo

por **Mikael Carleheden**, Universidad de Copenhague, Dinamarca



Un sociólogo es un científico que se sienta en un taburete con tres patas: investigación cualitativa, investigación cuantitativa y teoría social. Si una de estas patas está en mal estado, el taburete podría romperse y el sociólogo caería. Créditos: Charles Deluvio, Unsplash.

? Cómo debemos entender la relación entre el trabajo teórico y el empírico? Los sociólogos han hablado de ello como algo altamente problemático en la mayoría de los casos. Expresiones como “una brecha muy profunda” (Parsons), “divorcio” (Blumer) y “una división extremadamente perjudicial” (Joas y Knöbl) son comunes. Los intentos de comprender esta relación tienen una historia tan antigua como la disciplina de la sociología misma. Las propuestas han cambiado con las convicciones metodológicas dominantes. A la luz de esta historia, un enfoque pluralista parece razonable. Por lo tanto, un posible punto de partida es el siguiente. Un sociólogo es un científico que se sienta en un taburete con tres patas: investigación cualitativa, investigación cuantitativa y teoría social. Si una de estas patas está en mal estado, el taburete podría romperse y el sociólogo caería.

Estas “patas” significan la diferenciación interna de la sociología en tres subcampos principales, mientras que el taburete en su conjunto significa su interdependencia. Se desarrollan habilidades y conocimientos diferentes en los tres subcampos, que son mutuamente beneficiosos. La necesidad de integrar estas habilidades y conocimientos, sin perder los beneficios de la diferenciación y la especialización, se discute actualmente bajo el concepto de “método mixto”. Sin embargo, este enfoque se centra principalmente en la relación entre la investigación cuantitativa y cualitativa. Entonces, ¿qué pasa con la tercera pata? ¿Deberíamos simplemente agregarla al enfoque de métodos mixtos para analizar una relación tripartita en lugar de una relación doble? En este artículo, sugeriré otro camino a seguir.

> Todos estamos teorizando

Mi sugerencia se basa en la observación de que hoy en día la mayoría de los sociólogos afirman estar teorizando, en un sentido u otro. La teorización parece estar directamente incluida en los dos primeros subcampos, mientras que la teoría social solo está indirectamente relacionada con la investigación empírica. Además, la teorización en los dos primeros subcampos no parece ser, al menos no principalmente, sobre la aplicación y prueba de teorías sociales en el sentido del tercer subcampo. Más bien, los tres subcampos parecen típicamente contener prácticas de teorización diferentes. Si esto es cierto, cualquier intento de responder a la pregunta con la que abrí este artículo debe tener en cuenta múltiples relaciones entre el trabajo teórico y empírico. Además, la teorización debe entenderse como diferenciada y en necesidad de integración, sin lo cual se pierden los beneficios de la diferenciación.

> Los métodos de teorización que faltan

Esta sugerencia implica que no deberíamos hablar solo de métodos empíricos, sino también de métodos teóricos. En un primer paso, podríamos hacer una distinción

entre análisis de variables, análisis interpretativo y teoría social. Sin embargo, a menudo no está claro qué quieren decir los sociólogos cuando afirman que están teorizando y cómo se lleva a cabo esa teorización. En comparación con los métodos empíricos, sorprendentemente los sociólogos rara vez parecen reflexionar sobre el oficio o el arte de la teorización, ni siquiera en el subcampo de la teoría social. Rara vez, o nunca, vemos libros de texto, cursos, revistas, secciones de métodos o redes de investigación sobre métodos teóricos. Por lo tanto, las prácticas teóricas se caracterizan por “saber cómo” en lugar de “saber qué” (Ryle). Entonces, para evitar tanto el imperialismo metodológico como el teórico y desarrollar las múltiples prácticas de teorización, necesitamos aclarar estas prácticas, es decir, formular métodos de teorización.

Basándome en una reconstrucción y desarrollo de la distinción de Gabriel Abend entre siete significados de teoría, en un próximo artículo sugeriré siete métodos de teorización en relación con los tres subcampos de la sociología, como se detalla a continuación.

• *Investigación cuantitativa (Análisis de variables):*

T¹ Generalización empírica de hechos y correlaciones entre variables.

T² Construcción de hipótesis sobre relaciones causales entre variables a nivel medio.

• *Investigación cualitativa (Análisis interpretativo):*

T³ Interpretación: Conceptualización dependiente del contexto (detallada y profunda) de construcciones de significado.

• *Teoría social:*

T⁴ Exégesis teórica social.

T⁵ Ontología social: Conceptualización de las características fundamentales de las relaciones sociales.

T⁶ Crítica social: Construcción, reconstrucción o deconstrucción de normas y prácticas sociales.

T⁷ Teoría de la sociedad: Conceptualización de los principios estructurales constituyentes de una sociedad y su transformación a lo largo del tiempo (nivel macro).

> **Observación versus enfoque teórico abstracto**

Esta diferenciación de formas de teorizar se basa en dos parámetros: el tipo de relación entre la teorización y la observación (por ejemplo, encuestas, entrevistas, estudios de campo y experimentos), por un lado, y el objeto de la teorización, por otro. El hecho de que la teorización en los primeros tres casos esté directamente involucrada en la investigación empírica no los exime de inmediato del problema de vincular el trabajo empírico y teórico. Todos los métodos de teorización deben tener en cuenta que la

teoría está “[subdeterminada por la evidencia](#)”. Lo que diferencia a los primeros tres métodos de los últimos cuatro es que los problemas investigados en la teorización social no pueden resolverse mediante la investigación empírica. Estos problemas demandan principalmente una “sociología de escritorio”.

Sin embargo, es importante enfatizar que los métodos en la lista anterior se entienden como tipos puros. El trabajo teórico generalmente consiste en una combinación de los tipos mencionados. El método hipotético-deductivo, por ejemplo, se puede entender como una combinación de T₁ y T₂. La teorización social en el sentido de T₅, T₆ o T₇ generalmente parte de T₄. El análisis de variables requiere análisis interpretativos al operacionalizar, y el análisis interpretativo necesita el análisis de variables para evaluar la relevancia general de sus resultados. Además, ambos tipos de análisis necesitan T₇ para identificar la influencia de los principios estructurales en sus objetos de estudio, T₅ para reflexionar sobre sus puntos de partida ontológicos y T₆ para considerar la carga valorativa de los hechos. Por otro lado, la teorización social necesita los resultados de la investigación empírica para evitar el vacío de la teoría social pura. Sin embargo, la diferenciación de la sociología en subcampos significa que solo algunos métodos de teorización se utilizan en cada proyecto de investigación particular. La mayoría de las veces, solo se persigue de manera sistemática uno o dos de ellos, mientras que los demás están subordinados, tienen un estatus *ad hoc* y se reemplazan tácitamente por una teorización basada en el sentido común. La especialización es importante para una teorización hábil, pero al mismo tiempo destaca la importancia de la cooperación entre los subcampos.

> **Un llamado al pluralismo teórico**

Para concluir, mi sugerencia es que deberíamos adoptar una concepción de múltiples métodos de teorización como punto de partida al vincular el trabajo teórico y empírico. Esto implicaría que con la teorización en sociología no se trata solo de aplicar y probar teoría social en la investigación empírica, ni de reemplazar la teoría social con análisis de variables o análisis interpretativos. En la historia de la sociología, estas dos concepciones erróneas han sido comunes. Actualmente, hay muchos indicios que apuntan en la dirección de la recuperación de una sociología dominada por el análisis de variables. Podríamos estar enfrentando una “cientificación” de la sociología de una manera que no habíamos visto desde los años 1940 y 1950. Estos indicios son el trasfondo de este llamado al pluralismo teórico. Si no cuidamos de los tres pilares en los que nos apoyamos como sociólogos, todos caeremos. ■

Dirigir toda la correspondencia a Mikael Carleheden <mc@soc.ku.dk>

> ¡Hagamos una sociología de espíritu libre!

por **Anna Engstam**, Universidad de Lund, Suecia



*El ciempiés era muy feliz, / Hasta que un sapo divirtiéndose / Dijo
"Ora, ¿qué pata va detrás de cuál?". / Y su mente llegó a tal punto, /
Que yació distraído en una zanja / Pensando cómo correr.
Créditos: Zach Lezniewicz, Unplash.*

“Si supiéramos lo que estábamos haciendo, ¿se llamaría investigación, verdad?” Esta famosa cita se atribuye a Albert Einstein, quien sin duda personifica la idea misma de genio. Quien lo dijo señaló la indispensable necesidad de la intuición: seguir adelante sin cuestionar continuamente lo que estás haciendo; abrirse al pensamiento indisciplinado e informal; confiar en tu capacidad para lograr algo de interés más allá de las consideraciones sobre la racionalidad y el proceso de toma de decisiones. Cuando lo piensas, ¿no puedes llegar a algo novedoso solo a través del pensamiento crítico, verdad? Se necesita pensamiento creativo para generar acertijos e ideas originales, y más que eso: *¡Debes superar la creatividad normal! ¡Debes pensar como un genio!*

¿Sería Robert K. Merton el primero en objetar esto? [Richard Swedberg](#) ha señalado que Merton probablemente fue “el primer sociólogo en destacar el tema de la teorización como un área de conocimiento, estudio y enseñanza específica”. Solía decir a sus estudiantes “Es bueno que sepas lo que estás haciendo”. De esta manera, Merton subrayaba la importancia de tomar decisiones conscientes so-

bre cómo proceder al teorizar. Swedberg considera que esto es útil en tanto “llama la atención sobre el hecho de que al teorizar debes prestar atención cuidadosa a una serie de cuestiones que a menudo se dan por sentadas”. Por otro lado, “la idea de que [la teorización] no sucede de manera lineal y lógica” difícilmente encaja con la idea de *investigación disciplinada* de [Merton](#).

Llegar a un “acertijo, algo sobre el mundo social que sea extraño, inusual, inesperado o novedoso” y “una idea ingeniosa que responda, intérprete o resuelva ese acertijo” es, por cierto, el corazón de una buena teorización sociológica ([Andrew Abbott](#)). Pero, ¿en qué medida es bueno intelectualizar el proceso de invención? ¿Se puede mejorar nuestro “saber cómo” a través de un mayor “saber qué”? Indudablemente, esta pregunta de intelectualismo/anti intelectualismo está en el núcleo de la teorización de la teorización. En cuanto a Einstein, advirtió contra analizar demasiado (ver la [entrevista](#) de 1929 por George Sylvester Viereck): “Quizás recuerdes la historia del sapo y el ciempiés” (¡Si no es así, puedes leer el encantador [poema](#) de 1871 de Katherine Craster!) “Es posible que el análisis paralice nuestros procesos mentales y emocionales de manera similar”. La lección que debemos aprender es que pensar cuidadosamente sobre lo que estás haciendo puede ser disruptivo y, por lo tanto, perjudicial para el rendimiento. [La cautivadora historia de Charles Sanders Peirce en 1907](#) sobre cómo recuperó bienes robados a través de adivinanzas directas se puede entender de manera muy similar. El mensaje es claro: *¡confía en tu capacidad para adivinar correctamente!* Y eso es exactamente lo que hizo Einstein.

Cuando se le pidió “explicar los avances repentinos en el ámbito de la ciencia”, Einstein atribuyó sus propios descubrimientos a la intuición y la inspiración: “A veces siento que tengo razón. No sé si la tengo.” Curiosamente, él zanja la brecha entre el arte y la ciencia: “Soy lo suficientemente artista como para recurrir libremente a mi imaginación”. Lo mismo hace Peirce: los científicos deben reconocer “el arte de la investigación”, el aspecto creativo de la formulación de hipótesis que refleja el aspecto hipológico (no necesario) del llamado razonamiento abductivo. *¡No debes llegar a conclusiones precipitadas, pero es mejor que te preguntes “¿Y si...?”! ¡Usa tu intuición! ¡Apela a tu imaginación!* Ahora tenemos una pista sobre lo que tiene que ver el genio con la investigación. También intentaré dar una respuesta kuhniiana.

