



GRUPO BLR **UEB**
UNIVERSIDAD
ESTADAL DE BOLIVAR

CAMBIO SOCIAL Y PODER

la historia oculta de las
instituciones

ISBN: 978-9907-0-0567-7

2025

Rommel
Coba

Fernando
Rea

Fernanda
Ocampo

Bruno
Soria

CAMBIO SOCIAL Y PODER: LA HISTORIA OCULTA DE LAS INSTITUCIONES

AUTORES:

ROMMEL SEBASTIÁN COBA TORRES

FERNANDO FREDI REA GARCIA

GABRIELA FERNANDA OCAMPO VALLE

BRUNO WILFRIDO SORIA DE MESA



Este libro ha sido debidamente examinado y valorado en la modalidad doble par ciego con fin de garantizar la calidad científica.

©Grupo Editorial BLR
Universidad Estatal de Bolívar
Riobamba – Ecuador
Correo: publicaciones@grupobl.com
<https://grupobl.com/libros-investig>
REPOSITORIO



Coba, R., Rea, F., Ocampo, G., Soria, B. (2025) Cambio social y poder: la historia oculta de las instituciones. Grupo Editorial BLR.

© Rommel Sebastián Coba Torres
Fernando Fredi Rea García
Gabriela Fernanda Ocampo Valle
Bruno Wilfrido Soria De Mesa

ISBN: 978-9907-0-0567-7

El copyright promueve la libertad de expresión, protege la diversidad de ideas y conocimiento, además apoya la libre expresión. Se prohíbe de manera rigurosa la producción o el almacenamiento de esta publicación, ya sea en su totalidad o en parte, está estrictamente prohibido por ley, incluyendo el diseño de la portada, así como su difusión a través de cualquiera de sus medios, ya sean electrónicos, mecánicos, ópticos, de grabación o incluso de fotocopia, sin permiso de los propietarios de los derechos de autor.

FILIACIONES DE LOS AUTORES

Rommel Sebastián Coba Torres

Universidad Estatal de Bolívar

Correo Electrónico: rcoba@ueb.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7142-2847>

Fernando Fredi Rea Garcia

Universidad Estatal de Bolívar

Correo Electrónico: frea@ueb.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9800-5664>

Gabriela Fernanda Ocampo Valle

Universidad Estatal de Bolívar

Correo Electrónico: gabriela.ocampo@ueb.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-1829-1811>

Bruno Wilfrido Soria De Mesa

Universidad Estatal de Bolívar

Correo Electrónico: bsorial@ueb.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6230-403X>



ÍNDICE

ÍNDICE	i
ÍNDICE DE FIGURAS	xii
INTRODUCCIÓN	xiii
CAPÍTULO I.....	15
1 LAS INSTITUCIONES COMO BASE DEL ORDEN SOCIAL.....	15
1.1 Qué es una institución: definiciones sociológicas y filosóficas	15
1.2 Origen y función de las instituciones en la vida social	16
1.3 Institución, norma y legitimidad (Durkheim y Weber).....	17
1.4 La estabilidad institucional y el cambio.....	21
1.5 El institucionalismo clásico vs. El nuevo institucionalismo .	22
1.6 Ejercicio práctico: identificar las instituciones más influyentes en la vida cotidiana.....	25
CAPÍTULO II.....	27
2 LA FAMILIA COMO INSTITUCIÓN SOCIAL.....	27
2.1 La familia en la tradición sociológica: desde Comte y Engels hasta Parsons	27
2.2 Funciones de la familia: reproducción, afecto y socialización.....	28

2.3	Transformaciones contemporáneas: nuevos modelos familiares y género.....	30
2.4	Perspectiva feminista e interseccional sobre la familia.....	31
2.5	La familia en América Latina: crisis, cuidado y desigualdad.....	33
	CAPÍTULO III.....	38
3	LA EDUCACIÓN COMO INSTITUCIÓN Y AGENTE DE CAMBIO.....	38
3.1	Durkheim: educación y moral colectiva	38
3.2	Pierre Bourdieu: capital cultural, habitus y reproducción social	41
3.3	Paulo Freire: pedagogía crítica y transformación social.....	44
3.4	La educación como mecanismo de movilidad y control.....	47
3.5	Desigualdad educativa en América Latina.....	50
	CAPÍTULO IV.....	54
4	EL ESTADO Y LA ECONOMÍA: INSTITUCIONES DEL PODER.....	54
4.1	Max Weber: legitimidad y burocracia estatal	54
4.1.1	La legitimidad del poder: fundamentos de la autoridad.....	54
4.1.2	El Estado moderno y la racionalización de la autoridad.....	55
4.1.3	La burocracia como forma de organización racional.....	56
4.1.4	Burocracia y capitalismo: una alianza estructural.....	58
4.1.5	El funcionario moderno: neutralidad y vocación.....	58
4.2	Marx y el Estado como instrumento de clase.....	59

4.2.1 El Estado en el pensamiento de Marx: entre la economía y la política.....	60
4.2.2 El Estado burgués y la dominación capitalista.....	60
4.2.3 La estructura del poder político.....	61
4.2.4 La forma política del Estado burgués.....	62
4.2.5 Estado, ideología y hegemonía	63
4.2.6 El Estado como instrumento de reproducción social	64
4.2.7 Marx, el Estado y la emancipación	64
4.3 Parsons: el Estado como subsistema funcional.....	65
4.3.1 El funcionalismo estructural: orden y equilibrio.....	66
4.3.2 El Estado como subsistema del sistema social.....	67
4.3.3 El poder político como mecanismo de orientación colectiva	68
4.3.4 El equilibrio entre subsistemas: política y economía.....	69
4.3.5 Legitimidad, consenso y socialización.....	70
4.3.6 El Estado como garante del orden y la modernidad.....	70
4.3.7 Críticas al enfoque funcionalista	71
4.4 Foucault: biopoder, gubernamentalidad y control	72
4.4.1 Del poder soberano al poder moderno	72
4.4.2 El biopoder: gobernar la vida.....	73
4.4.3 Gubernamentalidad: el arte de conducir conductas	74
4.4.4 Del biopoder al neoliberalismo: el sujeto como empresa	75
4.4.5 Control y vigilancia: del panóptico al algoritmo.....	76

4.4.6	Subjetivación: el poder que produce sujetos	77
4.4.7	Implicaciones políticas: resistencia y libertad.....	77
4.5	Economía y sociedad: capitalismo, mercado y regulación ...	78
4.5.1	El capitalismo como sistema histórico y social	78
4.5.2	Marx: el capitalismo como forma de dominación.....	79
4.5.3	Durkheim: el mercado y la moral social	80
4.5.4	Weber: racionalización, capitalismo y burocracia	80
4.5.5	Polanyi: la sociedad frente al mercado autorregulado	81
4.5.6	Economía, Estado y regulación.....	82
4.5.7	Globalización, neoliberalismo y crisis de regulación	83
4.6	Polanyi y la sociedad de mercado	84
4.6.1	La gran transformación: de la economía incrustada al mercado autorregulado.....	84
4.6.2	La sociedad de mercado: economía como principio organizador.....	85
4.6.3	El doble movimiento: entre mercado y protección social	86
4.6.4	El papel del Estado en la sociedad de mercado.....	87
4.6.5	Mercado, moral y desintegración social.....	87
4.6.6	Polanyi y la crítica al liberalismo económico	88
4.7	El Estado latinoamericano: crisis, populismo y neoliberalismo	89
4.7.1	El Estado poscolonial y la herencia de la dependencia.....	89
4.7.2	Crisis del Estado oligárquico y surgimiento del populismo .	90

4.7.3 La crisis del Estado desarrollista.....	91
4.7.4 Neoliberalismo y reconfiguración del Estado	92
4.7.5 La crisis social y la reemergencia del populismo en el siglo XXI	93
4.7.6 El Estado latinoamericano contemporáneo: entre la crisis y la reinención.....	94
4.7.7 Estado, populismo y neoliberalismo: tensiones estructurales	95
CAPÍTULO V.....	97
5 LA RELIGIÓN Y LA MORAL COLECTIVA.....	97
5.1 Durkheim: religión, cohesión y simbolismo	97
5.1.1 La religión como hecho social	98
5.1.2 Lo sagrado y lo profano: la estructura simbólica de la vida social.....	99
5.1.3 El totemismo y los orígenes de la religión	99
5.1.4 Ritual y cohesión social	100
5.1.5 La religión y la moral colectiva	101
5.2 Weber: ética religiosa y racionalización	102
5.2.1 La religión como orientación de la acción	103
5.2.2 La ética protestante y el espíritu del capitalismo	104
5.2.3 Racionalización y desencantamiento del mundo	105
5.2.4 Ética religiosa y tipos de racionalidad	106
5.2.5 La ética religiosa como generadora de sentido	107
5.2.6 Religión, capitalismo y secularización.....	107

5.3	Berger: la construcción del sentido y la secularización	108
5.3.1	La construcción social del sentido	109
5.3.2	El “dosel sagrado”: religión y legitimación	110
5.3.3	La secularización: ruptura del dosel sagrado	111
5.3.4	El pluralismo y la crisis de legitimidad.....	112
5.3.5	La religión en la modernidad tardía: entre la pérdida y el retorno	113
5.3.6	Religión, sentido y subjetividad moderna.....	113
5.4	Movimientos religiosos contemporáneos y política.....	114
5.4.1	El retorno de lo religioso en la esfera pública.....	114
5.4.2	Religión, identidad y globalización.....	115
5.4.3	Movimientos evangélicos y poder político en América Latina.....	116
5.4.4	Fundamentalismos y resistencia cultural	117
5.4.5	Religión y populismo moral.....	118
5.4.6	Religión, derechos y nuevos movimientos de resistencia...	119
5.5	Religión, género y poder simbólico	120
5.5.1	El poder simbólico en las instituciones religiosas.....	121
5.5.2	La religión como sistema de control de los cuerpos	122
5.5.3	Género y división simbólica del trabajo religioso.....	122
5.5.4	Tecnologías feministas y reinterpretación de lo sagrado	123
5.5.5	Espiritualidades contemporáneas y reconfiguración del género.....	124

5.5.6 Religión, poder y emancipación.....	125
CAPÍTULO VI.....	126
6 CAMBIO SOCIAL Y MODERNIZACIÓN.....	126
6.1 Concepto de cambio social en la teoría sociológica.....	126
6.1.1 El surgimiento del concepto de cambio social.....	127
6.1.2 Durkheim y la transformación de la solidaridad.....	128
6.1.3 Weber y la racionalización de la vida social.....	129
6.1.4 Perspectivas contemporáneas sobre el cambio social.....	130
6.1.5 Factores del cambio social.....	131
6.1.6 Tipos y direcciones del cambio social.....	131
6.1.7 Modernidad, globalización y nuevas formas de cambio.....	132
6.2 Modernización: de Parsons a Inglehart.....	133
6.2.1 La teoría clásica de la modernización.....	134
6.2.2 Rasgos fundamentales del proceso de modernización.....	135
6.2.3 Críticas al paradigma funcionalista.....	136
6.2.4 Parsons y la modernidad institucional.....	137
6.2.5 De Parsons a Inglehart: del desarrollo estructural al cambio cultural.....	137
6.2.6 La teoría del cambio cultural y la modernidad reflexiva....	138
6.2.7 Modernización y tensiones contemporáneas.....	139
6.3 Teoría de la dependencia (Cardoso, Furtado, Dos Santos) .	140
6.3.1 Contexto histórico y ruptura teórica.....	141

6.3.2 Celso Furtado: subdesarrollo como estructura histórica	142
6.3.3 Theotonio Dos Santos: las formas históricas de la dependencia.....	143
6.3.4 Fernando Henrique Cardoso: dependencia y desarrollo asociado.....	144
6.3.5 Aportes teóricos y diferencias internas	145
6.3.6 Críticas y reformulaciones	146
6.4 Teoría del desarrollo desigual y acumulación.....	146
6.4.1 Raíces marxistas del desarrollo desigual.....	147
6.4.2 Samir Amin y la acumulación a escala mundial	148
6.4.3 Wallerstein y el sistema-mundo moderno.....	149
6.4.4 Giovanni Arrighi y los ciclos de acumulación.....	150
6.4.5 David Harvey y la “acumulación por desposesión”	151
6.4.6 Coincidencias y diferencias entre las teorías	152
6.4.7 América Latina y la reproducción del desarrollo desigual..	153
6.5 Movimientos sociales como agentes del cambio estructural.....	153
6.5.1 Orígenes del estudio sociológico de los movimientos sociales	154
6.5.2 De la teoría de la modernización a los nuevos movimientos sociales	155
6.5.3 Alain Touraine: el sujeto histórico y la acción social	156
6.5.4 Alberto Melucci y la identidad colectiva	157

6.5.5	Movimientos sociales en América Latina	158
6.5.6	Movimientos y estructura: de la resistencia a la transformación.....	159
6.5.7	Desafíos contemporáneos: redes, globalización y posmodernidad	160
CAPÍTULO VII.....		162
7	GLOBALIZACIÓN Y REDES TRANSNACIONALES.....	162
7.1	La globalización: debates teóricos y sociológicos.	162
7.2	Anthony Giddens: desanclaje y modernidad reflexiva	165
7.3	Manuel Castells: la sociedad red y la economía informativa	168
7.4	Saskia Sassen: ciudades globales y flujos de poder.....	171
7.5	Ulrich Beck: cosmopolitismo y riesgos globales.....	174
7.6	Teorías críticas de la globalización (Bauman, Wallerstein, Santos).....	177
7.7	América Latina en la globalización: integración, desigualdad y resistencia.....	180
7.8	Actividad práctica: análisis de un fenómeno global (migración, internet, clima).....	183
CAPÍTULO VIII.....		185
8	MIGRACIONES, DESIGUALDAD Y CIUDADANÍA GLOBAL.....	185
8.1	Las migraciones como fenómeno social y estructural	186

8.2	Teorías migratorias: neoclásica, estructural y transnacional	191
8.3	Migración, trabajo y desigualdad de género	197
8.4	Migración forzada y refugiados en el siglo XXI.....	202
8.5	Ciudadanía global y derechos humanos.....	206
CAPÍTULO IX.....		212
9	GOBERNANZA GLOBAL, INSTITUCIONES INTERNACIONALES Y JUSTICIA SOCIAL.....	212
9.1	Instituciones globales: ONU, FMI, Banco Mundial, OMC	213
9.2	Gobernanza multinivel y poder transnacional.....	215
9.3	Sociedad civil global y ONG	217
9.4	Justicia social, ambiental y económica global	218
CAPÍTULO X.....		221
10	AMÉRICA LATINA ANTE EL CAMBIO GLOBAL.....	221
10.1	Modernidad y colonialidad (Quijano, Dussel).....	223
10.2	Desarrollo y dependencia revisados.....	225
10.3	Globalización, desigualdad y resistencias locales.....	226
10.4	Nuevas institucionalidades regionales: CELAC, UNASUR, ALBA.....	228
10.5	Futuro de la región: autonomía, cooperación y sostenibilidad.....	230

BIBLIOGRAFÍA.....	233
--------------------------	------------

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Comparación de teorías migratorias desde una perspectiva sociológica crítica	197
---	-----

INTRODUCCIÓN

El libro titulado "Cambio social y poder. La historia oculta de las instituciones" es un análisis sociológico elaborado a partir de la naturaleza, transformación y crisis de las estructuras que reproducen el orden colectivo. Un recorrido que se enlaza con la teoría clásica a partir de autores como Durkheim y Weber que remite a la modernidad tardía del que se hace una crítica de la idea de la estabilidad de las instituciones para convertirlas en campos de tensión, en un campo de las instituciones que se dejan llevar por la tensión entre la estabilidad normativa y las formas de agencia que proponen el cambio. El texto también explora el funcionamiento de la institucionalización del poder a través de la burocracia racional-legal y bajo la influencia de autores como Foucault el paso hacia formas de control menos evidentes como el biopoder y la gubernamentalidad.

Un pilar esencial de la obra es la indagación sobre la producción de la desigualdad a través de las instituciones decisivas, la familia y la educativa. A partir de los marcos referenciales del autor Pierre Bourdieu, se analiza cómo éstas no operan sólo como agentes de socialización, sino como mecanismos de transmisión de capital cultural y habitus que reproducen las jerarquías sociales. Esto, por su parte, hace interpelar a la pedagogía crítica de Paulo Freire a la educación como fuerza de liberación y transformación social ante las formas tradicionales de control. En el aspecto macroestructural, la obra sitúa a la América Latina ante los flujos y reflujo transnacionales de la globalización y la economía informacional a partir de conceptos de frontera como "sociedad red" de Manuel Castells, "ciudades

globales" de Saskia Sassen y "sociedad del riesgo" de Ulrich Beck que explican la reconfiguración del poder mundial. Se destaca la vulnerabilidad de los Estados-nación ante las redes transnacionales y la aparición de una ciudadanía global que busca alternativas de vida ante la precariedad y el despojo estructural. Finalmente, la obra ofrece un enfoque crítico específicamente latinoamericano al develar la relación entre modernidad y colonialidad.

A partir de las voces de Aníbal Quijano y Enrique Dussel, el eurocentrismo de las ciencias sociales peligrosamente es puesto contra las cuerdas de las teorías de la dependencia y del desarrollo desigual para aproximarse a una lectura situada de la región; el texto finaliza con la idea de que el futuro de las instituciones necesariamente pasa por la posibilidad de transitar hacia un modelo de autonomía, sostenibilidad, justicia social que reconozcan la diversidad de los saberes y la dignidad de los pueblos.

CAPÍTULO I

1 LAS INSTITUCIONES COMO BASE DEL ORDEN SOCIAL

1.1 Qué es una institución: definiciones sociológicas y filosóficas

En sociología, las instituciones se entienden como estructuras sociales duraderas y reguladoras, que guían y limitan la conducta de los individuos, al tiempo que proporcionan estabilidad y previsibilidad a la vida colectiva (Durkheim, 1912; Giddens, 1984). Esta definición implica que las instituciones tienen una existencia objetiva, independientemente de la voluntad individual, pero también dependen de la aceptación y reproducción por parte de los actores sociales.

Weber (1922) profundiza en esta perspectiva al sostener que la legitimidad es un elemento central: las instituciones existen no solo por sus reglas, sino por el reconocimiento social de su autoridad. Los tres tipos de autoridad que fundamentan esta legitimidad son:

1. **Racional-legal**, basada en normas codificadas y procedimientos formales, como ocurre en los sistemas judiciales y administrativos modernos.
2. **Tradicional**, sostenida por costumbres, prácticas heredadas y normas culturales, como en estructuras familiares tradicionales o comunidades indígenas.

3. **Carismática**, fundamentada en la percepción de cualidades extraordinarias de un líder, como movimientos religiosos o políticos que dependen de la figura de un líder reconocido socialmente.

Desde la filosofía política, Locke y Rousseau complementan esta visión al considerar que las instituciones son herramientas para garantizar la libertad individual y el bien común. Locke resalta la función de protección de derechos y propiedad, mientras Rousseau enfatiza la cohesión social mediante el contrato social, donde los individuos ceden ciertas libertades para obtener seguridad y justicia colectiva.

Ejemplo aplicado: la universidad moderna no solo regula el aprendizaje mediante planes de estudio y reglamentos, sino que transmite valores de ética, responsabilidad y cooperación, combinando normas formales y prácticas culturales que refuerzan la cohesión social.

1.2 Origen y función de las instituciones en la vida social

Las instituciones no surgen de manera espontánea; emergen históricamente para satisfacer necesidades colectivas y reducir la incertidumbre en la interacción social (North, 1990). Su origen puede rastrearse a procesos de cooperación, negociación y construcción de normas que garantizan la continuidad de la vida social.

Las principales funciones de las instituciones son:

1. **Regulación de la conducta:** establecen normas y sanciones que guían la acción individual y colectiva.
2. **Transmisión de valores y cultura:** aseguran la continuidad de prácticas y creencias socialmente aceptadas.
3. **Resolución de conflictos:** proporcionan procedimientos para solucionar disputas y mantener el orden.
4. **Legitimación del poder:** otorgan autoridad y reconocimiento a estructuras jerárquicas o líderes.

Ejemplo aplicado: la familia cumple funciones de reproducción, afecto y socialización; la educación regula la transmisión del conocimiento y la cultura; el Estado organiza la distribución de poder y recursos.

Las instituciones, por lo tanto, permiten que la sociedad funcione de manera coordinada y que los individuos desarrollen expectativas estables sobre la conducta propia y ajena.

1.3 Institución, norma y legitimidad (Durkheim y Weber)

Las instituciones no pueden comprenderse sin analizar la relación fundamental entre norma y legitimidad. Desde la perspectiva sociológica clásica, las normas representan reglas de comportamiento que guían la acción individual y colectiva, mientras que la legitimidad se refiere al reconocimiento social y moral de estas normas como válidas y aceptables (Durkheim, 1893/1964; Weber,

1922). La interacción entre norma y legitimidad es central, ya que determina tanto la eficacia de la institución como su capacidad de mantenerse a lo largo del tiempo.

Para Durkheim (1893/1964), las instituciones son hechos sociales, es decir, fenómenos externos al individuo que ejercen coerción sobre él. Esta coerción no es necesariamente física; se manifiesta en la presión moral y cultural que induce a los individuos a seguir normas compartidas. Por ejemplo, en la familia, la norma de cuidado hacia los hijos se internaliza desde temprana edad; en la escuela, la disciplina y la cooperación se enseñan y se refuerzan a través de reglas y prácticas pedagógicas que los individuos asumen como naturales. La internalización de estas normas garantiza la cohesión social, pues los individuos actúan conforme a expectativas colectivas, incluso en ausencia de vigilancia directa.

Durkheim distingue entre normas formales e informales. Las normas formales están codificadas en leyes, reglamentos o estatutos, como las que regulan la educación, la justicia o la administración pública. Las normas informales, por su parte, son reglas tácitas basadas en costumbres, tradiciones y expectativas sociales, como las normas de respeto en la interacción familiar o comunitaria. Ambas son esenciales para la legitimidad de la institución: las normas formales establecen un marco legal, mientras que las informales aseguran la aceptación social y la eficacia cotidiana.

Weber (1922) aporta otra dimensión: la legitimidad no depende únicamente de la existencia de normas, sino de la percepción de su

validez por parte de los individuos. Identifica tres tipos de autoridad que sustentan la legitimidad institucional:

1. **Autoridad racional-legal:** basada en reglas explícitas, procedimientos codificados y jerarquías formales, como en tribunales, ministerios o corporaciones modernas. La legitimidad surge de la confianza en el sistema normativo y en la capacidad de los actores para aplicar las reglas de manera imparcial.
2. **Autoridad tradicional:** fundamentada en la costumbre, la herencia y la repetición histórica de prácticas aceptadas socialmente, como ocurre en monarquías, cabildos o estructuras comunitarias indígenas. La legitimidad se sostiene en la continuidad histórica y en la aceptación cultural de las normas.
3. **Autoridad carismática:** basada en la percepción de cualidades extraordinarias de un líder, como líderes religiosos, políticos o sociales que inspiran devoción y obediencia. La legitimidad depende de la aceptación de los seguidores y no de normas formales ni tradición.

La combinación de normas y legitimidad explica por qué ciertas instituciones perduran y otras se debilitan. Por ejemplo, un tribunal que cuenta con normas claras pero carece de confianza social pierde eficacia, mientras que una organización comunitaria que opera

principalmente con normas informales pero disfruta de alta legitimidad puede ser más estable y funcional en la práctica.

Ejemplos latinoamericanos: en América Latina, las instituciones formales como los sistemas judiciales enfrentan frecuentemente desafíos de legitimidad debido a corrupción o burocracia excesiva. Por otro lado, instituciones informales, como asambleas comunitarias o sistemas de justicia indígena, muestran alta legitimidad social a pesar de no estar codificadas legalmente, evidenciando la importancia de la aceptación social y cultural en la eficacia institucional.

Un análisis crítico permite observar que la legitimidad y la norma no son estáticas. Las instituciones se enfrentan constantemente a cambios sociales, tecnológicos y culturales que cuestionan la validez de sus normas. Por ejemplo, los cambios en la percepción social sobre igualdad de género y derechos LGBTQ+ han transformado normas familiares y educativas, modificando la legitimidad de instituciones previamente consideradas incuestionables. Este proceso evidencia que las instituciones deben adaptarse para mantener legitimidad, lo que implica una interacción dinámica entre normas existentes y nuevas demandas sociales.

Desde un enfoque contemporáneo, la sociología institucional subraya que la legitimidad también puede generarse mediante la incorporación de valores simbólicos y culturales. Las instituciones que logran integrar significados compartidos, reforzar identidades colectivas y promover confianza social tienden a ser más duraderas y

efectivas. En este sentido, la legitimidad no es solo un atributo de las normas, sino un fenómeno social complejo que depende de percepción, cultura, valores y prácticas compartidas.

En síntesis, la sección sobre institución, norma y legitimidad muestra que:

- Las normas estructuran la acción y aseguran cohesión social.
- La legitimidad garantiza aceptación y eficacia de las normas.
- La interacción entre normas formales e informales es central para la estabilidad institucional.
- Los tipos de autoridad de Weber explican cómo las instituciones se sostienen y se legitiman.
- La legitimidad es dinámica y sujeta a cambios culturales, políticos y sociales.
- La eficacia institucional depende tanto de la regulación formal como del reconocimiento social.

Este análisis permite comprender por qué algunas instituciones se mantienen a lo largo del tiempo, cómo se adaptan a contextos cambiantes y por qué otras pierden autoridad y relevancia social.

1.4 La estabilidad institucional y el cambio

Las instituciones combinan estabilidad con capacidad de adaptación. Son resistentes al cambio porque su función principal es mantener el

orden social, pero factores internos (conflictos, innovación tecnológica) y externos (crisis económicas, políticas o culturales) pueden generar transformaciones (March & Olsen, 1989).

Ejemplo histórico: la educación pública ha evolucionado desde un modelo centrado en la memorización hacia enfoques participativos y tecnológicos. Aunque su función de socialización se mantiene, las estrategias pedagógicas, la evaluación y la interacción docente-estudiante han cambiado significativamente.

La teoría de la estructuración de Giddens (1984) explica que los actores sociales reproducen y transforman las instituciones mediante su acción cotidiana, evidenciando la dinámica entre estructura y agencia.

1.5 El institucionalismo clásico vs. El nuevo institucionalismo

El institucionalismo ha sido uno de los enfoques centrales en la sociología y las ciencias sociales para comprender cómo las estructuras normativas y organizativas configuran la vida social. Tradicionalmente, el institucionalismo clásico y el nuevo institucionalismo representan dos corrientes que difieren en sus supuestos, objetos de estudio y metodología analítica, pero que comparten el interés por explicar la persistencia, reproducción y transformación de las instituciones.

El institucionalismo clásico se desarrolló principalmente en el contexto de la sociología y la ciencia política de principios del siglo XX, con énfasis en la estabilidad y la previsibilidad del

comportamiento institucional. Este enfoque concibe a las instituciones como estructuras formales compuestas por reglas, roles y jerarquías definidas, que regulan el comportamiento de los individuos y organizan la interacción social de manera sistemática. La atención se centra en los procedimientos internos, la estructura normativa y la autoridad institucional, considerando que la eficacia de una organización o institución depende de su capacidad de mantener el orden a través de normas codificadas y la jerarquización de funciones.

Dentro del institucionalismo clásico, se enfatiza que los individuos son agentes limitados por la estructura: su comportamiento está determinado principalmente por las reglas existentes y los roles predefinidos. La atención recae en cómo las instituciones ejercen control sobre la conducta social, en lugar de explorar las motivaciones culturales o simbólicas que guían la acción. En este sentido, el institucionalismo clásico tiene un enfoque normativo y funcionalista, analizando la estabilidad institucional como un fenómeno que se mantiene por la coerción normativa y la internalización de reglas en la conducta individual.

El nuevo institucionalismo, desarrollado a fines del siglo XX, surge como una respuesta crítica a las limitaciones del enfoque clásico. Reconoce que las instituciones no pueden ser entendidas únicamente desde sus reglas formales o jerarquías, sino que deben analizarse también desde una perspectiva cultural, simbólica y cognitiva. Este enfoque sostiene que las instituciones no solo estructuran la acción, sino que también transmiten significados, moldean identidades y

definen normas sociales compartidas. Se enfatiza que los actores no son agentes completamente pasivos, sino que interpretan, adoptan y negocian las normas dentro de un contexto social y cultural más amplio.

El nuevo institucionalismo propone que las instituciones deben ser estudiadas como construcciones sociales que operan tanto a nivel de estructura formal como a nivel de significados compartidos, enfatizando la dimensión simbólica y la interacción entre normas, cultura y comportamiento social. Además, introduce la noción de que las instituciones pueden converger o diferenciarse dependiendo de presiones organizacionales, imitación normativa y procesos de legitimación dentro de su entorno social. Este enfoque amplía el análisis tradicional al considerar factores como la cultura organizacional, la identidad institucional, la percepción social de legitimidad y los procesos de socialización de los actores dentro de la institución.

Desde la perspectiva metodológica, el institucionalismo clásico tiende a utilizar análisis descriptivos y normativos centrados en reglas formales, jerarquías y procedimientos, mientras que el nuevo institucionalismo combina enfoques cualitativos y comparativos que exploran cómo las instituciones son internalizadas y legitimadas culturalmente, cómo influyen en la construcción de identidad social y cómo generan sentido dentro de la interacción social cotidiana. Esto permite un análisis más complejo de la persistencia institucional, reconociendo que la estabilidad no depende exclusivamente de la

coerción normativa, sino de la aceptación simbólica y la interpretación social de la institución.

Finalmente, el contraste entre ambas corrientes refleja un cambio paradigmático en la sociología institucional: mientras que el institucionalismo clásico enfatiza la estructura formal, la estabilidad normativa y la predictibilidad del comportamiento, el nuevo institucionalismo incorpora dimensiones simbólicas, culturales y cognitivas, considerando la interacción entre normas formales e informales, la percepción de legitimidad y la capacidad de los actores para adaptar, reinterpretar y transformar las instituciones. Este enfoque más amplio y dinámico permite comprender mejor los procesos de cambio institucional, la resiliencia de las estructuras sociales y la relación entre cultura, poder y organización en la sociedad contemporánea.

1.6 Ejercicio práctico: identificar las instituciones más influyentes en la vida cotidiana

Propuesta: los estudiantes pueden realizar un análisis de su entorno social, identificando instituciones formales e informales:

1. **Instituciones formales:** escuela, iglesia, sistema judicial, gobierno.
2. **Instituciones informales:** redes vecinales, tradiciones familiares, costumbres comunitarias.
3. Para cada institución, analizar:

- Función principal.
- Normas que la sostienen.
- Tipo de legitimidad (racional-legal, tradicional o carismática).
- Impacto en la vida cotidiana.

Este ejercicio permite comprender cómo las instituciones estructuran la vida social, moldean la conducta individual y colectiva y se relacionan con valores y normas compartidas.

CAPÍTULO II

2 LA FAMILIA COMO INSTITUCIÓN SOCIAL

2.1 La familia en la tradición sociológica: desde Comte y Engels hasta Parsons

El análisis sociológico de la familia ha evolucionado desde las primeras reflexiones de Auguste Comte (1798-1857), quien consideraba la familia como la primera escuela de moral y orden social, hasta enfoques más estructurados y funcionalistas, como los de Talcott Parsons (1902-1979).

Comte, precursor de la sociología positiva, conceptualiza a la familia como un espacio donde se desarrollan las normas fundamentales de cooperación, autoridad y solidaridad, elementos necesarios para el orden social. La familia, según Comte, es un ámbito donde los individuos aprenden los valores colectivos que sostienen la cohesión social.

Friedrich Engels (1884/2010), en contraste, enfoca la familia desde una perspectiva histórica-materialista, argumentando que la institución familiar refleja las relaciones de producción y la propiedad privada. Engels sostiene que la familia nuclear moderna surge como mecanismo para reproducir las relaciones económicas y patriarcales, consolidando desigualdades sociales y la transmisión de riqueza y capital entre generaciones. Su análisis resalta que la familia no es una unidad natural e inmutable, sino una construcción histórica sujeta a transformaciones sociales y económicas.

Talcott Parsons (1955), desde un enfoque funcionalista, desarrolla la teoría de la familia como institución que cumple funciones esenciales para la sociedad: estabilización de la personalidad adulta, socialización de los hijos y mantenimiento del equilibrio social. Parsons distingue entre la familia nuclear (padre, madre e hijos) como unidad funcional primaria y la familia extendida como estructura que desempeña funciones secundarias. Su análisis subraya la interdependencia entre familia y sociedad: mientras la familia socializa a los individuos, la sociedad garantiza recursos y normas que permiten la reproducción de la institución familiar.

La tradición sociológica contemporánea reconoce estas perspectivas, pero también introduce críticas y matices: se cuestiona la visión estática de Parsons, se reconocen las desigualdades estructurales analizadas por Engels, y se integran enfoques de género, interseccionalidad y diversidad cultural que permiten comprender la pluralidad de formas familiares actuales (Collins, 1990; Giddens, 1992).

2.2 Funciones de la familia: reproducción, afecto y socialización

La familia cumple múltiples funciones que son esenciales para la reproducción biológica y social. La reproducción se entiende no sólo como la procreación de hijos, sino también como la transmisión de linajes, herencia y capital cultural. Esta función garantiza la continuidad de la especie y, al mismo tiempo, la reproducción de normas, valores y estructuras sociales.

La función del afecto se centra en el cuidado emocional y en la formación de vínculos afectivos que permiten el desarrollo psicológico y social de los miembros. La familia es el primer espacio donde se experimenta el amor, la protección, la confianza y la cooperación, aspectos que influyen en la personalidad y en la capacidad de socialización de los individuos (Parsons & Bales, 1955; Durkheim, 1912).

La socialización es quizás la función más estudiada en sociología, entendida como el proceso mediante el cual los individuos aprenden roles, normas, valores y comportamientos socialmente aceptados. La familia introduce a los niños en la estructura de género, roles parentales y responsabilidades comunitarias, preparando a los individuos para la interacción social y la integración en otros sistemas institucionales, como la escuela y el trabajo.

Desde una perspectiva crítica, la socialización familiar también puede reproducir desigualdades: clases sociales, género, etnicidad y orientación sexual influyen en cómo se distribuyen oportunidades, responsabilidades y valores dentro de la familia (Bourdieu, 1986). Por ejemplo, el capital cultural y económico de los padres afecta directamente la socialización y las oportunidades educativas de los hijos, consolidando la reproducción de estructuras sociales existentes.

La combinación de reproducción, afecto y socialización permite que la familia funcione como institución central de cohesión social, garantizando estabilidad y continuidad, pero también como espacio

donde se negocian roles, jerarquías y normas, lo que implica que la familia es a la vez conservadora y dinámica.

2.3 Transformaciones contemporáneas: nuevos modelos familiares y género

La familia contemporánea ha experimentado transformaciones significativas, derivadas de cambios sociales, económicos y culturales. Las nuevas formas familiares incluyen: familias monoparentales, familias reconstituidas, familias homoparentales y familias elegidas, reflejando una mayor diversidad en las formas de convivencia y organización del hogar.

Estos cambios están vinculados a la reconfiguración de roles de género. La sociología contemporánea, siguiendo a Giddens (1992) y Beck (1992), destaca la emergencia de relaciones más igualitarias entre los miembros de la familia, la renegociación de responsabilidades domésticas y la transformación de las expectativas sobre la maternidad y la paternidad. La movilidad laboral, la educación y la independencia económica de las mujeres también influyen en la redefinición de la autoridad familiar y en la distribución de tareas domésticas y de cuidado.

En términos teóricos, la familia ya no puede ser analizada únicamente desde la perspectiva funcionalista de Parsons; los enfoques contemporáneos incorporan perspectivas feministas, críticas e interseccionales, que permiten estudiar cómo las relaciones de poder, las desigualdades de género, la clase social y la etnicidad configuran la vida familiar. Estas perspectivas subrayan que la familia es un

espacio donde se reproducen jerarquías sociales, pero también un espacio potencial de transformación y resistencia cultural (Collins, 1990; hooks, 2000).

El análisis científico de los nuevos modelos familiares implica reconocer que la familia es una institución flexible y dinámica, que responde a cambios sociales, culturales y económicos, pero que también mantiene funciones esenciales: cuidado, socialización y transmisión de valores. La tensión entre continuidad y cambio caracteriza la familia contemporánea y exige una perspectiva analítica que combine sociología clásica, teoría crítica y estudios de género para comprender su complejidad.

2.4 Perspectiva feminista e interseccional sobre la familia

El análisis de la familia desde la perspectiva feminista e interseccional surge como una crítica a los enfoques tradicionales, que han interpretado la familia principalmente como un espacio funcional y homogéneo. La sociología feminista sostiene que la familia es un sitio central de reproducción de relaciones de poder, desigualdades de género y jerarquías sociales, y que su estudio debe considerar cómo estas relaciones afectan a distintos miembros de manera diferenciada. Este enfoque no solo examina la distribución de roles y tareas dentro del hogar, sino también cómo las normas, costumbres y expectativas sociales construyen identidades de género, consolidan la subordinación de las mujeres y, en algunos casos, reproducen desigualdades estructurales entre clases y grupos étnicos (Collins, 1990; hooks, 2000).

