

**Imaginarios religiosos y la democracia en crisis en América Latina:**  
aportaciones desde la interculturalidad crítica

*Religious imaginaries and democracy in crisis in Latin America:  
contributions from critical interculturality*

*Imaginários religiosos e a democracia em crise na América Latina:  
contribuições da interculturalidade crítica*

**Ricardo Florentino Salas Astrain\***

Universidad Católica de Temuco  
Doctorado en Estudios Interculturales  
Temuco, Región de la Araucanía, Chile  
E-mail: rsalas@uct.cl  
Orcid: 0000-0003-4765-1567

**Ângela Cristina Borges\*\***

Universidade Estadual de Montes Claros  
Instituto Federal do Norte de Minas Gerais  
Programa de Maestría Académica en Relaciones Étnico-Raciales y Enseñanza  
Montes Claros, MG, Brasil  
E-mail: angelacristinaborges931@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-4193-5377

**Giseli do Prado Siqueira\*\*\***

Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais  
Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión  
Poços de Caldas, MG, Brasil  
Correo electrónico: giseli@pucpcaldas.br  
Orcid: 0000-0003-0251-8762

**Paulo Agostinho Nogueira Baptista\*\*\*\***

Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais  
Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión  
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil  
Correo electrónico: pagostin@gmail.com  
Orcid: 0000-0001-6586-9573

**RESUMEN**

La democracia atraviesa una crisis mundial que afecta a América Latina. Este artículo, elaborado colectivamente a partir de una investigación bibliográfica y documental, analiza dicha crisis y sus repercusiones en las dimensiones social, política y cultural. Se observa el uso del imaginario cristiano fundamentalista, católico-evangélico, y el abuso de la religión en la política. La filosofía intercultural se ha dedicado a reflexionar sobre

---

\*Doctorado en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina: Lovaina-la-Nueva.

\*\*Doctorado en Ciências de la Religión por la Pontificia Universidade Católica de São Paulo.

\*\*\*Doctorado en Ciência de la Religión por la Universidade Federal de Juiz de Fora.

\*\*\*\*Doctorado en Ciência de la Religión por la Universidade Federal de Juiz de Fora.

estos problemas, poniendo de manifiesto el deterioro de la democracia latinoamericana. El análisis incluye una perspectiva de género, a través de la noción de parasitismo de género, que explicita los límites estructurales persistentes. La dimensión educativa se caracteriza por la presencia de una *pedagogía de la opresión* dirigida a grupos excluidos. Se plantea el desafío de la concientización y la educación entendida como práctica de la libertad. La interculturalidad crítica se configura como horizonte epistémico para enfrentar la crisis, sustentada en el reconocimiento y el diálogo entre sujetos y saberes. Los jóvenes figuran entre los más afectados, atravesados por el miedo al futuro y, entre los más pobres, por el miedo a la muerte. Se identifica la actuación de la extrema derecha en el descrédito de la política y de los políticos, con efectos en el desinterés juvenil y en el aumento de la abstención electoral. Las conclusiones señalan la filosofía intercultural y la interculturalidad crítica como fundamentos para enfrentar la crisis, en diálogo con la educación, la inclusión de mujeres y jóvenes y en la construcción de la ciudadanía participativa y de la conciencia política.

**Palabras clave:** democracia; interculturalidad; América Latina.

### **ABSTRACT**

*Democracy is undergoing a global crisis that is affecting Latin America. This article, produced collectively on the basis of bibliographic and documentary research, analyses this crisis and its repercussions in social, political and cultural terms. It examines the use of fundamentalist Christian, Catholic-Evangelical imagery and the abuse of religion in politics. Intercultural philosophy has been dedicated to reflecting on these problems, highlighting the deterioration of Latin American democracy. The analysis includes a gender perspective, through the notion of gender parasitism, which reveals persistent structural limitations. The educational dimension is marked by the presence of a “pedagogy of oppression” directed at excluded groups. The challenge lies in raising awareness and in education understood as the practice of freedom. Critical interculturality emerges as an epistemic horizon for addressing the crisis, grounded in recognition and dialogue between subjects and forms of knowledge. Young people are among those most affected, gripped by fear of the future and, among the poorest, by fear of death. The role of the far right in discrediting politics and politicians is identified, with effects on youth disengagement and rising voter abstention in various countries. The conclusions point to intercultural philosophy and critical interculturality as foundations for addressing the crisis, in dialogue with education, the inclusion of women and young people, and the building of citizenship participatory and political awareness.*