>>

En sus últimos años, [Thomas Kuhn](#) reflexionó sobre su forma de teorizar las rupturas en la física: “Soy un kantiano con categorías móviles”, dijo. Permíteme continuar: *Kuhn es un kantiano con distinciones borrosas, un kantiano que reconoce la importancia del genio fuera del ámbito de las bellas artes, ¿un kantiano tocado por Nietzsche? Ya sea que tenga razón o no, leo [La estructura de las revoluciones científicas](#) (1962) como un bricolaje pionero: para dar sentido a los extraordinarios cambios de compromiso en la historia de la ciencia, tal como se muestran a través de los registros históricos de la actividad de investigación, Kuhn se basa en los escritos de Kant sobre el genio y el arte en la *Kritik der Urteilskraft* [Crítica del Juicio] (1790). En los párrafos 46 al 50, Kant nos dice qué hace a un genio y destaca la ingeniosidad como un estilo de pensamiento y creación. Así es como lo entiendo: a través de la creatividad indisciplinada, un genio produce una obra disciplinaria de arte, un ejemplo (Kuhn); más específicamente, un genio trasciende los conceptos establecidos al formar una multiplicidad de intuiciones en una composición que genera una idea hasta entonces incomunicable, tanto en otros como en “el compositor”. En resumen, un genio convierte el pensamiento informal en formas y, como hijo del futuro, influye en otros a través de la resonancia.*

Desde esta perspectiva, se convoca al genio como un *Vordenker* que rompe el hielo cuando las anomalías serias te hacen sentir realmente incómodo; uno cuyas formulaciones revitalizan el arte, la ciencia y todo lo que está en medio. *¡La gáya ciencia!* Sin embargo, Kuhn no subestima a la comunidad científica (1962: 122): “los destellos de intuición” a través de los cuales nace un nuevo ejemplo/paradigma “dependen de la experiencia, tanto anómala como congruente, obtenida con el viejo paradigma” (cursivas de la autora); es decir, al participar en una ciencia normal. Pero “la ‘ráfaga de luz’ que ‘ilumina’ lo que era hasta ese entonces un oscuro rompecabezas, permitiendo que todas sus piezas sean vistas de una nueva manera por primera vez y permite así su solución”, podría ser bloqueada o pasada por alto si eres demasiado disciplinado para posponer la interpretación o la explicación. Esta es la principal razón por la cual quienes investigamos no debemos convertir la tradición en una matriz disciplinaria (Kuhn). *¿Cómo evitarlo? ¡Reconociendo “el arte de la teoría social” (Swedberg)! ¡Y siendo lo suficientemente artista tú mismo!* La cuestión es que puedes pensar como un genio, incluso si no lo eres. El genio es una cuestión de lo que piensas, no de cómo piensas. Y a menos que hagas algo con tus intuiciones, convirtiendo el pensamiento informal en formas, es difícil decir si estás encontrando algo o no. Hacer un estudio preliminar descuidado (Swedberg) puede ser un buen comienzo. *¡Pos-terga el esfuerzo de armar el rompecabezas!*

Kuhn mismo ejemplifica *la gáya ciencia*. No solo por diversión, podemos imaginar la historia de *La Estructura* como un drama griego clásico: *la hubris* (cuestionando la filosofía de la ciencia), *la peripecia* (como las críticas que lo llevaron a clarificar ideas) y *la catarsis* (“Reflexiones sobre mis críticas” y otros *posdatas*). *¿Qué hizo en primer lugar? Él preflexió.*

A veces es bueno flexionar tu forma de pensar. ¡Y eso requiere preflexividad!

ARTE	CIENCIA
Actitud lúdica	Actitud metódica
Ingenuidad	Disciplina
Intuición	Racionalidad
Pensamiento informal	Pensamiento formal
Hypológico	Lógico
Hypocrítico	Crítico
Descuidado	Cuidadoso
Gayo	Riguroso
Flotante	Dirigido por objetivos
Divergente	Convergente
Preflexividad	Reflexividad

En este artículo, he tratado de dar una idea de la *preflexividad*: un concepto que estoy formando. *¿Qué quiero decir con preflexividad y para qué podría ser útil esta novedad torpe?* Un guion puede marcar toda la diferencia, haciendo que una palabra bastante torpe se convierta de repente en un concepto ilegible: *pre-flexividad*. Si sabes qué es un prefijo, seguramente estás familiarizado con el significado de *pre-*. Por su parte, “*flex*” es un morfema inglés idéntico al morfema latino “*flex*” que significa “doblado”, derivado del verbo “*flectere*” que significa “doblar”. En consecuencia, *preflexivo* significa antes de la flexión, es decir, antes del acto de doblar y antes del estado de estar doblado. Me gustaría proponer *preflexivo* como lo opuesto a *reflexivo*, que consecuentemente concibo como describir actos de doblarse de nuevo. Por lo tanto, [p]reflexividad (reflexividad así como preflexividad) puede entenderse como lo opuesto a simplemente seguir adelante, más específicamente, la normalidad de avanzar siguiendo un camino indicado. Desde una perspectiva *kuhni*ana, esto es equivalente a tratar de resolver un problema ya sugerido de la misma manera que un precursor (*Vordenker*) ha resuelto un problema comparable, es decir, sin encontrar “una idea ingeniosa que responda, interprete o resuelva un enigma [verdadero]” de manera creativa. En mi opinión, Kuhn escribe sobre la *preflexividad* sin nombrar el fenómeno. Por lo tanto, la diferencia entre *preflexividad* y *reflexividad* puede aclararse a la luz de su distinción entre *intuiciones* e *interpretaciones*: en comparación con el pensamiento *reflexivo*, el pensamiento *preflexivo* se basa en la intuición hasta el punto en que puede ocurrir algo como un cambio repentino y no estructurado de *gestalt* (una reabducción). En consecuencia, la *preflexividad* está en el centro de la teoría *kuhni*ana de la ciencia y los avances científicos. ■

Dirigir toda la correspondencia a:
Anna Engstam <anna_helena.engstam@soc.lu.se>

> ¿Después de la gran teoría: trabajo de campo en filosofía?

por **Nora Hämäläinen**, Universidad de Helsinki, Finlandia, y **Turo-Kimmo Lehtonen**, Universidad de Tampere, Finlandia



| Créditos: Neel, Unsplash.

27

Es comúnmente aceptado que algo significativo ha ocurrido en la “teoría social” en las últimas décadas. Sin embargo, las opiniones difieren en cuanto a lo que exactamente ha sucedido y cómo se debe evaluar la situación.

> Desde la “gran teoría” de mediados de siglo hasta los “estudios” de fin de siglo

Los defensores de la “teoría” han lamentado que las ciencias sociales han sido dominadas por numerosos es-

tudios empíricos, con poca ambición de decir algo más general sobre la sociedad y sin capacidad para proporcionar nuevas herramientas o perspectivas sustantivas a la investigación. Esta situación se contrasta con el surgimiento creativo de la teoría social en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, especialmente desde los años 60 hasta los 80, el apogeo de la “Gran Teoría”. En la sociología europea, este período se caracterizó por animados debates en los que se forjaron diferentes corrientes de pensamiento y, a menudo, se posicionaron unas contra otras. Varias formas de marxismo desafiaron

>>

de forma destacada a la tradición “liberal” de la sociología (estadounidense). Niklas Luhmann y Jürgen Habermas intercambiaron argumentos influyentes pero diferentes sobre la comunicación o la teoría de sistemas. Pensadores como Anthony Giddens y Pierre Bourdieu lanzaron nuevos programas de investigación que buscaban encontrar un punto intermedio entre los “actores” y las “estructuras”, buscando enfatizar el papel de la “práctica”. Incluso los debates más filosóficos tuvieron seguidores dentro de la sociología europea, como los escritos sobre el “posmodernismo” de Jean-Francois Lyotard o Jean Baudrillard, y, de manera más duradera, los estudios de Michel Foucault sobre el poder y el conocimiento en la formación histórica de las formas de subjetividad occidentales.

Un importante cambio tuvo lugar a fines de la década de 1980 y en la década de 1990, que vio la consolidación de campos interdisciplinarios de varios “estudios”: estudios culturales, estudios urbanos, estudios de género, estudios poscoloniales, estudios de ciencia y tecnología, y más recientemente, estudios *queer* y estudios sobre el desecho. Si bien la investigación en estos campos a menudo hizo uso sustancial de teorización destacada de décadas anteriores, la forma de emplear los aparatos conceptuales era nueva. El trabajo sociológico se mezclaba con la antropología, la filosofía, la historia y la literatura, y en lugar de buscar producir generalizaciones amplias, la investigación se orientaba hacia temas empíricos y se caracterizaba por el pluralismo metodológico y la diversidad teórica. Este pluralismo ha sido propicio para innovaciones conceptuales en relación con el trabajo empírico, incluida una mayor atención a cuestiones de espacialidad y temporalidad, corporalidad, materialidad, prácticas de cuidado, formas epistémicas de injusticia, etc.

> La eficacia teórica de la práctica vivida

¿Es este, entonces, el fin de la teoría social? En nuestra opinión, esta sería una conclusión equivocada. En lugar de lamentar la situación simplemente porque la teorización de hoy no se ve ni se siente como lo hizo en un momento anterior, queremos destacar las formas en que el pensamiento teórico está vivo y goza de buena salud, en aquellas áreas donde el trabajo sociológico se encuentra con diferentes tipos de “estudios”. Además, proponemos un nombre o etiqueta para esta forma de moverse entre diversos patrimonios intelectuales: trabajo de campo en filosofía.

La frase “trabajo de campo en filosofía” fue acuñada por el filósofo J. L. Austin para enfatizar la necesidad de familiarizarse con el uso del lenguaje ordinario para superar preguntas generalizadoras equivocadas en filosofía. Más tarde, fue retomada por Pierre Bourdieu, para quien fue útil al pensar en cómo convertir la actividad del filósofo en un objeto de estudio social. Por su parte, Paul Rabinow utilizó la etiqueta en un sentido que se acerca

más al nuestro: encontró útil la manera filosófico-teórica de plantear preguntas para abordar realidades contemporáneas complejas en sitios concretos.

El denominador común para los pensadores cuyo trabajo encaja en la etiqueta “trabajo de campo en filosofía” es la forma en que la atención a la práctica vivida (lingüística, institucional, etc.) se considera teóricamente eficaz por derecho propio. En lugar de aplicar una teoría “grande” (explicativa) al mundo que estudian, tienden a permitir que la realidad social les enseñe cómo considerarla, en lo que podría describirse como una forma de abajo hacia arriba que, sin embargo, está orientada a generar resultados teóricamente significativos.

> Las características distintivas de un amplio campo

La frase “trabajo de campo en filosofía” sugiere una afinidad especialmente estrecha entre la filosofía y la práctica antropológica. Sin embargo, en nuestra opinión, también captura de manera adecuada el tono en el que se lleva a cabo gran parte de la investigación sociológica en la actualidad. Así, en lugar de encontrar autores de teorías “grandes” en la lista de referencias de muchas publicaciones actuales, se encuentran tipos particulares de académicos: aquellos que filosofan basándose en materiales empíricos y datos históricamente situados. Esta caracterización se aplica no solo al trabajo de una variedad de filósofos como Michel Foucault, Bruno Latour, Ian Hacking, Donna Haraway y Annemarie Mol, sino también a antropólogos como Anna Tsing, Marilyn Strathern, Eduardo Kohn y Tim Ingold, cuyos escritos influyen especialmente en aquellos sociólogos que trabajan en las intersecciones de diferentes “estudios” y formas más clásicas de investigación cualitativa. Sugerimos que existen cuatro características distintivas de la amplia categoría de trabajo de campo en filosofía.

1. Este trabajo se centra en un sitio particular de la vida y la actividad humana, con restricciones espacio temporales distintivas, en lugar de proceder con categorías presumiblemente universales. Por ejemplo, estos sitios pueden incluir los entornos institucionales donde se consolida una comprensión moderna de la probabilidad, como en el libro de Hacking, *La domesticación del azar*.
2. La sensibilidad teórica del trabajo de campo en filosofía implica un compromiso con una descripción de lo que sucede en un sitio dado, con la convicción de que esta descripción tiene implicaciones teóricas y filosóficas. Un ejemplo es el estudio etnográfico de Mol, llevado adelante en 2003 en un hospital universitario en los Países Bajos, que pretende ser sobre “filosofía empírica”.
3. El trabajo de campo en filosofía implica un trabajo conceptual tanto en los conceptos utilizados por las personas



en los sitios estudiados como en aquellos desarrollados con el propósito de describir lo que está sucediendo en esos sitios. Por lo tanto, en *Vigilar y castigar*, Foucault no se conforma con articular las “categorías de los miembros” del discurso presente en el surgimiento de nuevas formas de subjetividad en prisiones, hospitales, escuelas y el ejército en la Francia del siglo XIX, sino que también desarrolla nuevas herramientas conceptuales para organizar sus hallazgos. Este es el papel de sus famosos conceptos, como la “microfísica del poder”, que debido a su arraigo en el sitio descrito particularmente, nunca pretenden ser sobre una “gran teoría”, aunque pueden viajar a otros sitios y posteriormente ser útiles para investigaciones muy diferentes de otros académicos.

4. Por último, muchos estudios, aunque no todos, que comparten la sensibilidad que llamamos trabajo de campo en filosofía abordan cuestiones ontológicas; es decir, la composición de la realidad. *Aramis* de Latour es un buen ejemplo. Mientras estudia en detalle el surgimiento

y la caída de un proyecto tecnológico, la descripción empírica le ayuda a abordar qué es la convivencia humana, el colectivo, en términos ontológicos.