La teoría interseccional, desarrollada por Crenshaw (1989), aporta un marco analítico fundamental para comprender la familia como espacio donde convergen múltiples ejes de opresión y privilegio. Según esta perspectiva, el análisis de género no puede aislarse de otros factores estructurales como clase social, etnicidad, orientación sexual, discapacidad o migración. La intersección de estas categorías determina experiencias específicas de poder y vulnerabilidad dentro de la familia, evidenciando que no existe una experiencia universal de género, ni de familia. Por ejemplo, mujeres de comunidades indígenas o afrodescendientes pueden enfrentar desigualdades que combinan discriminación étnica, económica y de género, lo que modifica su rol, sus responsabilidades y sus oportunidades dentro del núcleo familiar.

La sociología feminista también ha problematizado la concepción tradicional de la familia nuclear, considerando que esta ha sido históricamente idealizada como un modelo normativo y funcional que reproduce jerarquías patriarcales. Este análisis señala que las normas culturales y legales han consolidado la autoridad masculina en la esfera doméstica y han asignado a las mujeres el rol principal de cuidadoras, responsables de la socialización de los hijos y del mantenimiento del hogar, lo que contribuye a la perpetuación de desigualdades económicas y sociales (Parsons & Bales, 1955; Hochschild, 1989). La perspectiva feminista propone una reconsideración de la familia como un espacio de relaciones equitativas, donde la distribución de roles y responsabilidades se negocia de manera consciente y justa entre todos los miembros.

Además, la investigación sociológica contemporánea sobre la familia desde la perspectiva feminista e interseccional analiza cómo las políticas públicas, las instituciones educativas, los sistemas de salud y las prácticas laborales influyen en la organización familiar y en la reproducción de desigualdades. Por ejemplo, la ausencia de licencias parentales equitativas, la precarización laboral femenina o la discriminación de parejas no heteronormativas afectan directamente la dinámica familiar y limitan la capacidad de las familias para generar bienestar y cohesión social (Walby, 1990; Fraser, 2013).

Este enfoque también enfatiza la importancia de estudiar las experiencias subjetivas de los miembros de la familia, ya que las relaciones de poder y desigualdad no se manifiestan únicamente a nivel estructural, sino también en la interacción cotidiana. La distribución del trabajo doméstico, las decisiones sobre educación y salud de los hijos, y la participación en la toma de decisiones familiares son arenas donde se reflejan y negocian las relaciones de poder. La perspectiva feminista e interseccional permite identificar patrones de dominación y resistencia, así como estrategias de negociación y transformación que los miembros de la familia desarrollan para enfrentar desigualdades y conflictos internos.

2.5 La familia en América Latina: crisis, cuidado y desigualdad

El análisis de la familia en América Latina revela dinámicas complejas que reflejan tensiones históricas, culturales, económicas y políticas. A diferencia de contextos europeos o norteamericanos, las familias latinoamericanas han estado marcadas por profundas

desigualdades estructurales, diversidad cultural y transformaciones sociales aceleradas, que influyen en su organización, roles y funciones. La sociología contemporánea sostiene que estas familias operan en entornos caracterizados por inestabilidad económica, migración, feminización de la pobreza y fragmentación social, lo que impacta directamente en la reproducción de las desigualdades y en la capacidad de cuidado y socialización (Cepal, 2017; Giddens, 1992).

Uno de los elementos centrales del análisis es la crisis de la familia tradicional, entendida no como desaparición, sino como transformación de roles y funciones. La migración laboral, tanto interna como internacional, ha generado hogares fragmentados donde uno o varios miembros se ausentan temporalmente, afectando la cohesión familiar y el cumplimiento de funciones de cuidado y socialización. Esta situación evidencia la tensión entre la necesidad de subsistencia económica y la preservación de la unidad familiar, generando cambios en las estructuras de autoridad y en los arreglos cotidianos de cuidado (Cepal, 2017).

El cuidado, entendido como el conjunto de tareas y responsabilidades orientadas al bienestar físico, emocional y educativo de los miembros de la familia, se convierte en un eje crítico en el contexto latinoamericano. Estudios sociológicos muestran que la carga del cuidado recae predominantemente en las mujeres, perpetuando desigualdades de género y limitando su acceso a oportunidades educativas y laborales. La distribución desigual de las responsabilidades de cuidado se vincula a patrones históricos y culturales, que asignan a las mujeres el rol de cuidadoras principales,

mientras que los hombres suelen ocupar roles de provisión económica o autoridad formal dentro del hogar (ECLAC, 2020; Walby, 1990).

La desigualdad social también afecta la estructura familiar en múltiples niveles. La pobreza, la informalidad laboral y la falta de acceso a servicios básicos generan contextos en los cuales la familia debe asumir funciones que en otros contextos son responsabilidad del Estado o de instituciones públicas, como educación, salud y protección social. Esta sobrecarga funcional afecta principalmente a las familias de sectores populares, aumentando la vulnerabilidad y limitando las posibilidades de movilidad social. La desigualdad económica se combina con desigualdades étnicas y de género, evidenciando la importancia de un enfoque interseccional para comprender las diferencias en experiencias familiares (Collins, 1990; Crenshaw, 1989).

Otro aspecto relevante es la diversidad cultural que caracteriza a América Latina. Las familias indígenas, afrodescendientes y campesinas presentan estructuras y dinámicas que no siempre se ajustan a los modelos nucleares occidentales. En muchos casos, las redes extendidas, la cooperación comunitaria y las prácticas de reciprocidad reemplazan parcialmente las funciones formales de la familia nuclear, demostrando que las instituciones familiares son altamente adaptativas y contextuales (Giddens, 1992; Durkheim, 1912).

Las transformaciones contemporáneas, como la incorporación de mujeres al mercado laboral, el reconocimiento legal de familias homoparentales y la creciente participación de los hombres en tareas de cuidado, evidencian que la familia latinoamericana se encuentra en un proceso de reconfiguración constante. Sin embargo, estos cambios coexisten con estructuras tradicionales, creando tensiones internas y desigualdades persistentes. La combinación de tradición, modernidad, crisis económica y políticas sociales insuficientes genera un escenario complejo, donde la familia sigue siendo una institución central, pero enfrenta desafíos significativos para cumplir plenamente sus funciones de cuidado, socialización y reproducción de valores (Fraser, 2013; hooks, 2000).

Desde la sociología crítica, se argumenta que estas tensiones estructurales requieren un análisis que integre tanto las condiciones materiales como las simbólicas de la familia. Esto implica reconocer cómo la interacción entre desigualdad económica, género, etnicidad y políticas públicas produce distintos tipos de experiencias familiares y cómo estas experiencias influyen en la transmisión de normas, valores y capital cultural entre generaciones. La comprensión científica de la familia en América Latina demanda, por tanto, un enfoque que combine perspectivas históricas, estructurales, culturales y de género, para capturar su complejidad y dinamismo (Bourdieu, 1986; Collins, 1990).

La familia en América Latina se encuentra en un proceso de transformación que combina continuidad y cambio. La crisis estructural, la sobrecarga de cuidado y las desigualdades

socioeconómicas y de género condicionan su funcionamiento y su capacidad de socialización. La diversidad cultural y la capacidad de adaptación de las familias muestran que, a pesar de los desafíos, esta institución sigue siendo fundamental para la cohesión social y la reproducción de la vida social en la región.

CAPÍTULO III

3 La educación como institución y agente de cambio

3.1 Durkheim: educación y moral colectiva

Émile Durkheim (1858-1917), considerado uno de los padres fundadores de la sociología, desarrolló una teoría sobre la educación como institución central para la cohesión y continuidad de la sociedad. Para Durkheim, la educación no es simplemente la transmisión de conocimientos académicos, sino un mecanismo fundamental para inculcar la moral colectiva y garantizar la integración social. La moral colectiva se entiende como el conjunto de normas, valores y creencias compartidas por los miembros de una sociedad, que orientan el comportamiento individual y permiten la existencia de un orden social estable (Durkheim, 1922/2002).

Según Durkheim, la educación cumple una función socializadora que prepara a los individuos para la vida en sociedad. La escuela se convierte en un microcosmos social, un espacio donde se aprenden no solo conocimientos académicos, sino también normas de convivencia, disciplina, respeto a la autoridad y solidaridad. Este proceso permite que los individuos internalicen valores colectivos que trascienden sus intereses personales, consolidando la cohesión social. En este sentido, la educación funciona como un puente entre la vida individual y la vida colectiva, garantizando la continuidad de las estructuras sociales y la transmisión de la moral compartida (Durkheim, 1922/2002; Parsons, 1959).

Durkheim distingue claramente entre educación y mero aprendizaje. Mientras que el aprendizaje se centra en habilidades técnicas o conocimientos específicos, la educación involucra la formación de la personalidad y la incorporación de la conciencia moral. Para Durkheim, la escuela debe actuar como un agente que moldea la conducta de los jóvenes, promoviendo la internalización de normas que regulen tanto las relaciones interpersonales como la interacción con las instituciones de la sociedad. La educación, por tanto, es una herramienta de socialización normativa, donde los individuos aprenden a coexistir, respetar reglas y reconocer la autoridad, aspectos fundamentales para la estabilidad social (Durkheim, 1922/2002).

Desde una perspectiva durkheimiana, la relación entre educación y moral colectiva también se entiende como una estrategia para prevenir la anomia, término que él utilizó para describir la falta de normas claras y la fragmentación social. En sociedades en transformación, donde los cambios económicos, tecnológicos o culturales generan desajustes en las normas tradicionales, la educación actúa como un estabilizador, inculcando valores que permiten a los individuos adaptarse y participar de manera coherente en la vida social. De este modo, la educación no solo transmite conocimientos, sino que se convierte en un mecanismo de regulación social que reduce la incertidumbre y promueve la solidaridad (Durkheim, 1897/2009; Giddens, 1992).

Durkheim también enfatiza la función moralizante de la disciplina en la escuela. La organización jerárquica, las reglas explícitas y la

supervisión constante no buscan imponer control arbitrario, sino facilitar la internalización de valores colectivos. La disciplina permite que los estudiantes comprendan que la libertad individual tiene límites y que la acción personal debe estar orientada hacia el bien común. Este enfoque conecta la educación con la ética y la responsabilidad social, estableciendo la escuela como el lugar donde se aprende a equilibrar intereses individuales y colectivos (Durkheim, 1922/2002; Parsons, 1959).

Un aspecto central de la teoría durkheimiana es que la educación refleja y reproduce las características de la sociedad en la que se desarrolla. En sociedades más homogéneas, la moral colectiva es más fuerte y la educación enfatiza la uniformidad de valores y normas; en sociedades más complejas y diferenciadas, la educación debe gestionar la diversidad, promoviendo principios éticos y sociales que mantengan la cohesión pese a las diferencias individuales y grupales. Por ello, la educación es un espacio donde se negocian valores colectivos y se adapta la moral a las exigencias sociales, funcionando como un mecanismo dinámico que asegura la integración y la continuidad de la sociedad (Durkheim, 1922/2002; Bourdieu, 1986).

En conclusión, la concepción durkheimiana de la educación como transmisora de moral colectiva destaca la centralidad de esta institución en la formación de individuos socialmente responsables y en la consolidación del orden social. La escuela, más allá de instruir en conocimientos académicos, moldea la conciencia moral, inculca valores compartidos y regula la conducta para garantizar la cohesión social. Este enfoque resalta la educación como un eje fundamental en

la reproducción cultural, la integración normativa y la estabilidad de la sociedad, estableciendo una base teórica que sigue siendo relevante en el análisis sociológico contemporáneo de la educación (Durkheim, 1922/2002; Giddens, 1992; Parsons, 1959).

3.2 Pierre Bourdieu: capital cultural, habitus y reproducción social

Pierre Bourdieu (1930-2002) constituye uno de los referentes más influyentes en la sociología contemporánea, especialmente en el análisis de la educación y la reproducción de las desigualdades sociales. Su enfoque se centra en cómo las estructuras sociales se perpetúan a través de la transmisión de capitales simbólicos, siendo el capital cultural uno de los más relevantes en el ámbito educativo. Para Bourdieu, la escuela no es un espacio neutral, sino un instrumento que refleja y reproduce las diferencias sociales, favoreciendo a aquellos que ya poseen las competencias culturales valoradas por la institución educativa (Bourdieu, 1986; Bourdieu & Passeron, 1970).

El concepto de capital cultural refiere al conjunto de conocimientos, habilidades, disposiciones y competencias que los individuos adquieren a través de la socialización familiar y el acceso a instituciones educativas, culturales y simbólicas. Este capital se manifiesta de tres formas: incorporado, cuando se internaliza a través de la educación y la experiencia; objetivado, cuando se materializa en bienes culturales como libros, obras de arte o instrumentos; y institucionalizado, cuando se reconoce oficialmente mediante títulos,

diplomas o certificaciones académicas (Bourdieu, 1986). La distribución desigual de capital cultural entre diferentes estratos sociales explica, en gran medida, las desigualdades en los resultados educativos y en la movilidad social, evidenciando cómo la educación puede reforzar las diferencias existentes en lugar de mitigarlas.

El concepto de *habitus* es central para comprender la relación entre individuo y sociedad según Bourdieu. El *habitus* consiste en un conjunto de disposiciones duraderas y transferibles, que guían percepciones, pensamientos y acciones de los individuos, moldeadas por su posición social y experiencias de socialización temprana. En el ámbito educativo, el *habitus* familiar determina la facilidad con la que un estudiante se adapta a las normas, expectativas y códigos culturales de la escuela. Por ejemplo, los niños de familias con alto capital cultural desarrollan disposiciones que les permiten comprender y manejar con eficacia los criterios académicos valorados por la institución educativa, mientras que aquellos con menor capital cultural enfrentan desajustes y mayores dificultades (Bourdieu & Passeron, 1970; Giddens, 1992).

La educación, desde la perspectiva de Bourdieu, actúa como un mecanismo de reproducción social. Aunque formalmente se concibe como un espacio de igualdad de oportunidades, en realidad las estructuras educativas tienden a legitimar las desigualdades existentes. La escuela evalúa y recompensa principalmente aquellas competencias y disposiciones que coinciden con el capital cultural de las clases dominantes, mientras que las habilidades y conocimientos de las clases populares son subvaloradas. Este proceso contribuye a

mantener las jerarquías sociales, ya que los estudiantes provenientes de entornos privilegiados logran mejores resultados, acceso a educación superior y mayores posibilidades de movilidad social (Bourdieu & Passeron, 1970).

El análisis de Bourdieu también destaca la dimensión simbólica de la desigualdad. La educación no solo distribuye recursos materiales o culturales, sino que asigna prestigio y legitimidad a ciertos conocimientos y estilos de comportamiento, configurando lo que él denomina el "capital simbólico". Este capital simbólico refuerza la percepción de mérito y legitimidad de los grupos dominantes, haciendo que las desigualdades sean aceptadas como naturales o justas por la sociedad. En este sentido, la educación se convierte en un instrumento de control social, donde la cultura dominante se transmite de manera imperceptible, consolidando la estructura social existente (Bourdieu, 1986; Bourdieu & Passeron, 1970).

Además, Bourdieu subraya que los efectos de la reproducción social no se limitan a la educación formal. Las prácticas culturales, las expectativas familiares y los entornos sociales complementan la función de la escuela, reforzando la desigualdad de manera sutil y persistente. Por ejemplo, la participación en actividades extracurriculares, el acceso a bibliotecas o la familiaridad con códigos lingüísticos y artísticos contribuyen a que ciertos grupos tengan ventajas simbólicas sobre otros, lo que evidencia la interrelación entre capital cultural, habitus y reproducción social (Bourdieu, 1986; Giddens, 1992).

En síntesis, la teoría de Bourdieu proporciona un marco crítico para entender la educación como un instrumento de reproducción de desigualdades sociales. Los conceptos de capital cultural, habitus y reproducción social permiten analizar cómo la posición social inicial de los individuos condiciona su desempeño educativo, sus oportunidades de movilidad social y la legitimación de la estructura social. Este enfoque subraya la importancia de considerar la educación no solo como transmisión de conocimientos, sino como un proceso profundamente vinculado a la estructura social y a la perpetuación de jerarquías, ofreciendo herramientas analíticas para interpretar la educación desde una perspectiva crítica y sociológica (Bourdieu, 1986; Bourdieu & Passeron, 1970; Giddens, 1992).

3.3 Paulo Freire: pedagogía crítica y transformación social

Paulo Freire, educador y filósofo brasileño, concibió la educación como un proceso inseparable de la vida social y política, entendiendo que enseñar y aprender no son actos neutrales, sino prácticas cargadas de valores y relaciones de poder. Para Freire, la educación tradicional, que él denominó "bancaria", consiste en la transmisión pasiva de conocimientos del docente al estudiante, lo que reproduce estructuras de dominación y limita la capacidad crítica de los educandos. Contrario a este modelo, la pedagogía crítica plantea que los estudiantes deben ser sujetos activos de su aprendizaje, capaces de analizar, interpretar y transformar su realidad. La educación se convierte así en un instrumento para la liberación individual y colectiva, donde el conocimiento se construye a partir del diálogo y

la reflexión sobre la propia experiencia social (Freire, 1970; Giroux, 1983).

Un componente central de la pedagogía de Freire es el desarrollo de la conciencia crítica, entendida como la capacidad de identificar las relaciones de poder, las desigualdades y las formas de opresión presentes en la sociedad. Este proceso, que él denominó concientización, permite que los individuos reconozcan cómo las estructuras sociales influyen en sus vidas y los empodera para actuar de manera transformadora. La educación, desde esta perspectiva, no es un fin en sí mismo, sino un medio para desarrollar sujetos capaces de intervenir en su contexto social y político de manera consciente, reflexiva y ética (Freire, 1970; Kincheloe, 2008).

La pedagogía crítica de Freire enfatiza la importancia del diálogo entre el educador y el estudiante, concebido como un intercambio horizontal en el que ambos participan en la construcción del conocimiento. Este enfoque rompe con la jerarquía tradicional de la educación, donde el docente posee el conocimiento absoluto, y permite que los estudiantes aporten sus experiencias y saberes, enriqueciendo el aprendizaje colectivo. La educación se entiende, entonces, como un proceso colaborativo en el que el análisis de la realidad se acompaña de la acción consciente para su transformación. La relación educativa se basa en el respeto mutuo, la confianza y la valoración de los conocimientos previos de los educandos, lo que fortalece la autonomía y la capacidad crítica (Freire, 1970; McLaren, 1998).

Freire también subraya que la educación debe estar conectada con la praxis, entendida como la acción reflexiva orientada a la transformación de la realidad. El aprendizaje no debe limitarse a la adquisición de conocimientos teóricos, sino que debe generar habilidades y competencias que permitan a los estudiantes intervenir de manera efectiva en sus comunidades. La educación crítica busca que los individuos comprendan las causas de la opresión y las desigualdades y que sean capaces de proponer soluciones y actuar para mejorar su entorno social. De este modo, el conocimiento no es un fin en sí mismo, sino un instrumento para la emancipación y la participación social activa (Freire, 1970; Giroux, 1983).

La pedagogía de Freire tiene particular relevancia en contextos latinoamericanos caracterizados por desigualdades históricas en el acceso a la educación y recursos socioeconómicos. Su enfoque promueve la inclusión, el empoderamiento de comunidades marginalizadas y la construcción de sociedades más equitativas. La educación crítica se convierte en un espacio para desarrollar la capacidad de análisis de los estudiantes sobre las condiciones sociales, económicas y culturales que afectan sus vidas, fomentando la solidaridad, la justicia social y la responsabilidad colectiva. Este modelo no solo busca el éxito académico, sino también la formación de ciudadanos conscientes, críticos y activos (Freire, 1970; Kincheloe, 2008).

Finalmente, la pedagogía crítica de Paulo Freire permite comprender la educación como un proceso que trasciende la instrucción formal. La educación es vista como un espacio estratégico para la

transformación social, en el que los individuos aprenden a cuestionar las estructuras existentes, reconocer las desigualdades y asumir un rol activo en la construcción de un mundo más justo. La práctica educativa se convierte en un acto ético y político, donde la formación del pensamiento crítico se vincula con la acción social, y el conocimiento se orienta hacia la emancipación individual y colectiva. Este enfoque sigue siendo fundamental para analizar y repensar las prácticas educativas contemporáneas, especialmente en sociedades que buscan equidad, inclusión y participación democrática (Freire, 1970; McLaren, 1998).

3.4 La educación como mecanismo de movilidad y control

La educación desempeña un papel central en la sociedad moderna, no sólo como un medio de transmisión de conocimientos, sino también como un mecanismo de movilidad social y control social. Desde la perspectiva sociológica, la educación puede ser entendida como un espacio en el que se reproducen las estructuras sociales existentes y, al mismo tiempo, se generan oportunidades de ascenso social para aquellos individuos que logran aprovechar los recursos educativos disponibles. Este doble papel de la educación refleja su carácter ambivalente: es tanto un instrumento de emancipación como un medio para perpetuar desigualdades y normas sociales (Bourdieu & Passeron, 1970; Durkheim, 1922/2002).

La función de la educación como mecanismo de movilidad social se fundamenta en la posibilidad de que los individuos accedan a recursos simbólicos y materiales a través del aprendizaje formal. El

logro educativo, medido a través de calificaciones, títulos académicos y certificaciones, se convierte en un capital que permite a los estudiantes acceder a mejores oportunidades laborales, movilidad económica y reconocimiento social. Sin embargo, la distribución desigual de capital cultural y económico entre los diferentes grupos sociales condiciona las oportunidades de éxito educativo, lo que limita la movilidad social real de sectores históricamente desfavorecidos. En este sentido, la educación puede funcionar como un filtro selectivo que reproduce jerarquías sociales, en lugar de eliminarlas (Bourdieu & Passeron, 1970; Giddens, 1992).

Desde la perspectiva del control social, la educación actúa como un medio para inculcar normas, valores y comportamientos que sostienen el orden social. La escuela no solo enseña contenidos académicos, sino que también socializa a los individuos en cuanto a disciplina, respeto a la autoridad, cooperación y cumplimiento de reglas. En este proceso, se refuerzan expectativas sociales y culturales que regulan la conducta de los estudiantes y facilitan la integración de los individuos en el sistema social dominante. Así, la educación se convierte en un mecanismo de regulación normativa que contribuye a la estabilidad social y a la legitimación de las instituciones existentes (Durkheim, 1922/2002; Parsons, 1959).

El análisis sociológico evidencia que la educación cumple una función de control más sutil que el coercitivo, al inducir la internalización de valores y normas que los individuos consideran propios. Los estudiantes aprenden a actuar según los códigos culturales y las reglas de la sociedad, desarrollando disposiciones y

hábitos que reflejan y reproducen la estructura social. De esta manera, la educación moldea la conducta y las expectativas individuales, consolidando la cohesión social y la aceptación de jerarquías, sin necesidad de recurrir a mecanismos de imposición externa (Durkheim, 1922/2002; Bourdieu, 1986).

Sin embargo, la educación también puede ser un espacio de cuestionamiento y transformación social. A través del acceso al conocimiento, la adquisición de habilidades críticas y la concientización de las desigualdades, los individuos pueden desafiar las estructuras de poder y buscar mejorar su posición social y la de su comunidad. La educación crítica, vinculada a pedagogías emancipatorias como la propuesta por Paulo Freire, demuestra que el control social no es absoluto: la formación educativa puede empoderar a los individuos para actuar sobre la realidad y transformar las condiciones de opresión y exclusión (Freire, 1970; Kincheloe, 2008).

En el contexto de América Latina, donde las desigualdades socioeconómicas son marcadas, la educación cumple un rol particularmente ambivalente. Por un lado, ofrece oportunidades de movilidad social a quienes pueden acceder a una educación de calidad; por otro, reproduce las desigualdades existentes, debido a la disparidad en la distribución de recursos educativos, capital cultural y apoyo familiar. Esta tensión refleja la doble función de la educación como mecanismo de control y como instrumento potencial de cambio social, subrayando la necesidad de políticas educativas que promuevan la equidad y el acceso inclusivo para todos los sectores

de la población (Bourdieu & Passeron, 1970; Giddens, 1992; Freire, 1970).

La educación como mecanismo de movilidad y control se puede entender como un espacio donde se negocian las oportunidades, los recursos y las normas sociales. La interacción entre el sistema educativo, la familia, el entorno social y los individuos genera un proceso dinámico en el que se reproducen desigualdades, se consolidan normas y se desarrollan capacidades críticas que pueden transformar la sociedad. Desde esta perspectiva, la educación es un instrumento complejo que refleja las contradicciones de la sociedad y desempeña un papel central en la configuración de las trayectorias sociales, la legitimación de jerarquías y la construcción de ciudadanía (Bourdieu & Passeron, 1970; Durkheim, 1922/2002; Freire, 1970).

3.5 Desigualdad educativa en América Latina

La educación en América Latina se enfrenta a desafíos estructurales que reflejan desigualdades sociales, económicas y culturales profundamente arraigadas. La desigualdad educativa no solo se refiere al acceso a la educación, sino también a la calidad de la misma, a la distribución de recursos, al capital cultural disponible en los hogares y a las oportunidades de progreso académico y social que reciben los estudiantes. Estas desigualdades se entrelazan con otros factores, como la ubicación geográfica, la clase social, el género y la pertenencia étnica, generando patrones persistentes de exclusión y limitando la movilidad social (Bourdieu & Passeron, 1970; UNESCO, 2021).

Uno de los principales determinantes de la desigualdad educativa en la región es la distribución desigual de recursos económicos y materiales. Las escuelas en zonas urbanas y de mayores ingresos suelen contar con infraestructura adecuada, docentes calificados, acceso a tecnologías y programas extracurriculares, mientras que las instituciones educativas en áreas rurales o marginales presentan carencias en equipamiento, materiales didácticos y formación docente. Esta diferencia estructural genera brechas en el aprendizaje y en los resultados académicos, perpetuando la reproducción social de la pobreza y limitando las oportunidades de desarrollo de los estudiantes provenientes de entornos desfavorecidos (Bourdieu & Passeron, 1970; Reimers & Chung, 2016).

Además, el capital cultural y social de los hogares desempeña un papel crucial en la desigualdad educativa. Los estudiantes que provienen de familias con altos niveles de educación, acceso a libros, participación en actividades culturales y redes sociales amplias, tienen mayor facilidad para adaptarse a las exigencias del sistema educativo formal. Por el contrario, los niños y niñas de familias con menor capital cultural enfrentan barreras para comprender los códigos lingüísticos, simbólicos y culturales que la escuela valora, lo que contribuye a la segmentación del rendimiento académico y limita sus oportunidades de movilidad social (Bourdieu, 1986; Giddens, 1992).

La desigualdad educativa también se expresa en términos de género y pertenencia étnica. En muchos países de la región, las niñas y mujeres jóvenes enfrentan mayores obstáculos para acceder a

educación de calidad, debido a factores como discriminación, roles de cuidado y violencia de género. Asimismo, los estudiantes de comunidades indígenas o afrodescendientes suelen experimentar barreras culturales y lingüísticas que dificultan su participación plena en el sistema educativo, lo que amplifica la brecha entre diferentes grupos sociales y perpetúa la exclusión estructural (UNESCO, 2021; Gay, 2010).

Los sistemas educativos latinoamericanos reflejan, además, las tensiones entre educación como derecho y educación como instrumento de selección social. Si bien existe un marco legal y normativo que garantiza el acceso universal a la educación, la realidad muestra que la calidad y la equidad siguen siendo limitadas. Las políticas educativas a menudo reproducen jerarquías sociales al priorizar recursos y programas para sectores más favorecidos, dejando a los estudiantes más vulnerables con oportunidades educativas insuficientes. Esta dinámica evidencia que la educación, aunque potencialmente liberadora, también puede funcionar como un mecanismo de reproducción de desigualdades sociales, tal como lo advierte la teoría de Bourdieu sobre capital cultural y reproducción social (Bourdieu & Passeron, 1970; Freire, 1970).

El análisis de la desigualdad educativa en América Latina requiere considerar múltiples dimensiones: infraestructura escolar, calidad docente, acceso a materiales didácticos, capital cultural familiar, equidad de género, inclusión étnica y programas de apoyo social. Estas dimensiones están interconectadas y contribuyen a consolidar patrones históricos de exclusión. Por ello, la comprensión de la

desigualdad educativa exige un enfoque crítico y multidimensional, que permita diseñar políticas y estrategias educativas orientadas a la equidad, la inclusión y la movilidad social efectiva. La educación debe transformarse en un instrumento que no solo instruya, sino que promueva justicia social y reduzca las brechas estructurales en la región (Reimers & Chung, 2016; Freire, 1970).

La desigualdad educativa en América Latina es un fenómeno complejo que refleja la interacción entre factores estructurales, culturales y sociales. La educación puede ser tanto un mecanismo de movilidad como de exclusión, dependiendo de las condiciones de acceso, los recursos disponibles y la capacidad de los sistemas educativos para reconocer y valorar la diversidad de los estudiantes. La comprensión de estas desigualdades desde la perspectiva sociológica permite identificar los desafíos y oportunidades para construir sistemas educativos más justos, inclusivos y capaces de garantizar que todos los individuos puedan desarrollar su potencial pleno (Bourdieu & Passeron, 1970; Giddens, 1992; UNESCO, 2021).

CAPÍTULO IV

4 EL ESTADO Y LA ECONOMÍA: INSTITUCIONES DEL PODER

4.1 Max Weber: legitimidad y burocracia estatal

La obra de Max Weber constituye uno de los pilares fundamentales para comprender la relación entre el Estado moderno, la autoridad y la economía capitalista. Su mirada sociológica no se limita a describir instituciones, sino que busca entender cómo el poder se legitima y se organiza racionalmente dentro de la modernidad. Para Weber, la sociología debía estudiar las formas de dominación legítima y los mecanismos administrativos que sustentan la acción estatal. En este marco, los conceptos de legitimidad y burocracia resultan esenciales para comprender la consolidación del Estado moderno como la institución que monopoliza la violencia legítima y articula el orden social y económico.

4.1.1 *La legitimidad del poder: fundamentos de la autoridad*

Weber define el poder como “la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, incluso contra toda resistencia” (Economía y sociedad, 1922, p. 43). Sin embargo, distingue entre poder (Macht) y dominación legítima (Herrschaft): esta última implica que los subordinados reconocen la autoridad como válida y obedecen no por temor o conveniencia, sino porque creen en su legitimidad.

La legitimidad es, por tanto, el núcleo del orden político. Weber identifica tres tipos ideales de dominación legítima, que permiten comprender la diversidad de regímenes políticos y estructuras de poder:

1. **Dominación tradicional:** se basa en la creencia en la santidad de las costumbres y tradiciones heredadas. Ejemplo: la monarquía o el patriarcado.
2. **Dominación carismática:** surge del carisma personal de un líder considerado excepcional, dotado de cualidades heroicas o proféticas. Ejemplo: líderes revolucionarios o religiosos.
3. **Dominación racional-legal:** se fundamenta en normas impersonales, leyes escritas y procedimientos formales. Ejemplo: el Estado moderno y su administración burocrática.

Esta última forma —la dominación racional-legal— constituye la base de la burocracia estatal moderna, donde la obediencia se dirige no a una persona, sino a un sistema de reglas e instituciones. En este modelo, la autoridad se legitima a través de la legalidad y la racionalidad, es decir, por el reconocimiento de que las normas son válidas en sí mismas.

4.1.2 El Estado moderno y la racionalización de la autoridad

Weber sostiene que el Estado moderno es “una empresa política de carácter institucional que reivindica con éxito el monopolio del uso

legítimo de la violencia dentro de un territorio determinado” (Weber, 1919, p. 17). Esta definición, una de las más citadas en la teoría política contemporánea, revela dos aspectos esenciales: el carácter territorial y organizacional del Estado, y la legitimidad de la violencia como medio de mantener el orden social.

El Estado no se sostiene solo por la coerción, sino por el reconocimiento de su autoridad como legítima. De este modo, la dominación racional-legal se materializa en estructuras administrativas y procedimientos racionalizados que garantizan previsibilidad, continuidad y eficiencia.

La modernidad, según Weber, se caracteriza por un proceso de racionalización progresiva que atraviesa todas las esferas de la vida social —la economía, la religión, la ciencia y la política—. En el ámbito estatal, esta racionalización adopta la forma de burocracia, es decir, de una administración basada en normas escritas, jerarquías estables y funcionarios especializados.

4.1.3 La burocracia como forma de organización racional

La burocracia representa, para Weber, la expresión máxima de la racionalidad formal moderna. Su origen se vincula tanto a la expansión del capitalismo como a la necesidad del Estado de administrar eficazmente los recursos, los impuestos y las políticas públicas.

En *Economía y sociedad* (1922), Weber describe las características del aparato burocrático:

1. **Jerarquía formal:** una estructura organizada en niveles de autoridad claramente definidos.
2. **División del trabajo:** cada funcionario cumple funciones específicas según reglas establecidas.
3. **Competencia técnica:** el acceso a los cargos se basa en la cualificación profesional, no en el favoritismo.
4. **Normas impersonales:** las decisiones se toman según reglamentos escritos, no según criterios personales.
5. **Remuneración fija:** los funcionarios reciben un salario regular y tienen una carrera previsible.
6. **Separación entre propiedad y función:** el cargo no pertenece al funcionario, sino a la institución.
7. **Documentación sistemática:** todos los actos administrativos se registran por escrito para asegurar transparencia y continuidad.

Weber consideraba que este modelo organizativo era el más eficiente y predecible, pero también el más peligroso en términos humanos: su eficacia técnica podía conducir a una “jaula de hierro”, donde la racionalidad instrumental reemplaza la libertad y el sentido (Weber, 1905, p. 181).

4.1.4 *Burocracia y capitalismo: una alianza estructural*

Weber advierte que el desarrollo del capitalismo y el fortalecimiento del Estado moderno son procesos interdependientes. El capitalismo necesita seguridad jurídica, previsibilidad y normas estables para el intercambio económico, y la burocracia estatal garantiza precisamente esas condiciones.

La administración racional-legal ofrece el marco institucional para el mercado: leyes que regulan contratos, propiedad y competencia; tribunales que aseguran el cumplimiento de normas; y un aparato fiscal que financia la infraestructura económica. A cambio, el capitalismo refuerza la expansión del Estado al generar los recursos y la legitimidad para su consolidación.

En palabras de Weber (1922), “la burocracia moderna es inseparable del desarrollo del capitalismo moderno, que exige una administración calculable y sin arbitrariedad personal” (p. 987). De este modo, el Estado y la economía se convierten en instituciones del poder racionalizado, donde la legitimidad se fundamenta en la eficiencia y la legalidad más que en la tradición o el carisma.

4.1.5 *El funcionario moderno: neutralidad y vocación*

Una de las figuras centrales del pensamiento weberiano es el funcionario público, símbolo de la racionalidad y la profesionalización del Estado. Su autoridad proviene del cargo, no de su persona. Weber lo describe como alguien que actúa con disciplina,

obediencia y neutralidad, guiado por un sentido de “vocación” (Beruf) hacia el servicio público.

En su conferencia *La política como vocación* (1919), Weber afirma que el político actúa “por el poder” y el funcionario “para el poder”, lo que implica una clara distinción entre la pasión política y la imparcialidad administrativa. El funcionario debe obedecer la ley incluso cuando no esté de acuerdo con ella, porque su deber es mantener la continuidad del Estado.

Esa ética profesional refuerza la legitimidad del aparato estatal: el ciudadano confía en el Estado porque percibe que las decisiones se toman según normas, no según intereses personales. Sin embargo, Weber advierte el riesgo de que el exceso de formalismo y jerarquía conviertan la burocracia en un sistema rígido, incapaz de adaptarse al cambio o de responder a las demandas sociales.

4.2 Marx y el Estado como instrumento de clase

La teoría marxista del Estado constituye uno de los aportes más influyentes y radicales en la historia del pensamiento político y sociológico. En oposición a la visión neutral o funcional del Estado, Karl Marx lo concibe como una institución atravesada por las relaciones de poder económico y por los intereses de clase. Su análisis parte del principio de que toda organización política es expresión de las condiciones materiales de la sociedad: “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino su ser social el que determina su conciencia” (Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, 1859, p. 4). Desde esta premisa, el Estado no

aparece como un árbitro imparcial, sino como un instrumento de dominación de la clase económicamente dominante sobre el resto de la sociedad.

4.2.1 El Estado en el pensamiento de Marx: entre la economía y la política

Para Marx, el Estado no puede comprenderse al margen de las relaciones de producción que estructuran una sociedad. La política es una “superestructura” que se levanta sobre la “base económica”, es decir, sobre la forma en que los hombres producen y distribuyen los bienes materiales. Cada modo de producción (esclavista, feudal, capitalista) genera sus propias instituciones políticas y jurídicas, las cuales sirven para reproducir el orden económico existente.