**Keywords:** democracy; interculturality; Latin America.

### **RESUMO**

*A democracia atravessa uma crise mundial que afeta a América Latina. Este artigo, elaborado coletivamente a partir de pesquisa bibliográfica e documental, analisa essa crise e suas repercussões em dimensões sociais, políticas e culturais. Observa-se o uso do imaginário cristão fundamentalista, católico-evangélico, e abuso da religião na política. A Filosofia intercultural tem se dedicado à reflexão sobre esses problemas, evidenciando a deterioração da democracia latino-americana. A análise inclui perspectiva de gênero, por meio da noção de parasitismo de gênero, que explicita limites estruturais persistentes. Dimensão educacional encontra-se marcada pela presença de uma “pedagogia da opressão” dirigida a grupos excluídos. Coloca-se o desafio da conscientização e da educação entendida como prática da liberdade. A interculturalidade crítica configura-se como horizonte epistémico para enfrentar a crise, sustentada no reconhecimento e no diálogo entre sujeitos e saberes. Jovens figuram entre os mais afetados, atravessados pelo medo do futuro e, entre os mais pobres, pelo medo da morte. Identifica-se a atuação da extrema direita no descrédito da política e dos políticos, com efeitos no desinteresse juvenil e no aumento da abstenção eleitoral em diversos países. As conclusões indicam a filosofia intercultural*

*e a interculturalidade crítica como fundamentos para enfrentar a crise, em diálogo com a educação, a inclusão de mulheres e jovens e na construção da cidadania participativa e da consciência política.*

**Palavras-chave:** *democracia; interculturalidade; América Latina.*

### **Como citar:**

Salas Astrain, R. F.; & Borges, A. C.; & Siqueira, G. do P., & Baptista; P. A. N. (2026).

Imaginarios religiosos y la democracia en crisis en América Latina: aportaciones desde la interculturalidad crítica. *Horizonte*, 24 (01), e24(01)d06.

[https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2026.e24\(01\)d06](https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2026.e24(01)d06)

## **INTRODUCCIÓN**

La tradición política occidental, desde la experiencia griega, entiende la democracia como una forma de organización basada en la soberanía popular. Sin embargo, la contemporaneidad pone de manifiesto los límites de esta definición, aunque fundamental, ante las nuevas reconfiguraciones que afectan a las democracias. La democracia enfrenta hoy un proceso de crisis global que, en América Latina, se expresa en la articulación entre desigualdades históricas, el uso político de la religión y formas renovadas de dominación.

Esta crisis remite a la persistencia y la reconfiguración de estructuras de poder constituidas históricamente, que atraviesan las dimensiones política, cultural, religiosa y educativa de las sociedades latinoamericanas. La relación entre religión y política adquiere, así, un papel central para comprender la crisis democrática. La movilización de imaginarios cristianos de carácter fundamentalista, tanto en los sectores católicos como en los evangélicos, incide en las agendas públicas, en los procesos electorales y en las formas de legitimación del poder, contribuyendo, en muchos casos, a la restricción de derechos y al debilitamiento de las perspectivas democráticas pluralistas. Esta configuración pone de manifiesto que la religión, lejos de constituir únicamente una esfera privada, forma parte de los mecanismos de producción y reproducción de las relaciones de poder.

A partir de esta problemática, el concepto de imaginario religioso adquiere un papel analítico central, en la medida en que permite comprender no solo las creencias explícitas, sino también los universos simbólicos, afectivos y narrativos que orientan las prácticas sociales y políticas. Los imaginarios no funcionan únicamente como

representaciones pasivas de la realidad, sino como matrices de sentido que configuran formas de percibir, interpretar y actuar en el mundo. En el caso latinoamericano, estos imaginarios se constituyen en una tensión entre herencias coloniales, diversas matrices cristianas y procesos contemporáneos de resignificación cultural, desempeñando un papel decisivo en la producción de subjetividades políticas y en la legitimación, o impugnación, del orden democrático.