En lugar de dejar una huella en las investigaciones posteriores en forma de una teoría que pueda “aplicarse” desde arriba, la investigación que comparte la sensibilidad del trabajo de campo en filosofía deja su rastro en las formas de mirar y en las herramientas conceptuales que, en la medida en que se consideren útiles, se pueden aplicar en nuevos sitios y modificar según las nuevas necesidades. En otras palabras, la sensibilidad teórica que representan autores como Foucault, Latour y Mol también invita a la improvisación conceptual y metodológica por parte de los investigadores emergentes para adaptarse tanto a nuevos objetos de estudio como a las nuevas preguntas que los investigadores aportan al campo de estudio. Así, el desarrollo de la teoría ocurre no principalmente en el registro de la “teoría social”, sino en el transcurso del trabajo *in situ*. ■

Dirigir toda correspondencia a:

Nora Hämäläinen <nora.hamalainen@helsinki.fi>

Turo-Kimmo Lehtonen <turo-kimmo.lehtonen@tuni.fi>

> La teoría y (el fin de) la práctica

por **Arthur Bueno**, Universidad de Passau y Universidad Goethe de Frankfurt, Alemania



Créditos: Boys in Bristol Photography, Pexels.

Algunas de las tendencias más influyentes en la sociología contemporánea convergen en torno al concepto de práctica (Schatzki et al. 2000). Sin duda, su novedad no radica en el enfoque en este tema en sí mismo. En los debates de larga data sobre la agencia y la estructura que marcaron la sociología de mediados del siglo XX, este concepto desempeñó un papel central y ya implicaba un cambio en el significado que la “praxis” tenía en el marxismo. En lugar de señalar formas de acción revolucionaria a llevar a cabo por el proletariado, teóricos como Bourdieu o Giddens consideraban la práctica en términos más políticamente modestos pero también más amplios. Aún ubicada en la intersección de la reproducción social y la transformación social, la práctica no implicaba el derrocamiento radical

del sistema capitalista, sino un proceso continuo y cotidiano de internalización y externalización de las estructuras sociales.

Sin embargo, la siguiente generación de sociólogos consideró que esos enfoques concebían la práctica en términos demasiado estrechos. Según ellos, el análisis de las acciones como actualizaciones mayormente no reflexionadas de las estructuras sociales tendía a marginar la agencia, propagando una visión de los individuos como “sobre integrados” (Archer 1982) y, en última instancia, retratándolos como “idiotas culturales” (Boltanski 2011). Esto también implicaba una asimetría epistemológica fundamental, ya que se le asignaba al sociólogo la tarea de descubrir verdades estructurales que los nativos no serían

capaces de reconocer. Frente a esta visión, autores como Latour y Boltanski resaltaron la agencia de los no humanos y las capacidades reflexivas de los seres humanos. Destacaron cómo se debería aprender de ellos y entrar en discusión con ellos, en lugar de llevar la iluminación desde afuera y desde arriba. La misma noción de estructura quedó así cuestionada. Categorías como “sociedad” o “capitalismo”, supuestamente destinadas a desvelar las lógicas ocultas de las prácticas, en realidad explicaban muy poco: simplemente ahorran el trabajo de seguir los modos en que los actores, de situación en situación, se conectan activamente entre sí.

> La paradoja de la práctica

Este paso se entendió ampliamente como un impulso hacia la democratización. Al rechazar las concepciones anteriores de la práctica, las nuevas sociologías también promovieron una nueva política que se suponía radicalmente procedente desde abajo hacia arriba. De hecho, ¿cómo se podría negar que estos enfoques tomaron a los actores más en serio que los anteriores? ¿Quién podría oponerse a reconocer las capacidades activas y reflexivas de los agentes, o a equilibrar las relaciones de poder entre el analista y lo analizado?

Sin embargo, seguir a los actores puede ser una experiencia desconcertante. Desde la década de 1980 y especialmente en las últimas dos décadas, hemos visto aumentar las quejas sobre la calidad de nuestras democracias. La concentración de poder y riqueza ha alcanzado niveles tales que, en un artículo reciente, Chancel y Piketty afirman que “el capitalismo neocolonial de principios del siglo XXI involucra niveles de desigualdad similares a los del capitalismo colonial de principios del siglo XX”. Sin mencionar el problema del cambio climático, cuya solución se retrasa con cada nueva cumbre internacional a pesar del amplio consenso sobre sus causas. Si hay un problema aquí – y lo hay – ¿no se puede decir que se trate de una falta de reflexividad!

La categoría de práctica parece estar atrapada en una paradoja. Cuanto más enfatizamos la multiplicación de agencias y las capacidades reflexivas de los actores, más nos enfrentamos a un mundo que hace oídos sordos a nuestras demandas, bloquea nuestros esfuerzos por transformarlo y nos coloca en condiciones precarias (como cada nueva generación de sociólogos se ha vuelto cada vez más consciente en sus propias vidas). Si bien esto ciertamente no es producto de los teóricos sociales que trabajan dentro de los límites de la disciplina, sí nos hace reflexionar sobre las implicaciones políticas de nuestros conceptos de práctica. ¿Cómo no considerar que, después de todo, estamos lidiando con sistemas o estructuras poderosas? ¿Cómo podemos negar que esas realidades, construidas por nosotros mismos, están dotadas de lógicas que nos escapan? ¿Quién podría, reflexivamente, pedir más de lo mismo?

> La lógica de las cosas

Parece que estamos siendo conducidos, involuntariamente, de vuelta a las estructuras sociales, a su aparente autonomía, a sus mecanismos velados, a sus motivos inconscientes. Sin embargo, simplemente reafirmar la alternativa teórica entre agencia y estructura, abogando por una en detrimento de la otra, sería un error. Su oposición no se refiere a las “cosas de la lógica”, sino a la “lógica de las cosas”. La brecha siempre recurrente entre agencia y estructura no es un mero error epistemológico, sino un producto del funcionamiento de la realidad social misma. Esto es precisamente lo que nos permite estar de acuerdo con ambos lados. Más que simplemente tener la *capacidad* de ser activos, reflexivos, dinámicos y múltiples, se nos *insta* a serlo. Pero lo misterioso es que, al mismo tiempo, nos enfrentamos a un mundo en gran medida ajeno e incluso hostil a tales capacidades. Paradójicamente, al ser constantemente instados a hacer nuestra propia historia, nos volvemos incapaces de hacerlo. Nos volvemos pasivos a través de nuestra propia actividad. Somos reflexivos y tontos.

A esta extraña lógica, Marx le dio el nombre de “fetichismo” y Lukács el de “cosificación”. ¿Deberíamos entonces retroceder aún más en la historia, volviendo a sus conceptos de praxis? Sí, pero quizás no de la misma manera. En cualquier caso, es crucial retener un aspecto: en esta tradición, la práctica es fundamentalmente algo por realizar. No consiste simplemente en la internalización y externalización continua de las estructuras sociales, sin importar el resultado; tampoco apunta a la afirmación de capacidades agentivas dadas de antemano. Más bien, estas capacidades se entienden principalmente como potenciales cuya actualización se ve obstaculizada o bloqueada en las condiciones actuales. Por eso, la dicotomía entre agencia y estructura no puede resolverse teóricamente abandonando una u otra noción. Debe superarse en la propia realidad, en la misma “lógica de las cosas”. Aquí, la práctica es sinónimo de lucha, de transformación colectiva, de emancipación. La mediación entre agencia y estructura no es algo que simplemente se describa, sino algo que se logra políticamente.

> Pasividad y poder

Adoptar esta concepción no implica abandonar por completo las características destacadas por las recientes sociologías de la práctica. Más bien, nos lleva a concebirlas de manera diferente. Es cierto que no reconocer las capacidades activas de los actores puede llevar a una impotencia autoimpuesta frente a un “sistema” que prevalece invariablemente. [Como dijo Latour una vez](#) sobre la idea del capitalismo: “Si sigues fracasando y no cambias, no significa que estás enfrentando un monstruo invencible,

significa que te gusta, disfrutas, amas ser *derrotado* por un monstruo”. Y, sin embargo, negar que existen procesos sistémicos que nos convierten (parcialmente) en tontos nos lleva a la misma condición, pero por un camino diferente. Si cada vez que nos enfrentamos a bloqueos sistémicos nos decimos que *todavía* hay actividad, resistencia, práctica, entonces terminamos devaluando estas mismas nociones. Se vuelven cada vez más débiles políticamente: cuanto menos pedimos, menos obtenemos y menos podemos pedir la próxima vez.

Ya sea al asumir un sistema todopoderoso o al negar su existencia, uno termina en una posición de impotencia y con una sensación de derrota. El problema no radica en las nociones de estructura o agencia en sí mismas, sino en el hecho de que se las trata como entidades estáticas: se presenta una como algo ya dado, la otra como algo insignificante. En contraste, lo que hace la praxis es reconocer, articular y transformar esta oposición.

Como [he argumentado en otras ocasiones](#), un momento importante para los movimientos emancipatorios ocurre cuando se reconoce que, a pesar de toda apariencia de actividad individual, uno está sometido a lógicas estructurales más allá de su control. Frente a la idea de la agencia preexistente, aceptamos ser “engranajes pasivos en una

máquina”. Pero el proceso no debe detenerse allí. En lugar de conducir a una sensación de derrota, el reconocimiento de la vulnerabilidad de nuestros cuerpos a las lógicas estructurales puede resaltar precisamente el poder material de estos cuerpos, sin el cual, después de todo, esas lógicas no pueden existir. Parafraseando a Marx: en la base de la dominación sistémica (del capital) yace el poder vivo (el trabajo) de los seres humanos y no humanos. Una vez reconocido y autoorganizado, este poder puede enfrentarse a las estructuras existentes, empoderando nuevas estructuras. La agencia vuelve. Sin embargo, ya no aparece como el acto de un actor aislado, sino como la expresión de una fuerza viva colectiva basada en una condición compartida de vulnerabilidad. Solo podemos ser activos si reconocemos nuestra pasividad. La práctica se convierte en un fin precisamente porque se reconoce que puede tener un fin. ■

Referencias:

- Archer, M. (1982) “Morphogenesis Versus Structuration: On Combining Structure and Action.” *British Journal of Sociology* 33(4): 455–83.
 Boltanski, L. (2011) *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Cambridge: Polity Press.
 Schatzki, T.R., Knorr Cetina, K., von Savigny, E. (eds.) (2000) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.

Dirigir toda la correspondencia a:
 Arthur Bueno <arthur.bueno@uni-passau.de>
 Twitter: [@art_bueno](#)

> Hacer teoría social anticolonial

por **Sujata Patel**, profesora jubilada, Universidad de Hyderabad, India, y profesora visitante Kersten Hesselgren 2021, Universidad de Umea, Suecia

La teoría social anticolonial adopta su enfoque a partir de una comprensión crítica del pensamiento anticolonial que creció y se extendió por todo el mundo a través de los movimientos sociales anticoloniales. El pensamiento anticolonial evalúa, de diversas formas, la constitución de jerarquías y la dominación/hegemonía en territorios coloniales y, por lo tanto, es un análisis protosociológico de los roles y las intervenciones de los grupos “nativos” contra el colonialismo. Para hacer esto, el pensamiento anticolonial define un método para desacreditar ideas, principios y suposiciones recibidas que naturalizan la dominación colonial dentro de la colonia e historiza la forma en que ese conocimiento dominante/hegemónico creció en los países colonizadores. Además, asume que el colonialismo es un hito histórico y un marcador de la explotación capitalista de los pueblos, regiones y territorios, y por eso se embarca en la búsqueda de una nueva episteme para comprender la modernidad contemporánea definida por el colonialismo/imperialismo.

El crecimiento de una teoría social basada en el pensamiento anticolonial es un fenómeno reciente, ya que durante mucho tiempo las ciencias sociales han relegado a los márgenes la discusión sobre el colonialismo/imperialismo y su relación con la modernidad. Sin embargo, desde finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, a medida que la etiqueta “teoría/s sociológica/s” comenzó a ser reemplazada cada vez más por otra etiqueta – “teoría social” –, han surgido perspectivas relacionadas con la teoría social anticolonial. Este cambio ocurrió después de la ruptura de la perspectiva positivista de finales del siglo XIX en sociología, que evaluaba regularidades, realizaba análisis de leyes y utilizaba modelos de variables basados en regresiones para comprender lo “social”. Mientras que algunos académicos aplicaron la hermenéutica o el análisis interpretativo y constructivista, otros sugirieron la necesidad de historizar la disciplina para analizar si los clásicos sociológicos y sus cánones son relevantes para comprender las nuevas modernidades constituidas dentro o fuera de Europa.