En *La ideología alemana* (1846), Marx y Engels sostienen que “el Estado no es más que la forma de organización que las clases dominantes se dan necesariamente, tanto hacia dentro como hacia fuera, para la defensa de sus intereses comunes” (p. 68). Esta afirmación resume el núcleo de su concepción: el Estado es un aparato de dominación de clase, cuyo objetivo es garantizar las condiciones de reproducción del capital y mantener la subordinación de las clases trabajadoras.

4.2.2 El Estado burgués y la dominación capitalista

En el modo de producción capitalista, la clase dominante es la burguesía, propietaria de los medios de producción. Por ello, el Estado burgués se configura como una herramienta para proteger la

propiedad privada, asegurar los contratos y mantener el orden social que permite la acumulación de capital.

Marx observa que la igualdad jurídica proclamada por el liberalismo moderno —igualdad ante la ley, libertad individual, derechos ciudadanos— oculta una desigualdad material mucho más profunda. El Estado garantiza la libertad formal de los individuos, pero esa libertad se ejerce dentro de un sistema económico que concentra el poder real en manos de quienes poseen el capital. En otras palabras, el Estado capitalista se presenta como neutral, pero en la práctica reproduce las condiciones de dominación económica.

En El manifiesto del Partido Comunista (1848), Marx y Engels son contundentes: “El poder del Estado moderno no es más que un comité que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (p. 54). Esta metáfora ilustra cómo el Estado capitalista actúa como un organismo colectivo de gestión de los intereses burgueses, garantizando la estabilidad del sistema y neutralizando cualquier amenaza a su continuidad.

4.2.3 *La estructura del poder político*

El Estado capitalista, según Marx, se organiza de manera tal que aparenta autonomía, pero su independencia es sólo relativa. Aunque posee instituciones —gobierno, ejército, tribunales, policía— que parecen actuar en nombre del “interés general”, su funcionamiento está condicionado por las exigencias del capital.

El filósofo francés Louis Althusser (1970), al reinterpretar a Marx, distinguió entre los aparatos represivos del Estado (como la policía, el ejército o las prisiones) y los aparatos ideológicos del Estado (como la escuela, la iglesia, los medios de comunicación). Ambos funcionan para mantener la dominación: los primeros mediante la coerción, los segundos mediante la producción de consenso y legitimidad.

Así, la dominación de clase no solo se sostiene por la fuerza, sino también por la interiorización ideológica de las normas y valores del sistema capitalista, que naturalizan las desigualdades y presentan el orden social como algo inevitable.

4.2.4 La forma política del Estado burgués

Marx analiza la forma política del Estado en textos como El 18 Brumario de Luis Bonaparte (1852), donde examina el golpe de Estado en Francia. Allí observa que el Estado puede adoptar formas autoritarias o parlamentarias, pero en todas ellas mantiene su función esencial: preservar las condiciones de existencia de la burguesía.

En el 18 Brumario, Marx describe al Estado moderno como una maquinaria gigantesca que “se cierne sobre la sociedad civil y la domina” (p. 79). Esta máquina estatal, construida a lo largo de siglos de centralización administrativa, se convierte en un poder separado y autónomo solo en apariencia, porque su estructura sigue sirviendo a los intereses del capital.

El carácter impersonal y jerárquico del Estado burgués anticipa lo que Weber describirá más tarde como burocracia racional-legal, pero en Marx esa racionalidad tiene un contenido histórico concreto: la racionalidad del capital. El Estado organiza la sociedad de manera eficiente, pero para preservar la lógica de la acumulación.

4.2.5 *Estado, ideología y hegemonía*

Aunque Marx puso énfasis en el papel económico del Estado, su pensamiento inspiró posteriormente interpretaciones más complejas. Antonio Gramsci (1930) desarrolló el concepto de hegemonía, según el cual la clase dominante no gobierna solo por coerción, sino también por consenso.

El Estado, en sentido ampliado, incluye tanto las instituciones políticas como las redes culturales e ideológicas que permiten a la burguesía ejercer dirección moral e intelectual sobre la sociedad. En este marco, la escuela, la religión, los medios y la cultura funcionan como espacios de reproducción simbólica del poder de clase.

Esta lectura gramsciana complementa la idea marxista original: el Estado es una herramienta de dominación, pero su poder no se sostiene únicamente en la represión, sino en la capacidad de moldear las conciencias y construir consenso social en torno a los valores del sistema capitalista.

4.2.6 *El Estado como instrumento de reproducción social*

Desde una perspectiva estructural, el Estado cumple una función central en la reproducción del sistema capitalista:

- **Económica:** garantiza las condiciones para la producción y la circulación del capital (propiedad privada, mercado, contratos).
- **Política:** mantiene la estabilidad y evita conflictos que amenacen al sistema.
- **Ideológica:** legitima las desigualdades mediante discursos de meritocracia, progreso o libertad individual.

El Estado no solo protege los intereses inmediatos de la clase dominante, sino que reproduce las condiciones de existencia del capitalismo como totalidad. Por eso, incluso cuando se adoptan políticas sociales o reformas progresistas, estas operan dentro de los límites del sistema.

Como afirma Poulantzas (1978), “el Estado capitalista no es un instrumento externo de la clase dominante, sino la forma misma en que esa dominación se organiza institucionalmente” (p. 71). En otras palabras, el Estado no solo sirve a la burguesía, sino que es la forma política de su poder estructural.

4.2.7 *Marx, el Estado y la emancipación*

Marx no se limita a denunciar el carácter de clase del Estado: también plantea su superación histórica. En su visión, el Estado burgués

desaparecerá con la abolición de las clases sociales. En la etapa de transición hacia el comunismo, el proletariado deberá conquistar el poder político para instaurar la “dictadura del proletariado”, entendida no como un régimen autoritario, sino como una fase de autogobierno popular destinada a dismantelar las estructuras de dominación capitalista.

En *Crítica del programa de Gotha* (1875), Marx afirma que en la sociedad comunista “el poder público pierde su carácter político”, porque ya no hay una clase que deba dominar a otra (p. 36). Es decir, el Estado, tal como lo conocemos, se extinguirá gradualmente al desaparecer la necesidad de coerción y control.

Este horizonte utópico no ha estado exento de controversias. En la práctica, los regímenes que se reivindicaron como marxistas desarrollaron formas burocráticas y autoritarias del Estado, que distorsionaron la idea original de emancipación. No obstante, el planteamiento de Marx sigue siendo una crítica fundamental a la naturalización del poder político y una invitación a pensar las condiciones estructurales de la desigualdad.

4.3 Parsons: el Estado como subsistema funcional

El pensamiento de Talcott Parsons representa uno de los desarrollos más influyentes de la teoría sociológica del siglo XX, especialmente por su intento de construir una visión sistémica e integradora de la sociedad moderna. Desde el paradigma del funcionalismo estructural, Parsons concibe la sociedad como un sistema compuesto por diversos subsistemas interdependientes —económico, político,

cultural, comunitario, entre otros— que cooperan para mantener el orden, la estabilidad y la integración social. Dentro de esta perspectiva, el Estado cumple un papel fundamental como subsistema funcional encargado de la coordinación política y la preservación del equilibrio normativo de la sociedad.

4.3.1 El funcionalismo estructural: orden y equilibrio

El funcionalismo de Parsons parte de una premisa central: la sociedad es un sistema compuesto por partes interrelacionadas que tienden hacia el equilibrio. Cada institución cumple una función específica que contribuye a la supervivencia y estabilidad del sistema social en su conjunto.

En *El sistema social* (1951), Parsons sostiene que “toda sociedad debe resolver un conjunto de problemas funcionales básicos si desea mantenerse como sistema viable” (p. 38). Para ello, propone su famoso esquema AGIL, que identifica cuatro funciones universales necesarias para la existencia de cualquier sistema social:

1. **Adaptación (A):** la función del sistema económico, que regula la relación con el entorno material y distribuye recursos.
2. **Goal attainment (G) – Logro de objetivos:** función del sistema político, que define metas colectivas y moviliza recursos para alcanzarlas.
3. **Integración (I):** función del sistema jurídico y normativo, que asegura la cohesión y el cumplimiento de las reglas.

4. **Latencia (L) o mantenimiento de patrones:** función del sistema cultural, que transmite valores, creencias y motivaciones.

Desde esta óptica, el Estado se ubica dentro de la función G (goal attainment), pues es el subsistema encargado de definir y realizar los objetivos colectivos a través del poder político y la toma de decisiones legítimas.

4.3.2 El Estado como subsistema del sistema social

Para Parsons, el Estado no es un actor autónomo ni un instrumento de dominación de clase, como sostenía Marx, sino una parte funcional del sistema social que contribuye a su estabilidad. Su legitimidad deriva de su capacidad para articular los intereses colectivos, coordinar las instituciones y garantizar el cumplimiento de las normas.

En este sentido, el Estado actúa como un subsistema político-administrativo, encargado de:

- **Formular metas sociales** a partir de los valores compartidos por la comunidad.
- **Movilizar recursos** y orientarlos hacia esas metas mediante decisiones políticas.
- **Regular los conflictos** entre los distintos subsistemas (económico, cultural, comunitario).

- **Asegurar la integración normativa**, es decir, el respeto a las reglas que sostienen la cooperación social.

La autoridad política, por tanto, tiene un carácter funcional y normativo: su legitimidad no se basa en la fuerza (como en el modelo de Marx) ni en el carisma (como en el de Weber), sino en su capacidad de coordinar los roles y expectativas sociales en torno al consenso.

4.3.3 El poder político como mecanismo de orientación colectiva

En la teoría parsoniana, el poder político cumple una función análoga al dinero en la economía: ambos son medios simbólicos de intercambio generalizado. Así como el dinero facilita el intercambio económico, el poder facilita el intercambio político y la toma de decisiones colectivas.

Parsons (1963) define el poder como “la capacidad de un sistema político para movilizar los recursos del sistema social en la consecución de metas colectivas” (p. 243). Este poder no es una imposición unilateral, sino una capacidad institucionalizada y legítima que depende de la confianza ciudadana y del consenso normativo.

El Estado, entonces, no se impone sobre la sociedad, sino que canaliza las energías sociales hacia metas compartidas, asegurando la coherencia entre las partes del sistema. De esta forma, la función política es esencialmente coordinadora: evita la anomia (falta de

normas) y garantiza que los demás subsistemas —como la economía o la familia— operen en armonía con los valores del sistema cultural.

4.3.4 *El equilibrio entre subsistemas: política y economía*

Parsons observa que en la sociedad moderna la relación entre Estado y economía es complementaria, no conflictiva. La economía cumple la función de adaptación, asegurando el flujo de recursos materiales; el Estado, como subsistema político, orienta esos recursos hacia los fines sociales legítimos.

Para que el sistema funcione, ambos subsistemas deben coordinarse mediante intercambios simbólicos: el Estado proporciona legitimidad, regulación y metas colectivas, mientras que la economía ofrece productividad y recursos financieros.

Esta relación se basa en la interdependencia funcional, no en la subordinación. Si el Estado interviene excesivamente, puede distorsionar la adaptación económica; si se debilita, la economía puede desbordar los límites del sistema normativo y generar crisis de legitimidad.

Así, Parsons considera que el equilibrio entre política y economía es fundamental para la estabilidad del sistema social, y que las crisis políticas suelen originarse cuando ese equilibrio se rompe.

4.3.5 *Legitimidad, consenso y socialización*

En el pensamiento parsoniano, el orden político no se sostiene solo mediante coerción o control administrativo, sino fundamentalmente a través del consenso normativo. Este consenso surge del proceso de socialización, por el cual los individuos interiorizan los valores y normas del sistema.

El Estado contribuye a ese proceso al establecer instituciones que encarnan los valores colectivos —como la justicia, la ciudadanía, la educación o la democracia—. Cuando la acción política se ajusta a estos valores, se genera legitimidad; cuando se desvía de ellos, aparecen tensiones y conflictos que amenazan la estabilidad.

En consecuencia, el Estado tiene una función doble: instrumental, al ejecutar políticas, y simbólica, al representar los valores y la unidad del sistema. La política es, por tanto, un mecanismo de integración moral antes que una simple lucha por el poder.

4.3.6 *El Estado como garante del orden y la modernidad*

En la visión de Parsons, la modernidad se caracteriza por la diferenciación funcional: cada institución se especializa en un tipo de tarea. El Estado moderno es la forma más avanzada de organización política porque separa claramente las esferas de la religión, la economía y la administración.

Esta especialización no implica aislamiento, sino coordinación a través de normas racionales. La burocracia estatal, en este contexto,

es un medio eficiente para ejecutar políticas con base en la racionalidad legal (una idea que Parsons hereda de Weber).

El Estado moderno, en su versión ideal, encarna la capacidad de las sociedades para resolver colectivamente los problemas sociales, actuando como un “centro nervioso” que equilibra las demandas y tensiones del sistema.

4.3.7 Críticas al enfoque funcionalista

El modelo de Parsons ha recibido múltiples críticas, especialmente por su énfasis en el orden y la estabilidad. Autores como C. Wright Mills, Ralf Dahrendorf y Jürgen Habermas señalaron que su teoría tiende a ignorar los conflictos sociales, las desigualdades estructurales y las dinámicas de cambio histórico.

Mills (1959) criticó que el funcionalismo transformara el poder en un simple mecanismo de coordinación, despolitizando la dominación. Desde esta perspectiva, el Estado no solo integra, sino que también reproduce jerarquías de poder y privilegio.

A pesar de estas críticas, la aportación de Parsons fue decisiva para conceptualizar el Estado como una institución sistémica y normativa, más allá del conflicto económico o del carisma político. Su obra ofrece una comprensión del Estado como orden racional y funcional, indispensable para el equilibrio de las sociedades modernas.

4.4 Foucault: biopoder, gubernamentalidad y control

El pensamiento de Michel Foucault marcó un giro radical en la comprensión del poder y del Estado dentro de las ciencias sociales. Frente a las teorías clásicas —como las de Weber, Marx o Parsons— que conciben el poder como algo concentrado en el Estado o en las clases dominantes, Foucault propone una mirada capilar, descentralizada y relacional. El poder, para él, no se posee ni se localiza en una institución específica: circula, se ejerce y se inscribe en los cuerpos, en los discursos y en las prácticas cotidianas. En este marco, el Estado no es la fuente única del poder, sino una de las múltiples configuraciones históricas de sus redes.

Sus conceptos de biopoder y gubernamentalidad permiten entender cómo, en la modernidad, el poder ya no se ejerce sólo mediante la represión o la ley, sino también a través de técnicas de control, administración y producción de vida. La dominación se vuelve más sutil: el Estado no solo castiga, sino que gestiona poblaciones, regula comportamientos y define lo que es normal o anormal.

4.4.1 Del poder soberano al poder moderno

Foucault parte de una genealogía del poder. En las sociedades premodernas, el poder se concentraba en la figura del soberano, cuyo derecho fundamental era “hacer morir y dejar vivir”. El poder se ejercía mediante la violencia, el castigo público y la obediencia directa. El Estado soberano se definía por su capacidad de decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos.

Sin embargo, con el surgimiento de la modernidad —particularmente desde los siglos XVII y XVIII—, emerge una nueva forma de poder: el biopoder, cuya lógica ya no es destruir, sino hacer vivir y dejar morir (Historia de la sexualidad, Vol. 1, 1976, p. 165). Este cambio implica un desplazamiento desde el control sobre el territorio hacia el control sobre los cuerpos y las poblaciones.

El poder deja de manifestarse únicamente en las leyes y la coerción, y se internaliza en las prácticas, en los hábitos y en los discursos científicos. La autoridad ya no actúa por la fuerza, sino por la normalización, es decir, por la creación de estándares de conducta que los individuos adoptan voluntariamente.

4.4.2 *El biopoder: gobernar la vida*

El concepto de biopoder es uno de los ejes centrales del pensamiento foucaultiano. Foucault lo define como el conjunto de estrategias, tecnologías y discursos mediante los cuales el poder toma a la vida como objeto de gestión. Mientras el poder soberano operaba sobre la muerte, el biopoder opera sobre la vida: administra la salud, la sexualidad, la reproducción, la higiene, la educación y el trabajo.

En *Vigilar y castigar* (1975), Foucault describe el nacimiento del poder disciplinario, un tipo de poder que se ejerce sobre los cuerpos individuales a través de instituciones como la escuela, el ejército, la fábrica y la prisión. Este poder entrena, vigila, examina y normaliza, produciendo sujetos dóciles y útiles.

Posteriormente, en *Historia de la sexualidad* (1976), amplía el análisis para incluir no solo los cuerpos individuales, sino también las poblaciones. El Estado moderno se convierte en una máquina de gobierno biopolítico: recopila estadísticas, controla tasas de natalidad y mortalidad, organiza políticas de salud pública, regula la educación y la familia.

El biopoder no destruye, sino que optimiza la vida, pero lo hace de manera desigual: protege a unos y excluye a otros. Así, el poder sobre la vida implica también el derecho de exponer a la muerte a quienes no encajan en el ideal de la población “normal” —migrantes, pobres, disidentes, enfermos—.

4.4.3 *Gubernamentalidad: el arte de conducir conductas*

El término gubernamentalidad surge en los cursos de Foucault en el Collège de France (*Seguridad, territorio, población*, 1978; *Nacimiento de la biopolítica*, 1979). Con él, el autor designa el proceso mediante el cual el Estado moderno deja de ser un poder soberano para convertirse en un “arte de gobierno” que orienta las conductas de los individuos y las poblaciones.

La palabra “gobernar” no se limita al ámbito político: implica conducir las conductas, es decir, influir en la manera en que los sujetos actúan sobre sí mismos y sobre los demás. La gubernamentalidad se ejerce en múltiples niveles: desde la administración estatal hasta la gestión empresarial o la autorregulación de los individuos.

Según Foucault (1978), el surgimiento de la gubernamentalidad moderna está ligado al desarrollo de las ciencias del Estado — estadística, economía política, demografía— y de las instituciones disciplinarias que moldean comportamientos. Gobernar ya no significa mandar, sino gestionar la vida social a través de la libertad regulada.

La gubernamentalidad implica, entonces, un cambio de paradigma: el Estado ya no gobierna contra la libertad, sino a través de ella, creando las condiciones para que los individuos se autogobiernen conforme a las normas del sistema. Es lo que Foucault llama una “conducción de conductas”, donde el poder se vuelve productivo y se disfraza de autonomía.

4.4.4 Del biopoder al neoliberalismo: el sujeto como empresa

En su curso *El nacimiento de la biopolítica* (1979), Foucault analiza el neoliberalismo como una nueva racionalidad gubernamental. A diferencia del liberalismo clásico, que concebía el mercado como un espacio de libertad frente al Estado, el neoliberalismo convierte la lógica del mercado en principio de gobierno de toda la sociedad.

El sujeto neoliberal ya no es solo un trabajador o un ciudadano, sino un empresario de sí mismo: un individuo que administra su cuerpo, su tiempo, su salud y su productividad como un capital. De este modo, el biopoder se internaliza aún más: ya no se necesita la coerción externa porque los sujetos se autocontrolan de acuerdo con los ideales de éxito, eficiencia y rendimiento.

La gubernamentalidad neoliberal transforma la política en gestión y sustituye la ciudadanía por la competencia. El Estado no desaparece, pero se redefine como un Estado regulador y evaluador, encargado de crear condiciones de mercado en todas las esferas de la vida (Foucault, 1979, p. 129).

4.4.5 Control y vigilancia: del panóptico al algoritmo

Foucault utiliza el modelo del panóptico —inspirado en el diseño de prisiones de Jeremy Bentham— para describir cómo el poder moderno vigila y controla sin necesidad de violencia visible. En el panóptico, los individuos se comportan correctamente porque saben que pueden ser observados en cualquier momento. El control, por tanto, se internaliza: cada sujeto se convierte en su propio vigilante.

Este modelo ha cobrado nueva relevancia en la era digital. Las tecnologías de la información, las cámaras, los algoritmos y las redes sociales han multiplicado las formas de vigilancia y control. Lo que Foucault anticipó como “sociedad disciplinaria” se ha transformado en una sociedad de control difuso, donde los datos sustituyen al castigo y el monitoreo continuo reemplaza la coerción física.

El poder, como señaló Foucault, ya no necesita prohibir: basta con administrar, registrar y clasificar. En esta nueva configuración, el biopoder se fusiona con el poder informático y económico, dando lugar a lo que algunos autores contemporáneos llaman “biocapitalismo”.

4.4.6 *Subjetivación: el poder que produce sujetos*

Una de las contribuciones más profundas de Foucault es haber mostrado que el poder no sólo reprime, sino que produce subjetividades. Cada forma de poder crea sus propios modos de ser, pensar y actuar. En las sociedades disciplinarias, los individuos se convierten en “cuerpos dóciles”; en las sociedades biopolíticas, en “poblaciones administradas”; y en las sociedades neoliberales, en “empresarios de sí mismos”.

Así, el poder no actúa desde fuera, sino desde dentro de los sujetos: somos simultáneamente sus efectos y sus vehículos. El Estado moderno, al gestionar la vida, moldea identidades, deseos y comportamientos acordes con su racionalidad de gobierno.

4.4.7 *Implicaciones políticas: resistencia y libertad*

Foucault no concibe el poder como algo absoluto ni inmutable. Allí donde hay poder, también hay resistencia. La libertad no consiste en escapar del poder, sino en reconfigurar las relaciones de poder mediante prácticas de autonomía y crítica.

En este sentido, el pensamiento foucaultiano no es nihilista: ofrece herramientas para analizar cómo operan los dispositivos de control y cómo pueden subvertirse. Las luchas contemporáneas —feministas, ecológicas, decoloniales, digitales— pueden interpretarse como formas de resistencia al biopoder y a las racionalidades gubernamentales que buscan controlar la vida.

4.5 Economía y sociedad: capitalismo, mercado y regulación

La relación entre economía y sociedad constituye uno de los ejes centrales de la teoría sociológica moderna. Desde Marx hasta Weber, Durkheim y Polanyi, los pensadores clásicos han coincidido en que el capitalismo no es solo un sistema económico, sino también una forma de organización social y cultural que transforma las relaciones humanas, las instituciones y los valores. En el contexto contemporáneo, comprender el vínculo entre mercado, Estado y regulación implica analizar cómo el poder económico condiciona la vida colectiva, define las jerarquías sociales y moldea las prácticas cotidianas bajo la lógica del lucro y la competencia.

4.5.1 El capitalismo como sistema histórico y social

El capitalismo puede entenderse, en sentido sociológico, como un modo de producción y un orden cultural. Es un sistema basado en la propiedad privada de los medios de producción, la búsqueda de beneficio y la acumulación continua de capital mediante la expansión del mercado.

Sin embargo, más allá de su dimensión económica, el capitalismo constituye una forma de vida que impregna todos los ámbitos de la sociedad: el trabajo, el consumo, la educación, la política y la cultura. Como afirma Max Weber (1905), el capitalismo moderno “descansa en la organización racional del trabajo libre, en el cálculo exacto y en la previsión metódica de los resultados” (La ética protestante y el espíritu del capitalismo, p. 62).

Desde su perspectiva, el capitalismo se consolidó no solo por la evolución tecnológica o económica, sino por una racionalidad cultural que valora la disciplina, la eficiencia y la productividad como virtudes morales. Esta ética —originada en el protestantismo ascético— permitió transformar la búsqueda del beneficio en un ideal legítimo.

4.5.2 *Marx: el capitalismo como forma de dominación*

Para Karl Marx, el capitalismo representa un modo de producción basado en la explotación del trabajo asalariado. Su lógica se sustenta en la apropiación de la plusvalía, es decir, del valor generado por los trabajadores pero apropiado por los propietarios del capital. En consecuencia, las relaciones económicas son también relaciones de poder.

En *El Capital* (1867), Marx sostiene que “la producción capitalista no solo produce mercancías; produce, además, las relaciones sociales correspondientes” (p. 87). En otras palabras, el capitalismo no es solo un sistema económico, sino un orden social que naturaliza la desigualdad, la competencia y la alienación del trabajador respecto a su propia labor.

El mercado, lejos de ser un espacio neutro de intercambio, se convierte en un mecanismo de reproducción de la dominación. El Estado, como se ha visto en su teoría política, cumple la función de garantizar las condiciones jurídicas y coercitivas para que esa

estructura se mantenga. Así, economía y política son dos caras de un mismo sistema de poder.

4.5.3 *Durkheim: el mercado y la moral social*

Émile Durkheim ofrece una lectura distinta: reconoce que el capitalismo ha traído progreso y diferenciación funcional, pero advierte sus riesgos para la cohesión social. En *La división del trabajo social* (1893), plantea que el mercado debe estar regulado por normas morales que garanticen la solidaridad entre los individuos.

Durkheim sostiene que la economía, si se deja funcionar sin límites éticos, genera anomia, es decir, la pérdida de normas que orientan la conducta. En una sociedad donde las personas compiten sin reglas, el resultado es el egoísmo, la frustración y el aislamiento. Por ello, propone una economía “moralizada”, en la que el Estado y las instituciones intermedias (como sindicatos o asociaciones profesionales) actúen como reguladores del interés colectivo.

Para Durkheim (1893), “el contrato no basta por sí solo para crear el vínculo social; debe reposar sobre un conjunto de normas morales y jurídicas que lo legitimen” (p. 117). Su pensamiento anticipa la idea contemporánea de economía social de mercado, donde la regulación estatal busca equilibrar la eficiencia con la justicia.

4.5.4 *Weber: racionalización, capitalismo y burocracia*

Weber amplía la visión de Marx y Durkheim al analizar el capitalismo como un proceso de racionalización integral. En la

modernidad, las relaciones económicas se organizan según principios de cálculo, eficiencia y previsibilidad. Este modelo no solo domina la empresa privada, sino también el Estado, la ciencia y la vida cotidiana.

La racionalización económica se expresa en la burocracia, que Weber describe como la forma de administración más eficiente, pero también más deshumanizadora. En *Economía y sociedad* (1922), sostiene que la burocracia es “la organización que hace posible el dominio racional-legal” (p. 957). En el capitalismo, la burocracia empresarial y la estatal se complementan: una garantiza la producción, la otra la regulación.

Para Weber, el mercado capitalista no destruye el orden social, pero impone una racionalidad formal que subordina los valores humanos a la eficiencia instrumental. De ahí su célebre metáfora de la “jaula de hierro”: el sistema económico se convierte en una estructura que aprisiona al individuo bajo las reglas impersonales de la utilidad y el cálculo.

4.5.5 Polanyi: la sociedad frente al mercado autorregulado

Karl Polanyi, en *La gran transformación* (1944), formula una de las críticas más profundas al liberalismo económico. Sostiene que el capitalismo moderno se consolidó a partir de un proceso histórico de “desencaje” de la economía respecto de la sociedad. Antes de la modernidad, la economía estaba inmersa en relaciones sociales, religiosas y comunitarias; pero el capitalismo la separó,

convirtiéndola en un ámbito autónomo gobernado por el mercado autorregulado.

Polanyi afirma que este proceso destruyó los lazos sociales tradicionales y sometió la vida humana a las leyes impersonales de la oferta y la demanda. El resultado fue una sociedad desintegrada, donde los seres humanos —convertidos en “mercancías ficticias” como el trabajo, la tierra y el dinero— quedaron expuestos a la inseguridad y la explotación.

Sin embargo, el autor sostiene que la sociedad reacciona frente a ese desequilibrio mediante un “doble movimiento”: mientras el mercado tiende a expandirse sin límites, la sociedad impulsa formas de protección y regulación —como leyes laborales, seguridad social o derechos ciudadanos— que buscan frenar su poder destructivo.

4.5.6 Economía, Estado y regulación

La regulación es el punto de encuentro entre el mercado y el Estado. En la teoría social contemporánea, se entiende como el conjunto de normas, instituciones y políticas públicas que limitan, orientan o corrigen los efectos del mercado en beneficio del interés colectivo.

El Estado, desde la perspectiva de autores como John Maynard Keynes (1936), cumple una función esencial en la estabilización económica: debe intervenir para evitar crisis, desempleo y desigualdad, mediante políticas fiscales y sociales. Sin embargo, con el auge del neoliberalismo en las últimas décadas, se ha promovido

la idea de un Estado mínimo, donde la regulación se sustituye por la autorregulación del mercado.

Esta tendencia, como advierte Pierre Bourdieu (1998), ha provocado una “desocialización del Estado”, es decir, una pérdida de su capacidad para garantizar derechos y reducir desigualdades. El resultado ha sido una nueva forma de dominación, donde las lógicas del mercado penetran incluso en las esferas no económicas — educación, salud, cultura, afectos—, configurando lo que algunos llaman capitalismo total.

4.5.7 Globalización, neoliberalismo y crisis de regulación

En la era global, el capitalismo ha adquirido una dimensión transnacional. Las corporaciones y los flujos financieros operan más allá de las fronteras estatales, lo que debilita la capacidad de los Estados para regular la economía. Las políticas de ajuste estructural, la liberalización del comercio y la privatización han reforzado el poder de los mercados y reducido el margen de acción pública.

David Harvey (2005) denomina a este proceso “acumulación por desposesión”, al señalar que el capitalismo contemporáneo mantiene su expansión mediante la apropiación de bienes comunes, la precarización laboral y la mercantilización de la vida.

En este contexto, la regulación ya no puede entenderse solo a nivel nacional: requiere formas de gobernanza global, como las impulsadas por organismos internacionales (FMI, OMC, Banco Mundial),

aunque muchas veces estos refuercen los intereses del capital transnacional en lugar del bienestar colectivo.

4.6 Polanyi y la sociedad de mercado

El pensamiento de Karl Polanyi ocupa un lugar crucial en la teoría social del siglo XX porque desafía la idea, profundamente arraigada en la economía moderna, de que el mercado es una institución natural, autorregulada y autosuficiente. En su obra más influyente, *La gran transformación* (1944), Polanyi demostró que el capitalismo y la economía de mercado no emergieron de manera espontánea, sino que fueron el resultado de un proceso histórico y político deliberado, mediante el cual la economía fue desencajada de las relaciones sociales y morales que antes la contenían.

Su tesis central es clara: antes de la modernidad, la economía estaba “incrustada” (embedded) en la sociedad; las relaciones económicas estaban subordinadas a las costumbres, la religión o la reciprocidad comunitaria. Pero con el advenimiento del capitalismo industrial en el siglo XIX, esta relación se invirtió: ahora la sociedad se subordinó al mercado, dando origen a lo que él denomina sociedad de mercado.

4.6.1 La gran transformación: de la economía incrustada al mercado autorregulado

En las economías preindustriales, las actividades económicas — como la producción, el intercambio o la distribución— estaban integradas en normas sociales, obligaciones familiares o mandatos

religiosos. En cambio, el capitalismo moderno separó la economía del resto de la vida social y la dotó de leyes propia.

Polanyi (1944) argumenta que la economía de mercado se convirtió en una esfera autónoma y dominante, gobernada por la ley de la oferta y la demanda, donde las relaciones humanas se transformaron en relaciones mercantiles. El trabajo, la tierra y el dinero —elementos esenciales para la vida— fueron convertidos en lo que él llama “mercancías ficticias”: cosas que no fueron producidas originalmente para venderse, pero que el mercado trata como si lo fueran.

Esta mercantilización total rompió los lazos comunitarios y generó graves efectos sociales: desempleo, pobreza, desarraigo y desintegración cultural. En palabras de Polanyi, “dejar el destino del hombre y de la naturaleza al juego del mercado significaría aniquilar la sustancia humana y destruir el hábitat natural” (1944, p. 89).

4.6.2 La sociedad de mercado: economía como principio organizador

La sociedad de mercado es aquella en la que las relaciones económicas dejan de ser un medio y se convierten en el principio organizador de toda la vida social. En ella, el valor económico reemplaza al valor moral, y las decisiones humanas se subordinan al cálculo de utilidad y beneficio.

En este nuevo orden, el mercado se presenta como una entidad autorregulada, capaz de equilibrarse a sí misma sin intervención externa. Los economistas liberales del siglo XIX, especialmente

Adam Smith y David Ricardo, defendían que la libre competencia conduciría naturalmente al bienestar general. Sin embargo, Polanyi demostró que esta visión era una construcción ideológica y no una realidad histórica.

El mercado autorregulado no surgió de la libertad, sino de la coerción estatal. Fue el Estado el que, a través de leyes, reformas y políticas, impuso el trabajo asalariado, la propiedad privada y la libre circulación de bienes y capitales. Por ello, Polanyi invierte la relación liberal entre Estado y mercado: no fue el mercado el que liberó al Estado, sino el Estado el que creó el mercado.

4.6.3 El doble movimiento: entre mercado y protección social

Uno de los conceptos más célebres de Polanyi es el del doble movimiento (double movement). Según esta idea, la historia del capitalismo está marcada por una tensión permanente entre dos fuerzas opuestas:

El movimiento de expansión del mercado, que busca extender las relaciones mercantiles a todas las esferas de la vida.

El movimiento de protección social, impulsado por la sociedad para defenderse de los efectos destructivos del primero.

Cada vez que el mercado intenta desregular la economía y subordinar la vida al lucro, la sociedad reacciona exigiendo seguridad, derechos laborales, servicios públicos y protección del bienestar común. Esta dinámica explica la aparición del Estado de bienestar en el siglo XX como respuesta a las crisis del liberalismo económico.

Polanyi escribe: “La sociedad no puede, durante mucho tiempo, soportar los efectos del sistema de mercado sin reaccionar contra ellos” (1944, p. 147). De este modo, el “doble movimiento” no es una anomalía, sino un mecanismo intrínseco a la historia del capitalismo.

4.6.4 El papel del Estado en la sociedad de mercado

Lejos de la visión liberal que considera al Estado como un obstáculo para el libre mercado, Polanyi demuestra que el Estado es su condición de posibilidad. Sin la intervención estatal que impuso las leyes de trabajo, privatización y comercio, el mercado autorregulado jamás habría existido.

Sin embargo, el Estado cumple también la función de protector social frente a los abusos del mercado. En este sentido, su papel es ambivalente: crea las condiciones para la expansión del capitalismo, pero también establece los límites que impiden su colapso social.

Por eso, Polanyi distingue entre la intervención económica —que busca facilitar la acumulación de capital— y la intervención social, que pretende defender a la población de los efectos desintegradores del mercado. La historia moderna es, en gran medida, la oscilación entre estas dos formas de intervención.

4.6.5 Mercado, moral y desintegración social

Una de las críticas más profundas de Polanyi es la desmoralización de la economía. En las sociedades tradicionales, las actividades económicas estaban reguladas por principios éticos como la

reciprocidad y la redistribución. En cambio, el capitalismo impuso el individualismo competitivo como norma suprema.

Esa transformación produjo lo que él denomina una crisis civilizatoria: la erosión de la solidaridad, el debilitamiento del sentido comunitario y la conversión del ser humano en un recurso económico. “El hombre —afirma Polanyi— es tratado como un accesorio del sistema económico” (1944, p. 78).

Este diagnóstico mantiene una enorme vigencia en la actualidad. En la era del neoliberalismo global, la lógica del mercado ha penetrado esferas que antes eran ajenas al intercambio económico —la educación, la salud, el arte o incluso las emociones—, generando una nueva “mercantilización de la vida”.

4.6.6 Polanyi y la crítica al liberalismo económico

El liberalismo económico, según Polanyi, se sustenta en la ficción del mercado autorregulado, que presupone que el interés individual conduce al bien común. Pero esta idea ignora que los mercados sólo pueden funcionar dentro de un marco institucional, jurídico y social. Sin estas estructuras, el resultado no es la prosperidad, sino la crisis.

En su análisis del siglo XIX, Polanyi muestra cómo las políticas de libre mercado —como la abolición de las leyes de granos en Inglaterra o la liberalización del comercio internacional— provocaron desindustrialización, migración forzada y empobrecimiento masivo. Fue esa experiencia la que llevó al

surgimiento de movimientos obreros y socialistas, así como de nuevas formas de intervención estatal.

Por eso, Polanyi considera el *laissez-faire* no como una política natural, sino como una utopía peligrosa, que destruye los fundamentos morales de la sociedad. “El *laissez-faire* fue planificado; la planificación no lo fue”, escribió irónicamente (1944, p. 150).

4.7 El Estado latinoamericano: crisis, populismo y neoliberalismo

El análisis del Estado latinoamericano exige comprenderlo como una construcción histórica marcada por la dependencia económica, la desigualdad social y la tensión constante entre proyectos de modernización y de justicia social. A diferencia de los modelos europeos, donde el Estado moderno emergió como resultado de procesos internos de racionalización y consolidación burguesa, en América Latina su formación estuvo condicionada por la colonialidad del poder (Quijano, 2000) y por la inserción subordinada en el sistema capitalista mundial. Por ello, las dinámicas de crisis, populismo y neoliberalismo no son simples coyunturas, sino expresiones estructurales de un modelo de Estado que oscila entre la promesa de la soberanía y la persistencia de la dependencia.

