



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 12

CTX 102 INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA

Pleyers, Geoffrey. “Para una sociología global de los movimientos sociales”. En *Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*, 129-143. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CAPÍTULO 7

PARA UNA SOCIOLOGÍA GLOBAL DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES*

—Daniela Cáceres: *Una de tus líneas de trabajo corresponde a la epistemología de la investigación sobre los movimientos sociales, principalmente sobre los desafíos que enfrenta este campo en la actualidad. En cuanto a tus aspiraciones sobre la sociología de los movimientos sociales, ¿te interesa constituir una articulación teórica de diversas regiones? ¿Cuáles son tus proyecciones?*

—Geoffrey Pleyers: El campo de la sociología de los movimientos sociales refleja muchos de los grandes desafíos de la sociología contemporánea. Esto incluye la necesidad de no desatender las grandes preguntas teóricas y sociales, las cuales frecuentemente han sido abandonadas por los sociólogos con perspectivas más enfocadas en los individuos o en un neo-pragmatismo que solo considera las in-

* Este capítulo combina elementos de dos entrevistas. La primera fue realizada en Bruselas en marzo de 2015 por Luis Martínez Andrade, doctor en sociología por L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Se publicó en el número de mayo 2015 en la revista *Metapolítica* de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. La segunda entrevista fue realizada por Daniela Cáceres, editora de la revista *Temas Sociológicos*, en Talca (Chile) en octubre 2016. Se publicó bajo las referencias siguientes: Cáceres D.; Pleyers G. (2016) "Movimientos sociales y reconfiguración de la democracia en el siglo XXI" en *Temas sociológicos* (Chile) N° 20, pp. 161-176.

teracciones que son directamente visibles para el observador. Como sociólogos, no podemos concentrarnos únicamente en una escala micro-sociológica. También se debe vincular con una teoría de la sociedad. Al mismo tiempo, es importante no limitarse a la teoría social y no descuidar el trabajo de campo.

Por ejemplo, una de las grandes preguntas de nuestro tiempo sería: ¿qué es la democracia en el siglo XXI? Sabemos que no basta con tener elecciones para que la sociedad sea democrática, y que, a su vez, la globalización ha limitado la capacidad de decisión de los actores nacionales en varios asuntos. Al mismo tiempo, ciudadanos y actores de distintos movimientos sociales han establecido organizaciones democráticas, tanto a nivel local como regional, en las cuales los activistas se juntan para analizar y difundir información por internet, donde los movimientos no solo expresan sus deseos de un mundo más justo y democrático, sino que también experimentan elementos de ese otro mundo posible a partir de prácticas concretas. Así, observar y analizar la manera en que los actores de movimientos sociales, los ciudadanos y las comunidades cuestionan la monopolización de la democracia por parte de los partidos políticos y de la política institucional, intentando, a su vez, implementar prácticas más democráticas y más horizontales, es una situación muy interesante, la cual contiene lecciones que van mucho más allá de estos grupos.

Por otra parte, también pienso que no debemos encerrarnos solamente en los estudios de caso. Debemos trabajar sobre ambas dimensiones —teórica y empírica—, puesto que los actores se encuentran inventando un mundo nuevo, y repentinamente los sociólogos vamos quedando detrás de esa creatividad. De hecho, muchos de los grandes debates que han nutrido las ciencias sociales, han surgido hace algunas décadas dentro de los mismos movimientos sociales, como es el caso del feminismo, las luchas por el reconocimiento de derechos y los movimientos indígenas sobre asuntos ecológicos y en su cuestionamiento a la hegemonía de la cosmovisión moderna y occidental de la democracia y de lo que significa el “buen vivir”. Todos estos debates surgieron en los movimientos sociales antes de difundirse en la filosofía política y en las ciencias sociales. Por lo tanto, es importante considerar a los actores de movimientos sociales como productores de prácticas, pero también como productores de conocimientos y visiones de mundo.

Desde allí, la sociología, y en particular la sociología de los movimientos sociales, aprende “de y con los actores” en un diálogo permanente con ellos. Sin embargo, no se trata de hacer una apología de cada movimiento y actor. No debemos olvidar que, ante todo, somos intelectuales críticos e investigadores con un rigor epistemológico y metodológico.

Por otro lado, la sociología global también me parece algo muy importante y un gran desafío hoy en día; más que un desafío, es una oportunidad extraordinaria.