Esta problemática adquiere mayor densidad cuando se examina en la intersección entre género y raza. El concepto de parasitismo de género permite evidenciar que las estructuras de dominación no operan de manera homogénea, incidiendo de manera más intensa sobre las mujeres negras, históricamente situadas en la encrucijada entre racismo, sexismo y desigualdad social.

En el seno de determinados discursos religiosos, estas dinámicas adoptan formas específicas de control, normativización y explotación de los cuerpos y las subjetividades, produciendo no solo exclusión política, sino también múltiples formas de violencia, simbólica, moral y material, que afectan de manera sistemática a estos sujetos. Se trata de un régimen de poder que, al tiempo que subordina, se alimenta de las potencias epistemológicas de estas mujeres, apropiándose de sus saberes, prácticas y experiencias, mientras niega su condición de sujetas productoras de conocimiento.

Al poner de manifiesto esta lógica, el parasitismo de género revela un límite estructural de la democracia latinoamericana, ya que compromete el reconocimiento, la autonomía y las condiciones efectivas de participación política de las mujeres negras, al tiempo que sustenta procesos continuos de violencia y borrado epistemológico.

Esta configuración no se limita solo al plano de las relaciones sociales, sino que encuentra en la educación uno de sus principales mecanismos de reproducción. La persistencia de racionalidades coloniales en el ámbito educativo contribuye al mantenimiento de jerarquías sociales y epistémicas, restringiendo la circulación y el reconocimiento de los saberes procedentes de grupos históricamente subalternizados, entre los que destacan los producidos por las mujeres negras.

En este contexto, la pedagogía de la opresión, tal como la analiza Paulo Freire, pone de manifiesto cómo la formación de la conciencia puede orientarse hacia la adaptación al orden vigente, dificultando la constitución de sujetos críticos. Por el contrario, la educación como práctica de la libertad, articulada con el proceso de concientización, se configura como una posibilidad de ruptura con estas estructuras, al promover la emancipación de los sujetos y su constitución como agentes históricos capaces de intervenir críticamente en la realidad.

Ante la persistencia de estas dinámicas y la complejidad de las formas actuales de dominación, el horizonte emancipatorio exige una profundización. En este sentido, la

filosofía intercultural, especialmente en la formulación de la interculturalidad crítica, permite comprender que la emancipación no se realiza solo en el plano de la formación de la conciencia, sino que exige también condiciones efectivas de reconocimiento, redistribución y participación política. Al incidir sobre las bases que sustentan estas relaciones, la interculturalidad crítica articula las dimensiones culturales, económicas y políticas de la justicia, contribuyendo a la construcción de formas más justas y plurales de organización social y a la revitalización democrática.

La crisis democrática se manifiesta, además, de manera particularmente intensa entre la juventud. En diversos países de América Latina se observa un aumento del desinterés político, un incremento de la abstención electoral y un debilitamiento de la confianza en las instituciones, fenómenos que no pueden dissociarse de estrategias de deslegitimación de la política, frecuentemente asociadas a la desinformación y a la movilización de discursos que refuerzan el rechazo al ámbito político.

Al mismo tiempo, la juventud sigue siendo un sujeto potencial de transformación, cuya participación resulta decisiva para la reconstrucción de horizontes democráticos, especialmente cuando se articula con proyectos formativos comprometidos con la justicia social y la lucha contra las desigualdades.

Ante este panorama, el presente artículo, elaborado a partir de una investigación bibliográfica y documental, tiene como objetivo analizar la crisis de la democracia en América Latina desde la articulación entre imaginarios religiosos, parasitismo de género, educación e interculturalidad crítica, considerando además sus repercusiones en la juventud. Se parte del supuesto de que la superación de esta crisis exige no solo reformas institucionales, sino la transformación de las condiciones históricas, sociales y epistémicas que sustentan las desigualdades, lo que indica la necesidad de construir una conciencia política emancipada y una ciudadanía participativa.