4.7.1 El Estado poscolonial y la herencia de la dependencia

Desde el siglo XIX, la independencia política de los países latinoamericanos no significó una emancipación económica ni

cultural. Los nuevos Estados republicanos heredaron las estructuras de poder colonial: una élite terrateniente y oligárquica que controlaba la economía y utilizaba el aparato estatal como herramienta de dominación.

Según Cardoso y Faletto (1969), el Estado latinoamericano se configuró como un Estado dependiente, cuyo desarrollo estuvo condicionado por la división internacional del trabajo. Mientras los países centrales industrializaban sus economías, América Latina se especializaba en la exportación de materias primas, manteniendo una estructura productiva primaria y desigual.

El resultado fue un Estado débil, permeado por intereses privados, incapaz de consolidar una ciudadanía plena o un pacto social inclusivo. En palabras de Aníbal Quijano (2000), el poder en la región siguió siendo colonial, pues la matriz de dominación racial, económica y epistémica del periodo colonial persistió bajo nuevas formas republicanas.

4.7.2 Crisis del Estado oligárquico y surgimiento del populismo

Durante el siglo XX, la crisis del modelo agroexportador dio origen a los procesos de industrialización por sustitución de importaciones (ISI) y al surgimiento de los regímenes populistas. Estas experiencias —representadas por líderes como Perón en Argentina, Vargas en Brasil, Cárdenas en México o Velasco Ibarra en Ecuador— intentaron construir un Estado nacional-popular, capaz de articular a las masas trabajadoras con el proyecto de desarrollo nacional.

El populismo latinoamericano no puede entenderse solo como manipulación política o demagogia, como a menudo se lo caricaturiza. En realidad, representó un intento de incorporar a las clases populares a la esfera del Estado, creando una nueva legitimidad basada en la movilización social y el liderazgo carismático.

Según Ernesto Laclau (2005), el populismo es una forma de articulación política que surge cuando los sectores subalternos se reconocen como un “pueblo” frente a las élites. En ese sentido, el Estado populista latinoamericano fue simultáneamente un instrumento de inclusión y de control, capaz de expandir derechos laborales y sociales, pero también de mantener la centralización del poder.

Sin embargo, su proyecto enfrentó limitaciones estructurales: el modelo de industrialización dependía del capital extranjero y de la importación de tecnología, lo que generó desequilibrios fiscales y crisis de endeudamiento a partir de la década de 1970.

4.7.3 La crisis del Estado desarrollista

Durante los años 1970 y 1980, el agotamiento del modelo de desarrollo estatal y el impacto de la crisis de la deuda condujeron a una profunda crisis fiscal y de legitimidad del Estado latinoamericano. Las dictaduras militares de la época, bajo el discurso del “orden y la modernización”, implementaron políticas autoritarias y represivas, mientras abrían la puerta al nuevo paradigma económico del neoliberalismo.

Según O'Donnell (1988), la región experimentó un proceso de “burocratización autoritaria”, en el que el Estado se replegó del ámbito social, pero reforzó su aparato coercitivo. La represión se justificó como un medio para restaurar el orden económico, mientras las reformas estructurales —privatizaciones, liberalización comercial y desregulación— desmantelaban el Estado de bienestar incipiente que los regímenes populistas habían construido.

Esta etapa marcó la transición hacia un nuevo tipo de Estado: el Estado neoliberal, caracterizado por la subordinación de la política a la lógica del mercado.

4.7.4 Neoliberalismo y reconfiguración del Estado

El neoliberalismo, inspirado en las ideas de Friedrich Hayek y Milton Friedman, se impuso en América Latina a partir de la década de 1980 como respuesta a la crisis de la deuda externa. Bajo la influencia del Consenso de Washington, organismos como el FMI y el Banco Mundial impulsaron reformas que redujeron drásticamente la intervención estatal en la economía.

El nuevo paradigma redefinió las funciones del Estado: de proveedor de bienestar y regulador de la economía, pasó a ser un Estado mínimo y subsidiario, encargado de garantizar la estabilidad macroeconómica y de crear un entorno favorable para la inversión privada. En la práctica, esto significó:

- Privatización de empresas públicas.
- Reducción del gasto social.

- Flexibilización laboral.
- Apertura comercial y financiera.

Estas políticas, aplicadas en países como Chile, Argentina, Perú o México, generaron crecimiento económico pero también profundas desigualdades. El Estado perdió capacidad para redistribuir riqueza y proteger a los sectores más vulnerables.

Como advierte David Harvey (2005), el neoliberalismo no eliminó el Estado, sino que lo transformó en un instrumento del capital financiero: “El Estado neoliberal interviene no para restringir el mercado, sino para garantizar las condiciones de su funcionamiento” (p. 77).

4.7.5 La crisis social y la reemergencia del populismo en el siglo XXI

El desgaste del modelo neoliberal, evidenciado por la desigualdad y la pobreza, abrió el camino a un nuevo ciclo de gobiernos progresistas y populismos de izquierda a inicios del siglo XXI. Líderes como Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador y Lula da Silva en Brasil impulsaron un retorno del Estado como actor central del desarrollo.

Estos gobiernos promovieron políticas redistributivas, nacionalización de recursos naturales y programas de inclusión social, financiados por los altos precios de las materias primas. Se habló entonces del “nuevo Estado desarrollista latinoamericano”,

caracterizado por una retórica soberanista y un liderazgo plebiscitario.

Sin embargo, esta reemergencia del Estado no implicó una ruptura con el capitalismo global, sino una forma de neodesarrollismo dependiente (Svampa, 2019): los países siguieron basando su economía en la exportación de bienes primarios, aunque con mayor protagonismo estatal.

Con la caída de los precios del petróleo y las materias primas a mediados de la década de 2010, este modelo entró en crisis, y en varios países resurgieron gobiernos de corte neoliberal, evidenciando la inestabilidad estructural de los proyectos estatales en la región.

4.7.6 El Estado latinoamericano contemporáneo: entre la crisis y la reinención

En el contexto actual, el Estado latinoamericano enfrenta una triple crisis:

1. **Crisis de legitimidad**, debido a la corrupción y la desconfianza ciudadana.
2. **Crisis de capacidad**, por la debilidad institucional y la dependencia financiera.
3. **Crisis de soberanía**, frente al poder de las corporaciones transnacionales y los organismos internacionales.

La globalización neoliberal ha reducido los márgenes de acción de los Estados nacionales, mientras amplía las desigualdades internas. En muchos casos, la política se ha fragmentado entre la tecnocracia económica y los populismos emocionales.

Según Boaventura de Sousa Santos (2009), el Estado latinoamericano vive una “tensión constitutiva entre democracia y capitalismo”: la expansión del mercado socava la capacidad democrática de los pueblos para decidir sobre su destino.

En este escenario, los movimientos sociales —indígenas, feministas, ambientalistas— han emergido como nuevos actores políticos que disputan el sentido del Estado, exigiendo un modelo plurinacional, participativo y ecológicamente sustentable.

4.7.7 Estado, populismo y neoliberalismo: tensiones estructurales

El populismo y el neoliberalismo, aunque parecen opuestos, comparten una relación paradójica con el Estado. Ambos utilizan su aparato, pero con fines distintos:

- El populismo busca expandir la participación política y la redistribución, aunque concentrando el poder en un liderazgo carismático.
- El neoliberalismo pretende reducir el Estado, pero lo fortalece en su función coercitiva y financiera.

En ambos casos, la ciudadanía queda subordinada: bajo el populismo, a la voluntad del líder; bajo el neoliberalismo, a la lógica del mercado. Esta dualidad explica por qué el Estado latinoamericano se mantiene atrapado entre la promesa de inclusión social y la realidad de la dependencia estructural.

CAPÍTULO V

5 LA RELIGIÓN Y LA MORAL COLECTIVA

5.1 Durkheim: religión, cohesión y simbolismo

La reflexión de Émile Durkheim sobre la religión ocupa un lugar fundamental en la sociología clásica, pues constituye uno de los intentos más rigurosos por comprender la función social de lo sagrado y su papel en la cohesión colectiva. En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Durkheim busca demostrar que la religión no es una ilusión individual ni una mera superstición, sino una institución social esencial que expresa, mantiene y renueva los lazos que unen a los miembros de una comunidad. Su estudio de las religiones primitivas, especialmente del totemismo australiano, no pretende describirlas por exotismo, sino encontrar en ellas los elementos universales de toda experiencia religiosa: el símbolo, el rito y la comunidad moral.

Para Durkheim, lo religioso no se define por la creencia en seres sobrenaturales, sino por la distinción entre lo sagrado y lo profano, que organiza la vida social. Esta distinción separa lo cotidiano, utilitario y personal —lo profano— de aquello que la comunidad considera intocable, superior y digno de veneración —lo sagrado—. Pero lo sagrado no existe por sí mismo; es el producto de la sociedad, que proyecta en los símbolos religiosos su propia fuerza y su propia moral. En este sentido, Durkheim afirma: “Cuando el creyente adora a su dios, en realidad adora a la sociedad que lo ha creado” (Durkheim, 1912, p. 321).

5.1.1 La religión como hecho social

En coherencia con su método positivista, Durkheim aborda la religión como un hecho social, es decir, como una realidad externa al individuo, coercitiva y dotada de una existencia propia. No interesa tanto la experiencia subjetiva de la fe, sino su función objetiva dentro del sistema social.

La religión, en esta perspectiva, cumple una función integradora: proporciona significados comunes, refuerza la solidaridad y establece normas morales compartidas. En palabras del autor: “La religión es el sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia a todos los que se adhieren a ellas” (Durkheim, 1912, p. 47). Esta definición destaca dos elementos fundamentales:

- La religión combina creencias (representaciones colectivas) y prácticas (rituales).
- La religión siempre implica una comunidad moral, es decir, un grupo que se reconoce a sí mismo en torno a símbolos comunes.

Durkheim concluye que la función principal de la religión no es explicar el mundo, sino fortalecer la cohesión social mediante la producción de un sentimiento de pertenencia.

5.1.2 *Lo sagrado y lo profano: la estructura simbólica de la vida social*

El núcleo de la religión, según Durkheim, radica en la oposición entre lo sagrado y lo profano. Lo sagrado no es una propiedad de los objetos, sino una construcción colectiva: los hombres consagran ciertos elementos (una piedra, un animal, una palabra, un día) y los separan del uso ordinario. Así, la sociedad crea el mundo simbólico que legitima sus normas y valores.

Este mecanismo simbólico permite que los individuos reconozcan algo común más allá de sí mismos. Por eso, la religión es también una lengua simbólica en la que la sociedad se expresa y se representa. En cada rito o mito, lo que se venera no es una entidad metafísica, sino la fuerza colectiva que mantiene unidos a los miembros del grupo.

Durkheim observa que, al participar en los rituales, los individuos experimentan una especie de exaltación moral: se sienten transportados por algo más grande que ellos, una energía que los une y les da sentido. Esa energía, que los creyentes atribuyen a lo divino, es en realidad la energía social del grupo. En palabras del autor, “la sociedad es la fuente de todo lo sagrado” (Durkheim, 1912, p. 382).

5.1.3 *El totemismo y los orígenes de la religión*

Para demostrar su teoría, Durkheim estudia el totemismo de las tribus arunta de Australia, que considera la forma más simple de religión. En estas comunidades, cada clan adopta un tótem —generalmente un

animal o una planta— que sirve como emblema del grupo y objeto de veneración.

El tótem simboliza simultáneamente a la divinidad y al clan: representa la identidad colectiva y el principio sagrado que une a sus miembros. Por eso, Durkheim concluye que “el dios del clan no es sino el clan mismo, hipostasiado y transfigurado” (Durkheim, 1912, p. 206).

A través de este análisis, el autor revela la función social del símbolo religioso: convertir la comunidad en algo visible y tangible. El tótem es una representación material del vínculo moral que une a los individuos, una condensación de la fuerza social que los trasciende. De esta forma, Durkheim encuentra en el totemismo los elementos universales de toda religión:

- Creencias comunes (la fuerza sagrada del tótem).
- Ritos colectivos (las ceremonias que refuerzan la pertenencia).
- Normas morales (las prohibiciones que protegen lo sagrado).

5.1.4 *Ritual y cohesión social*

Los rituales desempeñan un papel esencial en la teoría durkheimiana. A través de ellos, la comunidad reafirma su unidad y renueva su compromiso con los valores colectivos. El rito no es una simple repetición mecánica: es una práctica social cargada de emoción y simbolismo, que transforma lo individual en colectivo.

Durante las ceremonias religiosas, los individuos experimentan lo que Durkheim denomina efervescencia colectiva: un estado de exaltación emocional que refuerza los lazos sociales y hace sentir a los participantes parte de una totalidad moral. Esa efervescencia es el momento en que la sociedad se recrea a sí misma, reafirmando sus símbolos y su identidad.

El rito, por tanto, no solo comunica significados, sino que produce solidaridad. Esta función integradora explica por qué, incluso en sociedades secularizadas, persisten prácticas rituales en el ámbito político, deportivo o nacional: desfiles, celebraciones patrias, partidos de fútbol o manifestaciones colectivas funcionan como “rituales modernos” que generan cohesión simbólica.

5.1.5 La religión y la moral colectiva

Para Durkheim, la religión y la moral son inseparables. Ambas expresan la autoridad del grupo sobre el individuo. La moral colectiva define lo que está permitido o prohibido, lo bueno y lo malo, y se legitima mediante símbolos sagrados.

En este sentido, la moral es la forma secular de lo sagrado. Aun cuando las sociedades modernas se secularizan, los valores que sostienen la cohesión —como la justicia, la libertad o la patria— conservan un carácter casi religioso. La sacralización de ciertos ideales cumple la misma función que la religión tradicional: unir a los individuos bajo creencias comunes.

Por eso, Durkheim advierte que la desaparición de la religión no implica la desaparición de lo sagrado, sino su transformación. En las sociedades modernas, lo sagrado se desplaza del ámbito religioso al civil: la bandera, la Constitución o los derechos humanos se convierten en nuevos objetos de veneración colectiva.

5.2 Weber: ética religiosa y racionalización

El pensamiento de Max Weber acerca de la religión constituye uno de los pilares más profundos de la sociología moderna. En su célebre obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Weber no busca analizar la religión como un sistema de creencias aislado, sino como una fuerza histórica que orienta la acción social y contribuye al proceso de racionalización de Occidente. A diferencia de Durkheim, quien veía en la religión una fuente de cohesión moral, Weber la entiende como una fuente de sentido que da dirección a la conducta y, en algunos contextos, puede impulsar transformaciones económicas, políticas y culturales de enorme alcance.

Para Weber, las religiones no son simples expresiones de la sociedad: son sistemas de valores que configuran las motivaciones del individuo. La religión proporciona un marco de significado que permite enfrentar la incertidumbre del mundo y responder al problema del sentido de la existencia. Pero a lo largo de la historia, las religiones también han promovido distintas formas de racionalización: desde la magia y el carisma hasta la ética metódica de la vida cotidiana.

5.2.1 La religión como orientación de la acción

En su sociología de la religión, Weber sostiene que las religiones constituyen una de las formas más poderosas de acción con sentido. No son meros sistemas de fe, sino conjuntos de normas y valores que orientan la conducta individual hacia fines trascendentes.

Para el autor, toda religión intenta responder a una tensión fundamental entre el mundo del sufrimiento y la injusticia y la aspiración humana a la salvación y el orden moral. De ese intento de conciliación nacen las “éticas religiosas”, que definen cómo debe actuar el creyente para alcanzar la redención.

En Sociología de la religión (1920), Weber distingue dos grandes tipos de orientación religiosa:

1. **La religión del místico o del profeta**, centrada en la experiencia carismática y en la comunión emocional con lo divino.
2. **La religión ética o racional**, basada en la disciplina, la obediencia y la acción metódica en el mundo.

Esta segunda forma, propia del protestantismo ascético, será la que configure lo que Weber denomina “espíritu del capitalismo moderno”.

5.2.2 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*

Weber no afirma que el protestantismo haya creado el capitalismo, sino que ciertas formas de religiosidad —en especial el calvinismo puritano— contribuyeron a generar las disposiciones culturales necesarias para su desarrollo.

El calvinismo, con su doctrina de la predestinación, sostenía que el destino del alma estaba decidido de antemano por Dios. Ante la imposibilidad de saber si estaban salvados o condenados, los creyentes buscaron signos de gracia en su vida cotidiana. El trabajo disciplinado, el éxito económico y la conducta metódica se convirtieron en señales de salvación.

Así surgió lo que Weber llama una ética del trabajo racional: una orientación práctica hacia la productividad, la frugalidad y la planificación, en la que el éxito material era interpretado como una evidencia de favor divino. Esta “ascética intramundana” transformó el sentido del trabajo: de obligación impuesta, pasó a ser una vocación (Beruf), un deber moral ante Dios.

En palabras de Weber (1905): “La ganancia económica no se busca por placer, sino como un fin moral; el hombre está llamado a trabajar dentro del mundo racionalmente, con autodisciplina y método” (p. 89)

De este modo, una ética religiosa se tradujo en un ethos económico, y el impulso espiritual del protestantismo se convirtió en una fuerza

que legitimó la racionalización del trabajo, el ahorro y la acumulación de capital.

5.2.3 *Racionalización y desencantamiento del mundo*

El concepto de racionalización es central en la sociología weberiana. Designa el proceso histórico mediante el cual la vida social se organiza cada vez más según principios de cálculo, previsión y control, sustituyendo la magia y la tradición por la razón instrumental.

La religión, paradójicamente, fue una de las fuerzas que impulsó ese proceso. Al imponer disciplina y coherencia moral a la conducta, las religiones éticas promovieron la racionalización de la vida cotidiana. Sin embargo, una vez instaurada la racionalidad económica y burocrática, esta se emancipó de sus raíces religiosas, dando lugar a un mundo secular y “desencantado”.

Weber describe este proceso como el paso de un mundo regido por significados sagrados a un mundo dominado por la eficiencia y el cálculo. “El destino de nuestra época —escribe— es la racionalización, la intelectualización y, sobre todo, el desencantamiento del mundo” (Weber, 1919, p. 30).

En la modernidad, la religión ya no otorga sentido colectivo al mundo: ese papel lo ocupan la ciencia, el mercado y la burocracia. Pero estos nuevos sistemas carecen de la capacidad moral que tenía la religión para dotar de propósito y legitimidad a la acción humana.

5.2.4 *Ética religiosa y tipos de racionalidad*

Weber distingue entre diferentes tipos de racionalidad presentes en la acción social:

- **Racionalidad práctica**, basada en la experiencia cotidiana y la conveniencia.
- **Racionalidad teórica**, que busca comprender el mundo mediante principios abstractos.
- **Racionalidad sustantiva o valorativa**, guiada por principios éticos o religiosos.
- **Racionalidad formal**, que organiza la acción según reglas impersonales, como las del mercado o la burocracia.

Las religiones éticas, como el confucianismo o el protestantismo, constituyen ejemplos de racionalidad sustantiva: orientan la conducta según valores morales coherentes. Pero en el capitalismo moderno, esa racionalidad sustantiva ha sido desplazada por la racionalidad formal, que prioriza la eficiencia y el cálculo económico sobre el sentido moral.

Así, el proceso de racionalización produce un vaciamiento de sentido: la razón instrumental domina, pero no responde a la pregunta del “para qué”. En la visión weberiana, el desencantamiento no elimina el valor, sino que lo fragmenta: cada esfera (ciencia, política, arte, religión) desarrolla su propia lógica interna, sin una síntesis común.

5.2.5 *La ética religiosa como generadora de sentido*

Pese a su diagnóstico pesimista, Weber no niega la relevancia de la religión. Considera que las religiones, especialmente las proféticas, han sido las grandes creadoras de valores universales que orientan la acción humana. Las ideas religiosas han moldeado las nociones de justicia, dignidad y responsabilidad que siguen presentes en las sociedades modernas, aunque secularizadas.

En ese sentido, la religión actúa como una reserva de sentido frente a la racionalización técnica. El problema contemporáneo, según Weber, es que la expansión de la burocracia y la economía capitalista ha generado una “jaula de hierro” que aprisiona al individuo en un sistema sin finalidad ética.

Solo el individuo vocacional, consciente de su responsabilidad moral, puede resistir esa pérdida de sentido. En *La ciencia como vocación* (1919), Weber afirma: “El hombre no puede vivir sin fe en un sentido; cuando desaparecen los grandes dioses, solo queda la lucha entre los pequeños dioses de los valores” (p. 45).

5.2.6 *Religión, capitalismo y secularización*

El análisis de Weber no se limita al cristianismo. En sus estudios comparativos sobre el confucianismo, el hinduismo y el judaísmo antiguo, observa que cada religión desarrolla una relación distinta con el mundo económico. Mientras las religiones orientales tienden al ascetismo o la contemplación, el protestantismo occidental

promovió una ética activa y disciplinada que favoreció la racionalización económica.

No obstante, con el tiempo, el capitalismo se independizó de sus raíces religiosas. Lo que comenzó como una búsqueda de salvación personal se transformó en un sistema económico autónomo, guiado por la eficiencia y la ganancia. Así, el espíritu religioso que lo animaba se vació, pero la estructura racional que había creado permaneció.

El resultado fue una paradoja: el capitalismo moderno conserva la forma de una vocación moral —el trabajo como deber, la planificación racional, el control del tiempo—, pero despojada de su contenido ético. En palabras de Weber, “el espíritu del ascetismo religioso huyó de la jaula de hierro, pero el orden económico continúa con fuerza irresistible” (1905, p. 181).

5.3 Berger: la construcción del sentido y la secularización

El sociólogo Peter L. Berger desarrolló una de las teorías más influyentes del siglo XX sobre la religión y la modernidad. Su obra, en especial *La construcción social de la realidad* (1966), escrita junto a Thomas Luckmann, y *El dosel sagrado* (1967), constituye una síntesis entre la sociología del conocimiento y la sociología de la religión. En ella, Berger sostiene que la religión cumple una función central en la construcción del sentido social, al ofrecer un marco simbólico que ordena la experiencia humana, legitima el mundo y otorga estabilidad a la vida cotidiana.

Sin embargo, en la modernidad, ese marco se ha vuelto frágil. Los procesos de racionalización, pluralismo y globalización han provocado la secularización del mundo, es decir, la pérdida de centralidad de las instituciones religiosas en la organización de la sociedad y la conciencia individual. Berger analiza este fenómeno no como la desaparición de la religión, sino como su transformación: el sentido ya no proviene de una fuente única y trascendente, sino de múltiples sistemas simbólicos que coexisten y compiten entre sí.

5.3.1 La construcción social del sentido

En *La construcción social de la realidad*, Berger y Luckmann (1966) proponen que toda sociedad se edifica a través de un proceso dinámico de externalización, objetivación e internalización. Los seres humanos, al interactuar, producen un mundo de significados; este mundo se objetiviza en instituciones, costumbres y símbolos; y finalmente se internaliza en las conciencias individuales, que lo perciben como algo natural y evidente.

La religión ocupa un lugar privilegiado en este proceso porque proporciona un “universo de sentido” total: una interpretación coherente del mundo y del lugar del individuo en él. A través de los mitos, los ritos y las creencias, las religiones construyen una realidad que parece trascender lo humano, pero que en realidad es producto de la sociedad misma.

Berger (1967) denomina a este proceso “nomización”, es decir, la creación de un “nomos” o cosmos ordenado que protege al individuo del caos del sin sentido. En sus palabras: “El hombre necesita un

escudo protector contra el terror del absurdo; ese escudo es el cosmos de sentido que la religión le ofrece” (El dosel sagrado, p. 31).

Así, la religión no solo explica el mundo, sino que lo legitima: confiere significado a las instituciones, justifica la autoridad y define los valores morales. En sociedades tradicionales, esa legitimidad es total, porque la religión abarca todas las dimensiones de la vida social.

5.3.2 El “dosel sagrado”: religión y legitimación

La metáfora del “dosel sagrado” (sacred canopy) expresa la función integradora de la religión en las sociedades premodernas. Bajo ese dosel simbólico, el mundo aparece ordenado, seguro y dotado de sentido trascendente. La religión actúa como una estructura de cobertura que protege a los individuos de la incertidumbre y la contingencia.

Berger explica que el ser humano vive en un constante riesgo de “anomia” —la pérdida de significado y orientación—, y que la religión ofrece una defensa frente a ese vacío. A través de los rituales y las narrativas, los creyentes se sienten parte de un orden cósmico. De este modo, la religión funciona como una institución de mantenimiento del sentido, que vincula la biografía individual con la historia colectiva y con una realidad última. En este contexto, la religión cumple tres funciones esenciales:

- Nomizadora: da orden al mundo social.
- Legitimadora: justifica las instituciones y normas.

- Motivadora: orienta la acción y refuerza la moral colectiva.

El resultado es una visión de la realidad social como algo natural y divinamente instituido. El orden social no se percibe como una construcción humana, sino como parte del orden cósmico.

5.3.3 *La secularización: ruptura del dosel sagrado*

El proceso de secularización implica, según Berger, la erosión de ese dosel sagrado. En la modernidad, las instituciones religiosas pierden su monopolio sobre la producción de sentido. La ciencia, la política, la economía y la cultura generan sus propios sistemas simbólicos, fragmentando el universo religioso unificado.

La secularización no destruye necesariamente la fe, pero transforma su lugar en la sociedad. La religión deja de ser una estructura que organiza toda la vida social y se convierte en una esfera diferenciada, en competencia con otras fuentes de significado. Berger identifica tres dimensiones principales de la secularización:

1. Diferenciación funcional: separación entre la religión y otros ámbitos sociales (como la política o la educación).
2. Privatización de la fe: la religión se relega al ámbito de la conciencia individual y pierde su carácter público.
3. Pluralización religiosa: proliferación de creencias y denominaciones que rompen la homogeneidad del universo simbólico tradicional.

En este nuevo contexto, la creencia ya no se impone colectivamente: debe ser elegida. Como escribe Berger (1967), “en la modernidad, la fe se convierte en una opción entre muchas, y elegirla es también elegir un modo de vivir” (p. 130).

5.3.4 *El pluralismo y la crisis de legitimidad*

La secularización conduce a un fenómeno que Berger llama pluralismo religioso y cultural. Cuando existen múltiples visiones del mundo que coexisten en el mismo espacio social, ninguna puede reclamar legitimidad absoluta. Esto produce una crisis de plausibilidad: el individuo ya no puede asumir sus creencias como evidentes, sino que debe justificarlas frente a otras alternativas.

Esta situación genera una nueva condición espiritual: la reflexividad. El creyente moderno es consciente de que su fe es una posibilidad entre muchas, y eso cambia radicalmente la forma en que se vive la religión.

Berger (1967) lo explica así: “La pluralidad de mundos religiosos hace imposible que el individuo viva su fe como una certeza indiscutida; debe sostenerla a pesar del conocimiento de otras opciones” (p. 136). La consecuencia es una religiosidad más individualizada, pero también más frágil.

Al mismo tiempo, el pluralismo abre la puerta a nuevos fenómenos religiosos, como los movimientos carismáticos, las espiritualidades alternativas o las religiones híbridas, que reflejan la búsqueda de sentido en un mundo fragmentado.

5.3.5 *La religión en la modernidad tardía: entre la pérdida y el retorno*

Aunque en *El dosel sagrado* Berger describía la secularización como una tendencia irreversible, años más tarde revisó parcialmente su postura. En *El retorno de lo sagrado* (1999), reconoció que la modernidad no había eliminado la religión, sino que había provocado su reconfiguración.

La pluralización no significa desaparición, sino diversificación. En muchas regiones del mundo —incluida América Latina—, las iglesias evangélicas, los movimientos pentecostales y las espiritualidades alternativas han crecido precisamente dentro del contexto moderno y urbano.

Para Berger (1999), la modernidad produce tanto secularización como resurgimiento religioso. La pérdida del monopolio institucional de las religiones tradicionales abre un espacio para nuevas formas de fe personalizadas, más emocionales y voluntarias.

Así, la religión contemporánea ya no se impone desde arriba, sino que se elige y se experimenta desde la subjetividad. La creencia se vuelve una construcción individual, en diálogo con la multiplicidad de opciones culturales disponibles.

5.3.6 *Religión, sentido y subjetividad moderna*

En la perspectiva de Berger, el problema central de la modernidad no es la ausencia de religión, sino la crisis del sentido. La racionalización ha fragmentado los sistemas simbólicos y ha debilitado las certezas

colectivas. En un mundo plural y cambiante, el individuo debe construir por sí mismo su propio orden moral y su interpretación del mundo.

En este contexto, la religión —aunque transformada— sigue cumpliendo una función esencial: la de reconectar lo cotidiano con lo trascendente, lo individual con lo colectivo. Por eso Berger no ve la secularización como un simple declive, sino como una recomposición del campo religioso, en el que la búsqueda de sentido persiste, aunque adopte nuevas formas.

5.4 Movimientos religiosos contemporáneos y política

La relación entre religión y política ha adquirido nuevas formas en el mundo contemporáneo, desafiando la idea clásica de que la modernidad implicaría una progresiva secularización y el retiro de la religión del espacio público. Lejos de desaparecer, las creencias religiosas se han reconfigurado como fuerzas sociales y políticas activas, capaces de movilizar identidades, producir discursos morales e influir en las decisiones de Estado. Desde los movimientos evangélicos en América Latina hasta el fundamentalismo islámico o el auge de los nacionalismos religiosos, asistimos a un fenómeno global en el que la religión vuelve a ser actor político y cultural de primer orden.

5.4.1 El retorno de lo religioso en la esfera pública

Contrario a las predicciones de los teóricos de la secularización del siglo XX, la religión no se retiró a la esfera privada, sino que

reapareció en el espacio público. Este “retorno de lo sagrado”, como lo denominó Peter L. Berger (1999), no significa necesariamente un renacimiento de la religiosidad tradicional, sino una repolitización de las identidades religiosas frente a las crisis de sentido, la desigualdad social y la globalización.

En el contexto contemporáneo, las instituciones políticas y los partidos se han visto debilitados por la pérdida de legitimidad y la fragmentación ideológica. En ese vacío, los movimientos religiosos ofrecen comunidad, propósito y autoridad moral. Según José Casanova (1994), las religiones “han dejado de ser únicamente guardianas del orden simbólico para convertirse en agentes de transformación y resistencia frente a la modernidad globalizada” (Public Religions in the Modern World, p. 212).

La religión, así, vuelve a desempeñar una función que había tenido en los orígenes de la sociología: legitimar o cuestionar el orden social. Pero ahora lo hace dentro de un escenario pluralista, donde la fe se mezcla con la política, la economía y los medios de comunicación.

5.4.2 *Religión, identidad y globalización*

La globalización ha provocado una expansión sin precedentes de los flujos culturales, económicos y tecnológicos, pero también ha generado crisis de identidad. En este contexto, las religiones se han convertido en fuentes de pertenencia y sentido, especialmente frente a la homogeneización cultural del mercado global.

Los movimientos religiosos contemporáneos ofrecen respuestas emocionales y comunitarias a la incertidumbre del mundo moderno. No se limitan al ámbito espiritual, sino que construyen identidades políticas basadas en valores morales y visiones del bien común.

Zygmunt Bauman (2003) observa que, en la “modernidad líquida”, los individuos buscan anclajes estables en un mundo cambiante, y la religión ofrece precisamente ese refugio: “El retorno de lo religioso es el intento de dar forma sólida a una existencia disuelta por la incertidumbre” (p. 92).

De esta forma, la religión opera como una contrafuerza a la globalización neoliberal, que fragmenta los lazos sociales y reduce la ciudadanía al consumo. En muchos países, los movimientos religiosos se presentan como guardianes de la moral tradicional frente a los efectos despersonalizadores del capitalismo global.

5.4.3 Movimientos evangélicos y poder político en América Latina

Uno de los fenómenos más significativos del siglo XXI es la expansión de los movimientos evangélicos y pentecostales en América Latina. Desde Brasil hasta Guatemala, estas iglesias han crecido exponencialmente y han pasado de ser minorías marginales a actores políticos influyentes. Su éxito se explica por varios factores:

1. Su organización descentralizada y comunitaria, que les permite llegar a sectores populares desatendidos por el Estado.

2. Su mensaje de salvación personal y prosperidad, que conecta con las aspiraciones individuales en contextos de precariedad económica.
3. Su uso eficaz de los medios de comunicación, especialmente la televisión y las redes sociales.

En países como Brasil, la Bancada Evangélica en el Congreso ha logrado incidir en políticas públicas sobre educación, moral sexual y derechos reproductivos. En otros contextos, los movimientos evangélicos han formado partidos propios o alianzas con líderes populistas de derecha, promoviendo agendas conservadoras.

Sin embargo, su papel político no se limita al conservadurismo. En algunos casos, como en comunidades rurales o marginales, las iglesias evangélicas también han impulsado procesos de empoderamiento social, fortaleciendo redes de apoyo y participación ciudadana.

Según Paul Freston (2008), “los evangélicos latinoamericanos han pasado de ser objetos de la política a convertirse en sujetos políticos, con una capacidad inédita para influir en las decisiones estatales” (p. 143).

5.4.4 *Fundamentalismos y resistencia cultural*

El término fundamentalismo se refiere a aquellos movimientos religiosos que, frente a la modernidad y la pluralidad, buscan restaurar un orden moral absoluto basado en textos sagrados o tradiciones religiosas. Aunque el concepto surgió para describir un

movimiento protestante en Estados Unidos a inicios del siglo XX, hoy se aplica a múltiples religiones: el islam político, el sionismo religioso, el hinduismo nacionalista o el catolicismo integrista. Estos movimientos comparten rasgos comunes:

- Rechazo del relativismo moral y del secularismo.
- Identificación entre religión y nación.
- Construcción del enemigo en torno a la figura del “otro” (infiel, laico, extranjero).
- Uso de la religión como discurso político para movilizar emociones colectivas.

Para Olivier Roy (2004), el auge de los fundamentalismos no es un retorno al pasado, sino una modernidad alternativa: utilizan las herramientas de la globalización —medios de comunicación, redes transnacionales, financiamiento global— para difundir un mensaje antimoderno.

Desde esta perspectiva, el fundamentalismo no es lo opuesto a la modernidad, sino uno de sus productos: una reacción identitaria frente a la inseguridad cultural generada por el cambio acelerado.

5.4.5 *Religión y populismo moral*

En muchas sociedades, la religión se ha fusionado con el populismo político, dando origen a lo que algunos autores llaman “populismo moral”. En este fenómeno, líderes carismáticos apelan a valores

religiosos tradicionales —la familia, la patria, la fe— para construir una comunidad imaginada frente a los enemigos del pueblo: los liberales, las élites cosmopolitas o los movimientos feministas y LGBTIQ+.

Cas Mudde (2019) explica que este populismo moral combina la retórica populista (“el pueblo contra la élite”) con una narrativa religiosa del bien contra el mal, lo que le confiere una fuerte carga emocional y simbólica. En América Latina, ejemplos de este tipo se observan en discursos que invocan la “defensa de la fe” frente al “relativismo moral” o las “ideologías extranjeras”.

El resultado es una politización de la moral religiosa, donde las creencias se convierten en fronteras ideológicas. Este fenómeno refuerza la polarización social, pero también revela la persistencia del poder simbólico de la religión en la esfera pública.

5.4.6 *Religión, derechos y nuevos movimientos de resistencia*

A pesar del auge de los movimientos conservadores, también existen expresiones religiosas que promueven justicia social, derechos humanos y emancipación. La Teología de la Liberación, surgida en América Latina en la década de 1960, articuló la fe cristiana con la lucha contra la pobreza y la opresión, redefiniendo el papel del Estado y de la Iglesia en favor de los sectores marginados.

En las últimas décadas, nuevas formas de espiritualidad progresista —como el ecofeminismo religioso, el cristianismo de base o los

movimientos interreligiosos por la paz— han reivindicado una visión ética de la religión como herramienta de transformación social.

Estas corrientes encarnan lo que Michael Löwy (1996) llama una “rebelión ética del espíritu religioso”: una resistencia moral frente a la injusticia estructural del capitalismo global. Así, la religión puede ser tanto instrumento de dominación como fuente de liberación, dependiendo del modo en que se articule con los proyectos políticos y sociales.

5.5 Religión, género y poder simbólico

La relación entre religión y género es uno de los campos más complejos y reveladores de la sociología contemporánea, porque pone en evidencia cómo las estructuras de poder simbólico se entrelazan con las creencias, los rituales y las representaciones del mundo. Desde los orígenes de las grandes tradiciones religiosas, las mujeres han ocupado un lugar ambivalente: al mismo tiempo sagradas y subordinadas, creadoras de vida y objeto de control moral. Analizar la religión desde la perspectiva de género permite comprender no sólo su dimensión espiritual, sino también su función como sistema de legitimación social del orden patriarcal.

El estudio del género en la religión no busca desacreditar la fe, sino revelar cómo las ideas de lo divino, lo puro o lo moral han servido históricamente para naturalizar desigualdades y construir jerarquías entre los cuerpos y las identidades. En este sentido, la religión no es solo un conjunto de creencias, sino un campo de poder simbólico

(Bourdieu, 1991) donde se disputan significados, se reproducen dominaciones y, en muchos casos, también se gestan resistencias.