—DC: *¿La sociología global entendida cómo...?*

—GP: El primer elemento de una sociología global es ir más allá de lo que Ulrich Beck llamaba el “nacionalismo metodológico”. El marco nacional no es siempre el enfoque que nos permite entender de mejor manera la realidad actual. A menudo, ver las cosas a partir de este marco nacional es precisamente lo que no nos permite entenderlas. Si bien los Estados siguen siendo actores importantes y la escala nacional se mantiene como relevante, no son centrales en todos los asuntos. A su vez, la investigación en ciencias sociales queda habitualmente establecida a esta escala, ya sea para recolectar los datos, entregar estadísticas y categorías de análisis e, incluso, cuando se interpretan los datos. De esta manera, la globalización representa una gran oportunidad en términos de facilitar la movilidad de los investigadores, así como al acceso a los datos y resultados de investigaciones realizadas en otros países y continentes.

Una sociología más global nos puede ayudar a entender lo que está pasando en nuestro país o en nuestra región. Sin embargo, no hay que dejarse engañar por la idea inversa, que podría ser denominada como el “globalismo metodológico”: considerar que todos los procesos sociales ocurren de la misma manera en todos los países y que, por lo tanto, todo sería global de la misma manera desde lo que yo llamo “globalismo metodológico”. Muchos intelectuales han escrito sobre la globalización de manera muy general, leyendo los periódicos globales y, a veces, con poco trabajo de campo en varias regiones del mundo. A su vez, han masificado la idea de que el nivel local es solo el reflejo de dinámicas globales, lo que recuerda el título de un libro publicado por un politólogo francés hace 20 años: “El fin de los territorios”. Esto no puede estar más equivocado. Hoy somos testigos de lo erradas que estaban estas ideas. Con el agotamiento de los recursos naturales, las empresas extractivistas, los mega-proyectos de infraestructuras (aeropuertos, represas, etc.) o las luchas por la soberanía alimentaria, vemos la pujante centralidad que tienen los territorios en lo que Martin Albrow (1996) llamó “Era Global”.

Existen tres “antídotos” para “pensar global” sin caer en la trampa del globalismo metodológico.

El primero, como lo señalé, es combinar perspectivas más teóricas con trabajo de campo. Es indispensable tener una perspectiva global, de las evoluciones del “sistema-mundo” —como dirían algunos—, y de no limitar las ciencias sociales a las interacciones directas y al nivel micro. Pero también es indispensable anclar el trabajo y su

análisis sobre los datos empíricos, es decir, sobre un sólido trabajo de campo. Hoy en día tenemos la posibilidad de hacer trabajos de campo en diferentes sitios (“multi-situados”) y a distintas escalas, lo que nos ayuda a entender los fenómenos y los actores globales.

El segundo antídoto corresponde a la apertura a un diálogo intercultural, a perspectivas distintas de los saberes hegemónicos que se han formulado en el Norte del planeta. Esto corresponde a lo que varios autores han llamado la “Epistemología del Sur”: un cuestionamiento sobre nuestra manera de ver y entender el mundo, de nuestras categorías analíticas a partir de los actores sociales de otras regiones del mundo y de un diálogo intercultural, para retomar la formulación de Raúl Fornet-Betancourt (2001). En mi caso, como hombre blanco occidental, observo el mundo con categorías occidentales. Por lo tanto, un diálogo con las Epistemologías del Sur me ayuda no solo a entender la realidad de comunidades y ciudadanos del Sur del planeta, sino también sobre lo que está pasando en el Norte del globo. Hoy en día, los investigadores del Sur tienen una contribución importante que hacer a la sociología internacional, no solo para explicar lo que está pasando en sus propios países, sino también para analizar y contribuir a un mejor entendimiento de la realidad social y de los desafíos en el Norte del planeta a partir de estos marcos. Por lo mismo, espero que más sociólogos latinoamericanos, asiáticos y africanos contribuyan a la sociología global a partir de sus investigaciones, ideas y perspectivas. Espero también que no se limiten únicamente a analizar la realidad del Sur, sino que también realicen investigaciones y análisis de lo que está pasando tanto en países europeos como norteamericanos.

El tercer antídoto es precisamente articular las escalas de acción y de análisis, de lo local a lo global. Volviendo a los movimientos sociales, vemos que, en un mundo profundamente globalizado, las principales propuestas alternativas han venido desde movimientos muy anclados en su territorio local pero que, al mismo tiempo, tienen alcances globales, conectándose con asuntos globales y presentando respuestas a algunos de los desafíos de la Era Global. Hoy en día, el movimiento más global y con mayor cantidad de miembros alrededor del planeta es la Vía Campesina, movimiento que alberga 200 millones de miembros de pequeños campesinos, el cual nos muestra cómo los campesinos tienen miles de soluciones frente al cambio climático, es decir, al desafío más global que estamos enfrentando actualmente. También están los movimientos indígenas, como los zapatistas en México o los mapuches en Chile, quienes están proponiendo otras maneras de vivir y de organizarse democráticamente, así como de relacionarse con la comunidad y con la naturaleza, los cuales, si bien están anclados en una comunidad local, tienen alcances globales.