## **LÍMITES Y NUEVAS DEMANDAS DE UNA DEMOCRACIA INTERCULTURAL**

La religión se vuelve pública, social y mediática en respuesta a la crisis de significado en la cultura emergente y dentro de las propias instituciones religiosas. Esto se refiere no solo a la forma en que la religión atrae a nuevos seguidores y los convierte, sino también a la forma en que la propia religión se revela en la crisis de las instituciones religiosas, en el creciente descontento y desinterés de los fieles demostrado por las encuestas, en los notorios y escandalosos abusos económicos y morales de los líderes religiosos y, sobre todo, en el progresivo ascenso de posiciones morales conservadoras en alianza con sectores de derecha, posiciones que no ocultan su carácter

antidemocrático.

Varias transiciones hacia la democracia no contaron con el apoyo de la población: grandes grupos de fieles, clérigos y pastores tenían reservas respecto a este cambio del cómodo totalitarismo moral que sustentaba las dictaduras hacia un pluralismo moral complejo, característico de la cultura democrática moderna, vinculado a nuevos usos del cuerpo, de la sexualidad, del matrimonio y de la muerte. Lo que está en juego es cómo la apertura de perspectivas morales desafía a los movimientos religiosos tradicionales a considerarse parte de una cultura de diversidad cultural y tolerancia. El retorno a los procesos democráticos generó reacciones contradictorias: algunos fieles aplaudieron la transición por permitir el avance hacia una sociedad que respetara los derechos humanos. Pero, al mismo tiempo, había sectores que no valoraban, y siguen sin valorar la participación en esa cultura democrática, añorando el pasado autoritario y apoyando abiertamente a los regímenes militares. En resumen, es necesario profundizar en algunas de estas impresiones e intuiciones mantenidas por fieles de todo el espectro del cristianismo, que coincidieron con el malestar sentido por segmentos de ciudadanos de derecha que permanecían satisfechos y cómodos con el control social y moral impuesto por las dictaduras, un descontento que está resurgiendo actualmente.

Nuestra hipótesis, desde una perspectiva intercultural, es que la creciente presión moral cristiana sobre las sociedades del Cono Sur también se deriva del cuestionamiento de algunas estructuras frágiles en las democracias posdictatoriales. En un artículo anterior (Salvat & Salas, 2009), que analizaba las transiciones a la democracia en el Cono Sur, se aludió a las dificultades que enfrentan los creyentes al procesar el cambio de una cultura pública moral y culturalmente homogeneizadora, defendida por las dictaduras, hacia las nuevas tendencias definidas por procesos culturales globales, que son heterogéneos y pluralistas, trayendo consigo incertidumbres y relativismo. Lo que se está cuestionando es el valor del pluralismo y la tolerancia (Taylor, 2004, p. 111).

Esta cuestión de una democracia pluralista no se comprende lo suficiente. En muchos casos, la investigación se ha centrado en cómo la democracia negociada significaba aceptar legislación y normas legales que limitaban el pleno funcionamiento de los poderes del Estado, restringiendo las posibilidades políticas para una mayor profundización democrática. Esto incluye obstáculos para iniciar o concluir con éxito los juicios del personal militar involucrado, así como silenciar la libre actividad de todos los actores y movimientos políticos (Salvat & Salas, 2009). Poco se ha dicho sobre cómo estas limitaciones a la democracia afectan la propia comprensión de la democracia por parte de los ciudadanos.

En este contexto sociopolítico, es sabido que la transición a la democracia en América del Sur siempre fue gradual y incremental: se evitaron las preocupaciones

específicas de las Iglesias, y las cuestiones jurídicas más complejas, relacionadas con la responsabilidad de militares y civiles por violaciones de derechos humanos, se trataron con cautela. Muchas de estas personas creían estar defendiendo al país en una guerra contra el comunismo, que, según ellos, buscaba una sociedad «materialista y atea» (Salas, 2012). La participación de las Iglesias en las Comisiones de la Verdad y la Justicia no pasó desapercibida y tuvo repercusiones en el mundo cristiano.