> Ontologías y metodologías originales para reemplazar la lógica y el razonamiento hegemónicos

En consecuencia, la teoría social se puede percibir como una reflexión filosófica sociológicamente fundamentada sobre y acerca de las metateorías que exploran sus funda-

mentos ontológico-epistemológicos. Esta formulación de la teoría social ha llevado a la aceptación de lo “normativo” dentro de la sociología (Chernilo y Raza). La teoría social anticolonial, sostendría, es una de estas tendencias normativas que cuestiona la relación entre el conocimiento, sus campos y sus fundamentos capitalistas y coloniales/imperialistas. Es una intervención metodológica que desacredita el uso de formas dominantes/hegemónicas de lógica y razonamiento mientras busca una ontología original que comprenda formas innovadoras de conocimiento y pensamiento. Debido a que identifica el pensamiento dominante/hegemónico como asociado con los procesos de explotación y exclusión del colonialismo capitalista en el mundo, nos presenta una nueva forma de hacer ciencias sociales; es la metodología que apunta a teorizar cómo comprender la política de construcción del conocimiento en lugar de elaborar en qué consiste. En consecuencia, cuestiona sociológicamente lo empírico, lo teórico y el “inconsciente científico” que organiza los campos/disciplinas para presentar una nueva alternativa (Rutzou).

Dado que el colonialismo dejó sus marcas en varias regiones a partir del siglo XVI, lo que llevó al crecimiento de luchas políticas anticoloniales en espacios y lugares distintos, ha habido muchas versiones de pensamiento anticolonial protosociológico y, por lo tanto, de teoría social anticolonial. Estas diferentes posiciones metodológicas son: sociología indígena, indigenismo y metodología indígena (Atal; Akiwowo; Smith); endogeneidad y pensamiento endógeno; extraversion (Hountondji); sociologías autónomas e independientes (Alatas); teoría subalterna, nacionalismo derivado y diferencia colonial (Guha; Chatterjee); modernidad colonial (Barlow; Patel); colonialismo interno (Martin); colonialidad del poder (Quijano); pensamiento fronterizo y desvinculación (Mignolo); teoría del sur (Connell; de Souza Santos); sociologías conectadas (Bhambra); y sociología poscolonial (Go). Sin duda, estas diferentes posiciones tienen atributos únicos, pero también señalan un denominador común. Sugiero que este denominador común es la afiliación de estos enfoques a una teoría social anticolonial como una perspectiva ontológico-epistemológica.

> Por dónde empezar

La teoría social anticolonial no solo postula metodologías para deconstruir posiciones dominantes/hegemónicas en diversas geografías, sino que también establece pa-

“La teoría social anticolonial establece pasos para reconstruir las posiciones dominantes/hegemónicas de nuevas y novedosas formas en el contexto de las divisiones globales del conocimiento”

Los pasos para reconstruirlas de nuevas y novedosas formas en el contexto de las divisiones globales del conocimiento. Es una estrategia para presentar formas de deconstruir los flujos institucionalizados de circulación y reproducción del conocimiento. Sus discusiones ayudan a reconfigurar el campo fragmentado de la teoría social global al afirmar que las diferencias no indican el cierre del campo. En cambio, las perspectivas mencionadas anteriormente y sus diversas variantes sostienen como supuesto metodológico que el conocimiento de lo “social” está asociado ideológicamente con los procesos del capitalismo colonial y representa contextos dentro del tiempo-espacio colonizador a medida que surgieron como perspectivas globales dominantes/hegemónicas. Sostienen que las teorías contemporáneas de las ciencias sociales necesitan ser mediadas y filtradas a través de una teoría de la política de producción del conocimiento y que comprender la geopolítica colonial/imperialista es un requisito previo para evaluar la teoría de la política de producción del conocimiento y la modernidad.

Una crítica contemporánea al eurocentrismo es punto de partida para construir una ontología desde una perspectiva anticolonial. Esto implica, en primer lugar, el reconocimiento de la ecuación de poder dentro de la dicotomía eurocéntrica del “yo” y el “otro”. La erudición anticolonial propone formas de subvertir esto y encontrar una nueva voz epistémica para definir el “yo”. Esto ha llevado a los académicos a idear nuevos métodos para examinar la política de poder/conocimiento: la endogeneidad en el caso de Paulin Hountondji, la deconstrucción estructuralista del archivo en el caso de Ranajit Guha y la historiografía marxista en el caso de Aníbal Quijano. Esta búsqueda también ha llevado al análisis del impacto del poder colonizado en la constitución de jerarquías dentro de los territorios colonizados. Esto se puede observar en la distinción de Guha entre la élite nacionalista y los subalternos, y en la comprensión de Quijano de que la explotación se organiza en términos de clase y raza. En segundo lugar, estas perspectivas defienden un alejamiento de la teoría lineal del tiempo/historia y sus teorías de evolucionismo. Con el colonialismo, se argumenta que ocurre un quiebre episté-

mico y que la historia debe comenzar desde allí. En consecuencia, la mayoría de las teorías anticoloniales de la modernidad enunciadas dentro de las regiones colonizadas evalúan las conexiones espaciales coloniales/imperiales que organizan los flujos de mercancías, ideas, ideologías y campos de conocimiento entre metrópolis, semiperiferias y periferias del mundo.

> Examinando los atributos del eurocentrismo

Más específicamente, la teoría social anticolonial contemporánea utiliza una combinación de estrategias metodológicas que van desde el estructuralismo, el postestructuralismo y la deconstrucción hasta la teoría de la dependencia, el análisis del sistema mundial y la sociología histórica marxista crítica para interrogar los atributos del eurocentrismo. En consecuencia, se ha argumentado de diversas formas que las ciencias sociales dominantes/hegemónicas (a) son etnocéntricas en la medida en que proyectan una superioridad de la experiencia europea de la modernidad, (b) universalizan patrones históricos y culturales europeos de la modernidad y promueven la dependencia de un camino determinado, (c) a veces reconstruyen parcialmente y a veces borran la historia no europea para reproducirla a través de binarios que incluyen jerarquías raciales, de casta, de género y otras categorías, (d) dividen y crean fronteras entre las ciencias sociales, y (e) promueven una forma orientalista de mirar el mundo no europeo.

La teoría social anticolonial plantea la necesidad de mapear el contexto, el tiempo y el espacio para organizar las preguntas y los métodos de investigación, y para comprender los procesos, mecanismos y eventos que impactan la acción y los actores en mundos colonizados y colonizadores. Esta teoría social ayuda a examinar cómo construir teorías sustantivas sobre la modernidad, confirmar su relevancia, investigar datos empíricos y aplicarlos para llevar a cabo un estudio empírico. Como una investigación sobre los supuestos filosóficos de la sociología, la teoría social anticolonial puede convertirse en el fundamento de una sociología global contemporánea. ■

Dirigir toda la correspondencia a Sujata Patel <patel.sujata09@gmail.com>

> Las mujeres

en la construcción de la teoría social más allá del canon

por **Luna Ribeiro Campos**, Universidad Estatal de Campinas, Brasil, y **Verônica Toste Daflon**, Universidad Federal Fluminense, Brasil



Créditos: Fotomontaje por Vitória Gonzalez, 2023.

En 1838, Harriet Martineau defendió la creación de reglas para producir “generalizaciones seguras” sobre las sociedades. Casi seis décadas antes de la publicación de *Las reglas del método sociológico* de Émile Durkheim, Martineau publicó *Cómo observar la moral y los costumbres*, una obra exquisita sobre los desafíos epistemológicos involucrados en la producción de conocimiento sobre los seres humanos y sus interrelaciones.



Martineau imaginó lo social como un ámbito en el que se entrelazaban instituciones, vida material, símbolos, sentimientos, cuerpos y factores demográficos. Al igual que su predecesora Mary Wollstonecraft, ella creía que las costumbres domésticas y la política eran “inseparables en la práctica” y que el científico solo podía dividir las esferas pública y privada con fines analíticos. Martineau fue, en resumen, una teórica que reconoció la base de género de la vida social.

En los años siguientes a su muerte, Martineau y otras pioneras como Flora Tristan, Anna Julia Cooper, Marianne Weber, Beatrice Potter Webb, Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman y Alexandra Kollontai cayeron en el olvido. También se olvidó la participación de mujeres fuera del contexto anglo europeo en el debate público y el mercado editorial del siglo XIX, como en los casos de la escritora india Pandita Ramabai y la escritora sudafricana Olive Schreiner.

Las trayectorias de estas mujeres fueron muy diversas: algunas estaban profundamente comprometidas con la construcción de la sociología, mientras que otras no necesariamente se preocupaban por fundar una disciplina científica, pero produjeron ideas que ahora entendemos como sociológicas. Con todas sus diferencias, estas mujeres muestran que la historia de la sociología no es lineal, sino que tiene múltiples orígenes y una mayor variedad temática y geográfica de la que normalmente reconocemos.

La institucionalización y masculinización de la sociología fueron de la mano. Las disputas académicas y políticas que otorgaron a Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber el estatus de clásicos borraron la presencia femenina en la construcción de las ciencias sociales y silenciaron las fuentes no europeas. Como resultado, muchos campos de investigación atravesados por el género han sido marginados, limitando nuestra imaginación sociológica. Como señaló Dorothy Smith, el mundo cotidiano es problemático y susceptible de ser investigado sociológicamente. Por lo tanto, temas descuidados como la familia, el matrimonio, la sexualidad y la reproducción no son solo cuestiones privadas, sino asuntos de relevancia sociológica.

> Temas clave de la sociología creados por mujeres

Dado que la presencia de mujeres en la sociología clásica nunca ha sido reconocida de manera sistemática, mapear sus contribuciones siempre es un desafío. El desconocimiento de sus obras, la escasez de nuevas ediciones y traducciones, y la falta de investigación con perspectivas críticas sobre el tema alimentan la narrativa de que no había mujeres pensando en la sociedad en el siglo XIX. Este desprecio por las contribuciones de las mujeres en la historia y la enseñanza de la sociología impacta la definición de conceptos clave, teorías y métodos para la disciplina.

En la primera mitad del siglo XIX, por ejemplo, Flora Tristan, una pensadora francesa de ascendencia peruana, analizó las particularidades de la condición de las mujeres de la clase trabajadora en el ámbito familiar y laboral. Se podría decir que ella utilizó la metodología de la observación participante en su estudio de la clase trabajadora inglesa, publicado unos años antes del libro de Friedrich Engels. Además, ella comprendió cómo las relaciones de opresión no se basaban solo en aparatos legales, sino que se encarnaban en estructuras cotidianas e instituciones, como la iglesia y la familia.

Por su parte, Pandita Ramabai escribió numerosas obras en las que describió las complejidades de la situación de las mujeres en India en la intersección de la religión, la casta, la desigualdad y el colonialismo. Ramabai teorizó sobre la relación íntima entre las castas, sus formas de endogamia, la ritualización de la vida cotidiana y el control sobre las mujeres. Señaló los mecanismos mediante los cuales las castas se relacionaban con prácticas como la dote o el trato a las viudas, e incluso el infanticidio femenino. Su trabajo revela las características de género de los grupos sociales y la delimitación de fronteras.

A finales del siglo XIX, el trabajo de Charlotte Perkins Gilman fue ampliamente leído. Gilman fue integrante de la Asociación Sociológica Estadounidense y criticó el culto victoriano de la maternidad y la vida doméstica femenina. En su obra, se esforzó por historizar la familia y el hogar, identificando lo social como una densa red de relaciones entre la familia, el Estado y el mercado, formando una estructura altamente interdependiente.

Por su parte, la alemana Marianne Weber escribió nueve libros y docenas de artículos en los que discutió temas como el derecho, el matrimonio, la maternidad, la autonomía femenina y la dominación patriarcal. Marianne comparó los arreglos legales del matrimonio en diferentes sociedades de una manera que se asemeja al enfoque metodológico de la sociología histórica. En contra de la sumisión en el matrimonio, defendió la construcción de relaciones de asociación y la reforma legal como una forma de garantizar la individualidad femenina.

En el mismo período, la pensadora sudafricana Olive Schreiner fue una voz activa en los debates sobre la posibilidad de crear una nación sudafricana. Tenía una visión crítica de las acciones coloniales británicas en el territorio sudafricano y denunciaba las iniciativas imperialistas que explotaban la riqueza mineral y a las personas nativas. Schreiner mostró una mirada perspicaz de las contradicciones relacionadas con la formación del Estado y su relación con la nación, el territorio, la raza y el género.

Finalmente, a principios del siglo XX, Ercília Nogueira Cobra criticó la moral sexual en Brasil al examinar la sexuali-



dad y las formas en que se controlaban los cuerpos de las mujeres. Cobra mostró cómo los códigos de honor, como el requisito de que las mujeres fueran vírgenes antes del matrimonio, estaban vinculados a la negación de los derechos civiles de las mujeres. Así, demostró cómo el régimen legal afectaba las relaciones sociales, señalando que el control de la sexualidad podría ser la base para ejercer relaciones de poder.