Hasta ahora, la sociología de los movimientos sociales y la sociología en general siempre habían considerado los movimientos locales como poco importantes, resumiéndoles a acciones en defensa de intereses propios y egoístas de los habitantes de algún barrio (los movimientos “NIMBY”, *Not In My Backyard* o “No en mi patio”). Los movimientos recientes no solo nos han enseñado la importancia del territorio y del espacio local en un mundo globalizado, sino también que muchos actores no invierten tanta energía en una estructuración nacional, lo cual no ocurre por falta de fuerza u organización, sino que porque consideran que volver a dar más importancia a la comunidad local y a los territorios puede contribuir a resolver problemas locales pero también globales, como es el caso del cambio climático, y al mismo tiempo, permitir a los ciudadanos recobrar la capacidad de decisión sobre su vida y su manera de organizarse. Aunque se mantengan en este nivel, estos movimientos locales tienen un alcance global, pues finalmente proponen alternativas al modelo de desarrollo y a la globalización neoliberal.

Personalmente, pienso que uno de los movimientos que va a ser muy importante en el mundo y en particular en América Latina es el movimiento del “buen vivir”, el cual, a partir de vivencias, cuestiona la idea de lo que es una “vida buena”, o en otras palabras, lo que es la felicidad. Lo que se nos vende es que para ser feliz “hay que tener dos automóviles, consumir mucho, tener una casa grande, irse lejos de vacaciones, y trabajar mucho”. Eso se decía que era la felicidad. Y luego aparece un movimiento que dice “¡no!, esa no es la vida buena. El buen vivir o la vida buena es otra cosa, es una relación de no competición, una propuesta de más armonía con la naturaleza. Es una relación en la que mi entorno es importante, estar con la gente que quiero, con la familia, construir comunidad”. Es otro concepto. Está cuestionando un elemento medular de nuestra sociedad: que nosotros en particular, como occidentales, vamos camino allí como si eso fuera lo lógico, como si esa fuera la única manera mediante la cual podemos ser felices, y esto no es algo obvio. Veo, por ejemplo, que muchos jóvenes ecologistas, así como otros que no se dicen ecologistas, están cuestionando esto mismo. Es más, he escuchado hablar del “buen vivir” desde otros caminos; por ejemplo, que es lo mismo realizar un trayecto en auto que con una “bici”, que es importante consumir menos, que la felicidad está mucho más en las relaciones sociales que en tener más cosas y ser “siempre más rico”. Existe un pensamiento muy importante en todo el mundo, un pensamiento cultural, que pasa por la subjetividad de cada uno; un modelo que no es únicamente de desarrollo, sino que se trata sobre la manera de “ser” en este mundo, que es el modelo de las subjetividades.

—*Luis Martínez Andrade: ¿Cuáles son los aportes y los límites de la Epistemología del Sur al conocimiento sociológico?*

—GP: La Epistemología del Sur es particularmente importante en el campo de la sociología de los movimientos sociales, ya que se está llevando una batalla epistemológica importante en el terreno académico. La tendencia dominante a nivel global y hegemónica en las principales revistas norteamericanas, inglesas y francesas, es la de una sectorialización y de una hiper-especialización del campo del estudio de los movimientos sociales. Se considera como un campo (*field*) en sí, que genera sus propios especialistas, entre los cuales muchos se enfocan en entender las micro-estrategias de los activistas, sus estrategias discursivas, su organización y la manera como buscan incidir en la política institucional. Como presidente del comité de investigación “Movimientos sociales y clases sociales” de la Asociación Internacional de Sociología, promuevo la perspectiva de “una sociología de los movimientos sociales como sociología general”, para retomar las palabras y el proyecto de Alain Touraine. Considero que es fundamental no deslindar el estudio de los movimientos sociales con la sociología general y dado que como sociólogos hacemos trabajo de campo empírico y siempre localizado, no dejemos las grandes preguntas, como la de la democracia o la del cambio social, para encerrarnos en perspectivas micros. En esta perspectiva, también es importante que no se puedan analizar y evaluar los movimientos sociales solamente por su impacto en la política institucional. Son actores en muchos otros ámbitos de la vida y de la sociedad.