Sin embargo, no se ha estudiado a fondo el papel desempeñado por los movimientos religiosos en las transiciones, ni la forma en que diversas perspectivas interpretaron esta compleja situación en la vida política nacional. Hoy en día, comprendemos mejor que las dinámicas políticas y culturales no fueron del todo positivas y que surgieron nuevas terminologías, como la bien definida en el Cono Sur de *democracias posdictatoriales*. Más allá de los estudios políticos, aún queda mucho por aclarar sobre el papel desempeñado por las autoridades religiosas y las bases del cristianismo. Los acontecimientos recientes en Brasil ayudan a caracterizar mejor este momento histórico en el contexto de la creciente expansión del capitalismo periférico en América Latina y del auge de políticas conservadoras con raíces religiosas (Pizzi, 2018).

Utilizar estos términos para describir el proceso político en los países del Cono Sur permite retomar el debate sobre la posdemocracia. En términos generales, esto implica visualizar las limitaciones de un tipo de democracia que no fomenta la participación y termina atrapada en ciclos viciosos entre economía y política. El sentimiento predominante entre los ciudadanos es que viven en una democracia protegida y supervisada por el neoliberalismo y el capitalismo global, donde sectores militares prodictatoriales aún gozan de privilegios. En Chile, algunos militares fueron condenados de manera emblemática, pero cumplen sus penas en condiciones privilegiadas en comparación con el resto de la población carcelaria. En otros países, persisten formas de impunidad y continúa una cultura de silencio en relación con el destino de los desaparecidos (Salas, 2012). Aunque esto pueda no agrandar a la clase política de esos países, ya que estas expresiones se ven como un juicio negativo de los avances políticos logrados durante la transición, es relevante para comprender la percepción, entre sectores de la ciudadanía y de los creyentes, de que esos avances son emblemáticos y enmascaran la excesiva cautela de las élites gobernantes.

Al observar el mantenimiento de los mecanismos de poder conservadores y tradicionales, que siguen en pie y reconquistan posiciones públicas en algunos países de la región, resulta razonable pensar que las deudas de la transición democrática se están volviendo contra la propia democracia. Los procesos de politización de nuevos movimientos religiosos ayudan a esclarecer el diagnóstico pesimista de estos grupos. Lo que no se tiene en cuenta es que las consecuencias sociopolíticas del aumento del

moralismo, que se extiende a la vida privada, contribuyen al debilitamiento de la democracia. El autoritarismo moral tiene serias implicaciones para los futuros procesos sociopolíticos, socioeconómicos y socioreligiosos en el Brasil contemporáneo, ya que se sinergiza con el autoritarismo político tan prevalente en las relaciones internacionales actuales. Estas transformaciones en la relación entre la economía global y la política nacional influyen fuertemente en las comunidades y los grupos religiosos que no se sienten representados cuando los líderes políticos buscan asumir un papel de liderazgo, legislando sobre aspectos de la vida que involucran valores ligados a sus convicciones religiosas.

Los actuales procesos de debilitamiento democrático están claramente vinculados a las consecuencias de un tipo de globalización económica que conlleva un elitismo en la toma de decisiones y un aumento creciente de las desigualdades sociales (Caillé, 2023). Para la mayoría de los ciudadanos, que no participan en partidos políticos, la democracia actual es un tipo de propuesta política para la sociedad que no exige participación ciudadana, y esto lleva a amplios sectores de la población a desvincularse de los procesos electorales y a perder interés en las cuestiones políticas de los partidos. Se cree que tales movimientos deben analizarse en el marco de la globalización cultural, que forma parte de una economía internacional (Parker Gumucio, 2012).

La lucha por el poder y por la legitimidad de las reivindicaciones morales de los creyentes en la construcción de la sociedad no es estática, sino totalmente dinámica. En general, el establecimiento de poderes políticos legítimos ha ido de la mano de las fuerzas simbólicas y prácticas de las religiones, las cuales, al mismo tiempo, también pueden proporcionar los símbolos y las prácticas necesarias para promover la resistencia y la lucha social, como lo demuestra el cristianismo social. En la historia de América Latina, las religiones y las iglesias han mostrado tanto luces como sombras. No solo estuvieron del lado del poder colonial, sino que también desempeñaron un papel en el desarrollo de la defensa de los pueblos indígenas, desafiando la teología imperial. Junto a creyentes alineados con el poder de las élites.