Al tomar en serio los textos de estas mujeres, buscamos hacer uso analítico de la categoría de género, entendida como un factor fundamental de la vida social. La idea es preguntarnos si las teorías producidas por estas mujeres nos ayudan a repensar conceptos como el orden, la acción y el cambio social, así como el trabajo, el poder, la solidaridad y las desigualdades.

> **Desafíos contemporáneos al pensar en el canon**

En la sociología contemporánea hay controversia sobre el estatus del canon sociológico. Autores como Raewyn Connell y Patricia Hill Collins argumentan que la idea misma de un canon es insostenible frente a una sociología cada vez más compleja y global. Sin embargo, la comunidad internacional de sociólogos sigue confiando en autores clásicos con fines de profesionalización.

Los procesos sociales de formación de nuevos y antiguos cánones siguen activos independientemente de nuestra voluntad. Lo que se considera “gran teoría” generalmente se presenta como una síntesis o superación de las antinomias de la sociología clásica. Por lo tanto, la teoría clásica y contemporánea mantienen una relación fundamental que parece estar lejos de terminar.

Para que el género deje de ser una subárea e incluso un campo autosuficiente y entre en el núcleo de la socio-

logía, es necesario incluir a las autoras en el circuito de la sociología clásica, convirtiéndolas en referentes en los libros de texto. En los últimos años, se han llevado a cabo excelentes iniciativas, como el trabajo de Patricia Madoo Lengermann y Jill Niebrugge-Brantley, Kate Reed, Mary Jo Deegan y Lynn McDonald. Sin embargo, es inútil seguir reproduciendo puntos de vista eurocéntricos con un sesgo femenino. Una teoría sociológica más allá del canon requiere una mirada más allá de Europa, como proponen Alatas y Sinha.

Desde Brasil, hemos registrado nuestra contribución al debate con la publicación de la colección *Pioneiras da Sociologia: Mulheres intelectuais nos séculos XVIII e XIX* [Pioneras de la sociología: mujeres intelectuales en los siglos XVIII y XIX]. El libro electrónico está disponible, por ahora, solo en portugués. La iniciativa, sin precedentes en el país, reúne a dieciséis autoras de diferentes orígenes y propone presentarlas de manera didáctica.

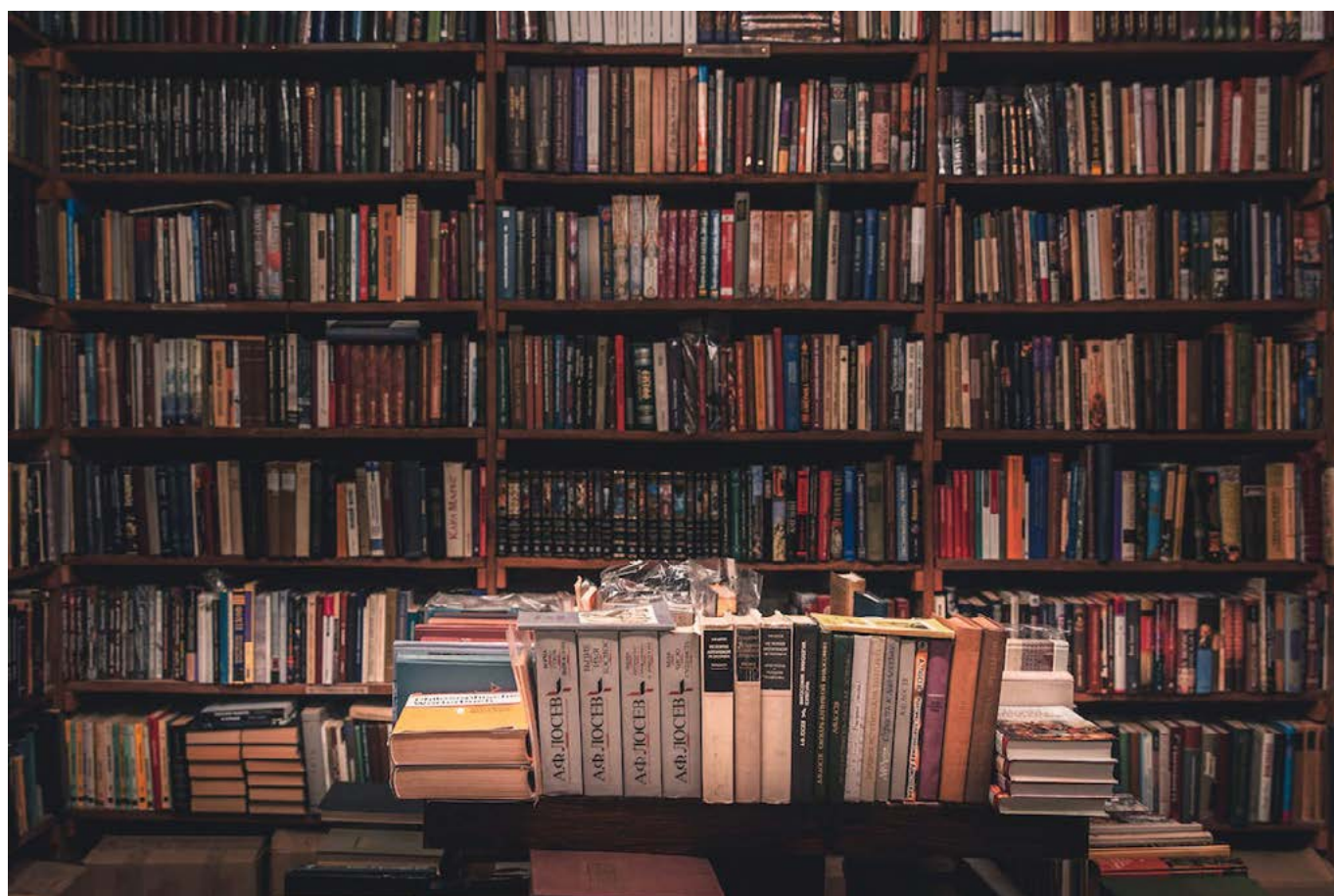
Pensar juntas en autoras femeninas, canónicas o no, de regiones tan diferentes, presenta desafíos históricos y sociológicos. La comparación permite tanto relativizar y criticar teorías androcéntricas y universalistas del Norte Global, poniendo de manifiesto configuraciones sociohistóricas únicas, como proporcionar pistas para el análisis de procesos macrosociales globales que han marcado el mundo moderno. Repensar el canon sociológico y hacerlo más inclusivo es la tarea que espera a las nuevas generaciones. ■

Quisiéramos agradecer a la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) por su apoyo a nuestro proyecto de investigación. Apreciamos su compromiso con el avance del conocimiento científico y el fomento de la excelencia académica en Brasil.

Dirigir toda la correspondencia a:
Luna Ribeiro Campos <lunaribeirocampos@gmail.com>
Verónica Toste Daflon <veronicatoste@gmail.com> / Twitter: [@vetoste](https://twitter.com/vetoste)

> Revistas de acceso abierto, depredadoras o de suscripción

por **Sujata Patel**, profesora jubilada, Universidad de Hyderabad, India, y profesora visitante Kersten Hesselgren 2021, Universidad de Umea, Suecia



Créditos: Stanislau Kondratiev, Pexels.

Recientemente, una colega de una universidad europea me pidió mi contribución con un artículo para un número especial sobre teoría sociológica en una revista de acceso abierto en inglés que ella edita. No había oído hablar de la revista, pero acepté de inmediato porque significaba que, si se publicaba (después de las revisiones), el artículo podría ser leído potencialmente en todo el mundo. Esto superaría el cuello de botella de circulación que existe hoy en día en los flujos de conocimiento profesional, dominados por las suscripciones a revistas y los pagos por artículo. Como todos sabemos, las suscripciones y los pagos por procesamiento de artículos no son subvencionados por la mayoría de los gobiernos, universidades, institutos de investigación o becas de investigación. En consecuencia, la difusión

>>

está restringida y se crean divisiones en los flujos de información y conocimiento en las comunidades académicas nacionales y globales. Pero una pregunta sobre la revista me llevó a descubrir cómo ve la comunidad académica el acceso abierto; la mayoría de mis colegas argumentaron que las revistas de acceso abierto son en su mayoría depredadoras, mientras que las revistas de suscripción son profesionales. Me quedé perpleja: ¿por qué piensan mis colegas esto, cuando el acceso abierto permite la libre circulación de la investigación y fomenta el diálogo y la conversación entre las comunidades académicas?

> Un comienzo optimista

El movimiento de acceso abierto [OA por sus siglas en inglés] surgió en la década de 1990 cuando Internet se convirtió en un medio de comunicación y, en consecuencia, redefinió la publicación, que hasta entonces se basaba en material impreso. El movimiento pronto adquirió importancia y en 2001 la Iniciativa de Acceso Abierto de Budapest [BOAI también por sus siglas en inglés] definió el OA como la disponibilidad gratuita de investigación revisada por pares *“en Internet público, permitiendo a cualquier usuario leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o enlazar a los textos completos de estos artículos, rastrear su indexación, pasarlos como datos a software o usarlos con cualquier otro propósito legal, sin ninguna barrera financiera, legal o técnica, fuera de las que son inseparables de las que implica acceder a Internet mismo”*. La BOAI también establece que todos los derechos intelectuales del artículo pertenecen al autor. Esta definición resuena con las licencias *Creative Commons*.

Con el aumento constante del ancho de banda, se esperaba que los costos de publicación por artículo disminuyeran a medida que se eliminaba la impresión y la distribución de todos los presupuestos. Esto llevaría, se presumía, a que la mayoría de las revistas se convirtieran en OA.

> Denuncias de depredación

Sin embargo, no ha ocurrido ningún cambio tan radical. Una evaluación reciente sugirió que en 2013 solo el 25% de los artículos publicados formaban parte de revistas de acceso abierto. ¿Por qué el movimiento no ha captado el interés de todos los académicos? Parte de la razón es la suposición de que la mayoría de las revistas de acceso abierto cobran tarifas por el procesamiento de artículos y, por lo tanto, son revistas depredadoras: *“cualquier cosa puede ser publicada si pagas”*. Existe una percepción generalizada de que las revistas de acceso abierto no son competentes profesionalmente, tienen comités editoriales falsos y a menudo no llevan a cabo revisiones rigurosas de los artículos.

El término *depredadoras* para dichas revistas fue utilizado por primera vez por el bibliotecario Jeffrey Beall, quien, desde

principios de 2010, ha estado haciendo campaña en contra del OA. Ha publicado una [lista de revistas depredadoras](#) en Internet. Para Beall, *“los editores depredadores utilizan el modelo de acceso abierto dorado (el autor paga) y buscan generar la mayor cantidad de ingresos posible, a menudo renunciando a una revisión adecuada por pares”*.

Los estudios recientes sugieren que Beall puede no ser el único que hace campaña en contra del OA. Además, las grandes asociaciones comerciales de editoriales y sus grupos de presión han promovido la idea de que el OA es un peligro para el sistema de revisión por pares. Su principal argumento ha sido que las revistas de suscripción son clave para las buenas prácticas, especialmente del sistema de revisión por pares, y que estas se institucionalizan a través de sus alianzas con sociedades científicas, asociaciones profesionales e institutos de investigación. A pesar de reconocer que sus modelos de negocio están destinados a obtener beneficios, también sostienen que comparten sus ingresos con dichas organizaciones (por ejemplo, el presupuesto de la Asociación Internacional de Sociología depende en gran medida de los derechos de publicación) y, por lo tanto, promueven una producción de conocimiento que es tanto profesional como global. Además, sugieren que protegen los derechos de propiedad intelectual de los autores y los institutos de investigación.

Por lo tanto, la mayoría de las sociedades científicas y asociaciones profesionales brindan su apoyo a las grandes editoriales. A su vez, esas editoriales han intervenido agresivamente en el dominio público para garantizar la protección de sus derechos contra cualquier forma de acceso abierto. Por ejemplo, en 2012, algunos editores (Oxford, Cambridge y Taylor & Francis) llevaron un caso a los tribunales de la India contra una tienda de fotocopias en la Universidad de Delhi por la venta de libros y páginas fotocopadas. Tanto la universidad como el tribunal superior apoyaron a la tienda y el caso fue desestimado.