Esta concepción nos conecta con una sociología de la emancipación, a partir de experiencias concretas, sin limitarse a la celebración de los movimientos sociales, pero tampoco podemos quedarnos como investigadores afuera de la sociedad y arriba de los actores. Por mi parte, creo que se trata de desarrollar una sociología comprensiva e interpretativa que reflexione con los actores, pero sin ocultar los límites de los movimientos sociales y de sus culturas políticas, es decir, de las vías que escogieron para el cambio social. Observar y analizar su potencial, pero sin quedarse en la celebración. Esta epistemología, que conecta movimientos sociales con las grandes preguntas sociales y que no se aísla de los actores sociales, está mucho más difundida en América Latina que en otros continentes. Por lo tanto, es importante que haya más contribuciones de las ciencias sociales latinoamericanas, en la literatura y en las ciencias sociales globales, donde esperamos que la “Epistemología del Sur” vaya a ganar más importancia en los años que vienen. En consecuencia, cuando leo artículos de gran calidad de muchos colegas latinoamericanos, me parece importante destacar que formulan los resultados de su investigación no solo

como una contribución a nivel nacional —por supuesto sigue muy importante hacerlo a este nivel—, sino también como una contribución a la literatura y a los debates en las ciencias sociales globales. Las orientaciones y las perspectivas principales de las ciencias sociales ya no pueden ser planteadas únicamente —o en su gran mayoría— por investigadores del Norte del planeta, menos aún en el campo de la sociología de los movimientos sociales.

Boaventura de Sousa Santos (2014) hace una síntesis de una serie de propuestas analíticas que denomina las “Epistemologías del Sur”. El concepto destaca las contribuciones tanto de actores como de intelectuales del Sur Global e invita a ver el mundo desde cosmovisiones propias de los movimientos indígenas, campesinos, oprimidos y rebeldes. Prolonga perspectivas y contribuciones de los “estudios subalternos” que tienen su origen en la India, y del pensamiento decolonial y poscolonial desarrollado por intelectuales latinoamericanos y enraizado en las luchas del continente. Sousa Santos propone la implementación concreta de estas epistemologías dentro de un enfoque que combine dos perspectivas complementarias para entender el papel de los movimientos sociales contemporáneos: la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias.

La *sociología de las ausencias* se basa en las premisas de que “lo que no existe (o es invisible) se produce activamente como inexistente (o invisible)” (Santos, 2014). Por tanto, la sociología de las ausencias tiene como objetivo “visibilizar” a los actores que han sido “invisibilizados” por las perspectivas dominantes y por los procesos de modernización. Reintegrar estas perspectivas, estas alternativas y estos actores conduce a una visión muy diferente de la historia y de las luchas. Las Epistemologías del Sur son una portentosa herramienta heurística para volver a leer la historia y las prácticas de emancipación llevadas a cabo por los actores y por los movimientos sociales. Los movimientos sociales, las resistencias y las alternativas parecen ser mucho más numerosas, más diversas y más importantes que en lo que se presenta en las revistas académicas de la sociología de los movimientos sociales, que mantienen un enfoque en perspectivas institucionales de la política y piensan los movimientos a partir de lo que quieren obtener del Estado.

El lado complementario de las Epistemologías del Sur es la *sociología de las emergencias*, que apunta a identificar y a analizar las experiencias existentes que representan alternativas concretas a la sociedad colonial y capitalista. La alternativa a la sociedad dominante no ocurrirá después de la ruptura de una “gran revolución”, sino que es plural y ya existe en una multiplicidad de experimentaciones y prácticas prefigurativas que son, a la vez, utópicas y realistas. Sin

negar sus límites o la existencia de contradicciones internas y aunque están siendo constantemente vigiladas por la marginación o la recuperación, estas alternativas indican que “otro mundo es posible”, como lo proclama el lema del Foro Social Mundial. Estas experiencias prácticas son valoradas porque incorporan la capacidad de actuar y transformar el mundo de los actores sociales y, por pequeñas que sean, merecen toda nuestra atención, ya que constituyen alternativas a la hegemonía y, por lo tanto, constituyen un interés político (Laville, 2017; Pleyers, 2011). La sociología de las emergencias revitaliza el estudio de experiencias alternativas y solidaridades concretas que con demasiada frecuencia son negadas o despreciadas por los intelectuales del Norte.