## **PARASITISMO DE GÉNERO: LÍMITE PARA EL EJERCICIO DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA**

¿Hasta qué punto es posible hablar de democracia en un continente constituido por sociedades estructuradas a partir de una lógica parasitaria del poder, especialmente en lo que se refiere a la tensión género-raza? Inspirados en la crítica del intelectual brasileño Manoel Bomfim, en 1905, quien, en dirección contraria a los discursos raciológicos y eugenistas que dominaron los debates políticos y académicos en este

continente, a finales del siglo XIX y principios del XX, entendió que la cultura occidental-moderna latinoamericana se encuentra enferma por lo que este pensador identificó como parasitismo social. Es decir, el «vivir a costa de iniquidades y extorsiones» (Bomfim,2008).

En su obra *América Latina: Males de Origen* (1905), el autor de Sergipe lanza una crítica contundente al colonialismo, demostrando la existencia, en el seno de la cultura europea, de una fuerte tendencia a parasitar, subyugar y explotar hasta la extenuación al otro sobre el que busca ejercer dominio. Escribe él, en 1905, que América Latina fue el primer continente en ser parasitado por Europa y que el ejercicio de ese modelo de colonización no se aplicó únicamente a los recursos naturales, sino que implicó directamente el compromiso de la cultura, la intelectualidad y la moral de las naciones colonizadas. Esto ocurrió de manera tan vil que muchas de las instituciones latinoamericanas se encuentran, en la actualidad, comprometidas por las relaciones parasitarias. Estas se perpetúan y se propagan a través de la educación y la religión, de modo que el fin de la dependencia política de las metrópolis no ha extinguido la dependencia cultural, religiosa, epistémica, estética y moral.

El falta de desarrollo técnico y las dificultades de las naciones latinoamericanas para mantener su soberanía fueron ampliamente utilizados por pensadores vinculados al darwinismo social y al racismo científico, entre finales del siglo XIX y principios del XX, para sostener la tesis de que estas sociedades serían intelectualmente *atrasadas*. Según esta perspectiva, el mestizaje entre blancos, negros e indígenas explicaría tal atraso y la mejor salida para la *civilización* sería que las naciones latinoamericanas fueran tuteladas por países europeos o por Estados Unidos. Una realidad que la extrema derecha repite hoy a través de su candidato a la presidencia de Brasil en 2026.

Manoel Bomfim argumentaba que el mestizaje racial no era un factor de desventaja técnica e intelectual, ya que nuestras dificultades, como naciones, se debían al parasitismo social. Una enfermedad cultural legada por Europa durante el colonialismo, y que impregnó la moral de las élites, detentadoras del poder político, del poder sobre el Estado y de los rumbos de la educación. Para él, mientras la concepción parasitaria del mundo sea el horizonte de las élites latinoamericanas, el parasitismo sociocultural persistirá.

Teniendo en cuenta que el colonialismo, más allá de su dimensión política, se constituyó como un gran modelo de jerarquización racial, epistémica, estética, espiritual, cultural, económica y de género, es posible vislumbrar la interseccionalidad como un camino para comprender sus tecnologías de dominación. La explotación que atraviesa al colonizado proviene de múltiples frentes, siendo el racial el crucial para el éxito de la empresa colonial. El beneficio de las injusticias y las prácticas depredadoras, a lo largo

del período colonial, tuvo como víctimas a las poblaciones negra e indígena. Sobre ellas pesan, hasta el día de hoy, los efectos de la opresión colonial. Fueron estos pueblos los que, mediante la fuerza del trabajo explotado, sostuvieron durante siglos el modo de vida y la empresa coloniales.

Sin embargo, dentro de estos grupos, la matriz colonial de poder no operó de manera homogénea. La opresión de raza y género (Gonzales, 1984; Carneiro, 2003) profundizó aún más la desigualdad instaurada por la colonialidad del poder (Quijano, 2005). Una mirada más atenta a las mujeres negras en la diferencia colonial (Mignolo, 2003) identificará esta asimetría a través de la percepción del lugar de estas mujeres en este sistema de explotación como el lugar del no-ser: la base explotada e invisibilizada.