> La necesidad de eliminar divisiones binarias institucionalizadas

No hay duda de que existen revistas depredadoras. Junto con India e Irán, Estados Unidos y Japón tienen el mayor número de dichas revistas y los organismos reguladores, incluidas las universidades, no reconocen los artículos publicados en ellas para la evaluación del desempeño. Sin embargo, ¿son realmente todas las revistas de acceso abierto depredadoras por naturaleza? [Investigaciones recientes](#) sobre la lista de Beall sugieren que las principales fallas que él mencionó como aplicables a las revistas de acceso abierto también están presentes en las revistas de suscripción. Además, no todas las revistas de acceso abierto cobran tarifas por el procesamiento de artículos. El Directorio de Revistas de Acceso Abierto [DOAJ por sus siglas en inglés] establece que, de las más de 18.000 revistas de OA disponibles en Internet en la actualidad, alrededor de 13.000 no cobran

por el procesamiento de artículos. En la misma investigación mencionada anteriormente, los autores argumentan que en lugar de presentar una dicotomía entre revistas de acceso abierto y revistas de suscripción, es importante hacer preguntas más reflexivas sobre cómo iniciar e institucionalizar buenas prácticas de revisión y cómo hacerlas transparentes tanto para las revistas de acceso abierto como para las de suscripción. Además, también es importante preguntarse si estas buenas prácticas incluyen las que se han perfeccionado en diferentes partes y regiones del mundo.

Si bien se necesita más investigación sobre este tema, mi argumento es que la industria editorial forma parte del ecosistema de conocimiento que se alimenta de generar divisiones entre regiones y comunidades lingüísticas en cuanto a la producción y circulación de conocimiento. La industria editorial contribuye a este sistema y a su institucionalización. Este ecosistema se organizó después de la Segunda Guerra Mundial, cuando las universidades e institutos de investigación aumentaron exponencialmente en el Norte Global y en todo el mundo. Con esta expansión, se institucionalizó la perspectiva de que los campos de conocimiento dentro de las ciencias, ciencias sociales y humanidades producidos en el Norte Global son universales y pueden ser imitados por comunidades académicas de todo el mundo.

Entonces, ese ecosistema asignó las responsabilidades de la producción de conocimiento a universidades, insti-

tutos y laboratorios en Europa y América del Norte, y el conocimiento luego se difundió a través de revistas y libros publicados e impresos por el sector privado. Pronto, esas universidades e institutos de investigación se convirtieron en los principales consumidores de revistas y libros académicos, creando así una relación simbiótica entre ellos y las editoriales privadas. No es de extrañar que las editoriales en Estados Unidos y Reino Unido clasifiquen sus productos como parte de los mercados internacionales, mientras que los productos de conocimiento de otros países se clasifican en términos de la región. En tiempos recientes, este ecosistema ha recibido un impulso ya que las universidades han exigido auditorías rigurosas para examinar el desempeño docente, lo que otorga una mayor legitimidad a las revistas de suscripción. El movimiento de acceso abierto subvierte este ecosistema y, por lo tanto, representa una amenaza para todos los que tienen intereses en él.

¿Qué sucede entonces con los académicos de diversas partes del mundo que desean publicar o leer nuevas investigaciones? ¿En dónde deja también a las publicaciones de todo el mundo que desean fomentar contenidos distintos, nuevos estilos de escritura y prácticas de revisión diferentes? Como académicos que buscan conversaciones globales, espero que podamos iniciar una discusión sobre este tema. ■

Dirigir toda la correspondencia a Sujata Patel <patel.sujata09@gmail.com>

> Por unos comportamientos responsables en materia de salud en Bihar

por **Aditya Raj** y **Papia Raj**, Instituto Indio de Tecnología de Patna, India



Créditos: Anna Shvets, Pexels.

Las condiciones impuestas por el COVID-19 significaron que los cambios de comportamiento se convirtieron en la norma para controlar la propagación del virus en cualquier comunidad. Los gobiernos decretaron bloqueos en varias ocasiones y continuaron aconsejando a las personas mantener distancia física, aislarse en casa, realizar cuarentena domiciliaria, usar mascarilla y guantes en lugares públicos, lavarse las manos con frecuencia, etc. A pesar de tales esfuerzos, el gobierno indio no logró controlar la situación, ya que la mayoría de la población en India, como se informa constantemente en los medios populares, no estaba cumpliendo con las pautas y, lo que es más importante, no estaba dispuesta a hacerse la prueba del virus. Además, si las personas daban positivo, eran reacias a decirlo hasta que su situación se volvía muy grave. Debido a la falta de infraestructura de salud pública, las condiciones eran especialmente críticas en Bihar, una provincia subdesarrollada de India. Esto sugiere

la importancia de que los individuos en cualquier comunidad adopten comportamientos responsables en materia de salud (HSB, por sus siglas en inglés).

El HSB se conceptualiza como una secuencia de acciones preventivas y correctivas tomadas por los miembros de una comunidad, ya sea para corregir una percepción de mala salud o para mantener un buen estado de salud. Por lo tanto, el HSB implica que las personas tomen “decisiones saludables”. Este comportamiento varía en diferentes espacios geográficos y entre comunidades. Para mejorar las condiciones, es muy importante comprender los factores que impiden que las personas adopten un HSB progresivo. También es crucial comprender cómo se puede motivar a las personas a desarrollar un HSB positivo. A pesar de ser un componente vital de la salud pública, no existe una investigación significativa destinada a comprender las barreras y los facilitadores del HSB en India, específicamente en Bihar.

>>

> Las lecciones aprendidas del estudio transversal realizado en Bihar

Realizamos un estudio transversal en Patna, la capital de Bihar. Patna registró la mayor morbilidad y mortalidad por COVID-19 en India. Adoptamos un enfoque de métodos mixtos y recolectamos datos primarios durante la pandemia, entre abril y julio de 2021. El análisis de nuestros datos reveló que el 43% de todos los encuestados informaron que dieron positivo por COVID-19, mientras que el 34% indicó que uno o más miembros de su familia habían dado positivo, y el 23% dijo que ellos mismos y sus familiares habían dado positivo. Hubo una marcada brecha de género entre aquellos que dieron positivo: mientras que el 69% eran hombres, solo el 31% eran mujeres. Fisiológicamente, las mujeres son más fuertes en comparación con los hombres, y en circunstancias similares, las mujeres tienen mayores posibilidades de resistencia y supervivencia. Además, las construcciones sociales y las dinámicas de género dentro de los hogares sugieren que siempre se priorizaba la salud de los miembros masculinos. Quizás cuando las mujeres tenían síntomas, no se hacían la prueba.

Además del género, el 40% de los encuestados que dieron positivo se encontraban en el grupo de edad de 25 a 29 años, lo que sugiere que aquellos que eran más móviles y estaban más expuestos al entorno exterior también eran más vulnerables a la infección por COVID-19. Desafortunadamente, varios encuestados informaron una o más muertes debido a COVID-19 en su familia. En nuestro estudio, la mayoría de los casos fatales (88%) vivían en edificios de varios pisos, mientras solo el 12% vivía en casas privadas individuales. También observamos que el 67% de ellos trabajaban en el sector de servicios, el 26% eran autónomos y el resto no especificó su ocupación. Independientemente del origen sociodemográfico, todos los encuestados mostraron reticencia a hacerse la prueba de COVID-19. Cuando se les preguntó cómo sabían que estaban infectados con COVID-19, la mayoría de ellos indicaron que habían desarrollado síntomas del virus y asumieron que estaban infectados. Cuando se les preguntó por qué no confirmaron estas suposiciones a través de pruebas, las respuestas fueron variadas. Las razones mencionadas incluyeron la falta de información adecuada sobre las instalaciones de prueba (27%), la falta de asesoramiento del personal médico (12%) y, lo más importante, el temor al estigma social si daban positivo (59%).

Dado que las camas de hospital y otros recursos clínicos eran escasos, las personas preferían quedarse en casa en lugar de buscar instalaciones médicas disponibles, hasta que su condición se volvía crítica. La falta de disponibilidad tanto de información como de recursos fue un obstáculo importante para buscar ayuda y actuó como una barre-

ra para un HSB positivo en la comunidad. Por lo tanto, muchas personas optaron por la automedicación en casa (aproximadamente el 27%), unas pocas consultaron a médicos por teléfono (16%), algunas visitaron la consulta de los médicos (1.1%), mientras que una proporción considerable (46%) simplemente confiaba en la información de amigos, familiares y, por supuesto, los medios digitales.

A aquellos que dieron positivo se les recomendó aislarse y hacer cuarentena, pero ese comportamiento no es convencional en el contexto social de India. De hecho, las personas infectadas no querían revelar su condición a la comunidad por temor a ser estigmatizadas.

Basándonos en nuestro análisis, sostenemos que aunque las personas estaban dispuestas a cumplir con el HSB requerido para enfrentar la pandemia de COVID-19, al mismo tiempo se vieron afectadas por la falta de información, que fue el mayor obstáculo para un HSB en este caso. Las personas no estaban dispuestas a buscar ayuda médica en una etapa temprana de la infección debido al miedo y la ignorancia. Por lo tanto, la necesidad del momento es proporcionar educación en salud contextual para mejorar el HSB, especialmente en una provincia subdesarrollada como Bihar.

> En retrospectiva

El COVID-19 sigue siendo una amenaza continua para la salud pública. Las prácticas de la población y las acciones sanitarias destinadas a combatir la situación deben ser sostenibles y aceptables para la comunidad. Basándonos en los hallazgos de nuestro estudio, sugerimos que las intervenciones sociales a través de la educación en salud contextual son necesarias y urgentes para mejorar el HSB en la comunidad y deben implementarse. El enfoque integrado que busca incorporar la educación en salud como parte integral de la política de salud será fundamental para iniciar cambios de comportamiento entre las comunidades y promover la salud.

Nuestro estudio de seguimiento ha demostrado que después del COVID-19, las personas han comenzado a tener más precaución con la higiene, la limpieza y las prácticas relacionadas con el estilo de vida saludable. El fortalecimiento de la educación en salud y la inversión en comunicación en salud permitirán que las personas desarrollen una nueva comprensión social del HSB, lo que pondrá en marcha un proceso de promoción de la salud. Esto permitirá a las personas enfrentar sus problemas de salud para superar las disparidades existentes en salud. La educación en salud, por lo tanto, es lo que se necesita en este momento. ■

Dirigir toda la correspondencia a:
Aditya Raj <aditya.raj@iitp.ac.in> / Twitter: [@dradiyraj](https://twitter.com/dradiyraj)
Papia Raj <praj@iitp.ac.in>

> La crisis de salud mental en España: por qué la sociología es importante

por **Sigita Doblyté**, Universidad de Oviedo, España



Créditos: Adrian Swancar, Unsplash.

43

Si bien las intervenciones actuales en salud mental suelen ubicarse dentro del ámbito de la atención médica y, por lo tanto, se consideran parte del *sistema*, la salud mental forma parte del *mundo de la vida* y se integra en la cultura, las relaciones sociales y la personalidad de los seres humanos.

La sociología tiene mucho que ofrecer para comprender mejor la salud mental y la angustia. Aquí, abogo por un mayor papel de la sociología al abordar estos problemas al sugerir que hemos estado presenciando perturbaciones en la reproducción cultural y la integración social. Estas se manifiestan como una pérdida de

>>

orientación cultural, alienación y, en consecuencia, psicopatologías. Si bien mi argumento se centra en el caso de España, debería resonar entre los lectores en otros países también.

En el último año, la salud mental y las enfermedades mentales han sido objeto de una atención sin precedentes en la esfera pública española. Políticos, periodistas y activistas han estado citando estadísticas nacionales e internacionales que demuestran un deterioro de la salud mental en el país. La mortalidad por suicidio ha estado en aumento. El consumo de medicamentos antidepresivos se ha triplicado en los últimos 20 años y se encuentra entre los más altos de Europa. Aún peor, España reporta el mayor consumo de ansiolíticos en el mundo. Una encuesta sobre la salud mental de los empleados públicos españoles en 2022 pone estos índices en contexto: casi la mitad revela que depende de psicofármacos para aliviar la ansiedad derivada de su trabajo.

Estas cifras, por lo tanto, reflejan no solo problemas individuales, sino también procesos sociales. Sin embargo, los medios de comunicación inmediatamente dirigen sus cámaras hacia psiquiatras y psicólogos en lugar de sociólogos. Si bien las disciplinas psicológicas son insustituibles cuando se trata de ayudar a personas individualmente, tienden a alinearse con el modelo (bio)médico que descontextualiza e individualiza lo social. Los comentarios de los profesionales a menudo concluyen con la solicitud de *más recursos* para la atención de la salud mental: *más especialistas* y *más servicios*. Esto es, sin duda, importante. Sin embargo, sostengo que también debemos considerar otras respuestas.

> Cultura y autovaloración

Las certezas culturales, tanto las públicas como las (re) producidas a través de las relaciones sociales e instituciones, así como las personales, incorporadas a través de la socialización, guían nuestras expectativas, decisiones y acciones al asegurar una “*coherencia* de conocimiento suficiente para la vida diaria” (Habermas 1987). La cultura cada vez nos suministra guiones del yo que enfatizan la competitividad, el éxito material y el consumo de estilos de vida particulares (Lamont 2019), cuestión que se ha reforzado con el neoliberalismo. Las definiciones de vidas dignas se vuelven más homogéneas y se basan predominantemente en el rendimiento productivo y el consumo por encima de otros criterios de valor social.