Las Epistemologías del Sur se oponen a las visiones unidimensionales de la realidad y de la emancipación, a la idea de que solo hay un camino. Apuntan al hecho de que los principales problemas de hoy encuentran sus raíces en la modernidad. Al contrario, “no hay soluciones modernas a nuestros problemas” (Santos, 2014). Necesitamos pensar la emancipación y la vida en un marco diferente, mirando y difundiendo las soluciones existentes como las implementadas por los campesinos y los movimientos indígenas que han inspirado a los ecologistas de todos los continentes.

El “Sur” en esta epistemología propuesta no se refiere a una entidad geográfica. Es la metáfora de una forma de ver y pensar el mundo “desde abajo”, desde y con los oprimidos, combinando resistencias prácticas y cognitivas. Mientras que las poblaciones del Sur Global se han visto particularmente afectadas por el capitalismo y el colonialismo, este “Sur” también existe en los países del Norte, entre poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas, como inmigrantes indocumentados, minorías étnicas y religiosas, víctimas del sexismo, homofobia y racismo (Santos, 2014). En Europa y Estados Unidos también actores subordinados (migrantes, indígenas, poblaciones “racizadas”, feministas, minorías, etc.) se afirman como actores políticos, sociales y culturales desde las visiones del mundo, el bien común y la emancipación, que cuestionan profundamente los caminos trazados por la ideología del progreso occidental y por las políticas de integración. Y, a la inversa, oligarquías en los países del sur que aprovechan el orden dominante y lo refuerzan.

Las Epistemologías del Sur no son un problema limitado a los intelectuales del Sur global, sino una propuesta general para repensar la emancipación, los movimientos sociales y las ciencias sociales. Desafían profundamente las teorías y perspectivas dominantes que han sido construidas por estudiosos y estudios de casos en el Norte global. Los sociólogos críticos cuestionan el concepto mismo de movimientos

sociales (Garza, 2016; Holloway, 2015) como basado en un concepto occidental y lo analizan y lo reemplazan por “resistencia” o “rebeldes”.

Los movimientos decoloniales en el Sur global han cambiado nuestra forma de pensar la emancipación, basada en una crítica radical de la modernidad y del marco eurocéntrico de las ciencias sociales. Como lo explicó la líder indígena ecuatoriana Luis Maca en 1998, “nuestra lucha es política y epistémica”. Los indígenas y los campesinos de América Latina han puesto la batalla por otras visiones del mundo y la emancipación en el centro de los debates al afirmar que “no hay justicia social sin justicia epistémica” (Santos, 2014).

—Luis Martínez Andrade: *¿Cómo pensar o repensar el concepto de democracia en una época donde los conceptos clásicos de la modernidad (progreso, desarrollo, crecimiento) se encuentran en crisis?*

—Geoffrey Pleyers: La democracia es un ideal y una reinención colectiva permanente. Como propone Boaventura de Sousa Santos, hay que pensarla con y a partir de los actores y de las experiencias concretas.

La ampliación o profundización de la democracia es un tema mayor de todos los movimientos sociales. Esta reivindicación parece aún más central en los movimientos que surgieron en el mundo a partir de 2010. Los movimientos sociales post-2010 denunciaron democracias “vacías” donde los ciudadanos tienen poco impacto en las principales decisiones. Tanto en el Sur de Europa como en México, denunciaron el hecho de que no bastan elecciones libres para que un país se pueda considerar democrático. Era una denuncia de los límites de una visión restringida de la democracia liberal. Básicamente, si un país organiza elecciones más o menos libres, se dice que es democrático. Esta reducción de la democracia a la elección de representantes, esta confusión de la democracia con el proceso electoral, es una trampa. México es un caso extremo, por el tamaño de los recursos aspirados por el sistema político institucional. Se gastaron —y se siguen invirtiendo— millones de pesos en el proceso electoral y en las instituciones representativas, y se vende como una inversión para más democracia, para la “transición”. Y, con esto, no digo que no es importante ir a votar o la democracia representativa en sí, pero solo puede ser una parte de la democracia, que no se puede limitar a la democracia electoral, menos aun cuando el sistema de la política institucional aspira tantos recursos como es el caso en México.

Para mí, hay que concebir la democracia como múltiple. La democracia electoral e institucional es una pieza de un gran rompecabezas que es el de la democracia múltiple. Puede ser una pieza importante, pero no basta con elecciones libres. Debemos complementarla con otras formas de democracia. Entre ellas, lo que se conoce como

democracia de monitoreo (Keane, 2009) o como *contra-democracia* (Rosanvallon, 2006). En otras palabras, lo que hace que un país sea democrático no es lo que pasa en el Parlamento, sino que está dado en la vigilancia de los actores de la sociedad civil, de los medios libres y de los ciudadanos. En México, el papel de los periodistas independientes es tan importante ya que monitorean el poder ejecutivo, y no es casual que México sea uno de los países donde más se asesina a los periodistas.