5.5.1 El poder simbólico en las instituciones religiosas

Pierre Bourdieu (1991) define el poder simbólico como la capacidad de imponer una visión legítima del mundo y de hacer que esa visión sea reconocida como natural por quienes la viven. En las religiones, este poder opera a través de discursos, mitos, textos sagrados y rituales que determinan quién puede hablar en nombre de lo divino, quién puede enseñar, interpretar o liderar.

Las instituciones religiosas han sido históricamente productoras de significados sobre el cuerpo, la familia y la moral, consolidando estructuras patriarcales bajo el revestimiento de la sacralidad. Las diferencias biológicas entre hombres y mujeres se transforman así en desigualdades simbólicas justificadas por la voluntad divina.

Durkheim ya observó que la religión crea categorías morales que organizan la sociedad, pero no analizó sus implicaciones de género. La sociología feminista, en cambio, ha mostrado que las jerarquías religiosas se sostienen sobre sistemas de exclusión simbólica: la feminidad asociada a la naturaleza, la emotividad o la impureza; la masculinidad vinculada al espíritu, la razón y la autoridad.

Como señala Mary Daly (1973), “si Dios es varón, entonces el varón es Dios”. Esta frase sintetiza la crítica al androcentrismo teológico: la construcción de una divinidad masculina legitima la subordinación de las mujeres en la tierra.

5.5.2 *La religión como sistema de control de los cuerpos*

En casi todas las tradiciones religiosas, el cuerpo femenino ha sido objeto de vigilancia moral y control institucional. Desde las leyes de pureza en el judaísmo antiguo hasta las normas sobre modestia, castidad o maternidad en el cristianismo y el islam, el cuerpo de la mujer se presenta como espacio de peligro moral y, al mismo tiempo, como símbolo de virtud social.

Foucault (1976) señalaba que el poder moderno se ejerce a través del control del cuerpo y la sexualidad; la religión, mucho antes, había desarrollado mecanismos semejantes: el biopoder espiritual. Las reglas sobre el vestido, la virginidad o la maternidad no son simples prácticas devocionales, sino dispositivos de regulación que disciplinan los cuerpos y las conductas.

Este control se refuerza mediante la culpa, el pecado y la promesa de salvación. La figura de Eva en el cristianismo, o de Pandora en la mitología griega, ejemplifica el vínculo entre lo femenino y la transgresión: la mujer como portadora del mal o de la tentación. De este modo, la religión actúa como matriz simbólica del patriarcado, al atribuir al orden divino la desigualdad social.

5.5.3 *Género y división simbólica del trabajo religioso*

El campo religioso, al igual que otros campos sociales, está estructurado por una división sexual del trabajo simbólico (Bourdieu, 2007). Los hombres ocupan los lugares de autoridad —sacerdotes,

imanes, rabinos, pastores—, mientras que las mujeres asumen roles de servicio, cuidado o mediación espiritual subordinada.

Esta división se justifica mediante narrativas sagradas que presentan el liderazgo masculino como mandato divino. En la Iglesia católica, por ejemplo, el sacerdocio femenino se ha negado sistemáticamente con el argumento de que Jesús eligió solo hombres como apóstoles. En el islam, la interpretación tradicional del Corán ha limitado la participación de las mujeres en la dirección de la oración o en la interpretación teológica.

Sin embargo, las mujeres no han sido meras receptoras pasivas de estas estructuras. En múltiples contextos, han creado espacios de agencia y liderazgo alternativo: comunidades religiosas de base, movimientos de renovación espiritual y redes feministas teológicas que reinterpretan los textos sagrados desde una mirada emancipadora.

5.5.4 Tecnologías feministas y reinterpretación de lo sagrado

Desde mediados del siglo XX, las teologías feministas han cuestionado las estructuras patriarcales de las religiones y han buscado redefinir el lenguaje de lo divino. Autoras como Rosemary Radford Ruether (1983), Ivone Gebara (1994) o Elisabeth Schüssler Fiorenza (1984) han mostrado cómo las escrituras pueden releerse para recuperar el papel histórico de las mujeres en la tradición religiosa.

En América Latina, la Teología Feminista de la Liberación ha articulado la fe cristiana con la crítica al patriarcado, la pobreza y la exclusión social. Ivone Gebara (1994) sostiene que “Dios no es masculino ni femenino, sino el misterio de la vida que se expresa en todas las formas del ser”. Esta perspectiva reivindica la experiencia de las mujeres pobres y marginadas como lugar teológico, es decir, como fuente legítima del conocimiento espiritual.

Las teologías feministas también han puesto en cuestión los símbolos religiosos tradicionales: el Dios padre, la Virgen obediente, la esposa sumisa. Frente a ellos, proponen imágenes de lo divino asociadas al cuidado, la diversidad y la justicia. En lugar de negar la religión, buscan transformarla desde dentro, haciendo visible la dimensión femenina de lo sagrado.

5.5.5 Espiritualidades contemporáneas y reconfiguración del género

En la era contemporánea, los procesos de globalización y pluralismo han dado lugar a nuevas espiritualidades posinstitucionales, en las que las mujeres han asumido un papel protagónico. Movimientos como el neopaganismo, el ecofeminismo espiritual, las prácticas de sanación holística o las comunidades interreligiosas lideradas por mujeres, representan una descentralización del poder religioso.

Estas formas de religiosidad enfatizan la conexión con la naturaleza, la corporeidad y la experiencia emocional. Se inspiran en mitologías antiguas y saberes indígenas, reivindicando la figura de la diosa como símbolo de la vida y del equilibrio cósmico.

Según Ursula King (1993), estas nuevas espiritualidades son parte de una “revolución simbólica silenciosa”: desplazan el poder desde las jerarquías patriarcales hacia comunidades horizontales y diversas, donde el liderazgo se ejerce desde el cuidado y la reciprocidad.

5.5.6 *Religión, poder y emancipación*

La religión, aunque históricamente haya servido como instrumento de dominación patriarcal, también contiene recursos simbólicos para la emancipación. En muchas tradiciones, los discursos sobre justicia, compasión y dignidad humana han sido apropiados por movimientos feministas y de mujeres creyentes para reclamar igualdad.

En el islam contemporáneo, pensadoras como Fatema Mernissi (1991) han reinterpretado el Corán desde una perspectiva de género, destacando los pasajes que promueven la equidad y cuestionando las lecturas patriarcales. En el cristianismo, las religiosas latinoamericanas han articulado el mensaje evangélico con las luchas sociales, reivindicando la fe como praxis liberadora.

Así, el análisis sociológico del género en la religión no debe reducirse a la denuncia, sino que debe reconocer las tensiones internas entre dominación y resistencia, exclusión y relectura, jerarquía y comunidad.

CAPÍTULO VI

6 CAMBIO SOCIAL Y MODERNIZACIÓN

6.1 Concepto de cambio social en la teoría sociológica

El cambio social es uno de los conceptos más centrales y debatidos de la sociología, pues constituye la base misma de su objeto de estudio: la transformación de las estructuras, valores y relaciones que configuran la vida colectiva. Desde sus orígenes en el siglo XIX, la sociología se fundó como una ciencia que intentaba comprender el movimiento histórico de las sociedades modernas, sus rupturas y continuidades, frente a los procesos de industrialización, urbanización y modernización. En ese contexto, los clásicos — Comte, Marx, Durkheim y Weber— elaboraron distintas interpretaciones del cambio, que van desde el progreso lineal hasta la contradicción dialéctica, pasando por la diferenciación funcional y la racionalización.

El cambio social puede definirse, en términos generales, como la modificación significativa y duradera en las estructuras sociales, las instituciones, las normas, los valores o los patrones de comportamiento. No se trata de un cambio individual o coyuntural, sino de transformaciones que afectan la organización general de la sociedad. En palabras de Anthony Giddens (1984), “el cambio social implica la alteración en el carácter básico de las instituciones que configuran la vida colectiva” (p. 42).

A diferencia de las ciencias naturales, la sociología no busca leyes universales del cambio, sino que analiza procesos históricos concretos. Las sociedades no evolucionan de manera uniforme ni hacia un mismo fin: el cambio puede ser progresivo o regresivo, planificado o espontáneo, estructural o cultural, según el contexto y las fuerzas en juego.

6.1.1 El surgimiento del concepto de cambio social

El interés por el cambio social nace con la modernidad, cuando la sociedad europea experimenta transformaciones aceleradas: la Revolución Industrial, la Revolución Francesa y el avance del capitalismo. Auguste Comte, considerado el fundador de la sociología, fue uno de los primeros en proponer una explicación científica del cambio histórico. En su *Curso de filosofía positiva* (1830–1842), formuló la ley de los tres estadios —teológico, metafísico y positivo—, según la cual la humanidad progresa de la superstición al conocimiento científico.

Para Comte, el cambio social era lineal y acumulativo, resultado del progreso del espíritu humano y del orden racional. La sociología debía estudiar esas etapas para comprender la dirección de la civilización. Esta visión evolucionista y positivista marcaría la primera concepción del cambio: un proceso natural hacia el orden y el progreso.

Sin embargo, otros pensadores como Karl Marx cuestionaron esta idea de progreso armonioso. Para Marx, el cambio social no se origina en la mente humana, sino en las contradicciones materiales

del sistema económico. La historia avanza a través de conflictos entre clases sociales que luchan por el control de los medios de producción. En *El Manifiesto Comunista* (1848), Marx y Engels escriben: “La historia de todas las sociedades existentes hasta hoy es la historia de la lucha de clases” (p. 11).

Así, Marx introduce una visión dialéctica y conflictiva del cambio social: no lineal, sino impulsada por tensiones internas que generan rupturas y revoluciones.

6.1.2 *Durkheim y la transformación de la solidaridad*

Émile Durkheim analizó el cambio social desde la perspectiva del orden moral. En *La división del trabajo social* (1893), observó que las sociedades modernas se diferenciaban de las tradicionales no por la pérdida del vínculo social, sino por una transformación en la forma de solidaridad.

En las sociedades primitivas, la cohesión se basaba en la solidaridad mecánica, es decir, en la semejanza y en la fuerza de las costumbres colectivas. En cambio, en las sociedades modernas, la división del trabajo genera solidaridad orgánica, fundada en la interdependencia entre individuos con funciones diferentes.

El cambio social, para Durkheim, es un proceso moral y funcional: la sociedad evoluciona al diversificarse y especializarse, pero corre el riesgo de caer en la anomia, cuando las normas dejan de regular las conductas. Por eso, el cambio requiere instituciones morales que mantengan la cohesión.

En este sentido, Durkheim representa la visión funcionalista del cambio: toda transformación debe entenderse como una adaptación del sistema social a nuevas condiciones, sin destruir su equilibrio interno.

6.1.3 *Weber y la racionalización de la vida social*

Max Weber abordó el cambio social desde una perspectiva cultural e interpretativa. En lugar de buscar leyes universales, se centró en comprender el sentido histórico de los procesos de racionalización que caracterizan a Occidente.

Para Weber, el cambio moderno no puede explicarse solo por factores económicos, sino también por ideas y valores que orientan la acción social. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), mostró cómo la ética religiosa del protestantismo favoreció la aparición de una racionalidad económica basada en la disciplina y el cálculo.

El cambio social, en la visión weberiana, se produce por la interacción entre estructuras económicas, sistemas de poder y culturas de sentido. La racionalización —la expansión del cálculo, la técnica y la burocracia— transforma todas las esferas de la vida, pero también genera desencantamiento y pérdida de significado.

Weber, a diferencia de Marx o Comte, no ve el cambio como un progreso inevitable, sino como un proceso ambivalente, que libera al individuo pero también lo encierra en la “jaula de hierro” de la racionalidad formal.

6.1.4 Perspectivas contemporáneas sobre el cambio social

En el siglo XX, el concepto de cambio social se amplió con nuevas corrientes teóricas. El estructural-funcionalismo, representado por Talcott Parsons, lo entendió como un proceso de diferenciación institucional. En *El sistema social* (1951), Parsons sostiene que el cambio ocurre cuando las partes del sistema se adaptan para mantener el equilibrio general. Cada institución (familia, economía, política) desarrolla funciones específicas y complementarias, lo que permite la evolución del sistema.

Por otro lado, la teoría del conflicto, retomando a Marx, subraya que el cambio es resultado de las desigualdades estructurales y las luchas sociales. Autores como Ralf Dahrendorf (1959) y C. Wright Mills (1956) explicaron que el poder y la autoridad son motores del cambio, pues los grupos subordinados se movilizan para transformar las estructuras de dominación.

Durante la segunda mitad del siglo XX, con los procesos de descolonización y globalización, surgieron enfoques más críticos y poscoloniales. Immanuel Wallerstein (1974) propuso la teoría del sistema-mundo, según la cual el cambio social no puede analizarse dentro de los límites nacionales, sino en el marco de la economía capitalista global, dividida entre centros, semiperiferias y periferias.

Estos enfoques contemporáneos muestran que el cambio social no es un proceso homogéneo ni universal, sino múltiple, desigual y situado: depende de las relaciones de poder entre regiones, clases, géneros y culturas.

6.1.5 Factores del cambio social

La sociología identifica diversos factores que pueden generar o acelerar el cambio social:

1. **Económicos:** innovaciones tecnológicas, industrialización, crisis y transformaciones del trabajo.
2. **Políticos:** revoluciones, reformas, luchas por derechos y ampliación de la ciudadanía.
3. **Culturales:** movimientos sociales, educación, difusión de valores democráticos o de consumo.
4. **Demográficos:** migraciones, crecimiento poblacional o envejecimiento.
5. **Ambientales y tecnológicos:** avances científicos, digitalización y cambio climático.

Estos factores interactúan, configurando procesos complejos de transformación. La tecnología, por ejemplo, no solo cambia la producción, sino también la comunicación, la identidad y la organización política.

6.1.6 Tipos y direcciones del cambio social

Los sociólogos distinguen entre distintos tipos de cambio:

- **Estructural:** afecta la organización económica, política o institucional (por ejemplo, la transición del feudalismo al capitalismo).
- **Cultural:** implica modificaciones en valores, creencias o prácticas simbólicas (como la secularización o el feminismo).
- **Progresivo:** mejora las condiciones de vida y amplía derechos.
- **Regresivo o reactivo:** busca restaurar un orden anterior, como en los movimientos conservadores o nacionalistas.
- **Planificado:** impulsado por políticas públicas o revoluciones.
- **Espontáneo:** resultado de procesos sociales no previstos, como innovaciones tecnológicas o movimientos culturales.

Cada sociedad combina distintas formas de cambio, y el papel del sociólogo es analizar sus causas, ritmos y consecuencias.

6.1.7 Modernidad, globalización y nuevas formas de cambio

En la actualidad, el cambio social se caracteriza por su velocidad, complejidad y alcance global. Las transformaciones tecnológicas, la comunicación digital y la interdependencia económica han generado un tipo de cambio constante, que Anthony Giddens (1990) llama “modernidad reflexiva”: las sociedades ya no solo cambian, sino que reflexionan continuamente sobre su propio cambio.

Zygmunt Bauman (2003) describe la contemporaneidad como una “modernidad líquida”, donde las instituciones, los vínculos y las

identidades son inestables. En este contexto, el cambio deja de ser un acontecimiento extraordinario para convertirse en el estado permanente de la vida social.

Sin embargo, la aceleración del cambio genera nuevas tensiones: precariedad laboral, pérdida de cohesión, crisis ambiental y desigualdad global. Estas contradicciones muestran que el cambio no siempre equivale a progreso; también puede producir exclusión y desintegración.

6.2 Modernización: de Parsons a Inglehart

El concepto de modernización ha sido una de las nociones más influyentes —y también más debatidas— de la teoría sociológica del siglo XX. En su origen, designaba un proceso de transformación estructural y cultural mediante el cual las sociedades tradicionales se orientan hacia formas modernas de organización económica, política y social. Bajo esta perspectiva, modernizarse significaba racionalizar las instituciones, industrializar la economía y secularizar la cultura, siguiendo el modelo de desarrollo occidental. Sin embargo, la teoría de la modernización evolucionó con el tiempo: desde las interpretaciones estructural-funcionalistas de Talcott Parsons hasta los enfoques culturales de Ronald Inglehart, que incorporan la subjetividad, los valores y la diversidad histórica de las sociedades contemporáneas.

6.2.1 *La teoría clásica de la modernización*

La teoría clásica de la modernización surgió después de la Segunda Guerra Mundial, en un contexto de reconstrucción económica, descolonización y expansión del capitalismo global. Inspirada en el pensamiento de Max Weber y en el funcionalismo estructural de Parsons, esta corriente interpretó la historia como una transición universal desde la sociedad tradicional —basada en la comunidad, la religión y la autoridad— hacia la sociedad moderna, caracterizada por la racionalidad, la individualización y la diferenciación institucional.

Talcott Parsons fue uno de los principales teóricos de este enfoque. En *El sistema social* (1951) y *El sistema de las sociedades modernas* (1971), propuso un modelo analítico para entender cómo las sociedades evolucionan a través de procesos de diferenciación funcional. Para Parsons, toda sociedad debe resolver cuatro funciones básicas —adaptación, logro de objetivos, integración y mantenimiento de patrones culturales—, conocidas como el esquema AGIL. El cambio hacia la modernidad se produce cuando estas funciones se vuelven más especializadas y autónomas, permitiendo una mayor eficiencia sistémica.

Según Parsons, la modernización implica una transición desde patrones sociales ascriptivos (determinados por el nacimiento, el linaje o la religión) hacia patrones universalistas y meritocráticos, donde el estatus se define por el logro individual. El progreso, en este

sentido, se entiende como una diferenciación moral y cultural que fomenta la racionalidad y la autonomía personal.

6.2.2 Rasgos fundamentales del proceso de modernización

El paradigma de la modernización, en su versión clásica, se sustentaba en una serie de supuestos generales que marcaron el pensamiento sociológico de mediados del siglo XX:

1. **Universalidad del progreso:** todas las sociedades atraviesan etapas similares de desarrollo (tradicional → moderna → postindustrial).
2. **Racionalización:** expansión de la ciencia, la tecnología y la burocracia como formas dominantes de organización.
3. **Secularización:** declive de la religión como fuente de autoridad moral y aumento de la autonomía individual.
4. **Urbanización e industrialización:** desplazamiento del campo a la ciudad y consolidación de la economía de mercado.
5. **Democratización:** desarrollo de instituciones políticas participativas y de ciudadanía moderna.

Autores como Daniel Lerner (*The Passing of Traditional Society*, 1958) y Walt Rostow (*The Stages of Economic Growth*, 1960) complementaron este enfoque desde la economía y la ciencia política, formulando modelos de etapas del desarrollo que proponían al Occidente capitalista como referencia universal.

La modernización se concebía como un proceso lineal y teleológico, donde las sociedades menos desarrolladas debían “seguir los pasos” de las naciones industrializadas para alcanzar el bienestar.

6.2.3 Críticas al paradigma funcionalista

A partir de la década de 1960, la teoría de la modernización comenzó a ser fuertemente cuestionada por su eurocentrismo, determinismo y ahistoricidad. Desde América Latina, la teoría de la dependencia — con autores como André Gunder Frank, Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto— argumentó que el subdesarrollo no era una etapa previa al desarrollo, sino el resultado estructural de la inserción desigual de las economías periféricas en el sistema capitalista mundial.

Immanuel Wallerstein (1974), desde la teoría del sistema-mundo, profundizó esta crítica al mostrar que el capitalismo global produce simultáneamente desarrollo en los centros y dependencia en las periferias. En este sentido, la modernización no podía considerarse un proceso autónomo, sino interdependiente y desigual, condicionado por relaciones históricas de poder.

Asimismo, los enfoques marxistas y poscoloniales denunciaron que el discurso de la modernización servía para legitimar el imperialismo cultural y económico de las potencias occidentales. Modernizarse equivalía a occidentalizarse: adoptar las instituciones, valores y estilos de vida del Norte global.

6.2.4 *Parsons y la modernidad institucional*

A pesar de las críticas, el pensamiento de Parsons conserva relevancia por haber articulado una visión sistémica de la modernidad. Para él, el cambio social no era simplemente económico, sino institucional y normativo. La modernización implicaba la consolidación de un sistema de valores universalistas que fomentaba la racionalidad, la ciencia, la educación y la ciudadanía.

Parsons veía la modernidad como un proceso de equilibrio dinámico: las instituciones cambian, pero lo hacen manteniendo la cohesión del sistema. Por ello, defendía que la modernización debía acompañarse de procesos de integración moral, evitando la anomia o la desorganización social.

En el fondo, su teoría intentaba conciliar el orden con el cambio: la sociedad moderna debía transformarse para adaptarse a los nuevos desafíos, pero sin perder su coherencia interna. Esta visión funcionalista marcaría el pensamiento sociológico y político de las décadas siguientes, influyendo en políticas de desarrollo y en los organismos internacionales de posguerra.

6.2.5 *De Parsons a Inglehart: del desarrollo estructural al cambio cultural*

Mientras Parsons entendía la modernización como un proceso estructural y normativo, Ronald Inglehart introdujo una perspectiva cultural y valorativa, basada en la transformación de las orientaciones subjetivas de las personas en las sociedades postindustriales.

Inglehart, en sus obras *The Silent Revolution* (1977) y *Modernization and Postmodernization* (1997), propuso que la modernización no solo transforma las instituciones, sino también los valores y prioridades de los individuos. A partir de encuestas globales, desarrolló la teoría del cambio de valores generacionales, según la cual, a medida que las sociedades alcanzan niveles más altos de seguridad económica y educación, los ciudadanos tienden a desplazarse desde valores materialistas hacia valores posmaterialistas.

Los valores materialistas priorizan la seguridad física, la estabilidad económica y el orden social, típicos de sociedades en proceso de industrialización. En cambio, los valores posmaterialistas enfatizan la autonomía personal, la participación, la igualdad de género, la libertad de expresión y la calidad de vida.

Inglehart interpreta esta evolución como una nueva fase de la modernización: ya no impulsada por la industrialización o la ciencia, sino por el desarrollo humano y la ampliación de las capacidades subjetivas.

6.2.6 *La teoría del cambio cultural y la modernidad reflexiva*

La teoría de Inglehart, desarrollada junto a Christian Welzel en el marco del World Values Survey, sostiene que la modernización produce una modernidad reflexiva: las personas, liberadas de las presiones de la escasez, buscan autorrealización, participación política y bienestar emocional.

Este cambio de valores impulsa procesos de democratización y secularización, pero también la diversificación cultural y el pluralismo moral. Así, la modernización deja de ser un proceso unidireccional para convertirse en una dinámica abierta, en la que cada sociedad combina modernidad y tradición de formas singulares.

Según Inglehart y Welzel (2005), el desarrollo económico ya no basta para explicar el cambio social: es necesario considerar el capital humano, la educación, la igualdad de género y las libertades culturales como motores de la modernización avanzada.

Este enfoque ha permitido interpretar fenómenos contemporáneos como la expansión de la democracia liberal, la emergencia de movimientos feministas y ecologistas, o el auge de las identidades posmaterialistas en la juventud global.

6.2.7 *Modernización y tensiones contemporáneas*

Sin embargo, el paradigma cultural de Inglehart también ha recibido críticas. Autores como Samuel Huntington (1996) y Ulrich Beck (1997) advierten que la globalización no genera convergencia cultural, sino choques y fragmentaciones. En muchas regiones, la modernización económica convive con la persistencia o el resurgimiento de valores tradicionales, religiosos o nacionalistas.

Además, el neoliberalismo global ha mostrado que el crecimiento económico puede coexistir con nuevas formas de desigualdad, precariedad y exclusión. Por ello, algunos sociólogos contemporáneos, como Manuel Castells (1996), prefieren hablar de

modernidades múltiples, en plural, para destacar que cada sociedad construye su propio equilibrio entre tradición y modernidad, local y global.

6.3 Teoría de la dependencia (Cardoso, Furtado, Dos Santos)

La teoría de la dependencia marcó un punto de inflexión en las ciencias sociales latinoamericanas al cuestionar los supuestos del desarrollo lineal propuestos por la teoría de la modernización. Surgida entre las décadas de 1960 y 1970, esta corriente planteó que el subdesarrollo de América Latina no era una etapa previa al desarrollo, sino el resultado estructural de su inserción desigual en el sistema capitalista mundial. Frente al optimismo evolutivo de Talcott Parsons o Walt W. Rostow, los teóricos de la dependencia argumentaron que el capitalismo produce y reproduce jerarquías globales entre países centrales y periféricos, donde los primeros concentran la riqueza, la tecnología y el poder político, mientras los segundos permanecen subordinados como exportadores de materias primas y mano de obra barata.

Esta teoría, elaborada por pensadores como Celso Furtado, Theotonio Dos Santos y Fernando Henrique Cardoso, se nutrió de la economía política marxista, el estructuralismo de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) y el análisis histórico de las relaciones coloniales. Su gran aporte fue invertir la mirada del desarrollo: en lugar de medir a las naciones del Sur según parámetros occidentales, analizó cómo la historia del capitalismo mundial genera simultáneamente progreso y dependencia.

6.3.1 Contexto histórico y ruptura teórica

El contexto en el que surge la teoría de la dependencia fue el de las crisis del modelo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI). Durante las décadas de 1950 y 1960, los países latinoamericanos intentaron fortalecer su industria interna para reducir la dependencia de los bienes manufacturados del exterior. Sin embargo, los resultados fueron contradictorios: el crecimiento económico coexistía con desigualdad social, endeudamiento externo y concentración del poder económico.

Los economistas de la CEPAL, como Raúl Prebisch, habían advertido que el comercio internacional estaba estructurado en términos de centro y periferia, donde los países periféricos sufrían un “deterioro en los términos de intercambio” (Prebisch, 1950, p. 11): debían exportar cada vez más productos primarios para importar la misma cantidad de bienes industriales.

Sobre esa base estructuralista, los teóricos de la dependencia dieron un paso más: afirmaron que el subdesarrollo no era un rezago interno, sino una consecuencia del mismo desarrollo del capitalismo mundial. En palabras de Dos Santos (1968), “la dependencia es una situación en la cual la economía de ciertos países está condicionada por el desarrollo y la expansión de otras economías, a las que se encuentra subordinada” (p. 5).

6.3.2 *Celso Furtado: subdesarrollo como estructura histórica*

El economista brasileño Celso Furtado fue uno de los primeros en formular una interpretación histórica y estructural del subdesarrollo. En su obra *Desenvolvimento e subdesenvolvimento* (1961), sostiene que el subdesarrollo es un fenómeno específico del capitalismo, no una etapa previa al progreso.

Según Furtado (1961), las economías latinoamericanas se estructuraron desde la colonia para servir a los intereses de las metrópolis, especializándose en la producción de materias primas. Esta división internacional del trabajo creó una dependencia tecnológica y productiva, pues los países periféricos no desarrollaron industrias propias ni capacidad de innovación.

El subdesarrollo, entonces, no es una falta de desarrollo, sino un desarrollo histórico deformado, en el cual la expansión del capitalismo en el centro se sostiene sobre la explotación de la periferia. Furtado propone superar esa dependencia mediante una planificación estatal orientada a la industrialización autónoma y a la redistribución del ingreso, rompiendo con la lógica de exportación primaria.

Como señala el autor: “El subdesarrollo es una estructura que solo puede ser comprendida en función de las relaciones que ligan a nuestras economías con las de los países industrializados” (Furtado, 1961, p. 87).

6.3.3 Theotonio Dos Santos: las formas históricas de la dependencia

El sociólogo brasileño Theotonio Dos Santos radicalizó el análisis de Furtado desde una perspectiva marxista, planteando que la dependencia no era solo económica, sino también política, social y tecnológica. En su texto *La estructura de la dependencia* (1968), identifica tres formas históricas de dependencia:

Dependencia colonial, basada en la dominación política directa de las metrópolis europeas.

Dependencia financiera e industrial, surgida en el siglo XIX con la expansión del capital extranjero.

Dependencia tecnológica y transnacional, propia del capitalismo contemporáneo, donde las empresas multinacionales controlan la producción y las decisiones políticas en los países periféricos.

Para Dos Santos (1970), la dependencia genera un tipo particular de desarrollo: el desarrollo dependiente, que puede producir crecimiento económico sin autonomía. Este crecimiento está determinado por la transferencia de excedentes hacia el centro y por la subordinación del aparato productivo a intereses externos.

De ahí su conclusión: “El desarrollo dependiente no elimina la dependencia, sino que la reproduce en nuevas formas más complejas” (Dos Santos, 1978, p. 33). En otras palabras, la modernización periférica genera progreso material, pero perpetúa las estructuras de desigualdad y dominación.

6.3.4 *Fernando Henrique Cardoso: dependencia y desarrollo asociado*

El sociólogo y político brasileño Fernando Henrique Cardoso, junto con Enzo Faletto, elaboró una versión más sociológica y política de la teoría en Dependencia y desarrollo en América Latina (1969). A diferencia de las interpretaciones más deterministas, Cardoso propuso entender la dependencia como una relación dinámica, donde existen márgenes de acción para el cambio político.

Cardoso distingue entre dependencia “autónoma” y “asociada”. En la primera, los países periféricos buscan independencia económica mediante políticas de sustitución de importaciones y fortalecimiento estatal. En la segunda, las élites nacionales se asocian con el capital extranjero, permitiendo un tipo de desarrollo subordinado que mantiene la dependencia estructural.

Su noción de “desarrollo dependiente asociado” describe el crecimiento económico latinoamericano de los años sesenta: expansión industrial sin redistribución de la riqueza ni autonomía política. El desarrollo, bajo esas condiciones, es desigual y concentrador.

Para Cardoso y Faletto (1969), la clave del análisis no está solo en la estructura económica, sino en las alianzas de clase y los proyectos políticos que pueden modificar (o reforzar) la dependencia. En palabras de los autores: “La dependencia no significa estancamiento, sino una forma particular de articulación entre el capital externo y las clases dominantes locales” (p. 27).

6.3.5 *Aportes teóricos y diferencias internas*

Aunque comparten un diagnóstico común, los teóricos de la dependencia difieren en su enfoque:

- **Furtado** enfatiza la dimensión económica y estructural del subdesarrollo.
- **Dos Santos** acentúa la dimensión política y global del capitalismo.
- **Cardoso** incorpora la mediación sociopolítica y el papel de las élites nacionales.

Estas diferencias reflejan la evolución del pensamiento latinoamericano: de un análisis economicista hacia una sociología más histórica y política del desarrollo. Sin embargo, todos coinciden en que la superación del subdesarrollo exige una transformación de las estructuras internacionales de poder y una redefinición de la inserción de América Latina en el sistema mundial.

Además, la teoría de la dependencia rompió con la idea positivista del progreso lineal. En lugar de asumir que todas las naciones siguen el mismo camino hacia la modernidad, mostró que existen trayectorias múltiples y desiguales dentro de un sistema global jerarquizado.

6.3.6 Críticas y reformulaciones

A partir de la década de 1980, la teoría de la dependencia enfrentó críticas desde varios frentes. Algunos economistas consideraron que su visión era demasiado pesimista y que subestimaba la capacidad de innovación de las economías periféricas. Otros señalaron su excesivo determinismo estructural, que dejaba poco espacio a la agencia de los actores sociales.

El propio Cardoso, ya como presidente de Brasil en la década de 1990, adoptó una postura más pragmática, reconociendo que el desarrollo dependiente podía coexistir con la democracia y la apertura económica. Sin embargo, mantuvo la idea central de que la autonomía de las naciones latinoamericanas depende de su capacidad de negociar en un sistema internacional asimétrico.

En el ámbito teórico, autores posteriores como Aníbal Quijano (2000) y Arturo Escobar (1995) reformularon la dependencia desde perspectivas decoloniales y posdesarrollistas, ampliando el análisis a las dimensiones culturales, epistémicas y ecológicas de la subordinación. Para ellos, la dependencia no es solo económica, sino también una colonialidad del saber y del poder.

6.4 Teoría del desarrollo desigual y acumulación

La teoría del desarrollo desigual y acumulación surgió como una prolongación crítica de la teoría marxista y de la teoría de la dependencia, con el propósito de explicar cómo el capitalismo mundial produce simultáneamente desarrollo y subdesarrollo,

prosperidad y pobreza, en un mismo sistema global. Esta corriente sostiene que el capitalismo, lejos de tender al equilibrio, se expande mediante la acumulación desigual, concentrando la riqueza en ciertos territorios y clases sociales mientras genera pobreza y desposesión en otros. En palabras de David Harvey (2004), el capitalismo “no resuelve sus contradicciones, sino que las desplaza geográficamente” (p. 63).

La noción de “desarrollo desigual” implica que la expansión capitalista nunca es homogénea ni armónica: se basa en la explotación diferenciada del trabajo y del territorio, reproduciendo jerarquías tanto dentro de los países como entre ellos. Así, la modernización de unas regiones se construye sobre la marginación de otras. Esta idea, que se remonta a Marx y Lenin, fue reformulada por teóricos contemporáneos como Samir Amin, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi y David Harvey, quienes articularon una interpretación del capitalismo como sistema mundial de acumulación desigual.

6.4.1 Raíces marxistas del desarrollo desigual

En la obra de Karl Marx ya se encuentran los fundamentos de esta teoría. En *El Capital* (1867), Marx mostró que la lógica del capitalismo se basa en la acumulación ampliada del capital, proceso mediante el cual los capitalistas reinvierten las ganancias para expandir la producción. Sin embargo, esta expansión nunca es equitativa: al buscar mayores beneficios, el capital tiende a concentrarse donde las condiciones de explotación son más

favorables, lo que genera desigualdad estructural entre regiones y clases sociales.

Marx escribió que “la acumulación de riqueza en un polo es, al mismo tiempo, acumulación de miseria, de trabajo agotador y de servidumbre en el polo opuesto” (Marx, 1867, p. 646). Esa dinámica constituye el núcleo de lo que más tarde se denominará desarrollo desigual: la riqueza de unos depende directamente de la pobreza de otros.

Posteriormente, Lenin, en *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1916), explicó que la expansión global del capital —a través de la exportación de capitales y la división internacional del trabajo— intensifica estas desigualdades. El imperialismo, según Lenin, no es una desviación del capitalismo, sino su forma más avanzada: una etapa en la que los países centrales monopolizan las ganancias mediante el control financiero, militar y tecnológico.

6.4.2 *Samir Amin y la acumulación a escala mundial*

El economista egipcio Samir Amin fue uno de los autores que mejor sistematizó la idea de acumulación desigual a escala mundial. En su obra *El desarrollo desigual* (1973), argumentó que el capitalismo global funciona como un sistema polarizado: el centro se desarrolla mediante la transferencia sistemática de valor desde la periferia.

Amin retoma y amplía la teoría de la dependencia al introducir el concepto de “acumulación en escala mundial”, según el cual la ley del valor no opera de manera uniforme en el planeta, sino que

favorece a los países industrializados. En los países periféricos, la fuerza de trabajo es explotada a un precio inferior al de su valor real, generando una transferencia constante de excedente económico hacia el centro.

Para Amin (1973), el resultado de este proceso es un desarrollo desigual y combinado: las economías centrales se modernizan y diversifican, mientras las periféricas permanecen subordinadas a un patrón extractivo o agroexportador. La única vía para romper con esta dinámica, sostiene el autor, es una “desconexión controlada” del sistema mundial, es decir, la construcción de estrategias nacionales de desarrollo autocentradas, orientadas por las necesidades internas y no por el mercado global.

En sus palabras: “El desarrollo del centro es la otra cara del subdesarrollo de la periferia; ambos son producto de un mismo proceso de acumulación capitalista a escala mundial” (Amin, 1973, p. 94).

6.4.3 *Wallerstein y el sistema-mundo moderno*

El sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein profundizó esta perspectiva en su influyente teoría del sistema-mundo moderno, presentada en *The Modern World-System* (1974). Para Wallerstein, desde el siglo XVI el capitalismo se organiza como una economía-mundo caracterizada por una división internacional del trabajo entre centro, semiperiferia y periferia.

- El centro concentra las actividades de alto valor agregado (industria avanzada, tecnología, finanzas).
- La periferia se especializa en la producción de materias primas y mano de obra barata.
- La semiperiferia cumple un papel intermedio, actuando como zona de amortiguación.

Esta estructura jerárquica se mantiene a través de mecanismos económicos (comercio desigual), políticos (hegemonías estatales) y culturales (difusión de valores occidentales). El capitalismo mundial, por tanto, no es una suma de economías nacionales, sino un sistema interdependiente que se reproduce mediante la desigualdad estructural.

Wallerstein (1974) afirma: “El capitalismo histórico no tiende a la homogeneidad, sino a la diferenciación. Su desarrollo desigual es la condición misma de su existencia” (p. 67).

6.4.4 *Giovanni Arrighi y los ciclos de acumulación*

Otro aporte clave fue el del economista italiano Giovanni Arrighi, quien en *El largo siglo XX* (1994) analizó los ciclos de acumulación de capital que estructuran la historia del capitalismo. Cada ciclo — genovés, holandés, británico y estadounidense— representa una fase en la que una potencia hegemónica organiza la economía mundial en torno a su control financiero y comercial.