Se considera que los objetivos declarados son alcanzables para todos a través del trabajo duro y el esfuerzo, lo que resulta en la clasificación de “*ganadores*”, que se supone que trabajan duro y se esfuerzan, y “*perdedores*”, que se presume que carecen de tales aptitudes. Sin embargo, estas medidas de autovaloración simplemente no son accesibles para todos, a pesar de sus esfuerzos.

Nacer en una familia adinerada brinda una ventaja extraordinaria en España. Si naciste pobre, por más que estudies y trabajes arduamente, tus posibilidades de éxito son mucho menores que las de tus conciudadanos más acomodados.

La mayoría de las personas construyen sus proyecciones futuras sobre la base de guiones culturales incorporados arraigados en los ideales de éxito material. Sin embargo, muchas personas se encuentran con oportunidades objetivas que chocan con tales imaginarios, y ven que los más afortunados tienen una vida más fácil. Esta discrepancia entre las expectativas incorporadas y las oportunidades objetivas puede llevar a una crisis en la orientación cultural y a sentimientos de tristeza, ira o vergüenza. La pérdida de (creencia en el) futuro es, supongo, uno de los caminos más directos hacia la aflicción.

> Trabajo y relaciones sociales

Además de la privación material, la sociología también puede señalar el sufrimiento posicional. Por ejemplo, a pesar de ocupar una posición relativamente ventajosa, un joven académico que no puede conseguir un empleo decente pero al que se le “*prometió*” seguridad laboral y reconocimiento como recompensa por años de estudio y esfuerzo también puede experimentar angustia existencial. Además del tema de la remuneración justa, las encuestas en España demuestran efectivamente una asociación entre la angustia mental y características laborales como el significado del trabajo, o la falta de este.

Las relaciones institucionales que fomentan la autonomía, la dignidad y el reconocimiento en el lugar de trabajo mejorarían el bienestar de los empleados al aumentar la solidaridad entre los miembros de la organización y más allá de esta, al recompensar el esfuerzo y, por lo tanto, al ayudar a alinear las oportunidades objetivas con las expectativas subjetivas. Realizar un trabajo que resulte significativo promueve la integración social del mundo de la vida. Sin embargo, ha habido un deterioro notable en estas características laborales en España: menos autonomía, dignidad y reconocimiento, y más angustia mental.

No obstante, las perturbaciones en las relaciones laborales podrían mitigarse mediante la solidaridad dentro de las redes sociales informales, especialmente en las sociedades del sur de Europa que se consideran culturas familiares fuertes con vínculos no familiares más débiles. Sin embargo, todas las relaciones sociales, familiares y no familiares, han experimentado una disminución en su fuerza y función en España (Ayala Cañón *et al.* 2022). Este proceso se inició antes de la pandemia de COVID-19, pero se ha acelerado con ella: las personas se encuentran con amigos y familiares con menos frecuencia, cuentan con menos apoyo social y emocional en sus redes y, en esencia, se sienten más solas.

Así, mientras que las perturbaciones en el ámbito cultural resultan en la pérdida de orientación cultural, las interrupciones en las relaciones sociales, ya sean laborales o lazos sociales informales, llevan a una creciente alienación entre las personas. Esto, a su vez, genera una discrepancia entre lo que las personas esperan en función de su socialización y cómo les va en la vida, con algunas vidas siendo más (in)vivibles que otras, lo que puede manifestarse como psicopatologías.

> El sistema

Por último, aunque aquí me centro en el mundo de la vida, la sociología debería aspirar a conectar las dos capas de la sociedad, donde el sistema, con sus esferas económicas y político-burocráticas, “debe cumplir condiciones para el mantenimiento de los mundos de la vida socioculturales” (Habermas 1987). Esto va más allá de los servicios de salud mental, que realmente pueden aliviar el sufrimiento individual. Sin embargo, en el estado actual de las cosas, las personas regresan al mundo de la vida, que está alienado y carece de significado.

A falta de ampliar los sistemas de valor para que más personas puedan sentirse valiosas, de mejorar las relaciones laborales y las oportunidades para que el trabajo recompense el esfuerzo, o de invertir en políticas sociales como vivienda y familia que promuevan y transmitan órdenes de valor pero que tradicionalmente han sido débiles en España, el patrón persiste. En otras palabras, el ciclo vicioso del mundo de la vida alienado y carente de significado, por un lado, y la atención de salud mental que aborda los síntomas en lugar de las causas, por otro lado, continúa.

Desde la sociología, tenemos la responsabilidad de poner en primer plano estos procesos y explicaciones. Sin embargo, incluso cuando nos ocupamos de la salud mental y las enfermedades mentales, la investigación sociológica tiende a permanecer dentro de los límites de la sociología médica. Cruzar fronteras hacia, por ejemplo, la sociología cultural o económica podría beneficiar enormemente el conocimiento y la práctica. Por lo tanto, sostengo que es hora de intensificar este diálogo entre diferentes subdisciplinas sociológicas. ■

Referencias:

- Ayala Cañón, L., Laparra Navarro, M. and Rodríguez Cabrero, G. (eds.) (2022) *Evolución de la cohesión social y consecuencias de la COVID-19 en España*. Madrid: Fundación FOESSA.
- Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A critique of Functionalist Reason*. Vol. 2. Cambridge: Polity Press.
- Lamont, M. (2019) “From ‘having’ to ‘being’: self-worth and the current crisis of American society.” *The British Journal of Sociology* 70(3): 660–707.

Dirigir toda la correspondencia a Sigita Doblytė <doblytesigita@uniovi.es>

> El reconocimiento de la violencia subliminal

por **Priyadarshini Bhattacharya**, funcionaria del Servicio Administrativo de la India en el Gobierno de la India



Créditos: Ilustración "Vivas nos queremos" realizada por el artista y científico político Ribs (twitter.com/o_ribs e instagram.com/o.ribs) para el Observatorio de Movimientos Sociales del Centro de Teoría Social y Estudios Latinoamericanos (NETSAL-IESP/UERJ).
Créditos: Ribs, 2021.

El paradigma de los derechos humanos es una forma profundamente empática de ver el mundo. Se basa en la premisa fundamental de que la vida humana es digna y tiene un significado. El paradigma ha evolucionado estructuralmente, basándose en los aprendizajes de las atrocidades que mujeres y hombres han sufrido a lo largo de la historia. Sin embargo, como todo paradigma, surgió dentro de un contexto histórico; en este caso, uno dominado por las corrientes intelectuales del positivismo jurídico y el individualismo que privilegiaban el empirismo objetivo y el individuo desencarnado como objeto de estudio. Ha llegado el momento de enriquecer y expandir aún más los contornos del paradigma de los derechos humanos, reconociendo el valor de la interseccionalidad y el conocimiento situado para comprender la naturaleza palimpséstica de la violencia de género. Cualquier indicio de posible estancamiento debe impulsarnos a desa-

>>

rollar un derecho internacional consuetudinario de los derechos humanos más matizado y situado en el contexto, que atienda a la violencia cultural oculta y los sesgos arraigados que silencian y restringen las narraciones subjetivas de los sobrevivientes de tal violencia.

> El fracaso del discurso de los derechos humanos para abordar las complejidades de la violencia de género

Este artículo expone la insuficiencia del discurso existente sobre los derechos humanos y sus instrumentos sociolegales concomitantes para abordar la violencia de género, especialmente cuando es subliminal por naturaleza y, por lo tanto, ocurre durante “tiempos de paz”. Además, reconoce la necesidad de ampliar el discurso de los derechos humanos para reconocer formas de violencia que a menudo están más allá del ámbito cuantificable de lo empírico, pero que no obstante son insidiosas y están arraigadas, requiriendo herramientas diferentes para su medición. En tercer lugar, se hace un llamado a los defensores de los derechos humanos y a los agentes de la ley para que centren su atención en las formas cotidianas y subliminales de violencia de género, al tiempo que desarrollan la competencia y la responsabilidad necesarias para brindar alivio.

Si se ve como un espectro o una continuidad, la violencia de género abarca desde lo espectacular hasta lo más mundano, desde lo exótico hasta lo banal. Los actos brutales de violencia de género que han recibido atención en el marco de los derechos humanos, debido a su ocurrencia en zonas de conflicto, incluyen asesinatos arbitrarios, violencia sexual utilizada como táctica de guerra, trata de personas y otras brutalidades similares, y con razón generan indignación internacional y pública. Sin embargo, el concepto de violencia simbólica (Bourdieu, 1970) y violencia subliminal sirve como una herramienta útil para desviar nuestra mirada de las formas más graves y manifiestas de violencia, hacia el “funcionamiento” de formas de violencia de baja intensidad e insidiosas que a menudo operan durante “tiempos de paz”, pero alcanzan un punto de inflexión durante eventos de conflicto o crisis. En su trabajo, [Scheper-Hughes y Bourgois](#) utilizan el término “violencia cotidiana” para resaltar la indiferencia social hacia las formas más perturbadoras de sufrimiento causadas a las sobrevivientes de la violencia de género por los procesos institucionales y los discursos.

Nuestra condición contemporánea nos ha expuesto a las complejidades de la violencia, particularmente a las capas palimpsésticas de la violencia de género debido a las fronteras porosas entre lo privado y lo político. La violencia latente de género que opera en “tiempos de paz” a menudo no recibe la atención política y legal debida, a diferencia de la violencia manifiesta, debido a los problemas de medición. Lo que no se mide a menudo queda

silenciado y olvidado, apartado de la discusión y el debate. Como señala [Gayatri Spivak](#), la medición restringe lo que se ve y borra aquello que “no se identifica”.

> Epistemologías feministas y contextualización para visibilizar la violencia cotidiana oculta

El positivismo, en su búsqueda de científicidad, ha tratado de desarrollar indicadores cuantificables. El discurso de los derechos humanos generalmente pone el foco en lesiones corporales y formas de violencia que son manifiestas y se encuentran en zonas de conflicto, revelando comportamientos destructivos, desviados y aberrantes, ya que estos pueden medirse discretamente, por prevalencia o incidencia. En su alianza histórica con la tradición de la metodología positivista y la cuantificación neoliberal, el paradigma de los derechos humanos puede haber tendido inevitablemente a pasar por alto narrativas detalladas. Las “[descripciones densas](#)” o “relatos alternativos” resultantes se encarnan en la experiencia vivida cotidiana, requiriendo una ruptura ontológica con el empirismo estrecho y un cambio hacia un punto de vista interpretativo feminista que reconozca la experiencia subjetiva de las personas violadas como válida y les permita verbalizar, categorizar y medir la violencia que han experimentado. [Cecilia Menjívar](#), en su etnografía agudamente perceptiva de la violencia en el este de Guatemala, documenta la experiencia de violencia encubierta sufrida por las mujeres ladinas, sometidas a micro contextos cotidianos de devaluación, humillación y desprecio, que dan lugar a manifestaciones espantosas de feminicidio. Menjívar rescata de las profundidades de la normalidad la violencia culturalmente considerada “cotidiana”, al registrar las propias observaciones de las mujeres sobre el “aguantar”, indicando la rutinización del dolor.

Al identificar el contexto social e histórico de quienes conocen la problemática porque la han sufrido, “las epistemologías feministas del punto de vista femenino” crean un espacio para aquellas que fueron, en todo momento, “sujetos ausentes”, y recuperan ahora sus “[experiencias ausentes](#)”. Esta metodología promueve una mayor visibilidad de las personas involucradas, que ya no están excluidas de los sistemas de registro y conteo, y les otorga autoridad epistémica. Por ejemplo, consideremos el formalismo de los procedimientos judiciales o un juicio donde se le pide a la sobreviviente de abuso que describa en términos categóricos si existe alguna “prueba” de la violencia que se cometió, dado el aparente “consentimiento” que se evidencia en su comportamiento y el *statu quo* mantenido por sus acciones. Una postura de derechos humanos debe indagar más a fondo y estar contextualmente fundamentada en el ámbito específico de la “persuasión oculta” que experimentan las mujeres, siendo el ejemplo más implacable el ejercido simplemente por “[el orden de las cosas](#)”.

Cuando los agentes de la justicia y defensores de la ley y el “[poder simbólico](#)” tienen sesgos arraigados y basan sus “veredictos” en presuposiciones no reflexivas, la injusticia queda sin identificar, sin expresar e institucionalizada. La justicia queda sepultada bajo la forma y el peso del Estado y del sistema social más amplio.

> Nuevas herramientas para una realidad social cambiante

La aceptación conceptual requerida para identificar lo imperceptible no está exenta de complejidades prácticas y legales, por no mencionar los dilemas éticos. Esto es aún más evidente dado que los estudios feministas a menudo han pasado por alto la violencia simbólica considerada una categoría demasiado difusa para ser determinada. Sin embargo, la codificación de los derechos humanos nunca puede ser un proceso exhaustivo y definitivo, sino que debe estar constantemente informada por fuerzas sociales cambiantes y descubrimientos empíricos que requieren herramientas diferentes para la medición.