Una democracia “de monitoreo” tampoco basta. La *contra-democracia* todavía está relacionada con el Estado y con la democracia institucional. Pero también existe la democracia de la vida cotidiana, entre los ciudadanos. La democracia es una aspiración y una exigencia de relacionarse con los demás, considerándolos como iguales a uno mismo. Aquí volvemos a subrayar la importancia de los movimientos por una autonomía local y para una transformación a partir de lo cotidiano.

Me parece que un desafío clave es la combinación y la coexistencia de varias formas de democracia, de las cuales ninguna es la solución global. Los movimientos sociales tienen un papel muy importante en cada una de estas formas de democracia, como también en encontrar articulaciones entre ellas. A veces para apoyar al Estado contra los excesos de poderes económicos, pero también en otras ocasiones en contra del Estado, como lo dice el filósofo francés Miguel Abensur, cuando este impide que se desarrollen espacios autónomos donde se ponen otras formas de democracia en la práctica.

—Daniela Cáceres: *En el fondo, tiene que ver con lo político y la política, es decir, cómo lo político está vivo en estas organizaciones comunitarias; por ejemplo, en estas organizaciones que son locales, pero que no tienen una interlocución directa para disputar el poder en términos de la política tradicional.*

—GP: Se trata de cambiar la manera de interactuar con los demás. Los intelectuales y analistas plantean frecuentemente que los movimientos de hoy “no tienen la fuerza para llegar al nivel político”, o que “el movimiento estudiantil no fue suficientemente fuerte para transformarse en un partido político y cambiar la arena electoral”. Por el contrario —y esto lo observé claramente en el movimiento “Noche en Pie” en París—, lo que es tan interesante en estos movimientos es precisamente que cuestionan la centralidad de la política institucional, que se oponen a la monopolización de la política por parte de políticos profesionales, y que afirman que la política es cosa de todos, lo cual también depende de los actos de cada uno de los ciudadanos, que el cambio lo hacemos nosotros y no los políticos, o mejor dicho, no solamente ellos. Pues lo que plantean es que mientras para algunos

la democracia representativa no funciona, para otros esta no basta.

Ahora bien, pienso que no hay que subestimar la importancia de la democracia representativa y la política institucional. Pero esta es solo una parte de la democracia, no su único escenario. En ese sentido, si algunos activistas de los movimientos de protesta recientes se pasan a la política institucional, no se trata de juzgar esto ni como un éxito, ni como un fracaso. Probablemente puedan contribuir a un cambio progresista, o a reducir las desigualdades. Sin embargo, no debemos olvidar que la democracia representativa constituye solo una parte del escenario democrático, así como una de tantas fuerzas necesarias para promover y realizar transformaciones sociales.

—DC: *Es solo una dimensión de la democracia...*

—GP: Es una dimensión que se debe combinar con otras. La democracia también se juega en nuestra vida cotidiana, en nuestra manera de vincularnos con los demás, en nuestra manera de consumir. ¿Acaso nuestra capacidad de acción y nuestra responsabilidad frente a problemas como el cambio climático o la pobreza se concentran únicamente en el voto? ¡Claro que no! También somos ciudadanos cuando consumimos, cuando nos trasladamos, o cuando elegimos cómo usar el dinero que ahorramos. Estos actos también tienen consecuencias en la comunidad y, por tanto, contribuyen a un tipo de sociedad. Así, en países como Francia o Chile donde existe un foco de atención alto sobre el gobierno nacional, las elecciones presidenciales y la política tradicional, me parece que los movimientos que cuestionan el monopolio de la democracia por parte de los actores de la política institucional son especialmente significativos.

La política no se puede resumir en un largo debate sobre quién va a ser la candidata o el candidato de tal coalición para luego tener una campaña electoral donde el marketing electoral predomina. ¿Sería esto la democracia? Pues no. Esta parte correspondería más a la sociedad del espectáculo de Guy Debord (1967). Las campañas electorales son pensadas como un momento de politización. Pero tenemos que preguntarnos si no es al revés y si no son dominadas por procesos de despolitización. Primero, porque habitualmente se trata más de marketing y de impacto mediático que de debate con profundidad. Segundo, porque es un proceso donde se considera que lo político se va a delegar a una élite y a una esfera especializada dentro de la política institucional, cuando en realidad lo político está en todos los ámbitos de la vida. Por lo tanto, me parecen centrales aquellos movimientos que surgen planteando que lo clave quizás no es eso, sino que lo que se trata es de hacer cosas, que sea tanto la gente como los políticos quienes realizan los cambios.