Estos ciclos no son lineales, sino que culminan con crisis de sobreacumulación y desplazamientos geográficos del poder económico. Para Arrighi, este patrón histórico muestra que el desarrollo capitalista es inherentemente desigual y geográficamente móvil: las regiones que concentran el capital hoy pueden convertirse mañana en periferias del nuevo centro hegemónico.

Esta lógica cíclica explica por qué la desigualdad global no disminuye, sino que se reconfigura en cada etapa de expansión del capital. En el siglo XXI, Arrighi anticipaba un desplazamiento del centro de acumulación hacia Asia, especialmente China, lo que sugiere una nueva reorganización del sistema mundial, pero no una superación de su desigualdad estructural.

6.4.5 *David Harvey y la “acumulación por desposesión”*

En el ámbito contemporáneo, el geógrafo británico David Harvey actualizó la teoría del desarrollo desigual al introducir el concepto de “acumulación por desposesión”, desarrollado en *El nuevo imperialismo* (2004). Harvey sostiene que, ante las crisis de sobreacumulación del capital, el capitalismo se reinventa expandiendo la privatización, la mercantilización de bienes comunes y la expropiación de territorios y recursos.

La acumulación por desposesión implica que el desarrollo capitalista sigue dependiendo del saqueo de las periferias, ahora mediante nuevas formas de colonización económica: deuda externa, especulación financiera, explotación ambiental y despojo de comunidades locales.

Harvey (2004) argumenta que el neoliberalismo es la forma contemporánea de este proceso: un régimen global que reestructura los territorios para mantener el flujo de acumulación. “El desarrollo desigual no desaparece en la globalización; es su condición de posibilidad”, afirma el autor (p. 78).

6.4.6 *Coincidencias y diferencias entre las teorías*

A pesar de las diferencias de enfoque, los autores coinciden en varios postulados fundamentales:

1. El capitalismo mundial es estructuralmente desigual; no puede expandirse sin generar periferias.
2. El desarrollo y el subdesarrollo son procesos interdependientes, no opuestos.
3. La acumulación capitalista implica una transferencia permanente de excedentes del Sur al Norte.
4. La crisis es inherente al sistema, no una excepción.

No obstante, difieren en sus propuestas políticas. Amin defiende la desconexión y el socialismo periférico; Wallerstein enfatiza el análisis histórico de los sistemas; Harvey subraya la lucha por el espacio urbano y el derecho a la ciudad como ejes de resistencia contemporánea.

6.4.7 *América Latina y la reproducción del desarrollo desigual*

En América Latina, la teoría del desarrollo desigual encontró eco en los análisis sobre el neoextractivismo, el endeudamiento externo y la vulnerabilidad tecnológica. La región, históricamente exportadora de materias primas, ha experimentado períodos de crecimiento ligados a la demanda global, pero sin lograr romper la dependencia estructural.

El auge de las economías asiáticas y el dominio del capital financiero internacional han profundizado la reprimarización productiva, mientras la concentración de la riqueza y la exclusión social persisten. Como advierte Maristella Svampa (2019), el modelo extractivista contemporáneo reproduce una “dependencia ecológica” en la que la naturaleza se convierte en un nuevo eje de acumulación desigual.

En este contexto, la teoría del desarrollo desigual sigue siendo una herramienta analítica clave para comprender las contradicciones del capitalismo globalizado: la coexistencia de territorios hipermodernos y zonas de sacrificio, de innovación tecnológica y pobreza estructural.

6.5 Movimientos sociales como agentes del cambio estructural.

A lo largo de la historia, los movimientos sociales han sido motores fundamentales del cambio estructural, al cuestionar las jerarquías establecidas, disputar el poder simbólico y proponer nuevas formas de organización social. En la sociología, el estudio de los

movimientos sociales permite comprender cómo los actores colectivos emergen en contextos de desigualdad y crisis, y cómo sus luchas pueden transformar las estructuras económicas, políticas y culturales de una sociedad.

Desde las revoluciones burguesas del siglo XVIII hasta las movilizaciones feministas, ecologistas y decoloniales del siglo XXI, los movimientos sociales han actuado como fuerzas históricas de transformación, que expresan la tensión entre estructura y acción: por un lado, nacen de condiciones estructurales de injusticia; por otro, las cuestionan y modifican mediante la acción colectiva.

6.5.1 Orígenes del estudio sociológico de los movimientos sociales

En la sociología clásica, autores como Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber ofrecieron las primeras aproximaciones al fenómeno del cambio colectivo.

Para Marx, los movimientos sociales son la expresión de la lucha de clases. La historia es un conflicto entre grupos que controlan los medios de producción y aquellos que son explotados. Las revoluciones proletarias, por tanto, no son anomalías, sino momentos en que las contradicciones estructurales del capitalismo se hacen insostenibles. Marx (1848) afirmaba: “Los proletarios no tienen nada que perder, salvo sus cadenas; tienen un mundo que ganar” (p. 43).

Durkheim, en cambio, se interesó por el equilibrio y la cohesión social. Para él, los movimientos colectivos pueden surgir como

respuesta a la anomia, es decir, a la falta de normas que acompaña las transformaciones rápidas de la modernidad. Los movimientos serían entonces intentos de reintegrar el orden moral mediante nuevos valores.

Weber analizó las acciones colectivas desde la perspectiva del carisma y la legitimidad. Consideró que los movimientos surgen cuando un líder carismático logra canalizar las demandas sociales y ofrecer una visión alternativa de la realidad. Así, los profetas, reformadores o revolucionarios representan fuerzas de cambio histórico que, más tarde, se racionalizan en instituciones.

En conjunto, estos enfoques sentaron las bases para entender que los movimientos sociales son el lugar donde la acción humana puede transformar las estructuras.

6.5.2 De la teoría de la modernización a los nuevos movimientos sociales

Durante la primera mitad del siglo XX, los movimientos sociales fueron interpretados desde el paradigma funcionalista como desviaciones o irrupciones dentro del sistema. Autores como Neil Smelser (1962) y Talcott Parsons (1951) entendían la acción colectiva como un síntoma de disfunción social o como respuesta emocional a tensiones estructurales.

Sin embargo, a partir de la década de 1960, el surgimiento de las revueltas estudiantiles, el movimiento feminista, el movimiento por los derechos civiles y las luchas anticoloniales cuestionaron esa

visión. La sociología contemporánea comenzó a ver a los movimientos no como desórdenes, sino como expresiones legítimas de participación democrática y creación de sentido. En Europa y América Latina se desarrollaron dos grandes enfoques:

1. **La teoría de la movilización de recursos** (McCarthy & Zald, 1977), que explica el éxito de los movimientos por su capacidad de organizarse, obtener apoyo y utilizar recursos materiales y simbólicos.
2. **La teoría de los nuevos movimientos sociales** (Touraine, 1981; Melucci, 1989), que destaca las luchas culturales, identitarias y simbólicas propias de las sociedades postindustriales.

Estos enfoques ampliaron la mirada del cambio social: ya no solo se trataba de transformar la economía o el Estado, sino también de disputar el sentido cultural, los valores y las formas de vida.

6.5.3 Alain Touraine: el sujeto histórico y la acción social

El sociólogo francés Alain Touraine fue uno de los principales teóricos de los movimientos sociales en la modernidad tardía. En *La voz y la mirada* (1981) y *El regreso del actor* (1984), propuso que los movimientos sociales son el espacio donde los actores colectivos luchan por el control de la historicidad, es decir, por la capacidad de una sociedad para orientarse hacia su propio futuro.

Para Touraine, cada época tiene un movimiento central que encarna el conflicto fundamental de su tiempo: en la era industrial, el

movimiento obrero; en la sociedad postindustrial, los movimientos por la cultura, la identidad y el medio ambiente. Estos no solo buscan redistribuir recursos, sino redefinir los valores que organizan la vida social.

En palabras de Touraine (1981): “Un movimiento social es la acción organizada de un actor colectivo que lucha por la dirección del cambio histórico en nombre de orientaciones culturales generales” (p. 27).

Esta definición introduce un cambio crucial: los movimientos sociales no son meras reacciones al poder, sino productores de sentido y de nuevas instituciones.

6.5.4 Alberto Melucci y la identidad colectiva

El sociólogo italiano Alberto Melucci complementó esta visión al analizar los movimientos contemporáneos como redes de comunicación y significado. En *Nomads of the Present* (1989), sostuvo que los nuevos movimientos sociales —feministas, ecologistas, pacifistas, estudiantiles— no buscan tanto tomar el poder del Estado como transformar las relaciones cotidianas y los códigos culturales.

Melucci introdujo el concepto de identidad colectiva, entendida como el proceso mediante el cual los individuos construyen un “nosotros” en torno a valores compartidos, frente a un sistema que los invisibiliza o domina. La acción colectiva es, entonces, una

expresión simbólica de autonomía y reconocimiento, más que una simple estrategia política.

Así, el cambio estructural no solo se produce en la economía o la política, sino también en el imaginario social: en cómo las personas redefinen lo que consideran justo, legítimo o posible.

6.5.5 *Movimientos sociales en América Latina*

En América Latina, los movimientos sociales han tenido una dimensión histórica y estructural particular, marcada por la desigualdad, la dependencia y la herencia colonial. Desde las luchas campesinas y obreras del siglo XX hasta los movimientos indígenas, feministas y ambientalistas del siglo XXI, estos actores han desempeñado un papel clave en la redefinición del Estado y la ciudadanía.

Durante los años 1970 y 1980, los movimientos populares se articularon en resistencia a las dictaduras y al neoliberalismo. En países como Brasil, Argentina, Chile o Ecuador, las organizaciones de base, las comunidades eclesiales y los sindicatos se convirtieron en espacios de participación y formación política. Con la democratización y la globalización, emergieron nuevos sujetos:

- **Movimientos indígenas**, como la CONAIE en Ecuador o el EZLN en México, que vinculan la lucha por la tierra con la defensa de la identidad cultural y la soberanía.

- **Movimientos feministas y de mujeres**, que han impulsado cambios legales, culturales y simbólicos en torno a la igualdad y los derechos sexuales y reproductivos.
- **Movimientos ambientalistas y territoriales**, que cuestionan el modelo extractivista y proponen alternativas de vida sustentable.

Estos movimientos no sólo resisten, sino que producen conocimiento, comunidad y legitimidad, generando nuevas formas de poder social desde abajo.

6.5.6 Movimientos y estructura: de la resistencia a la transformación

Los movimientos sociales actúan sobre la estructura social de múltiples maneras:

1. **Transforman instituciones:** mediante reformas, participación o creación de nuevas formas de gobierno local.
2. **Generan cambios culturales:** al modificar los imaginarios de género, ciudadanía o naturaleza.
3. **Redistribuyen poder simbólico:** al visibilizar a sujetos históricamente marginados.
4. **Crean capital social y redes solidarias** que sostienen la acción colectiva a largo plazo.

Pierre Bourdieu (1991) recordaba que el poder no se ejerce solo por coerción material, sino también por dominación simbólica. Los movimientos sociales, al disputar los significados del mundo social —quién habla, quién representa, qué se considera verdad o justicia—, desafían ese poder simbólico.

Por eso, el cambio estructural que promueven no se limita a las leyes o instituciones, sino que reconfigura la cultura política y moral de la sociedad.

6.5.7 Desafíos contemporáneos: redes, globalización y posmodernidad

En la era digital, los movimientos sociales se han transformado profundamente. La aparición de Internet y las redes sociales ha generado una nueva ecología de la acción colectiva, caracterizada por la horizontalidad, la velocidad y la comunicación global.

Según Manuel Castells (2012), los movimientos en red —como el 15M en España, Occupy Wall Street o las protestas feministas globales— funcionan sin jerarquías rígidas y construyen identidad a través del intercambio simbólico. Estas formas de acción muestran una “autonomía conectada”, donde lo local y lo global se entrelazan en una misma lucha.

No obstante, la digitalización también plantea desafíos: la sobreexposición mediática, la fragmentación y la cooptación por el mercado pueden diluir la fuerza transformadora de los movimientos. Por ello, su permanencia depende de la capacidad de articular

demandas estructurales con prácticas cotidianas de solidaridad y cuidado.

CAPÍTULO VII

7 GLOBALIZACIÓN Y REDES TRANSNACIONALES

7.1 La globalización: debates teóricos y sociológicos.

La globalización es un fenómeno complejo y multidimensional que ha sido objeto de debate en la sociología, la economía, la política y la cultura. Desde el enfoque sociológico, la globalización se entiende como un proceso de creciente interconexión entre sociedades, que afecta las dimensiones económica, política, cultural y social de la vida contemporánea. Esta interconexión se manifiesta en la circulación de bienes, servicios, información, personas, capital y valores culturales a escala global, generando interdependencias que transforman la estructura de los Estados-nación y las relaciones sociales locales (Held, McGrew, Goldblatt, & Perraton, 1999; Steger, 2017).

El concepto de globalización ha sido abordado desde diferentes corrientes teóricas, cada una con perspectivas particulares sobre sus causas, efectos y consecuencias. Desde el funcionalismo, la globalización puede entenderse como un proceso que integra sociedades mediante la interdependencia económica y tecnológica, promoviendo cooperación, estabilidad y eficiencia en los sistemas sociales. Los funcionalistas destacan que la globalización contribuye a la coordinación de instituciones, normas y prácticas sociales a nivel internacional, generando patrones de funcionamiento más homogéneos en áreas como comercio, comunicación y educación (Parsons, 1966).

En contraste, desde la perspectiva del conflicto, la globalización se interpreta como un fenómeno que refleja y reproduce desigualdades estructurales entre países y grupos sociales. Teóricos como Wallerstein (2004) argumentan que la economía global está organizada en un sistema-mundo en el que los países centrales concentran el poder económico y político, mientras que los periféricos permanecen en condiciones de dependencia y subordinación. Desde esta óptica, la globalización no es neutral; más bien, se convierte en un instrumento de dominación y control que amplifica las brechas entre ricos y pobres, favoreciendo la acumulación de riqueza y capital en manos de unos pocos actores globales (Wallerstein, 2004; Castells, 2010).

Otro debate relevante en la sociología contemporánea se centra en las dimensiones culturales de la globalización. Teóricos como Appadurai (1996) destacan que la globalización no solo implica intercambio económico, sino también circulación cultural, mediada por flujos de medios de comunicación, migración, turismo y redes digitales. Este proceso produce fenómenos de hibridación cultural, resistencia local y aculturación, cuestionando la idea de una homogeneización cultural total. Las culturas locales interactúan con influencias globales de manera selectiva, reinterpretando y resignificando prácticas y valores, lo que genera nuevas formas de identidad y pertenencia (Appadurai, 1996; Robertson, 1992).

Desde un enfoque estructuralista y de redes, la globalización puede conceptualizarse como un entramado de redes transnacionales que conectan actores económicos, políticos, sociales y tecnológicos a

nivel mundial. Estas redes permiten la circulación de información, capital y decisiones de manera rápida y eficiente, pero también generan desigualdades en el acceso y control de dichos recursos. Castells (2010) sostiene que vivimos en una “sociedad en red” donde las relaciones sociales, económicas y políticas se articulan a través de nodos interconectados, y donde el poder se ejerce sobre la capacidad de controlar flujos y nodos estratégicos en estas redes.

La globalización también se ha estudiado desde la perspectiva del interaccionismo simbólico, que enfatiza cómo los individuos y grupos interpretan y negocian sus experiencias en un mundo interconectado. Este enfoque se interesa por cómo las prácticas cotidianas, la comunicación digital y los imaginarios globales influyen en la percepción de identidad, movilidad y ciudadanía global. La globalización, en este sentido, no solo es un proceso estructural, sino también una construcción social que se vive, interpreta y adapta en contextos locales, generando interacciones complejas entre lo global y lo local (Giddens, 1990; Sassen, 2001).

En el debate contemporáneo, algunos teóricos critican la noción de globalización como fenómeno reciente, señalando que la interconexión entre sociedades es un proceso histórico que ha existido en diversas formas durante siglos, aunque la intensidad y velocidad de los flujos actuales sean inéditas. Giddens (1990) propone el concepto de “globalización moderna” para referirse a los cambios acelerados en la estructura social, política y económica que caracterizan la era contemporánea, marcados por la expansión del

capitalismo global, la revolución tecnológica y la circulación transnacional de información y cultura.

En términos sociopolíticos, la globalización plantea desafíos para la soberanía de los Estados y la gobernanza mundial. Las instituciones nacionales deben adaptarse a un contexto donde actores transnacionales —como corporaciones multinacionales, organismos internacionales y redes civiles globales— influyen en políticas, economía y regulaciones. Esta situación genera tensiones entre el control estatal y la autonomía de mercados y redes globales, cuestionando los modelos tradicionales de poder y autoridad (Held et al., 1999; Steger, 2017).

7.2 Anthony Giddens: desanclaje y modernidad reflexiva

Anthony Giddens, uno de los sociólogos contemporáneos más influyentes, aborda la globalización y la modernidad desde una perspectiva que enfatiza la transformación de las estructuras sociales y la experiencia individual en contextos altamente interconectados. Para Giddens, la modernidad se caracteriza por la emergencia de lo que denomina desanclaje de las relaciones sociales, entendidas como la separación de las interacciones sociales de contextos locales específicos y su reestructuración a través del tiempo y el espacio mediante mecanismos abstractos, como los sistemas financieros, tecnológicos y comunicativos (Giddens, 1990).

El desanclaje implica que las relaciones sociales ya no dependen únicamente de la proximidad física o de la interacción cara a cara, sino que pueden ser mediadas a través de sistemas institucionales y

tecnológicos que permiten conexiones translocales y transnacionales. Esta característica transforma la experiencia cotidiana, los hábitos y las expectativas de los individuos, generando un mundo social donde los contextos locales se integran en redes globales de manera compleja y dinámica. Giddens sostiene que este proceso de desanclaje es un rasgo fundamental de la modernidad tardía y de la globalización contemporánea (Giddens, 1991).

En paralelo, Giddens introduce el concepto de modernidad reflexiva, que se refiere a la capacidad de las sociedades y los individuos para analizar, cuestionar y reorganizar sus prácticas y estructuras sociales de manera consciente. La reflexividad en la modernidad significa que los actores sociales continuamente interpretan y ajustan sus acciones basadas en la información disponible, la percepción de riesgos y los cambios en el entorno social, político y económico. La educación, los medios de comunicación, las tecnologías digitales y las instituciones financieras son algunos de los mecanismos que intensifican esta reflexividad, al proporcionar información constante y accesible que permite la toma de decisiones informada y el ajuste de comportamientos (Giddens, 1990; Beck, Giddens, & Lash, 1994).

El desanclaje y la reflexividad también tienen implicaciones profundas para la identidad individual. En la modernidad tradicional, la identidad se construía principalmente a partir de la pertenencia a grupos locales y roles predefinidos. En la modernidad reflexiva, los individuos deben gestionar sus identidades a través de la información, la autoevaluación y la adaptación a múltiples contextos sociales, culturales y profesionales que se cruzan a escala global. Este

proceso puede generar oportunidades de libertad y autonomía, pero también incertidumbre, ansiedad y riesgo, dado que los individuos enfrentan la responsabilidad de tomar decisiones en entornos complejos y en constante cambio (Giddens, 1991; Beck, 1992).

La teoría de Giddens sobre desanclaje también tiene una dimensión institucional y estructural. Las instituciones modernas, como los sistemas financieros, de comunicación y de transporte, funcionan como marcos abstractos que permiten la interacción social a distancia, pero al mismo tiempo concentran poder y control sobre el flujo de información, capital y decisiones. Esta centralidad de las instituciones abstractas implica que los individuos y grupos dependen de sistemas que no siempre pueden supervisar directamente, lo que introduce nuevos riesgos y vulnerabilidades en la vida social. La reflexividad, por tanto, no solo se aplica a la acción individual, sino también a la regulación y adaptación de las instituciones a las condiciones cambiantes de la modernidad globalizada (Giddens, 1990; Castells, 2010).

Además, Giddens subraya que la globalización contemporánea intensifica la interdependencia de las sociedades y amplifica el alcance de las consecuencias de las decisiones individuales y colectivas. Los fenómenos locales adquieren dimensiones globales, y los efectos globales repercuten en contextos locales de manera inmediata. Este entrelazamiento entre lo local y lo global exige nuevas formas de comprensión y regulación social, en las cuales la reflexividad se convierte en un recurso indispensable para la toma de

decisiones estratégicas y éticas, tanto a nivel personal como institucional (Giddens, 1990; Sassen, 2001).

Los conceptos de desanclaje y modernidad reflexiva permiten comprender cómo la globalización transforma las relaciones sociales, la identidad individual y el funcionamiento de las instituciones. La separación de las interacciones sociales de contextos locales y la capacidad de reflexión y adaptación constituyen características fundamentales de la sociedad contemporánea, ofreciendo tanto oportunidades de innovación y movilidad como desafíos relacionados con riesgos, incertidumbre y desigualdad. La obra de Giddens proporciona un marco teórico integral para analizar los efectos de la globalización en la vida cotidiana, las instituciones y las redes transnacionales, ofreciendo herramientas para comprender la complejidad de las sociedades modernas (Giddens, 1990; Beck et al., 1994; Castells, 2010).

7.3 Manuel Castells: la sociedad red y la economía informacional

La sociedad red, según Castells, se caracteriza por la primacía de la información como recurso estratégico y motor de desarrollo. La economía informacional es aquella en la que la creación, procesamiento y transmisión de información constituyen los elementos centrales de la producción y distribución de riqueza. Esto implica que los flujos de información se vuelven más importantes que los flujos de capital tradicional o de bienes físicos, y que los actores

que controlan estos flujos adquieren poder decisivo en la organización global (Castells, 2010; Castells, 2000).

En la sociedad red, la estructura social se organiza de manera **flexible, dinámica y transnacional**, lo que transforma la forma en que las instituciones, empresas y gobiernos operan. Las redes permiten la interconexión de nodos diversos en distintas escalas territoriales, generando un sistema en el que la acción de un nodo puede afectar de manera inmediata y directa a otros nodos, sin necesidad de intermediarios centralizados. Esta característica introduce una reorganización del poder: no es lineal ni jerárquico, sino distribuido a través de relaciones interconectadas, donde la capacidad de integración en redes determina la posición relativa de los actores (Castells, 2010; Castells, 2000).

La economía informacional también transforma el trabajo y la producción. La producción de bienes y servicios se basa cada vez más en la tecnología de la información, el conocimiento especializado y la innovación constante. Las empresas y organizaciones compiten en un entorno donde la capacidad de generar, procesar y aplicar información de manera eficiente es más relevante que la mera posesión de recursos materiales. Esto genera nuevas formas de desigualdad, ya que los actores con acceso limitado a información, educación y tecnología quedan excluidos de las oportunidades económicas y sociales, mientras que los más integrados en las redes globales incrementan su poder y privilegios (Castells, 2010; Castells & Cardoso, 2005).

Desde la perspectiva sociológica, la sociedad red afecta profundamente la interacción social y la construcción de identidades. Los individuos se relacionan a través de redes digitales y mediadas tecnológicamente, lo que cambia las formas tradicionales de comunidad, vecindad y organización social. Las relaciones sociales ya no dependen exclusivamente de la proximidad física, sino de la conectividad, la disponibilidad de información y la participación en redes relevantes. Este fenómeno también plantea desafíos para la cohesión social, la participación ciudadana y la regulación política, ya que el poder se dispersa y se fragmenta a través de nodos y flujos de información globalizados (Castells, 2010; Sassen, 2001).

La sociedad red y la economía informacional también tienen implicaciones para la gobernanza global. Las decisiones políticas y económicas ya no son monopolio exclusivo de los Estados-nación, sino que dependen de la interacción con actores transnacionales, corporaciones multinacionales, organizaciones no gubernamentales y redes de expertos. Este fenómeno evidencia un desplazamiento del poder hacia entidades capaces de gestionar, analizar y dirigir flujos de información a gran escala, generando un sistema global en el que la información y la conectividad son los principales recursos de influencia y control (Castells, 2010; Sassen, 2001).

Finalmente, la obra de Castells ofrece un marco teórico para comprender cómo la globalización contemporánea transforma las relaciones sociales, la economía y la política a través de la tecnología y la información. La sociedad red y la economía informacional no solo explican la reorganización del poder y la producción, sino

también los desafíos de desigualdad, gobernanza y cohesión social que enfrenta el mundo contemporáneo. La interdependencia de los nodos y la centralidad de la información muestran que la comprensión de la globalización exige analizar no solo la circulación de bienes y capital, sino también la estructura y dinámica de las redes que organizan la vida social a escala planetaria (Castells, 2010; Castells & Cardoso, 2005).

7.4 Saskia Sassen: ciudades globales y flujos de poder

Saskia Sassen, reconocida socióloga urbana y global, ha desarrollado un análisis exhaustivo sobre el papel de las ciudades en la dinámica de la globalización contemporánea. Su concepto de “ciudades globales” se refiere a centros urbanos que no solo concentran población y economía, sino que funcionan como nodos estratégicos donde se concentran el poder financiero, la innovación tecnológica, la toma de decisiones políticas y la gestión de flujos transnacionales de capital, información y personas (Sassen, 2001). Estas ciudades, tales como Nueva York, Londres y Tokio, ejercen influencia global al organizar y coordinar actividades que afectan no solo sus entornos locales, sino la economía y la política mundial.

Las ciudades globales actúan como mediadoras entre lo local y lo global. Por un lado, integran mercados, instituciones financieras, empresas multinacionales y redes de conocimiento; por otro, concentran poblaciones diversas con identidades múltiples, creando espacios donde se producen tensiones, desigualdades y dinámicas culturales complejas. Según Sassen (2001), estas ciudades son

fundamentales para la circulación de información y capital, actuando como filtros, amplificadores y redistribuidores de poder en la economía global. La centralidad de estas ciudades en las redes transnacionales no solo refleja su capacidad económica, sino también su rol estratégico en la organización política y social del mundo contemporáneo.

Sassen argumenta que las ciudades globales se caracterizan por la concentración de funciones decisivas en sectores clave como finanzas, comercio, tecnología y servicios avanzados. Esta concentración genera un poder económico que trasciende fronteras nacionales y afecta la distribución de recursos y oportunidades a escala global. La estructura de estas ciudades permite que las decisiones tomadas en ellas repercutan en múltiples territorios, lo que evidencia la interdependencia entre lo urbano y lo global, y la capacidad de ciertos nodos urbanos de influir en la política económica y social mundial (Sassen, 2001; Castells, 2010).

Otro aspecto central del análisis de Sassen es la relación entre ciudades globales y desigualdad social. Si bien estas ciudades son epicentros de riqueza, innovación y oportunidades, también concentran pobreza, marginación y exclusión. La globalización urbana produce una segmentación social evidente: trabajadores altamente calificados y profesionales del conocimiento ocupan posiciones privilegiadas, mientras que sectores de servicios básicos, mano de obra no calificada y migrantes enfrentan precariedad laboral y social. Esta dualidad refleja los efectos desiguales de la economía global y evidencia cómo los flujos de poder y capital se concentran

en ciertos espacios urbanos mientras que otros segmentos de la población quedan excluidos (Sassen, 2001; Harvey, 2012).

Sassen también destaca la importancia de las redes transnacionales de información y comunicación que atraviesan las ciudades globales. La conectividad tecnológica permite la gestión en tiempo real de mercados financieros, operaciones corporativas y decisiones políticas, lo que convierte a estas ciudades en centros estratégicos de coordinación global. La capacidad de controlar y mediar estos flujos otorga un poder estructural que no depende únicamente de recursos materiales, sino de la organización de la información, la innovación y la capacidad de integración en redes globales (Castells, 2010; Sassen, 2001).

En términos sociopolíticos, las ciudades globales transforman las nociones tradicionales de soberanía y gobernanza. Al concentrar funciones críticas de la economía mundial, las decisiones locales tienen repercusiones globales, y las políticas nacionales deben adaptarse a dinámicas urbanas que exceden su control territorial. Este fenómeno evidencia la emergencia de espacios urbanos como actores estratégicos en la política y la economía global, donde las autoridades locales y los actores económicos tienen una influencia que trasciende los límites del Estado-nación (Sassen, 2001; Held et al., 1999).

La obra de Saskia Sassen permite comprender cómo la globalización reorganiza el poder y la economía a través de las ciudades globales. Estas ciudades funcionan como nodos estratégicos donde se concentran decisiones económicas, políticas y culturales, integrando

flujos transnacionales y mediando entre lo local y lo global. La perspectiva de Sassen combina análisis urbano, económico y social, mostrando que el estudio de la globalización requiere comprender no sólo los flujos de capital y tecnología, sino también la dinámica interna de los espacios urbanos que actúan como articuladores y catalizadores de poder global.

7.5 Ulrich Beck: cosmopolitismo y riesgos globales

Ulrich Beck, sociólogo alemán de renombre, aborda la globalización contemporánea desde la perspectiva de los riesgos globales y la emergencia de una conciencia cosmopolita. Su enfoque, conocido como la teoría de la sociedad del riesgo, plantea que la modernidad avanzada no solo genera oportunidades y desarrollo, sino también nuevos tipos de riesgos que trascienden fronteras nacionales y afectan a poblaciones globales (Beck, 1992; Beck, 2009). Estos riesgos no se limitan al ámbito local o nacional, sino que se vuelven globales por su capacidad de propagación rápida y por la interdependencia de los sistemas sociales, económicos, tecnológicos y ecológicos.

Según Beck, la globalización genera una transformación en la percepción del riesgo y la seguridad. En la modernidad clásica, los riesgos eran entendidos como eventos naturales o contingencias locales, mientras que en la modernidad reflexiva los riesgos son consecuencia de la acción humana, la tecnología y los procesos globalizados. La contaminación ambiental, los desastres tecnológicos, las pandemias, el cambio climático y la inestabilidad financiera son ejemplos de riesgos globales que demandan respuestas

coordinadas más allá de las capacidades de los Estados-nación individuales (Beck, 1992; Giddens, 1990).

La teoría de Beck introduce el concepto de cosmopolitismo como una postura ética y política frente a estos riesgos globales. El cosmopolitismo implica reconocer la interdependencia de la humanidad, la necesidad de cooperación internacional y la responsabilidad compartida en la gestión de problemas que afectan a todos los habitantes del planeta. Desde esta perspectiva, los individuos y los Estados deben pensar y actuar más allá de sus intereses nacionales inmediatos, incorporando la dimensión global en sus decisiones sociales, económicas y políticas (Beck, 2009; Beck & Grande, 2007).

Un elemento central de la teoría de Beck es que los riesgos globales generan desigualdades sociales y políticas. No todas las poblaciones tienen la misma capacidad para anticipar, gestionar o protegerse frente a los riesgos. Los grupos sociales, regiones o países con menor desarrollo económico, educativo o institucional son más vulnerables a los efectos de los riesgos globales, lo que refuerza desigualdades preexistentes y genera nuevas formas de exclusión social. Este análisis conecta con las perspectivas de Castells y Sassen sobre desigualdad y concentración de poder en la globalización, mostrando cómo los riesgos y la vulnerabilidad se distribuyen de manera desigual en la sociedad global (Beck, 1992; Castells, 2010).

La teoría de Beck también enfatiza el papel de la información y la comunicación en la construcción social del riesgo. La globalización

mediática permite la difusión inmediata de información sobre crisis, desastres o amenazas, aumentando la percepción pública de riesgo y generando respuestas sociales y políticas rápidas. Este fenómeno contribuye a la formación de una conciencia cosmopolita, en la que los ciudadanos reconocen la interconexión de los problemas y la necesidad de acciones coordinadas transnacionales (Beck, 2009; Giddens, 1990).

En términos políticos, los riesgos globales desafían los modelos tradicionales de soberanía y gobernanza. La protección frente a riesgos como pandemias, catástrofes ecológicas o crisis financieras requiere cooperación internacional, coordinación de políticas públicas y mecanismos regulatorios que trasciendan las fronteras nacionales. Beck plantea que la modernidad reflexiva y la globalización demandan una transformación en las instituciones políticas, promoviendo estructuras más flexibles, inclusivas y capaces de responder a amenazas que afectan simultáneamente a múltiples territorios (Beck, 1992; Beck & Grande, 2007).

La teoría de Ulrich Beck sobre cosmopolitismo y riesgos globales permite comprender cómo la globalización transforma la percepción del riesgo, las relaciones de poder y la responsabilidad social. La sociedad contemporánea enfrenta amenazas que requieren cooperación global, conciencia crítica y planificación estratégica. El enfoque de Beck ofrece herramientas conceptuales para analizar la interdependencia global, la desigualdad en la exposición a riesgos y la necesidad de políticas transnacionales para gestionar los desafíos de la modernidad avanzada. Este marco teórico complementa los

análisis de Giddens, Castells y Sassen, integrando la dimensión ética, política y social de los riesgos en la comprensión de la globalización contemporánea.

7.6 Teorías críticas de la globalización (Bauman, Wallerstein, Santos)

Las teorías críticas de la globalización buscan analizar las desigualdades, contradicciones y efectos sociopolíticos del proceso de interconexión mundial, cuestionando la visión optimista de la globalización como fenómeno neutral o inevitablemente positivo. Estas perspectivas enfatizan los efectos de exclusión, marginalización y concentración de poder que acompañan la globalización, proporcionando un marco conceptual para entender sus impactos en distintos niveles sociales. Entre los autores más relevantes destacan Zygmunt Bauman, Immanuel Wallerstein y Boaventura de Sousa Santos.

Zygmunt Bauman analiza la globalización desde la perspectiva de la modernidad líquida, concepto mediante el cual explica la fluidez, inseguridad e incertidumbre de las relaciones sociales contemporáneas. Para Bauman (2000), la globalización intensifica la movilidad de capital, información y personas, pero también fragmenta los vínculos sociales y debilita las instituciones tradicionales que brindaban estabilidad. Las estructuras sociales se vuelven más flexibles y transitorias, generando inseguridad económica y social para grandes segmentos de la población. La globalización, en este sentido, no solo produce oportunidades, sino

también vulnerabilidad y precariedad, afectando la cohesión social y la construcción de identidades colectivas. La perspectiva de Bauman permite comprender cómo la interdependencia global genera procesos simultáneos de inclusión y exclusión, favoreciendo la concentración de recursos y control en manos de actores transnacionales mientras amplía la precarización de sectores locales.

Immanuel Wallerstein, por su parte, aporta el análisis desde la teoría del sistema-mundo. Según Wallerstein (2004), la globalización económica contemporánea no puede separarse del proceso histórico de formación del sistema capitalista mundial, caracterizado por la división entre centros, semiperiferias y periferias. Los países centrales concentran el poder económico, tecnológico y político, mientras que los países periféricos dependen de los primeros, reproduciendo desigualdades estructurales a nivel global. La teoría del sistema-mundo permite entender la globalización como un proceso de interdependencia desigual, en el que la riqueza y el desarrollo de unas regiones se construyen sobre la subordinación y explotación de otras. Desde esta perspectiva crítica, la globalización no es un fenómeno neutral, sino un mecanismo que perpetúa jerarquías y asimetrías históricas.

Boaventura de Sousa Santos ofrece una mirada crítica desde el sur global, incorporando la perspectiva epistemológica y la justicia social. Santos (2006) propone la idea de globalización desde abajo, en contraposición a la globalización impuesta desde centros de poder económico y político. La globalización desde abajo enfatiza la capacidad de las comunidades locales y los movimientos sociales de

resistir, reinterpretar y construir alternativas a los modelos hegemónicos de desarrollo global. Santos destaca la importancia de reconocer la diversidad de conocimientos, culturas y prácticas sociales que existen fuera de los circuitos centrales de poder, cuestionando la homogeneización cultural y económica promovida por actores transnacionales. Su enfoque conecta la globalización con la construcción de ciudadanía global, justicia social y democracia participativa, resaltando la necesidad de equidad en la distribución de recursos, derechos y oportunidades en el mundo interconectado.

Las teorías críticas de Bauman, Wallerstein y Santos convergen en su preocupación por la desigualdad, la exclusión y la concentración de poder en la globalización. Sin embargo, cada una aporta matices diferentes: Bauman enfatiza la precariedad, la inseguridad y la fragmentación social; Wallerstein analiza las estructuras históricas de dependencia y jerarquía económica; y Santos plantea alternativas desde la resistencia, la diversidad y la justicia social. La combinación de estas perspectivas ofrece una comprensión integral de los efectos de la globalización, tanto a nivel estructural como cotidiano, y proporciona herramientas para reflexionar sobre políticas, acciones comunitarias y estrategias de equidad global.