Un paso fundamental en la dirección de codificar y penalizar la violencia simbólica cotidiana es la [Convención de Belém do Pará](#) y el modelo de ley MESECVI. El Artículo 6 de la Convención reconoce el “derecho de las mujeres a estar libres de discriminación y de estereotipos y prácticas culturales que las consideren inferiores o subordinadas, o que les asignen patrones fijos de comportamiento”.

Un ejemplo poderoso en el caso de Asia Meridional son los “crímenes de honor” relacionados con los marcos patriarcales de “honor” y su correlato “vergüenza” que controlan, dirigen y regulan la sexualidad de las mujeres. Sin embargo, las formas silenciadas de violencia de baja intensidad que implican la marginación social de la mujer y su familia, que en la práctica la llevan a una “muerte social”, rara vez reciben mención o condena estatal categórica. De hecho, tales actos de violencia son legitimados, y su visibilidad es sofocada por agentes de la ley.

> Un compromiso más profundo con los derechos humanos

Las formas ocultas de violencia se internalizan eficientemente y cuentan con el respaldo de narrativas ideológicas existentes, costumbres y discursos institucionales.

El discurso de los derechos humanos debe estar atento a la posibilidad de violencia que no se manifiesta solo en actos descarados, sino a través del cumplimiento cotidiano, como resultado de ideologías culturales arraigadas y “[esquemas](#)” respaldados históricamente.

Estas formas subliminales de violencia que se ocultan bajo la apariencia de prácticas sociales “normales” deben ser extraídas de los espacios sociales normativos, las prácticas, los procesos institucionales y las interacciones que pueden causar daños de una forma menos obvia. Un compromiso más profundo con los derechos humanos, por lo tanto, necesitaría manifestarse en un lenguaje que atienda a esta subordinación y dominación que las mujeres experimentan en relaciones de género asimétricas dentro de un contexto cultural específico. Estos lugares culturales a menudo legitiman la perpetuación y reproducción, normalizando así la reiteración cotidiana. Por lo tanto, los actos de injusticia “leve” que permanecen no pronunciados requieren diferentes herramientas de medición.

La lente de la reflexividad y el análisis cultural crítico deben perfeccionar el discurso de los derechos humanos para reconocer que la cotidianidad engendra formas potentes de violencia de género. La “[banalidad del mal](#)” de Arendt solo nos recuerda que “[los momentos más profundos de inequidad de la historia](#) no son perpetrados por extremistas o psicópatas, sino por personas comunes, potencialmente tú y yo, a medida que aceptamos las premisas del orden existente”. El silencio y la aceptación son mecanismos efectivos mediante los cuales se reproducen las relaciones de poder desiguales.

Un discurso de derechos humanos subdesarrollado puede reflejar no solo la pasividad por parte del Estado, sino también [la pasividad de la consciencia colectiva](#). La epistemología feminista y las herramientas para examinar la “violencia cotidiana” pueden ofrecer otro enfoque al paradigma de los derechos humanos, más receptivo a los “silencios más densos” y las voces amortiguadas pero recuperables de nuestros “héroes epistémicos”, que deben surgir de la opresión epistémica de un empirismo estrecho. Reorientar los derechos humanos hacia una política de reconocimiento, al hacer visibles los actos cotidianos de injusticia oculta, a través del simple acto de escuchar, sería un proyecto valioso que ayudaría a brindar sanación colectiva a aquellos que son narradores de sus heridas invisibles e incurables. ■

Dirigir toda correspondencia a:
Priyadarshini Bhattacharya <priyadarshini.bhattacharya@gmail.com>
Twitter: [@BhattacharyaAS](https://twitter.com/BhattacharyaAS)

> Una perspectiva jalduniana sobre la invasión de Ucrania

por **Ahmed M. Abozaid**, Universidad de Southampton, Reino Unido



Créditos: Fotomontaje por Vítória Gonzalez, 2023.

Ibn Jaldún (1332-1406) fue un erudito y político musulmán que ha recibido mucha atención en las ciencias sociales a nivel mundial. Su trabajo interdisciplinario hizo contribuciones invaluable a campos como economía, finanzas, estudios urbanos, geografía humana, historia, teoría política, estudios de conflicto, filosofía y relaciones internacionales, entre otros. Sus obras, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)* y *Kitb al-'Ibar* [Historia universal], aparecieron por primera vez en Occidente en francés en 1697, en la *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot. Hoy en día, existen numerosas traducciones de las obras de Ibn Jaldún en la mayoría de los idiomas todavía hablados y varios académicos lo consideran uno de los fundadores de la sociología.

En febrero de 2022, mientras terminaba mi tesis doctoral sobre Ibn Jaldún y el estudio de la violencia estatal, la guerra de Rusia contra Ucrania escaló hasta convertirse en una invasión a gran escala. Me sentí abrumado por esta violencia tanto como científico político, como alguien que tiene una pareja ucraniana y familia en Kiev. Al igual que muchos, luché por dar sentido a esta nueva realidad hostil y me frustré con explicaciones reduccionistas y limitadas de la guerra, a menudo por parte de expertos practicando el *Westplaining*¹. Fueron los escritos de Ibn Jaldún los que de repente me ayudaron a entender las dinámicas de la agresión y la abrumadora violencia estatal practicada por

el régimen ruso contra Ucrania. Comparto estas reflexiones, resaltando la relevancia de las ideas de Ibn Jaldún en la explicación de los urgentes dilemas sociopolíticos globales contemporáneos.

> La perspectiva jalduniana

En principio, muchos conflictos políticos globales resultan de los procesos de conformación de los Estados-nación modernos y del sistema estatal desde el siglo XVII en adelante. Los problemas que surgieron durante estos procesos de conformación nunca se resolvieron. Desde una perspectiva jalduniana, las configuraciones sociopolíticas y socioeconómicas constitutivas reflejan la naturaleza de la *'asabiyya* (es decir, las élites gobernantes) y la forma en que se han formado las estructuras de poder dentro de las sociedades modernas, especialmente cómo se consolidaron a través de la violencia y la opresión para preservar el poder y la dominación de las élites gobernantes, el control sobre los medios de producción y el monopolio de la violencia. Estos conceptos jaldunianos explican los motivos y objetivos que llevan a los Estados a exportar el exceso de violencia, tanto externa como internamente, ya sea para que las élites gobernantes ganen o mantengan el poder político. Revisitar las tesis de Ibn Jaldún amplía nuestra comprensión de las crisis de gobernanza y legitimidad en la política global contemporánea, desde la democracia liberal hasta la tiranía militar, el autoritarismo y los regímenes monárquicos, así como las rivalidades entre las grandes potencias en el siglo XXI. Mi compromiso con el análisis de Ibn Jaldún sobre la formación de las estructuras de poder me ha revelado la presencia del pasado y la naturaleza híbrida de las estructuras políticas y legales (modernas y premodernas) en el sistema internacional actual.

La perspectiva jalduniana resalta los ciclos de grupos dinásticos dominantes, el patriotismo o el gobierno oligárquico. También pone énfasis en las luchas internas por el poder de grupos sociales cohesionados que buscan preservar el poder de las élites dominantes y el control de los medios de producción, y lo más importante, deshacerse de oponentes y enemigos (externos y domésticos). Estas



dinámicas han llevado a una actitud de “nosotros contra ellos” hacia otros países en general y a un pensamiento de suma cero con respecto a aquellos llamados enemigos o adversarios. Por ejemplo, en el caso de Ucrania, Putin busca crear un nuevo régimen transregional, es decir, una ‘*asabiyya* basada en la identidad en el espacio postsoviético y gestionar a los competidores externos, representados por los esquemas de ampliación de la UE y la OTAN, de la mejor manera posible en el contexto de lo que él percibe como el ámbito de su poder de ‘*asabiyya*.

> La ‘*asabiyya* de Putin

Como líder de la ‘*asabiyya* gobernante rusa, Putin define la política en términos de imposición de dominación a través de la violencia y la coerción, en el transcurso de la cual la autoridad utiliza el *ghalbah* y el *qahr*, es decir, medios brutales como el asesinato y la tortura, para eliminar y disminuir a los oponentes y competidores que desafían la legitimidad y el poder de la ‘*asabiyya*. En otras palabras, Putin exporta el exceso de violencia (material y simbólica) que acompañó el surgimiento de esta ‘*asabiyya*. Lo hace tanto internamente, reprimiendo a grupos de oposición y consolidando la seguridad de su régimen, como externamente, a través de una guerra ofensiva expansionista entre Estados. Según Ibn Jaldún, una vez que una ‘*asabiyya* establece su superioridad (doméstica), se propone el objetivo de dominar a los demás y derrotar a los grupos subordinados para consolidar su poder, destruyendo así el sentimiento de grupo que unía a las otras élites dominantes competidoras y amenazantes, para que no se debilite su control.

Frente a la incapacidad de lograr una victoria decisiva en Ucrania o de quebrantar el espíritu de resistencia ucraniano, el destino del régimen de Putin también se podría explicar de manera similar mediante un marco jalduniano. Ibn Jaldún afirmaba que el principal enemigo del régimen es la desintegración de la ‘*asabiyya* que constituyó, preservó y defendió el régimen en primer lugar. Esta desintegración se produce principalmente a través de la disminución del impacto de la ‘*asabiyya* (es decir, la capacidad de imponer la sumisión). La ocurrencia de dicha transformación (junto con la reducción del poder financiero también) induce la destrucción del régimen. Además, como argumentó Yassin al-Haj Saleh, la derrota de Putin podría poner fin a su vida política y también sería una mala noticia para regímenes dictatoriales en Bielorrusia, Asia Central y Medio Oriente, cuya supervivencia y estabilidad dependen del apoyo y patrocinio transregionales de Putin. Por lo tanto, su derrota en Ucrania también debilitaría a regímenes bárbaros y traidores como el de Assad en Siria.

> Una mejora en las interpretaciones realistas y liberales

En resumen, sería incorrecto reducir las razones detrás del estallido de conflictos y crisis dentro del sistema internacional únicamente a la ferocidad de unos pocos tiranos e ignorar el impacto de factores internacionales y regionales económicos, políticos y estratégicos. Esto no es lo que sugiere una perspectiva jalduniana. En cambio, como ejemplifica el caso de la invasión a gran escala de Ucrania por Rusia (y otros casos como Siria, China, Estados Unidos, Israel, etc.), Ibn Jaldún señala la necesidad de (re) examinar el papel y la función de las élites dominantes (es decir, bloques históricos y fuerzas sociales), junto con otras indicaciones sistemáticas, para revelar sus roles cruciales tanto en el establecimiento como en la preservación de las estructuras de poder de los regímenes autoritarios violentos. La legitimidad de estos regímenes se constituye exportando la violencia excesiva contra sus ciudadanos en el país como método de represión y hacia otros países como política estatal.

Desafortunadamente, aunque los académicos están esforzándose por imaginar escenarios para salir del ciclo vicioso de la violencia en la política internacional actual, estos conocimientos innovadores han sido en gran medida pasados por alto. Sin embargo, recientemente se ha reconocido cada vez más el potencial de basarse en los marcos jaldunianos para criticar las teorías de las relaciones internacionales y analizar casos globales. Esta lógica es útil para superar las limitaciones de las interpretaciones realistas y liberales de la última oleada de agresión rusa desde que Putin asumió el poder absoluto en 2008. La teoría de Ibn Jaldún supera el enfoque abrumador del realismo en las prescripciones para la paz y la evasión de la guerra basadas en el equilibrio de poder, la seguridad y los cálculos geopolíticos, y sus posibles implicaciones para el sistema internacional dominado por los Estados-nación. Lo hace abriendo la caja negra de las dinámicas de construcción de autoridad y la influencia del pensamiento grupal de grupos socialmente cohesionados (‘*asabiyya*). Asimismo, la teoría de Ibn Jaldún desafía la sobrevaloración neoliberal del papel del derecho internacional, los arreglos institucionales y el pensamiento de la comunidad de seguridad que ayudan a la toma de decisiones mediante la provisión de información valiosa sobre la cooperación. La dominación de la lógica de ganancias relativas de la ‘*asabiyya* socava las prioridades de las ganancias absolutas, que buscan reducir las inseguridades de los Estados mediante el uso de instituciones. ■

Dirigir toda la correspondencia a:
Ahmed M. Abozaid <a.ahmed@soton.ac.uk>
Twitter: [@AbozaidahmedM](https://twitter.com/AbozaidahmedM)

1. Nota de traductor: *Westplaining* es un vocablo anglosajón basado en la composición de las palabras *west* (‘occidente’) y *explaining* (‘explicar’) y se utiliza de manera despectiva para señalar la crítica hacia las opiniones sociopolíticas del mundo occidental acerca de Europa central y oriental.