—DC: *Para construir un ejercicio democrático.*

—GP: Hay que entender que el ejercicio democrático no se reduce a una manera de tomar decisiones colectivas. La democracia está también en la vida cotidiana. Muchos movimientos que mueven las sociedades de hoy no tratan tanto de cambiar la política, sino de cambiar la vida misma, como lo dijeron los zapatistas en México. La política es una parte de la vida. Hay que cuestionar la separación entre un “espacio público”, que sería el lugar de lo político, y una “vida privada”, donde no se trata de política, como lo dijeron las feministas.

Por ejemplo, en la cultura activista de “la vía de la subjetividad”, los activistas consideran que el cambio comienza por uno mismo. Frente al cambio climático, mucha gente comenzó a cuestionar y transformar su manera de consumir, de trasladarse, incluso lo que comen y el agua que gastan al bañarse. Son actos personales y muy locales, pero que también conectan a la persona con desafíos globales y transforman la subjetividad personal y, a partir de allí, la subjetividad colectiva. No digo que estos desafíos globales se puedan resolver solo desde la vida cotidiana y las acciones locales. Nuevamente, la política no es algo que esté fuera de la vida o de lo cotidiano. Está inmersa en ella. El Estado, los actores de la política institucional también tienen un papel importante para limitar el cambio climático y la catástrofe ecológica, por ejemplo, regulando a los actores económicos. En consecuencia, tenemos que pensar estas distintas formas políticas como complementarias.

Actualmente, la batalla de la información es igualmente un frente muy importante en la defensa de la democracia. Informarse es una responsabilidad de cada uno. Esta batalla se está dando en varios frentes. Un primer frente es la crítica al poder de la información por parte de los grandes medios, en particular de los que pertenecen a los grandes empresarios. A pesar de la existencia de internet, los grandes medios todavía tienen un poder muy grande para dar forma a opiniones y formatear subjetividades. Por lo tanto, es importante que existan redes ciudadanas que analicen la información oficial, la verifiquen y den a conocer perspectivas basadas sobre un análisis crítico.

—DC: *¿Por qué lo consideras como parte integrante de la política?*

—GP: Porque se trata de la vida en común, y la vida en común no se juega solo en la televisión, los periódicos y los medios que a menudo pertenecen a las élites económicas. Se considera que es “político” solo si el tema llega y se debate en los grandes medios y por los actores de la política institucional. Esa idea responde a la lógica de una monopolización de la política por parte de una élite. Reducir la democracia y el espacio público a este aspecto es una trampa. Uno de los aspectos más interesantes de muchos movimientos actuales es que están im-

plementando formas diferentes de democracia en todos los ámbitos de la vida. Lo que se está disputando ante nuestros ojos es una reconfiguración de la democracia para el siglo XXI. Muchos activistas me dicen que están en contra de la democracia representativa, lo que se entiende muy bien, pero por mi parte pienso que la democracia representativa y las elecciones son elementos relevantes de la democracia en el siglo XXI, pero solo una parte.

—DC: *De hecho, muchas veces los activistas no utilizan el concepto de “democracia” y más bien se identifican y constituyen “formas alternativas a...”.*

—GP: Pienso que una sociedad más democrática requiere de la articulación de múltiples formas y prácticas de democracia. Veo en todos lados movimientos que no solo reivindican más democracia, sino que la implementan dentro de los espacios de los movimientos y en su vida personal misma.

De hecho, en todos lados se habla de una “crisis de la democracia”. No estoy de acuerdo con este diagnóstico. Creo que lo que es visto como una crisis, y que a su vez corresponde a una insatisfacción profunda con la manera en que está organizada la democracia hoy en día, es un elemento permanente en ella. Y el hecho de que tantos jóvenes reivindiquen e implementen más democracia me parece muy positivo, y en parte un éxito para ella.

Por otro lado, tampoco estoy de acuerdo con el discurso de la “post-democracia”, como lo plantea Colin Crouch. El politólogo inglés explica que la democracia está declinando desde su auge en los años 1970, cuando entonces el sistema político estaba muy integrado a nivel nacional, mientras que ahora, la democracia formal se ha extendido, pero ha perdido mucho de su sustancia ya que los gobiernos electos han perdido mucha capacidad de acción y de decisión.