Desde un enfoque sociológico, estas teorías permiten analizar cómo la globalización afecta la vida social, los derechos humanos, la distribución de recursos y la capacidad de acción de los individuos y colectivos. También evidencian la necesidad de adoptar enfoques críticos y reflexivos frente a los discursos dominantes que presentan la globalización como un proceso inevitablemente positivo,

promoviendo una comprensión más completa de sus impactos sobre desigualdad, poder y participación social. La globalización, por tanto, debe entenderse no solo como un proceso de interconexión, sino también como un espacio de conflicto, negociación y resistencia, donde los actores locales, nacionales y globales interactúan para definir las condiciones de justicia y equidad (Bauman, 2000; Wallerstein, 2004; Santos, 2006).

7.7 América Latina en la globalización: integración, desigualdad y resistencia

América Latina se inserta en la globalización como un espacio de intensa interconexión económica, política y cultural, pero también como un escenario donde se manifiestan contradicciones profundas entre integración, desigualdad y resistencia social. La región experimenta simultáneamente oportunidades de desarrollo y exclusión estructural, lo que exige un análisis crítico desde la sociología de la globalización.

La integración económica de América Latina en la globalización se manifiesta a través de tratados de libre comercio, inversión extranjera directa y participación en cadenas de producción global. Estos procesos han generado crecimiento económico en sectores estratégicos y han permitido la modernización tecnológica en algunas economías emergentes. Sin embargo, esta integración no ha sido uniforme ni equitativa: mientras ciertos países y sectores productivos se benefician de la apertura de mercados, amplias poblaciones rurales e indígenas permanecen marginadas de los flujos de capital y

conocimiento global (Sachs, 2005; Portes, 2003). La interdependencia económica coloca a la región en posiciones de vulnerabilidad frente a las decisiones de actores transnacionales, bancos internacionales y organismos multilaterales, reproduciendo estructuras de dependencia similares a las descritas por Wallerstein (2004) en su análisis del sistema-mundo.

La desigualdad estructural en América Latina se profundiza con la globalización. Los ingresos y la riqueza se concentran en pequeñas élites urbanas vinculadas al comercio internacional, la tecnología y la industria financiera, mientras que sectores rurales, informales y marginales enfrentan precariedad laboral, falta de acceso a educación de calidad y limitada participación política. Esta concentración de recursos refleja un patrón histórico de exclusión que se ve exacerbado por la globalización, donde la movilidad social es limitada y la desigualdad territorial, étnica y de género se mantiene persistente (Santos, 2006; ECLAC, 2018). Además, la globalización cultural impone modelos de consumo, valores y estilos de vida que a menudo desplazan o subordinan las identidades locales, lo que genera tensiones en la preservación de culturas autóctonas y prácticas tradicionales.

Frente a estas dinámicas, América Latina también se caracteriza por formas significativas de resistencia y alternativas de integración inclusiva. Los movimientos sociales, organizaciones indígenas, sindicatos y redes de cooperación regional han desarrollado estrategias para cuestionar los impactos negativos de la globalización y promover modelos de desarrollo más equitativos y sostenibles. Este

fenómeno se vincula a lo que Santos (2006) denomina “globalización desde abajo”, en la cual las comunidades locales construyen espacios de poder, redes de solidaridad y mecanismos de resistencia frente a los flujos de capital y control transnacionales. Ejemplos de esta resistencia incluyen la lucha por la soberanía alimentaria, la gestión comunitaria de recursos naturales y la reivindicación de derechos culturales y territoriales.

La dimensión política de la globalización en América Latina evidencia un doble desafío: por un lado, los Estados-nación deben negociar y adaptarse a los mecanismos de gobernanza global, que a menudo priorizan intereses económicos internacionales; por otro, deben atender demandas internas de inclusión, equidad y justicia social. La tensión entre la integración global y la soberanía local genera conflictos políticos, sociales y culturales que requieren estrategias reflexivas y coordinadas, tanto a nivel regional como nacional (Beck, 2009; Giddens, 1990).

En el ámbito sociocultural, la globalización afecta la identidad colectiva de la región. La exposición a flujos mediáticos globales y a modelos culturales externos impacta en la percepción de pertenencia y en la construcción de ciudadanía. Sin embargo, la resistencia cultural y la revalorización de las tradiciones locales, indígenas y afrodescendientes evidencian la capacidad de la sociedad latinoamericana de negociar la globalización, integrando elementos externos sin perder su identidad (Santos, 2006; Bauman, 2000).

América Latina en la globalización representa un terreno de contradicciones complejas: integración económica y tecnológica coexistiendo con desigualdad estructural; vulnerabilidad frente a flujos transnacionales combinada con creatividad y resistencia social; exposición a la homogeneización cultural junto con revalorización de identidades locales. La región ilustra cómo la globalización es un proceso multidimensional, que no puede entenderse únicamente como un fenómeno económico, sino como un entramado de relaciones sociales, culturales, políticas y éticas que generan desafíos y oportunidades diferenciadas. La sociología crítica proporciona herramientas para analizar estas dinámicas, comprendiendo que los procesos globales se manifiestan de manera desigual y que la acción colectiva y la resistencia son elementos clave para transformar la realidad regional hacia modelos más equitativos y sostenibles (Bauman, 2000; Wallerstein, 2004; Santos, 2006).

7.8 Actividad práctica: análisis de un fenómeno global (migración, internet, clima)

Objetivo:

Analizar un fenómeno global (migración, internet o cambio climático) desde la sociología, identificando causas, impactos y estrategias de adaptación a nivel local y global.

Pasos:

1. Elegir el fenómeno: migración, internet o cambio climático.

2. Investigar: causas, antecedentes y teorías sociológicas (Castells, Sassen, Beck, Bauman, Wallerstein, Santos).
3. Analizar impactos: identificar efectos en la comunidad local y compararlos con otros contextos globales.
4. Identificar actores: quiénes se benefician y quiénes son vulnerables.
5. Examinar respuestas: políticas, programas o iniciativas locales, nacionales e internacionales.
6. Presentar resultados: informe de 2–3 páginas o presentación breve con gráficos, mapas o tablas.
7. Reflexionar: discutir cómo el fenómeno refleja desigualdad, interdependencia global y resistencia social.

Resultados esperados:

- Comprender la relación entre fenómenos globales y efectos locales.
- Aplicar teorías sociológicas a casos concretos.
- Identificar desigualdades y estrategias de adaptación o resistencia.

Justificación:

Permite unir teoría y práctica, fomentando análisis crítico de la globalización y sus impactos en la vida cotidiana y la sociedad.

CAPÍTULO VIII

Comprender la racionalidad moderna es también reconocer sus límites: sólo cuando la razón instrumental se confronta con la emancipación social, la sociología recupera su sentido crítico y transformador

8 Migraciones, desigualdad y ciudadanía global

Las migraciones contemporáneas representan uno de los fenómenos sociales más complejos y significativos del siglo XXI la movilidad humana, lejos de constituir un proceso exclusivamente demográfico, refleja desigualdades estructurales significativas que están relacionadas con la distribución global del capital económico, cultural y simbólico en este contexto, las contribuciones de Pierre Bourdieu, Manuel Castells y David Harvey facilitan la articulación de una perspectiva sociológica crítica que vincula las dinámicas locales de exclusión con los procesos globales de acumulación y poder.

Desde una perspectiva estructural, las migraciones se insertan en un sistema global en el cual el capital y la información circulan con libertad, mientras que los cuerpos y los derechos de las personas se encuentran sujetos a restricciones. Castells (1996) argumenta que habitamos en una "sociedad red", en la cual las personas migrantes se encuentran ubicadas como nodos subordinados dentro de circuitos globales de producción y consumo. Harvey (2003) señala que el capitalismo contemporáneo produce desplazamientos masivos

debido a la "acumulación por desposesión", un proceso en el cual se mercantilizan el territorio, el trabajo y la vida.

El objetivo de este capítulo consiste en llevar a cabo un análisis de las migraciones desde una perspectiva multidimensional que relaciona la desigualdad, el trabajo y la ciudadanía este análisis se fundamenta en la articulación de enfoques teóricos con experiencias empíricas provenientes de América Latina y, en particular, de Ecuador se propone una reflexión acerca de la viabilidad de una ciudadanía global fundamentada en la justicia social y los derechos humanos, en contraposición a la precarización y la exclusión que impactan a millones de personas en situación de movilidad.

8.1 Las migraciones como fenómeno social y estructural

La migración se configura como un fenómeno social integral, en el sentido propuesto por Mauss, que abarca dimensiones económicas, políticas, culturales y simbólicas interrelacionadas el fenómeno en cuestión no puede ser entendido únicamente como un desplazamiento físico de personas, sino como un proceso social estructurado que refleja y reproduce las desigualdades inherentes al sistema mundial contemporáneo.

Los marcos teóricos de Bourdieu, Castells y Harvey facilitan una interpretación crítica que posiciona la movilidad humana en la intersección de la estructura, la agencia y el poder desde la perspectiva sociológica de Pierre Bourdieu, la migración puede ser analizada mediante el concepto de campo social y la distribución

desigual de los diferentes tipos de capital: económico, cultural, social y simbólico.

Las decisiones migratorias no son únicamente el resultado de la voluntad individual, sino que se estructuran en función de las condiciones objetivas del habitus y las oportunidades accesibles en cada posición social (Bourdieu, 1986). La migración de los individuos no se limita exclusivamente a factores económicos; también se produce debido a la falta de valorización de su capital social o cultural en su lugar de origen esta situación los lleva a buscar entornos en los cuales dicho capital pueda ser reconvertido y apreciado adecuadamente.

En este escenario, la migración se configura como una estrategia de movilidad social que se encuentra condicionada por la estructura de poder esta perspectiva facilita la comprensión de las razones por las cuales determinados grupos sociales, en su mayoría aquellos en condiciones de precariedad, se ven forzados a migrar, mientras que otros disfrutan del privilegio de la inmovilidad. Según Sayad (1999), la migración pone de manifiesto la "doble ausencia", que se refiere a la pérdida de pertenencia en el país de origen y a la negación de inclusión en el país receptor.

El migrante se encuentra en una posición ambigua y estructuralmente subordinada dentro del ámbito global del trabajo la figura del migrante se configura como un símbolo de la desigualdad estructural inherente al capitalismo contemporáneo. David Harvey (2005) proporciona una interpretación materialista de la migración,

contextualizándola dentro del marco de la acumulación por desposesión, que constituye uno de los mecanismos fundamentales del neoliberalismo.

Este proceso se manifiesta en la expropiación de tierras, recursos naturales y derechos laborales, lo que conduce al desplazamiento de millones de personas tanto dentro de sus países como hacia el exterior. La movilidad humana, desde esta perspectiva, se entiende como un resultado de una economía política global que reconfigura los territorios en función de las exigencias del capital. El desplazamiento debe ser entendido no como un fracaso individual, sino como un fenómeno sistémico derivado de la desigualdad.

Los aportes de Harvey (2010) señalan que la migración masiva constituye una manifestación del desajuste existente entre el capital y el trabajo a medida que el capital circula de manera libre a nivel global, los individuos se enfrentan a fronteras, controles y políticas restrictivas. Este contraste da lugar a un doble movimiento: en primer lugar, la búsqueda de mano de obra de bajo costo por parte del capital; en segundo lugar, la generación de subjetividades precarizadas que sustentan la reproducción del sistema.

En consecuencia, la migración debe ser conceptualizada como una manifestación específica de la geografía desigual inherente al capitalismo desde la perspectiva de Manuel Castells (1996, 2000), las migraciones constituyen un fenómeno que se deriva de la transición hacia una sociedad en red, la cual se caracteriza por flujos globales de información, capital y poder.

En el contexto actual, las personas migrantes se posicionan como nodos periféricos dentro de una red global que privilegia la eficiencia y la conectividad en detrimento de la equidad social. Castells (1997) sostiene que las redes transnacionales de migrantes funcionan como mecanismos de adaptación y resistencia en el contexto de la economía global, generando comunidades dispersas que cuestionan los límites del Estado-nación, no obstante, esta misma lógica de red genera nuevas formas de exclusión, dado que aquellos que carecen de acceso a los circuitos digitales o financieros se encuentran marginados del poder de conexión.

En América Latina, se manifiesta de manera clara esta dualidad los procesos migratorios hacia Estados Unidos, Europa y dentro del continente, como es el caso de la migración venezolana hacia Ecuador, Perú y Chile, reflejan las repercusiones de las transformaciones estructurales del capitalismo periférico la concentración de riqueza, la precarización laboral y la desigualdad en el acceso a la educación y a servicios básicos constituyen las condiciones objetivas que propician la movilidad social.

De acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2023), el 70 % de las personas migrantes en América Latina proviene de contextos caracterizados por la pobreza estructural este dato sugiere que la migración debe ser entendida no como una elección libre, sino como una respuesta a la exclusión sistémica que enfrentan estos individuos.

La migración se configura como un fenómeno relacional que involucra la interacción de identidades, vínculos y estructuras de poder. Castells (2008) sostiene que los flujos migratorios generan una desestabilización de las categorías tradicionales de ciudadanía y pertenencia las comunidades migrantes generan espacios híbridos de identidad en los cuales las fronteras culturales y políticas se tornan permeables.

No obstante, dichos procesos pueden dar lugar a tensiones con los Estados receptores, los cuales implementan políticas de control y securitización esta respuesta se inscribe en la lógica que Bourdieu (1998) denominó “racismo de la inteligencia del Estado”, es decir, una racionalidad burocrática que legitima la exclusión a través de discursos que apelan a la legalidad.

La dimensión simbólica del fenómeno migratorio presenta una importancia significativa el migrante se configura no solo como un agente económico, sino también como un sujeto que materializa representaciones sociales relacionadas con la alteridad, el riesgo y la amenaza las construcciones discursivas desempeñan una función estructural en el sostenimiento de las jerarquías sociales. Bourdieu (2000) sostiene que la violencia simbólica se manifiesta en la capacidad del poder para imponer significados y presentarlos como naturales.

Las representaciones mediáticas de la migración, impregnadas de estereotipos y prejuicios, perpetúan un orden social en el cual se legitima la circulación de ciertos cuerpos mientras que se restringe la

de otros la migración puede conceptualizarse como un proceso de reconfiguración del espacio social a nivel global. Harvey (2012) propone que las ciudades contemporáneas funcionan como nodos en los cuales se manifiestan y concentran las tensiones inherentes a la movilidad, la desigualdad y la ciudadanía.

Las personas migrantes desempeñan un papel significativo en la reproducción del capital urbano mediante su participación en el trabajo informal, la provisión de servicios y la economía del cuidado no obstante, esta contribución se produce en un marco de exclusión de los beneficios asociados al desarrollo urbano esta contradicción pone de manifiesto que la migración, en lugar de ser considerada un fenómeno caótico que el Estado debe regular, constituye un elemento funcional del capitalismo global.

La migración como fenómeno social y estructural es un proceso histórico, político y económico que configura la modernidad la sociología, al dialogar con Bourdieu, Castells y Harvey, desnaturaliza narrativas individualistas y revela mecanismos estructurales de la movilidad humana contemporánea, reflejando no solo la búsqueda de oportunidades, sino también el derecho a una vida digna en un contexto de desigualdades.

8.2 Teorías migratorias: neoclásica, estructural y transnacional

El análisis de las migraciones ha sido examinado a través de diversos paradigmas teóricos que evidencian las tensiones existentes entre la agencia individual, la estructura social y los procesos de

globalización la comprensión de este fenómeno demanda un análisis que supere las explicaciones de carácter economicista y que reconozca su complejidad desde una perspectiva sociológica las teorías neoclásica, estructural y transnacional proporcionan diversos marcos interpretativos que, al integrarse con las contribuciones de Pierre Bourdieu, Manuel Castells y David Harvey, facilitan una comprensión crítica y multiescalar de la movilidad humana.

La teoría neoclásica se fundamenta en la noción de racionalidad económica, la cual postula que los agentes económicos toman decisiones de manera lógica y coherente, buscando maximizar su utilidad o beneficio. Sin embargo, esta perspectiva presenta ciertos límites que es necesario considerar. En primer lugar, la suposición de que los individuos poseen información perfecta y actúan en consecuencia puede resultar poco realista, dado que, en la práctica, la información es a menudo incompleta y asimétrica.

Además, la teoría neoclásica tiende a simplificar la complejidad del comportamiento humano al asumir que las decisiones se basan exclusivamente en criterios económicos, sin tener en cuenta factores psicológicos, sociales o culturales que pueden influir en el proceso de toma de decisiones. Por lo tanto, es fundamental reconocer que, aunque la teoría neoclásica proporciona un marco útil para el análisis económico, sus limitaciones deben ser tomadas en cuenta para una comprensión más integral de la realidad económica.

La teoría neoclásica, que predominó en las décadas de 1950 y 1960, conceptualiza la migración como un fenómeno derivado de

decisiones individuales que buscan la maximización de beneficios económicos desde esta perspectiva, se observa que los individuos migran de áreas con salarios bajos hacia regiones que ofrecen mayores oportunidades laborales, motivados por un análisis racional de costo y beneficio (Todaro & Harris &1970). Este enfoque conceptualiza la migración como un mecanismo de equilibrio dentro del mercado laboral global, en el cual la movilidad humana se equipara a la movilidad del capital.

No obstante, esta perspectiva presenta un reduccionismo economicista que desatiende los condicionamientos sociales y las estructuras de poder. Bourdieu (1986) sostiene que las decisiones de los individuos están condicionadas por el habitus y las posiciones desiguales que ocupan dentro de los campos sociales. La migración, en este contexto, debe ser entendida no como una elección libre, sino como una estrategia que se desarrolla en un entorno caracterizado por una desigual distribución de capitales económicos, culturales y sociales. El capital social puede facilitar la movilidad a través de redes de contactos, mientras que su ausencia puede resultar en la inmovilidad.

Desde la perspectiva crítica de Harvey (2003), la teoría neoclásica oculta las relaciones estructurales inherentes al capitalismo neoliberal los desplazamientos poblacionales no se explican únicamente por incentivos salariales, sino que también son el resultado de procesos de acumulación por desposesión a través de estos procesos, el capital genera la expulsión de poblaciones rurales y la precarización de territorios, lo que a su vez sustenta su expansión.

Castells (1996) señala que en la sociedad red, la migración está mediada por flujos de información y comunicación que reconfiguran tanto las motivaciones como las trayectorias migratorias.

La decisión de migrar se ha transformado, ya que actualmente no depende exclusivamente de variables económicas. También se encuentra influenciada por el acceso a redes digitales, mediáticas y simbólicas, las cuales desempeñan un papel fundamental en la configuración de la percepción de las oportunidades disponibles.

La discusión de teorías migratorias evidencia la evolución del pensamiento social sobre la movilidad humana y los límites epistemológicos de cada enfoque para explicar un fenómeno estructural, histórico y vivencial. La teoría neoclásica, al centrarse en la racionalidad económica del individuo, ofrece un modelo útil para entender los incentivos del desplazamiento laboral. Su énfasis en maximizar beneficios y en el cálculo costo-beneficio despoja a la migración de su contenido social, cultural y político. Reducir al migrante a un actor racional homogéneo ignora las desigualdades en el acceso a recursos, información y capital que determinan la posibilidad de migrar. Desde la perspectiva de Bourdieu, este enfoque ignora que toda acción está en un campo social estructurado, donde las prácticas migratorias son estrategias condicionadas por el habitus y la distribución desigual de capital económico, cultural y social. El supuesto de libre elección se desmorona ante las determinaciones de clase, género o etnia que limitan la movilidad.

La teoría estructural avanza al incorporar relaciones de poder y dependencia entre países y regiones la migración se interpreta como resultado de la expansión del capitalismo mundial y la división internacional del trabajo la migración no es un desajuste temporal, sino un mecanismo funcional del sistema. Harvey sostiene que el capitalismo neoliberal genera desplazamientos masivos por acumulación por desposesión: expulsión de comunidades rurales, destrucción de economías locales y precarización laboral.

La migración es consecuencia de la desigualdad y un instrumento de ajuste estructural que permite al capital mantener rentabilidad este enfoque tiende al determinismo económico y puede invisibilizar las experiencias y resistencias de los migrantes como sujetos activos la teoría transnacional destaca que la migración implica continuidad entre espacios, no ruptura los migrantes crean redes económicas, sociales y simbólicas que cruzan fronteras, generando campos transnacionales de remesas, información y afectos.

Esta perspectiva incluye la dimensión relacional y tecnológica, analizada por Castells en su noción de “sociedad red” y “espacio de flujos”, donde la comunicación digital redefine pertenencia y ciudadanía la identidad migrante se vuelve híbrida, fluida y múltiple. Este optimismo transnacional puede llevar a sobrevalorar la agencia y la conectividad, sin considerar que las redes están marcadas por jerarquías y asimetrías de poder.

Sin embargo Harvey advierte que las plataformas que conectan globalmente son espacios de extracción de valor y control, donde la

vida migrante se convierte en fuente de beneficio para intermediarios financieros y tecnológicos el diálogo entre las tres teorías, reinterpretadas por Bourdieu, Castells y Harvey, muestra la necesidad de una síntesis sociológica las migraciones no se explican solo por decisiones individuales, estructuras económicas o redes culturales y tecnológicas. Son procesos multiescalares que interactúan con condiciones estructurales, estrategias sociales y dinámicas globales. Bourdieu entiende la migración como una práctica social guiada por el habitus y el capital.

Castells la ve como parte de la lógica de la sociedad informacional, donde la movilidad se integra en flujos de información y capital; y Harvey la considera una manifestación de las contradicciones del capitalismo neoliberal, que genera desigualdad mediante la movilidad forzada esta triangulación teórica identifica que la migración contemporánea está en el centro de las tensiones entre globalización e inequidad.

El mercado mundial exige la circulación de trabajadores, pero limita su reconocimiento ciudadano; promueve la interconexión digital, pero aumenta la exclusión social los migrantes no son solo actores económicos, sino sujetos que encarnan las contradicciones del orden global la comprensión sociológica de este fenómeno requiere articular niveles macroestructurales con las experiencias cotidianas de los actores, reconociendo que en cada desplazamiento se expresa la reproducción del sistema y la búsqueda de dignidad, autonomía y justicia.




Enfoque teórico	Supuestos centrales	Autores representativos	Aportes Clave	Articulación con Bourdieu, Castelle y Harvey
 Teoría neoclásica	La migración es una decisión racional individual basada en la búsqueda de mejores ingresos	M. Todaro (1989) J. Hurn & M. Todaro (1970) S. Sassen (1991)	Explicar los movimientos laborales entre zonas rurales y urbanas	<ul style="list-style-type: none"> • Bourdieu: esta "decisión racional" está condicionada por el hábitus al acceso de espacios o ingresos • Harvey: analiza las estructuras sociales y las desigualdades y desigualdades institucionales • Harvey: explica la visión del mercado responde al hábitus la desigualdad responde a procesos de des-
 estructural	La migración crea retos y campos sociales que atraviesan fronteras, nacionales. Los migrantes precarizan o destino	I. Wallerstein (1974) A. Portes & J. Borocz (1989) S. Sassen (1991)	Infreiza determinismo estructural, sobreestima a la agencia del deponiciones de simbólicas	<ul style="list-style-type: none"> • Bourdieu: los migrantes ocupan sus posiciones en el campo global-retoral reconfiguran fuerza de desposicionamiento • Castells: el migrantes cobran funcionalidad en la idea de economía (individuos excluidos estructural) • Harvey: la migración es parte de la red de conexión y minimizar las desigualdades estructurales de capital
 transnacional	La migración crea retos y campos sociales que atraviesan "fronteras" nacionales con origen y destino	L. Basch, N. Glick Schiller & C. Szanton-Bianz (1994)	Riesgo de sobrellevar la conectividad y minimizar las esovantidad de identidad	<ul style="list-style-type: none"> • Bourdieu: migrantes expanden el campo social y reconfiguran su capital simbólico • Castells: el "espacio de flujos" redefine la pertenencia y la ciudadanía global • Harvey: advierte que las redes transnacionales, pueden ser controladas por el capital a financiar

Figura 1. Comparación de teorías migratorias desde una perspectiva sociológica crítica

Fuente: Elaboración propia con base en Todaro (1969), Wallerstein (1974), Portes y Böröcz (1989), Basch et al. (1994), Bourdieu (1986, 1998, 1999), Castells (1996, 2008) y Harvey (2003, 2005, 2010).

8.3 Migración, trabajo y desigualdad de género

La migración y el trabajo son dimensiones interconectadas de la estructura social actual el análisis de estos fenómenos ha estado influenciado por una perspectiva androcéntrica, lo que ha llevado a la invisibilización de las experiencias y vulnerabilidades de las mujeres migrantes desde una perspectiva sociológica, la relación entre movilidad, género y trabajo muestra las tensiones entre las

exigencias del capital global, las estructuras patriarcales y las estrategias de supervivencia en contextos de precariedad.

La feminización de las migraciones es un rasgo destacado del siglo XXI. Según la OIM (2023), las mujeres representan el 48 % de la población migrante global su participación se concentra en sectores feminizados, como el trabajo doméstico, el cuidado y los servicios informales. Este patrón evidencia una división sexual y racial del trabajo global, donde las mujeres del Sur asumen tareas reproductivas que sustentan el bienestar del Norte. Saskia Sassen (2003) llama “feminización de la supervivencia” a cómo la globalización neoliberal transforma las jerarquías de género mediante la migración laboral femenina.

Desde la perspectiva de Pierre Bourdieu, se pueden interpretar estas dinámicas mediante los conceptos de campo social y violencia simbólica las mujeres migrantes se integran en sectores laborales dominantes, donde su labor, aunque esencial, carece de reconocimiento simbólico y material la división sexual del trabajo perpetúa una estructura de poder que legitima la subordinación femenina mediante "consentimiento estructurado" (Bourdieu, 2000).

La empleada doméstica migrante y la trabajadora de cuidado sufren explotación económica y desvalorización cultural, ubicándose en el estrato social más bajo del ámbito laboral global los aportes de Silvia Federici (2013) sostiene que el capitalismo contemporáneo se basa en la apropiación no remunerada del trabajo reproductivo,

especialmente el de mujeres la migración femenina se relaciona con la desposesión.

Las mujeres del Sur realizan labores de cuidado que sostienen la fuerza laboral en el Norte, mientras su reproducción social es precaria este proceso genera una “crisis de la reproducción social”, según Nancy Fraser (2016), donde las demandas del capital chocan con necesidades humanas básicas. David Harvey (2010) señala que el neoliberalismo fomenta la flexibilización laboral y la reducción del gasto en bienestar social.

Esta situación transfiere la carga del cuidado a las familias, afectando especialmente a las mujeres la migración se configura como un escape, ya que millones de mujeres buscan empleo en los sectores doméstico, sanitario o de asistencia este fenómeno reproduce un mercado transnacional de cuidados con profundas desigualdades. Este proceso, "cadenas globales de cuidado" (Hochschild, 2000), muestra la interdependencia entre género, clase y territorio en la economía global.

Según Manuel Castells (2008), la globalización digital ha intensificado los procesos sociales, creando una “sociedad red” con flujos de información, capital y personas, y nuevas formas de exclusión las mujeres migrantes están en la intersección de varios flujos actúan como agentes en la economía del cuidado, usan redes digitales para mantener vínculos familiares y son objeto de precarización estructural. Castells enfatiza que las redes de comunicación y remesas son cruciales para la cohesión de las

familias transnacionales y contribuyen a la reproducción de dependencias económicas y emocionales que perpetúan la desigualdad global.

En América Latina, estas tensiones se manifiestan específicamente. La migración femenina a España, Chile o Estados Unidos se entiende en el contexto de la feminización de la pobreza y la falta de oportunidades en los países de origen. En Ecuador, Perú y Bolivia, la migración de mujeres hacia mercados laborales domésticos ha transformado las estructuras familiares de orígenes estas transformaciones incluyen nuevas configuraciones de maternidad, rupturas en relaciones afectivas y reasignación de roles de género.

Sassen (2014) señala que la economía global depende cada vez más del trabajo invisible de mujeres migrantes, sin que esto les otorgue ciudadanía plena ni derechos laborales la sociología de Bourdieu ofrece un marco que ayuda a entender cómo las mujeres migrantes modifican sus estrategias de vida para acumular y reinvertir capital el capital económico obtenido en el extranjero no siempre se traduce en reconocimiento simbólico ni en movilidad social en el país de origen.

La sociedad receptora ve a los migrantes como mano de obra de bajo estatus, mientras que la sociedad de origen perpetúa estigmas morales hacia quienes migran y abandonan a sus familias este estigma revela una estructura social que menoscaba el valor del trabajo femenino, en lo económico y simbólico las mujeres migrantes no deben ser vistas solo como víctimas pasivas de la globalización.

Se configuran redes de apoyo, asociaciones comunitarias y estrategias colectivas que desafían las concepciones tradicionales de ciudadanía. Según Castells (2009), estas prácticas son manifestaciones de “poder comunicativo”, acciones colectivas que emergen en los márgenes del sistema para redefinir el reconocimiento y pertenencia. Las mujeres migrantes, al crear redes transnacionales, generan resistencia que amplía la ciudadanía más allá de las fronteras.

Harvey (2012) señala que estas modalidades de resistencia son reabsorbidas por el capital la economía global del cuidado, aunque se ve como un espacio de autonomía, se basa en la precarización de las trabajadoras y la mercantilización de los afectos la supuesta libertad de la migración femenina oculta relaciones de dependencia económica y emocional que perpetúan la subordinación.

El análisis de la relación entre migración, trabajo y género sugiere que la movilidad humana debe entenderse en el contexto de jerarquías patriarcales y divisiones sexuales del trabajo el capital global se apropia del trabajo femenino, viéndolo como recurso económico y emocional las políticas migratorias y laborales perpetúan la vulnerabilidad de las mujeres la sociología feminista y crítica muestra que, en estas estructuras de dominación, las mujeres migrantes crean nuevas formas de subjetividad y agencia, reinterpretando su experiencia como resistencia.

La teoría de Bourdieu, Castells, Harvey, Sassen, Federici y Fraser ofrece un marco para entender la migración femenina no solo como un resultado del sistema, sino como un conflicto que reconfigura las

relaciones entre economía, género y poder el trabajo migrante femenino refleja las contradicciones del capitalismo contemporáneo. Este trabajo es esencial para la reproducción del sistema, aunque su reconocimiento sigue invisibilizado.

8.4 Migración forzada y refugiados en el siglo XXI

La migración forzada es uno de los fenómenos sociales más significativos del siglo XXI a diferencia de la movilidad laboral, los desplazamientos forzados interrumpen abruptamente el vínculo entre individuos y su territorio esta situación puede ser provocada por conflictos armados, persecución política, desastres ambientales o crisis económicas. Según el ACNUR (2024), más de 114 millones de personas están en desplazamiento forzado, un récord histórico que refleja una grave crisis humanitaria global.

Desde una perspectiva sociológica crítica, la migración forzada es una manifestación de las contradicciones estructurales del capitalismo contemporáneo David Harvey (2003) argumenta que el neoliberalismo causa desplazamientos masivos por acumulación por desposesión estos procesos incluyen privatización de tierras, expansión del extractivismo, destrucción de economías locales y despojo territorial los refugiados evidencian un modelo económico que, al buscar la expansión del capital, compromete las condiciones de vida de millones.

En América Latina, esta lógica se evidencia en desplazamientos internos por conflictos ambientales, narcotráfico y violencia política en Colombia, más de seis millones de personas han sido desplazadas

por el conflicto armado la crisis en Venezuela ha provocado la mayor migración forzada reciente en el hemisferio, con más de ocho millones de desplazados dentro y fuera del país (OIM, 2024). Estos procesos evidencian desigualdades estructurales y la incapacidad de los Estados-nación para asegurar la seguridad, estabilidad y respeto de los derechos fundamentales.

Según Manuel Castells (2010), los desplazamientos forzados deben analizarse en el contexto de la sociedad en red y la gobernanza global las fronteras son geográficas, tecnológicas y simbólicas los Estados han implementado sistemas avanzados de control migratorio que integran tecnologías digitales y biométricas para clasificar los flujos de población para Castells describe este fenómeno como la "geografía del poder global", donde, a pesar de la libre circulación de capital y datos, los migrantes enfrentan vigilancia y restricciones.

El refugiado es un sujeto político sin espacio definido, cuya identidad es gestionada por la seguridad del Estado moderno, esta lógica se alinea con el concepto de Hannah Arendt (1951) "el derecho a tener derechos". Los refugiados son un desafío para la soberanía estatal y el orden internacional basado en la ciudadanía nacional sin un Estado que les reconozca, su existencia se reduce a una categoría jurídica y humanitaria, dependiente de organismos internacionales para su supervivencia.

Según Bourdieu (1999), los refugiados están en la posición más subordinada en el campo del poder global. Privados de capital político y simbólico, son vistos más como objetos de asistencia que

como sujetos de derecho la condición de refugiado implica desposesión material, simbólica y política los aportes de Zygmunt Bauman (2017) caracteriza la contemporaneidad como modernidad líquida, las estructuras del Estado-nación se disuelven, aunque esto no implica necesariamente libertad.

Los refugiados y migrantes forzados son "residuos humanos" del sistema global, generados por conflictos, crisis ambientales y desigualdades esta metáfora muestra la violencia sistémica de un orden que, en su búsqueda de crecimiento económico y conectividad digital, produce desechos humanos. Harvey (2012) sostiene que la migración forzada tiene una función estructural en el capitalismo global los desplazamientos generan mano de obra económica y adaptable que sustenta la economía informal y los sectores de baja remuneración en los países receptores.

El sistema capitalista obtiene beneficios en dos dimensiones: primero, del despojo por desplazamiento; segundo, de la explotación del trabajo migrante en condiciones precarias la frontera no solo es una línea de exclusión, sino un filtro de utilidad esta dinámica facilita el ingreso de la fuerza laboral, restringiendo el acceso a la ciudadanía y derechos asociados.

Según Castells (2008), los refugiados sufren exclusión informacional la conectividad digital ha visibilizado luchas sociales y articulado redes de apoyo globales ha dado lugar a nuevas modalidades de vigilancia y control los sistemas biométricos, registros de desplazamiento y mecanismos de rastreo digital, implementados por

seguridad, convierten al refugiado en un sujeto transparente ante el poder, pero invisible en la justicia social.

La tecnología incrementa el control estatal sobre migrantes, reproduciendo la biopolítica de Foucault (2007), que es el gobierno de la vida mediante la administración de poblaciones para Bourdieu (1998) ofrece un marco para analizar cómo la narrativa sobre refugiados, centrada en la compasión o en la amenaza, legitima relaciones de dominación.

La "crisis migratoria" despolitiza las causas del desplazamiento, enfocándose en la gestión humanitaria el ámbito mediático y político perpetúa el estigma del refugiado como "otro peligroso", ignorando que su situación resulta de decisiones económicas y geopolíticas globales a nivel internacional, las políticas de acogida muestran una contradicción fundamental los marcos normativos, como la Convención de Ginebra de 1951, reconocen el derecho al asilo.

Las prácticas estatales tienden a restringir este derecho. La externalización de fronteras, acuerdos bilaterales y centros de detención en terceros países son mecanismos que convierten el asilo en un privilegio selectivo la tensión entre el discurso humanitario y la práctica securitaria revela la "geografía moral del capitalismo" de Harvey (2010). Este concepto se refiere a un sistema que, aunque promueve derechos universales, los restringe en la práctica para preservar la acumulación.

En América Latina, las contradicciones se reflejan en el tratamiento de migrantes, que varía según su origen y contribución económica los

flujos de inversión y turismo son valorados positivamente, mientras que los desplazados por violencia, pobreza o colapso ambiental son vistos como amenazas este doble estándar revela una ciudadanía estratificada, donde el valor de la vida humana se evalúa según su rentabilidad.

En los márgenes del sistema, surgen redes de solidaridad transnacional, organizaciones comunitarias y movimientos sociales que, según Castells (2009), articulan un poder comunicativo alternativo. Este poder defiende los derechos humanos y la dignidad de las personas en movilidad, la migración forzada en el siglo XXI refleja la desigualdad global y la crisis del Estado-nación desde la sociología crítica, este fenómeno muestra la interrelación entre economía política, biopolítica y exclusión simbólica.

Los refugiados son una manifestación de un orden mundial que prioriza el capital sobre la vida, produciendo poblaciones despojadas de territorio, ciudadanía y derechos constituyen un ámbito de resistencia y reconfiguración del humanismo contemporáneo. Su existencia cuestiona los límites de la soberanía y los conceptos de ética y justicia globales.

8.5 Ciudadanía global y derechos humanos

El siglo XXI demanda una reconsideración del concepto de ciudadanía que trascienda los límites del Estado-nación. La intensificación de los flujos migratorios, la interdependencia económica y la expansión de las tecnologías de comunicación han configurado un contexto en el cual los individuos ejercen derechos y

responsabilidades en múltiples escalas, abarcando desde lo local hasta lo global.

La noción de ciudadanía global se presenta como una pertenencia política y ética que trasciende las fronteras nacionales, fundamentándose en principios universales de derechos humanos la presente reflexión se fundamenta en los estudios de Thomas H. Marshall (1950), quien conceptualizó la ciudadanía como un conjunto de derechos civiles, políticos y sociales que experimentan una evolución en consonancia con el desarrollo de los Estados democráticos.

Las transformaciones contemporáneas han generado una crisis en este modelo la noción de ciudadanía ha evolucionado, trascendiendo el concepto tradicional de una comunidad política territorial en la actualidad, se enfrenta a los desafíos impuestos por un proceso de globalización que produce desigualdades transnacionales y fomenta la exclusión más allá de las fronteras nacionales.

Hannah Arendt (1951) señaló que el principal desafío del siglo XX no radicaba en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida del "derecho a tener derechos" el análisis sobre refugiados y apátridas posterior a la Segunda Guerra Mundial anticipó la crisis contemporánea que afecta a millones de desplazados, quienes, al carecer de ciudadanía, se encuentran fuera del marco de protección las personas migrantes y refugiadas constituyen una contradicción fundamental en el contexto de la modernidad política, en la que se

confrontan el ideal de derechos humanos universales y su aplicación restringida por la soberanía estatal.

La ciudadanía global emerge como una respuesta a dicha contradicción la pertenencia se conceptualiza en función de la dignidad humana y la participación activa en la comunidad global, en lugar de estar determinada por el nacimiento o la nacionalidad. Ulrich Beck (2002) argumenta que la globalización requiere una "cosmopolitización de la ciudadanía", lo que implica la necesidad de desarrollar una ética y una política que reconozcan la interdependencia de los destinos humanos.

En un contexto planetario caracterizado por crisis ecológicas, conflictos y desigualdades, la ciudadanía global conlleva la asunción de responsabilidades en la promoción de la justicia, la paz y la defensa de los derechos la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada por la Organización de las Naciones Unidas en 1948, establece que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos". La práctica política y jurídica contemporánea evidencia que la efectividad de los derechos universales está condicionada por su reconocimiento a nivel institucional.

Las políticas migratorias restrictivas, la desigualdad económica y la exclusión digital ponen de manifiesto una discrepancia entre la universalidad de los derechos y su ejercicio efectivo. Amartya Sen (2009) presenta un enfoque de capacidades que reconfigura la noción de libertad, entendiéndola como la posibilidad efectiva de ejercer

derechos, más allá de su mera consideración como un reconocimiento jurídico la ciudadanía global se evalúa a través de la expansión de las capacidades humanas, tanto a nivel individual como colectivo.

La ciudadanía global se fundamenta en dos tradiciones principales: el cosmopolitismo moral, que postula la igualdad inherente de todos los individuos, y el cosmopolitismo político, que tiene como objetivo la institucionalización de dicha igualdad a través de estructuras globales. David Held (1995) y Daniele Archibugi (2008) proponen el concepto de "democracia cosmopolita", en el cual los ciudadanos a nivel global participan en la toma de decisiones internacionales a través de mecanismos de gobernanza global, rendición de cuentas y representación transnacional.

Este modelo pone en tela de juicio el monopolio estatal sobre la ciudadanía y sugiere una nueva estructura política fundamentada en la cooperación y la justicia global desde la perspectiva del Sur global, Boaventura de Sousa Santos (2009) presenta un análisis crítico que contribuye de manera significativa al debate la ciudadanía global debe fundamentarse en la diversidad cultural y en las asimetrías históricas existentes entre el Norte y el Sur, en lugar de limitarse a principios abstractos de universalidad.

El concepto de "ecología de los saberes" sugiere una reinterpretación de los derechos humanos a partir de las experiencias de comunidades oprimidas, pueblos indígenas y movimientos sociales que demandan justicia en los ámbitos ambiental, de género y económico la ciudadanía global conlleva la necesidad de establecer un diálogo

intercultural y decolonial que contribuya a la expansión de la democracia.

Nancy Fraser (2008) enfatiza que la justicia global implica la necesidad de trascender el "marco westfaliano", el cual restringe los derechos a la jurisdicción estatal. La teoría de la justicia transnacional postula que las luchas por el reconocimiento, la redistribución y la representación deben ser conceptualizadas en un contexto global.

Las desigualdades contemporáneas, en sus dimensiones económicas, ecológicas y de género, no pueden ser abordadas de manera efectiva a nivel nacional, dado que su origen se encuentra en estructuras globales tales como el comercio, las finanzas y las políticas migratorias la ciudadanía global debe implementar mecanismos de justicia que superen las fronteras nacionales y que responsabilicen a actores globales, tales como Estados, corporaciones e instituciones financieras.

Los movimientos sociales y las redes transnacionales han desempeñado un papel fundamental en la expansión del concepto de ciudadanía las campañas globales en pro de la justicia climática, la igualdad de género, la abolición de la deuda externa y la protección de los derechos de los migrantes constituyen ejemplos de ciudadanía activa y solidaria que trasciende el ámbito nacional estas luchas evidencian una nueva gramática de la acción colectiva fundamentada en la interdependencia y la corresponsabilidad a nivel global.

La educación y la cultura desempeñan un papel fundamental en la configuración de la ciudadanía global. La UNESCO (2015) impulsa

la "educación para la ciudadanía mundial" con el objetivo de desarrollar individuos que sean críticos, empáticos y comprometidos con la justicia social y la sostenibilidad este modelo se opone a las tendencias nacionalistas y xenófobas, al enfatizar que la identidad global integra las identidades locales en una conciencia compartida de humanidad.

La ciudadanía global configura las nociones de derechos, identidad y pertenencia en el contexto de un mundo interconectado es fundamental reconocer que la dignidad humana trasciende las fronteras nacionales y que los problemas globales, tales como la pobreza, la migración, la desigualdad y el cambio climático, demandan respuestas coordinadas a nivel internacional.

La consolidación de este proceso enfrenta diversos obstáculos, entre los cuales se destacan el Estado-nación como actor hegemónico, la desigualdad regional y la debilidad de las instituciones multilaterales el concepto de ciudadanía global representa una propuesta ética y transformadora que invita a reconsiderar la política desde los principios de solidaridad, justicia y respeto a los derechos humanos.

CAPÍTULO IX

“Toda teoría social es también una forma de esperanza: en la medida en que revela las estructuras de dominación, abre la posibilidad de imaginar nuevas formas de justicia y dignidad humana.”

“En la era de la interdependencia, el poder ya no reside únicamente en los Estados, sino en la compleja red de instituciones, normas y actores que deciden el destino común de la humanidad.”

9 Gobernanza global, instituciones internacionales y justicia social

En la actualidad, el siglo XXI ha sido testigo del establecimiento y fortalecimiento de una compleja arquitectura institucional a nivel mundial esta estructura ejerce una influencia determinante en la conformación y desarrollo de los sistemas políticos, económicos y sociales a escala global la globalización, en su extensión integral, ha propiciado una interconexión significativa no solo entre los mercados financieros y las tecnologías de la información, sino también entre los diversos desafíos contemporáneos que enfrenta la humanidad.

Entre estos desafíos se incluyen la creciente desigualdad socioeconómica, el problema urgente del cambio climático, los flujos migratorios masivos, los conflictos armados que persisten en diversas regiones del mundo y las crisis sanitarias que examinan la capacidad de respuesta de los sistemas de salud a nivel global en el contexto actual, la gobernanza global se configura como un ámbito de análisis y acción que busca profundizar en la comprensión y dirección de los

mecanismos de coordinación y regulación que trascienden las fronteras del Estado-nación.

El objetivo principal de este capítulo consiste en realizar un análisis detallado de las instituciones internacionales más significativas, así como de los complejos mecanismos de gobernanza multinivel que actualmente estructuran el panorama global se analizará de manera exhaustiva la interacción de estas entidades con el concepto de justicia social, así como el impacto y la influencia que la sociedad civil a nivel global ejerce en este complejo entramado de relaciones internacionales.

Desde una perspectiva sociológica crítica y reflexiva, se propone la comprensión de la gobernanza global como un escenario complejo caracterizado por la confrontación y la negociación de diversos intereses económicos, políticos y éticos. En este contexto, la noción de justicia se presenta como un ideal a alcanzar, un horizonte de posibilidad que pretende abordar las desigualdades estructurales profundamente arraigadas que caracterizan al sistema internacional.

9.1 Instituciones globales: ONU, FMI, Banco Mundial, OMC

Las instituciones internacionales representan un componente fundamental del sistema de gobernanza global posterior a la Segunda Guerra Mundial, la comunidad internacional promovió la creación de organismos destinados a la preservación de la paz, la promoción del desarrollo y la regulación del comercio global entre las instituciones más relevantes se encuentran la Organización de las Naciones Unidas

(ONU), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial del Comercio (OMC).

La Organización de las Naciones Unidas (ONU), establecida en 1945, constituye un esfuerzo significativo por institucionalizar la cooperación multilateral. A través de sus agencias especializadas, como la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), la organización persigue la garantía de la paz, la seguridad, los derechos humanos y el desarrollo sostenible la carta constitutiva establece el principio de igualdad soberana entre los Estados.

Sin embargo, en la práctica, la estructura del Consejo de Seguridad manifiesta un orden jerárquico que se encuentra dominado por las potencias vencedoras de la guerra, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial fueron establecidos durante la Conferencia de Bretton Woods en 1944, con el propósito de contribuir a la estabilización de la economía internacional. Desde la década de 1980, ambos organismos asumieron el papel de promotores de políticas de ajuste estructural, las cuales han condicionado el desarrollo de los países del Sur global.

Los autores críticos, como Joseph Stiglitz (2002) y Susan George (2010), argumentan que estas instituciones han perpetuado la dependencia económica mediante la imposición de modelos

neoliberales que priorizan la estabilidad financiera en detrimento de la justicia social.

La Organización Mundial del Comercio (OMC), establecida en 1995 como sucesora del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT), tiene como objetivo regular el comercio internacional conforme a los principios de libre competencia y no discriminación aunque ha facilitado la expansión del comercio global, también ha sido objeto de críticas por su tendencia a favorecer a los países industrializados, lo que limita la capacidad de los Estados periféricos para salvaguardar sus sectores estratégicos.

En la práctica, estas instituciones funcionan como mecanismos de gobernanza económica global que perpetúan la asimetría entre el Norte y el Sur, lo que pone de manifiesto la tensión existente entre el universalismo normativo y la desigualdad estructural.

9.2 Gobernanza multinivel y poder transnacional

El concepto de gobernanza multinivel se refiere a la coexistencia de diversos centros de autoridad política que interactúan en múltiples escalas, tales como la local, la nacional, la regional y la global de acuerdo con David Held (1995) y Ulrich Beck (2005), la interdependencia en la actualidad ha debilitado la soberanía estatal tradicional, lo que ha conducido a la formación de un sistema de poder caracterizado por su distribución en redes y organismos transnacionales.

En el contexto actual, la regulación de la vida social se fundamenta en una interacción compleja entre diversos actores los estados, corporaciones, organismos internacionales, bancos de desarrollo y movimientos sociales constituyen actores fundamentales en el ámbito de las relaciones internacionales y el desarrollo socioeconómico cada uno de estos elementos desempeña un papel específico en la configuración de políticas, la distribución de recursos y la promoción de cambios sociales.

La gobernanza multinivel no conlleva la eliminación del Estado, sino que implica una transformación de su estructura y funciones los gobiernos nacionales continúan desempeñando un papel fundamental en el ámbito internacional; sin embargo, es imperativo que mantengan un proceso de negociación constante con instituciones supranacionales y actores privados de carácter global. Las decisiones adoptadas por organismos como el G20, la OCDE y las agencias de calificación crediticia ejercen un impacto directo en las políticas fiscales, laborales y ambientales de los países en desarrollo.

La estructura poliárquica da lugar a lo que Anthony Giddens (2000) describe como una “política de la tercera vía”, la cual representa un esfuerzo por equilibrar la autonomía nacional con las demandas de la economía global. No obstante, los críticos señalan que esta forma de gobernanza asigna responsabilidades sin llevar a cabo una redistribución del poder las corporaciones transnacionales ejercen una influencia cada vez más significativa en la formulación de políticas públicas, fenómeno que Susan Strange (1996) denomina "poder estructural del capital

Desde la perspectiva de la sociología política, la gobernanza multinivel presenta el desafío de democratizar los procesos asociados a la globalización la rendición de cuentas, la transparencia y la participación ciudadana en la toma de decisiones a nivel global presentan aún restricciones significativas.

En este contexto, las iniciativas de reforma del sistema financiero y climático internacional, tales como los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) y los acuerdos de París, constituyen avances normativos significativos. Sin embargo, su efectividad está condicionada por la voluntad política de los Estados y por el control que las élites globales ejercen sobre la agenda internacional.

9.3 Sociedad civil global y ONG

La expansión de la sociedad civil a nivel global representa uno de los fenómenos más relevantes de las últimas décadas las organizaciones no gubernamentales (ONG), los movimientos sociales transnacionales y las redes de activismo digital desempeñan un papel crucial en la promoción de los derechos humanos, la equidad de género, la protección del medio ambiente y la justicia social.

Los aportes de Mary Kaldor (2003) y John Keane (2009) han señalado que la sociedad civil global desempeña un papel fundamental como contrapeso a las instituciones estatales y económicas, facilitando la creación de espacios de deliberación y acción política que trascienden las fronteras nacionales. Ejemplos representativos de organizaciones que articulan redes de incidencia global y poseen capacidad de presión sobre organismos multilaterales

incluyen a Amnistía Internacional, Greenpeace, Oxfam y el Movimiento Mundial por la Justicia Climática.

Sin embargo, la sociedad civil global se enfrenta a contradicciones por un lado, se presenta como una fuerza democratizadora que visibiliza las desigualdades y demanda justicia por otro lado, existe el riesgo de que reproduzca las mismas lógicas de poder que critica, dado que su funcionamiento puede depender del financiamiento internacional o alinearse con agendas geopolíticas predominantes según Chandhoke (2002) señala que numerosas organizaciones no gubernamentales operan como "mediadoras de la legitimidad global", facilitando discursos de cooperación que consolidan el statu quo.

En América Latina, la sociedad civil global ha ejercido una influencia significativa en la promoción y defensa de los derechos de los pueblos indígenas, las mujeres y las personas migrantes la articulación de movimientos regionales con redes globales ha facilitado la amplificación de las voces del Sur y ha propiciado el surgimiento de nuevas formas de solidaridad transnacional este dinamismo evidencia que la gobernanza global trasciende la mera participación de Estados y organismos internacionales, incorporando también a actores sociales que poseen la capacidad de cuestionar y redefinir el significado de la globalización.

9.4 Justicia social, ambiental y económica global

La noción de justicia global conlleva una expansión del principio de equidad que trasciende el ámbito nacional es fundamental reconocer

que las desigualdades y los impactos ambientales trascienden fronteras por lo tanto, su resolución demanda la implementación de mecanismos de redistribución y corresponsabilidad a nivel planetario.

Desde la perspectiva de la filosofía política, John Rawls (1999) en *The Law of Peoples* establece un marco normativo orientado hacia la construcción de una sociedad internacional justa, fundamentada en el respeto mutuo entre las diversas naciones autores como Thomas Pogge (2002) y Amartya Sen (2009) argumentan que la justicia trasciende el ámbito de los Estados y debe ser considerada en relación con las estructuras globales que producen pobreza y exclusión.

La desigualdad económica a nivel mundial, en la que el 1 % más acaudalado concentra más del 45 % de la riqueza (Oxfam, 2023), representa un desafío tanto moral como político que pone en entredicho la legitimidad del orden global establecido asimismo, se incorpora la dimensión ambiental el Informe Brundtland (1987) presentó el concepto de desarrollo sostenible. Sin embargo, las crisis ecológicas contemporáneas, tales como el cambio climático, la deforestación y la pérdida de biodiversidad, han evidenciado la insuficiencia de los mecanismos internacionales establecidos para abordar estas problemáticas.

Las cumbres climáticas (COP) han progresado en la formulación de compromisos, aunque no se ha asegurado un cumplimiento efectivo de los mismos la justicia ambiental, según lo argumentan Joan Martínez Alier (2014) y Naomi Klein (2015), implica el

reconocimiento de la deuda ecológica del Norte global y la garantía del derecho de los pueblos del Sur a un desarrollo sustentable la justicia económica global requiere la reforma de las normas que rigen el comercio, la deuda y la fiscalidad a nivel internacional.

Las iniciativas como el impuesto global a las multinacionales y la condonación de la deuda externa tienen como objetivo corregir desequilibrios estructurales en la economía global sin embargo, estas propuestas se encuentran con la resistencia de las élites financieras la sociología de la justicia global enfatiza que el desafío trasciende lo meramente técnico, constituyéndose como un dilema ético este implica la necesidad de redefinir el concepto de progreso, orientándose hacia la equidad, la sostenibilidad y la dignidad humana.

CAPÍTULO X

“La justicia global no se construye en los salones del poder, sino en la conciencia colectiva de los pueblos que reclaman dignidad, equidad y una gobernanza al servicio de la vida.

“No hay modernidad sin colonialidad: el proyecto global que nació en Europa se construyó sobre la negación de otros mundos y saberes.”

— *Aníbal Quijano*

10 AMÉRICA LATINA ANTE EL CAMBIO GLOBAL

América Latina se encuentra en un momento crucial de su historia, en el cual se evidencia una compleja interacción entre la influencia de la globalización neoliberal, las arraigadas estructuras heredadas de la época colonial y la imperante necesidad de explorar y adoptar enfoques innovadores para alcanzar modelos de desarrollo que sean equitativos, sostenibles y respetuosos con el medio ambiente es fundamental que la región aborde de manera integral estos desafíos, promoviendo la participación activa de todos los sectores de la sociedad en la construcción de un futuro más próspero y justo para todos sus habitantes.

En las primeras décadas del siglo XXI, la región ha experimentado significativas transformaciones económicas, tecnológicas y políticas que están redefiniendo completamente su posición y relevancia en el contexto del sistema mundial actual estos cambios han generado un

impacto profundo en la dinámica socioeconómica y geopolítica de la región, impulsando la necesidad de adaptación y evolución constante para mantenerse competitiva en un entorno global cada vez más complejo y exigente.

Al mismo tiempo, en el contexto del escenario político y social, empiezan a emerger movimientos sociales, intelectuales y regionales que desafían las estructuras de dominación prevalecientes y abogan de forma enérgica por la autonomía, la integración y la justicia social en todas sus diversas manifestaciones y expresiones

El propósito principal de este capítulo es realizar un examen minucioso y detallado de los conflictos más significativos y las múltiples alternativas que América Latina afronta en el marco del cambio global contemporáneo, mediante un análisis exhaustivo de las distintas discusiones que se centran en conceptos como modernidad y colonialidad, desarrollo y dependencia, así como globalización e instituciones regionales se está llevando a cabo un análisis exhaustivo para comprender de qué manera la región negocia su posición en un mundo globalizado y complejo, caracterizado por la presencia de desigualdades estructurales profundamente arraigadas.

Además, se está prestando especial atención al surgimiento de propuestas poscoloniales y solidarias, las cuales se presentan como opciones viables y necesarias para contrarrestar dichas desigualdades y promover un desarrollo más equitativo y sostenible en el ámbito regional y global.

10.1 Modernidad y colonialidad (Quijano, Dussel)

El pensamiento latinoamericano contemporáneo ha llevado a cabo un cuestionamiento profundo y exhaustivo de la noción de modernidad, entendida como un proceso universal y lineal que ha sido impuesto de manera hegemónica en diversos contextos a lo largo de la historia. Los aportes de Aníbal Quijano (2000) introdujo el concepto de colonialidad del poder para evidenciar que el desarrollo de la modernidad europea se fundamentó en la opresión colonial, racial y epistémica impuesta sobre los territorios de América Latina, África y Asia.

Según el análisis de este autor, la influencia de la matriz colonial persiste en las complejas estructuras económicas, políticas y culturales contemporáneas, perpetuando desigualdades a nivel global mediante mecanismos renovados de subordinación y control. En su análisis, Enrique Dussel (1998) sostiene que la modernidad no debe ser entendida de manera simplista. Propone que es necesario abordarla desde una perspectiva transmoderna, la cual facilita la comprensión de la complejidad de los procesos históricos y la pluralidad de voces y experiencias que han influido en su desarrollo.

Según Dussel enfatiza la relevancia de reconocer los legados y las luchas de los pueblos colonizados en este contexto, subraya la necesidad de adoptar una mirada crítica que cuestione las narrativas hegemónicas y fomente la inclusión de diversas perspectivas. En el diálogo intercultural desde la perspectiva de Dussel, es fundamental reconfigurar la narrativa histórica global, trasladando el enfoque

tradicional centrado en Europa hacia las regiones periféricas que han sido sistemáticamente excluidas de su consideración como sujetos históricos relevantes.

La filosofía de la liberación latinoamericana, que emergió en la década de 1970, propone la necesidad de desarrollar una ética de la alteridad que contribuya a restituir la dignidad de los pueblos del Sur, la cual ha sido históricamente marginada esta ética se establece como un pilar esencial para la construcción de una racionalidad universal renovada.

Ambos autores coinciden en que América Latina no debe ser considerada una región inherentemente "atrasada" en relación con los estándares de modernidad global en cambio, se presenta como un territorio dinámico y productivo en la generación y el análisis crítico del conocimiento en múltiples disciplinas la colonialidad trasciende el mero ejercicio del dominio político y económico, abarcando también la imposición de un sistema de valores, la manipulación de la información y la influencia en la construcción de identidades tanto individuales como colectivas.

En consecuencia, la descolonización del pensamiento y la liberación de las estructuras mentales impuestas constituyen un acto esencial de emancipación cognitiva, social y política en la sociedad contemporánea de acuerdo con la reflexión de Mignolo (2011), es fundamental enfrentar el desafío de "ejercer el pensamiento desde la periferia, evitando caer en la trampa de replicar los patrones impuestos por la lógica dominante" esta postura favorece la

construcción de una epistemología que se fundamenta en la perspectiva del Sur, la cual reconoce y valora la diversidad de conocimientos y experiencias.

10.2 Desarrollo y dependencia revisados

A lo largo del siglo XX, América Latina desarrolló diversas teorías sobre el desarrollo, entre las cuales se destaca la escuela estructuralista promovida por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), bajo la dirección de Raúl Prebisch en 1950.

Este enfoque sostiene que el subdesarrollo no debe ser considerado como una etapa previa al desarrollo, sino como una consecuencia estructural de la inserción periférica en la economía mundial la teoría de la dependencia, desarrollada por Cardoso y Faletto (1969) y ampliada por Theotonio dos Santos (1970), sostiene que el capitalismo global genera desigualdades tanto dentro de los países como entre ellos, subordinando las economías latinoamericanas a las exigencias del centro industrial.

En las últimas décadas, los enfoques mencionados han sido objeto de revisión en función de la globalización financiera y la aparición de nuevos actores transnacionales a pesar de que las economías de la región han experimentado períodos de crecimiento, la estructura productiva continúa siendo dependiente de la exportación de materias primas. Según Gudynas (2011), el extractivismo contemporáneo, que abarca las industrias petrolera, minera y agroindustrial, perpetúa las

dinámicas de dependencia, en marcándose dentro de un discurso que promueve la noción de progreso.

Este modelo, si bien genera ingresos, contribuye a la exacerbación de los daños ambientales, a la intensificación de las desigualdades sociales y a un aumento de la vulnerabilidad frente a las crisis globales la pandemia de COVID-19 puso de manifiesto la vulnerabilidad de este modelo la región experimentó un retroceso en los indicadores de pobreza y desigualdad, al tiempo que los sistemas de salud y educación pública evidenciaron sus limitaciones estructurales (CEPAL, 2022).

En este contexto, es imperativo reconsiderar el desarrollo desde una perspectiva que contemple la sostenibilidad, la equidad y la justicia ambiental. Según lo expuesto por Amartya Sen (2009), el desarrollo auténtico se define por la expansión de las libertades y capacidades humanas, en lugar de centrarse exclusivamente en la acumulación de capital o en el crecimiento económico.

10.3 Globalización, desigualdad y resistencias locales

La globalización neoliberal ha provocado transformaciones significativas en la estructura social de América Latina desde la década de 1980, las políticas de apertura comercial, privatización y desregulación financiera han dado lugar a un crecimiento económico caracterizado por su desigualdad, favoreciendo a las élites y exacerbando la exclusión social.

De acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2023), América Latina continúa siendo la región con los niveles más altos de desigualdad a nivel mundial, dado que el 10 % de la población más adinerada concentra más del 70 % de la riqueza total. Esta desigualdad se manifiesta no solo en el ámbito económico, sino también en dimensiones territoriales, étnicas y de género.

Las poblaciones indígenas, afrodescendientes y rurales se encuentran en una situación de vulnerabilidad estructural que restringe su acceso a la educación, la salud y la participación política. En este contexto, surgen resistencias locales que reivindican aspectos fundamentales como el territorio, la identidad y la autonomía. Los movimientos campesinos, feministas, indígenas y ecologistas han configurado una "globalización desde abajo" que tiene como objetivo desarrollar alternativas a la hegemonía neoliberal.

Los aportes de Boaventura de Sousa Santos (2010) sostienen que estas luchas representan una "sociología de las ausencias", la cual pone de manifiesto experiencias que han sido históricamente marginadas y sugiere alternativas en los modos de vivir y producir. En Ecuador y Bolivia, las constituciones de 2008 y 2009 integraron el principio del Buen Vivir (Sumak Kawsay y Suma Qamaña), el cual configura la noción de desarrollo como un equilibrio entre la sociedad y la naturaleza.

Este paradigma andino problematiza la noción de progreso infinito y propone una ética basada en el cuidado y la reciprocidad como pilares

de una nueva economía social la globalización ha propiciado la aparición de procesos de hibridación cultural. Según Néstor García (2015), las culturas latinoamericanas deben ser entendidas no como receptores pasivos de la modernidad global, sino como contextos de creación híbrida en los cuales se entrelazan tradiciones locales y flujos transnacionales.

La resistencia no conlleva el aislamiento, sino que se fundamenta en una apropiación crítica, orientada a la construcción de una forma singular de modernidad a partir de la diversidad.

10.4 Nuevas institucionalidades regionales: CELAC, UNASUR, ALBA

Las limitaciones derivadas del fenómeno de la globalización y la crisis que afecta al sistema de multilateralismo tradicional, los países de América Latina han promovido una variedad de iniciativas dirigidas a la integración regional a lo largo del siglo XXI, se han llevado a cabo diversas estrategias y programas orientados a fomentar y consolidar la colaboración política, económica y social entre las naciones del hemisferio sur.

La Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), establecida en 2010, representa un espacio de diálogo y cooperación que opera de manera autónoma, sin la participación ni la intervención de los Estados Unidos de América ni de Canadá. El objetivo primordial consiste en fomentar la cooperación y consolidar la representación de América Latina en los diversos espacios de diálogo a nivel global.

La Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), establecida en 2008, constituyó un esfuerzo significativo para lograr una coordinación política robusta y promover la protección de la soberanía en el amplio territorio de la región a pesar de las diversas tensiones ideológicas que ha enfrentado a lo largo de su funcionamiento, los aportes realizados en áreas fundamentales como la salud, la infraestructura y la defensa resultaron ser sumamente significativos durante la etapa inicial de su existencia (Sanahuja, 2012).

La Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), establecida en 2004, presenta un enfoque innovador de integración que se fundamenta en principios de colaboración, equidad en las relaciones comerciales y asistencia recíproca en el sector energético las instituciones regionales evidencian una aspiración consolidada hacia una gobernanza autónoma y soberana en el contexto regional.

El principal objetivo radica en equilibrar las complejas relaciones con los bloques hegemónicos de carácter global, así como en promover políticas comunes de manera activa ante desafíos significativos, tales como el cambio climático, los flujos migratorios y las crisis sanitarias de alcance global es fundamental considerar que la fragmentación política y la continua dependencia económica de las materias primas representan obstáculos significativos para la consolidación de un bloque regional sólido y resistente.

De acuerdo con el análisis de Riggirozzi (2014), el futuro de la integración latinoamericana está determinado por la capacidad de establecer y promover una agenda social común, la cual debe trascender las fluctuaciones políticas a nivel nacional.

10.5 Futuro de la región: autonomía, cooperación y sostenibilidad

“El desarrollo solo será emancipador si deja de medirse en toneladas y comienza a contarse en dignidades, libertades y equilibrios con la naturaleza.”

— *Eduardo Gudynas*

El futuro de América Latina en el contexto del cambio global estará determinado por su capacidad para desarrollar modelos propios de desarrollo, integración y sostenibilidad los desafíos que se presentan son diversos e incluyen la diversificación de la estructura productiva, la reducción de las brechas de desigualdad, la confrontación de la crisis ambiental y el fortalecimiento de las instituciones democráticas.

La transición hacia una economía sostenible requiere una reconsideración de la relación entre la sociedad y la naturaleza. Gudynas (2020) subraya la importancia de transitar hacia un postextractivismo democrático, fundamentado en la redistribución del poder y en la participación ciudadana en la administración de los bienes comunes este enfoque implica la superación de la dependencia de las exportaciones de productos primarios, promoviendo en su

lugar una economía basada en el conocimiento, la innovación social y el desarrollo de energías renovables.

Desde una perspectiva política, la región se enfrenta al desafío de consolidar su autonomía, evitando al mismo tiempo el riesgo de incurrir en el aislacionismo. Los aportes de Celso Amorim (2019) argumenta que la cooperación Sur-Sur, la diplomacia solidaria y la concertación multilateral constituyen fundamentos esenciales para lograr una inserción internacional más equitativa. Es necesario llevar a cabo la reconstrucción de las alianzas regionales que han sido debilitadas por las crisis políticas recientes, así como fomentar una voz latinoamericana unificada en los foros globales.

A nivel social, la pandemia y las crisis políticas evidenciaron la necesidad de establecer un nuevo contrato social que integre los principios de equidad, democracia y sostenibilidad. Nora Lustig (2022) señala que la desigualdad persistente representa un riesgo para la cohesión social y la gobernabilidad democrática en consecuencia, el futuro de América Latina debe evaluarse no únicamente en términos de crecimiento económico, sino también en relación con la justicia distributiva, la inclusión social y el respeto a la diversidad.

En última instancia, la región se halla ante la oportunidad de redefinirse como agente histórico en el contexto del cambio global. La recuperación de las tradiciones críticas, la valoración de los saberes ancestrales y el fortalecimiento de la cooperación solidaria constituyen estrategias viables para alcanzar una modernidad alternativa, plural y sostenible.

“El futuro de América Latina no se encuentra en imitar al centro, sino en reinventar su propio horizonte de justicia, autonomía y vida digna.”

Enrique Dussel

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace.
- Basch, L., Glick Schiller, N., & Szanton-Blanc, C. (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Gordon and Breach.
- Bourdieu, P. (1998). *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. The New Press.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Cardoso, F. H., & Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Blackwell.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta.
- Fraser, N. (2008). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Polity Press.
- Gudynas, E. (2020). *Extractivismos: ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo*. CLAES.
- Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford University Press.
- Harvey, D. (2010). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. Profile Books.

- Mignolo, W. (2011). *Epistemología del Sur y pensamiento descolonial*. CLACSO.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder y clasificación social*. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342–386.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Harvard University Press.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- Sassen, S. (2014). *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Harvard University Press.
- Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*. Harvard University Press.
- Stiglitz, J. (2002). *Globalization and Its Discontents*. Norton.
- Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press.
- Bauman, Z. (1999). *La globalización: consecuencias humanas*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2007). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Paidós.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Paidós.

- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*. Paidós.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1986). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1970). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Laia.
- Castells, M. (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I. La sociedad red*. Alianza Editorial.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza Editorial.
- Comte, A. (1979). *Curso de filosofía positiva*. Aguilar.
- Durkheim, E. (1893). *De la división del trabajo social*. Akal.
- Durkheim, E. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial.
- Durkheim, E. (1922). *Educación y sociología*. Akal.
- Engels, F. (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Akal.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.

- Freire, P. (1997). *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. Siglo XXI Editores.
- Giddens, A. (1984). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu Editores.
- Giddens, A. (1990). *Las consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial.
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus.
- Habermas, J. (1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Akal.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., & Perraton, J. (1999). *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Stanford University Press.
- Heller, A. (1991). *Sociología de la vida cotidiana*. Península.
- Luhmann, N. (1997). *La sociedad de la sociedad*. Trotta.
- Marshall, T. H. (1950). *Ciudadanía y clase social*. Alianza Editorial.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. University of Chicago Press.
- Parsons, T. (1951). *El sistema social*. Alianza Editorial.

- Santos, B. de S. (2006). *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores.
- Sassen, S. (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton University Press.
- Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Katz Editores.
- Sassen, S. (2014). *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz Editores.
- Stiglitz, J. E. (2002). *El malestar en la globalización*. Taurus.
- Therborn, G. (2011). *The World: A Beginner's Guide*. Polity Press.
- Touraine, A. (1995). *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Wallerstein, I. (1974). *El moderno sistema mundial I: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis del sistema-mundo: una introducción*. Siglo XXI Editores.

Weber, M. (1922). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1905). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza Editorial.

Zemelman, H. (1992). *Los horizontes de la razón: uso crítico de la teoría*. Anthropos.



Cambio social y poder: la historia oculta de las instituciones, se publicó en el mes de diciembre de 2025.

ISBN: 978-9907-0-0567-7

**Grupo Editorial BLR
Ecuador
Cel: +593 98 320 4362
[https://grupobl.com/
publicaciones@grupobl.com](https://grupobl.com/publicaciones@grupobl.com)**

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Rommel Sebastián Coba Torres:

Es sociólogo y magíster en Estudios Latinoamericanos. Docente de la Universidad Estatal de Bolívar, Ecuador, ha investigado fenómenos sociales como protestas y conflictos históricos.

Fernando Fredi Rea Garcia:

Licenciado en Sociología por la Universidad Estatal de Bolívar, Magíster en Gobierno y Gestión Local por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y candidato a Doctor (Ph.D.) en Políticas Públicas por la Universidad Estatal Politécnica del Carchi, especializado en análisis sociopolítico y gestión pública.

Gabriela Fernanda Ocampo Valle:

Es licenciada en Sociología y máster en Intervención Social, cuenta con nueve años de experiencia docente en secundaria y universidad. Ha impartido cátedras en sociología, historia, filosofía y proyectos sociales. Autora de artículos y libros académicos, ponente internacional y capacitada en innovación pedagógica y ciencias sociales.

Bruno Wilfrido Soria de Mesa:

PhD en el Programa de Doctorado en Análisis de Problemas Sociales por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de España; soy doctor en Sociología y Ciencias Políticas; Magíster en Gobernabilidad y Desarrollo; Sociólogo; Licenciado en Sociología y Ciencias Políticas por la Universidad Central del Ecuador. Actualmente soy docente de la Universidad Estatal de Bolívar; he sido docente en la Universidad Estatal Amazónica (UEA), en la Escuela Superior Politécnica de Chimborazo (ESPOCH). Soy autor de artículos publicados en Scopus, LATINDEX y en libros de memorias. He sido ponente en congresos nacionales e internacionales. He sido consultor de la OEA y de instituciones públicas y privadas nacionales y extranjeras. Me he desempeñado como director nacional de Investigaciones en el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CEAACES); asesor en la Asamblea Nacional y en la Procuraduría

General del Estado donde también me desempeñé como jefe de Planificación. Desde mayo de 2021 hasta agosto de 2023 fui Coordinador de la Carrera de Sociología en la Universidad Estatal de Bolívar, de la que en la actualidad soy docente investigador.

CAMBIO SOCIAL Y PODER: LA HISTORIA OCULTA DE LAS INSTITUCIONES

Estimado lector, este texto se centra en analizar las tensiones y paradojas de la modernidad, utilizando la teoría social como un lente para comprender las estructuras de poder que moldean la vida actual. El libro profundiza en cómo el surgimiento del "sujeto moderno" —racional y autónomo— vino acompañado de nuevas formas de alienación y control, desde la explotación industrial descrita por Marx hasta el "desencantamiento del mundo" advertido por Weber. Esta perspectiva crítica se extiende a la sociología contemporánea, analizando conceptos como el "realismo capitalista" de Mark Fisher, que describe la sensación de que no existen alternativas al sistema neoliberal vigente.

Un aporte significativo del libro es la inclusión de voces del Sur Global, como Silvia Rivera Cusicanqui, que desafían el canon eurocéntrico y proponen una "descolonización" del conocimiento sociológico. Se discuten fenómenos actuales como el capitalismo de plataformas, la vigilancia digital y la fragmentación de la identidad, mostrando cómo la disciplina ha pasado de una observación puramente científica a un rol proactivo y transformador. El resumen final de la obra enfatiza que, aunque las sociedades han cambiado profundamente, las preguntas fundamentales de los clásicos sobre la justicia, la libertad y la dignidad humana siguen siendo el motor que impulsa la reflexión sociológica hoy en día.

Agradecemos a todos los lectores que se acercan a esta obra con ánimo de aprender, aplicar y transformar.



Grupo Editorial BLR
Ecuador
Cel: +593 98 320 4362
[https://grupobl.com/
publicaciones@grupobl.com](https://grupobl.com/publicaciones@grupobl.com)

ISBN: 978-9907-0-0567-7