Creo que no hay que caer en una idealización del mundo de los años 1970. Esto parece obvio en Chile. Una buena parte de los europeos vivían también en dictaduras, sea bajo el régimen soviético o en regímenes fascistas como en España, Portugal o Grecia. Asimismo, la democracia norteamericana llevó la guerra a Vietnam y apoyó golpes de Estado en América Latina.

Además, hay que reconocer que, si bien ha habido retrocesos de la democracia en Europa, como el poder de los sindicatos, también hemos avanzado en otras cosas; por ejemplo, en muchos países de Europa se impusieron límites mucho más fuertes al financiamiento de los partidos políticos por parte de las empresas.

Y tercero, muchos actores se encuentran movilizados con el objetivo de extender las prácticas y exigencias de la democracia en todos

los ámbitos de la vida. Existen una multitud de grupos, redes y movimientos que promueven una participación ciudadana, un decrecimiento del consumo, la igualdad de género...

Sin embargo, también es cierto que a pesar de la extensión de la democracia formal y de prácticas democráticas en varios ámbitos de la vida, se ampliaron las desigualdades y surgieron otros obstáculos en el camino hacia sociedades más democráticas.

—DC: *Desde un punto de vista metodológico, ¿cómo podría articularse una propuesta de investigación que nos permita observar los movimientos sociales en la sociedad actual?*

—GP: Necesitamos nuevas herramientas analíticas, heurísticas y reinventar nuestra manera de ver a los actores sociales. Creo que conceptos como experiencia vivida, compromiso personal o subjetivación son centrales para entender los movimientos de hoy. Muchos de los actores que se levantaron desde el 2011 lo hicieron a partir de un compromiso muy personal y ético, desde su vida, valores y subjetividad, con la voluntad de relacionarse con los demás de una manera no utilitarista, desarrollando relaciones interpersonales sin jerarquías ni estatus.

Bajo esta perspectiva y sin caer en un “globalismo metodológico”, que sería mantener la idea de que los movimientos “post 2011” son solo una proyección nacional de un gran movimiento global. Es interesante apuntar a una cultura política compartida por una parte de los jóvenes movilizados en muchos países, desde el movimiento estudiantil en Chile hasta *Nuit Debout* en Francia, pasando por *Occupy* en Nueva York, el movimiento de Gezi en Turquía, y el de los paraguas en Hong Kong. Todos denunciaron la colusión de los grandes medios con el poder político y económico, e implementaron formas más participativas de democracia dentro de sus organizaciones y en las plazas ocupadas.

—DC: *Y en este análisis, ¿tiene algo más que agregar respecto de Chile?*

—GP: Quizás lo que a mí más me impactó durante esta segunda estancia en Chile —la primera fue hace dos años— es la capacidad del sistema para mantenerse y reproducirse a pesar de ser deslegitimado por un movimiento tan fuerte e interesante como fue el movimiento estudiantil del 2011.

Durante los primeros años que siguieron al movimiento de 2011, se publicaron artículos y libros que sostenían que el “modelo chileno” estaba roto, que el movimiento estudiantil le había quitado toda su legitimidad. Pero pese a la fuerza y a la amplitud del movimiento, este modelo sigue siendo muy poderoso todavía. Muchos hemos subestimado la capacidad del sistema de mantenerse y de proponer soluciones que permiten mantener la matriz socio-política vigente.

El sistema de la política institucional aspiró una parte de las energías contestatarias, integrando unos líderes estudiantiles y alterando las demandas del movimiento para que se pueda responder con una ley que no cambia esencialmente el sistema de educación superior.

Sin embargo, como dije antes, sería un error resumir el alcance del movimiento por su impacto en la política institucional. El movimiento de 2011 también transformó a las personas que participaron en él y abrió nuevos espacios, probablemente un nuevo ciclo de protesta desde la deslegitimación al modelo neoliberal en Chile. La meta de los movimientos sociales es romper el sentido común, cuestionar las orientaciones dominantes de la sociedad. Así fue el caso de este movimiento, que cuestionó el “sentido común” de que la sociedad neoliberal es justa y que se basa en la meritocracia, cuando esto en realidad no es cierto. Si bien su impacto en la educación superior fue menor de lo que se esperaba, es a partir de las marchas multitudinarias donde comienza la deslegitimación del modelo, desarrollando prácticas alternativas que se enraizaron en canales menos visibles, en las redes sociales, y en la manera de organizarse en la universidad. El cuestionamiento y la crítica al modelo neoliberal no se quedó en el marco de la educación superior, sino en muchos asuntos de la vida de los chilenos. Y de ahí surge el movimiento “No más AFP” que lo podríamos visualizar como una continuación de la crítica profunda al modelo dominante.