Era ella, la mujer negra, quien realizaba el trabajo doméstico y reproductivo de la empresa colonial, así como el cuidado, la alimentación y el mantenimiento de la vida de los esclavizados. Esta última función se debía a sus conocimientos sobre curación, alimentación y espiritualidad. Su papel epistemológico, derivado de los conocimientos afrodiaspóricos que poseía, fue esencial para el establecimiento y el sostenimiento del colonialismo, al igual que sus trabajos agrícolas y urbanos.

Es importante decir que este papel epistemológico, en el imaginario religioso-colonial, fue interpretado como un peligro espiritual. El imaginario también es parásito, pues ha demonizado a la mujer negra lo que ya justificaba el parasitismo de género con el pretexto de la salvación del alma. Materialmente, se puede afirmar que, a partir de la explotación de su trabajo y de sus experiencias, era esta mujer, bruja, quien sostenía la sociedad colonial brasileña.

Este conjunto de prácticas de explotación y dominio material, simbólico, religioso y epistemológico no puede describirse únicamente como una lógica de parasitismo social, ni reducirse al parasitismo racial. Se trata de una dinámica singular de dominación: el parasitismo de género (Borges 2025), que puede entenderse como una radicalización de la colonialidad del poder, ya que se constituye como la captura sistemática de las potencias epistemológicas de la mujer negra. La modernidad colonial y heteropatriarcal se ha apropiado, desde el siglo XVI, de esta mujer, de sus símbolos y prácticas —a menudo sensualizándolos o demonizándolos— al mismo tiempo que niega su existencia y su condición de sujeto productora de conocimiento.

El trasfondo de la demonización es el imaginario católico-colonial donde la mujer blanca es asociada a la pureza de María. Mientras tanto, la mujer negra era empujada hacia el arquetipo de Eva, la tentadora, o algo cruel como ser asociada a prácticas demoniacas debido a sus conocimientos de cura a través de su conexión con la naturaleza. Conocimientos que, en verdad, son reservas de humanidad ancestrales africanas.

El parasitismo de género, por lo tanto, demuestra que la matriz colonial del poder no se reduce a cuestiones políticas y económicas. No solo oprime mediante el miedo y la fuerza bélica, sino que, sobre todo, se alimenta de aquello que subordina. Es decir, parasita y agota la vida - una dinámica sostenida y legitimada por la fuerza y permanencia del imaginario religioso colonial.

En marzo de 2025, Brasil alcanzó su índice más alto de violencia contra las mujeres. Según el Foro Brasileño de Seguridad Pública (2025), en una encuesta encargada al Instituto Datafolha, más de un tercio de las mujeres sufrieron algún tipo de violencia en el último año. Son 21 millones 400 mil mujeres, a partir de los 16 años de edad. La misma encuesta señala además que el nivel de humillación ha aumentado: al menos el 4 % de las brasileñas (alrededor de un millón de mujeres) han visto cómo hombres difundían fotos íntimas suyas en Internet.

Los datos también revelan el componente racial de la violencia en Brasil. Según el *Atlas de la Violencia 2023* (Cerqueira; Bueno, 2023), el 66 % de las mujeres asesinadas son negras. Aunque se han implementado políticas públicas —como la Ley María da Penha (Brasil, 2006), la Ley de Femicidio (Brasil, 2015) y otras medidas de protección a las víctimas— para combatir esta barbarie, se observa que, incluso en períodos de reducción de la violencia contra las mujeres, dicha disminución no alcanza a las mujeres negras. Estos datos, entendidos como expresión de la lógica parasitaria, llevan a afirmar que el feminicidio en Brasil tiene un carácter racial, lo que refuerza la concepción de que el parasitismo social (Bomfim, 2008), en sociedades marcadas por la esclavitud, es simultáneamente racial y de género.

Centrar el análisis en la dimensión económico-racial, asociada al discurso conservador (moral-religioso), cada vez más presente en América Latina, puede ser una vía para comprender de manera más amplia la violencia contra las mujeres. El patriarcado moderno, de carácter parasitario, no solo ve a la mujer como una competidora en el mercado laboral, sino que reacciona, a través del conservadurismo colonial/religioso, ante los intentos de desparasitación. Esta reacción se dirige, sobre todo, a las mujeres negras.

Para comprender los límites de la democracia latinoamericana es necesario comprender las tecnologías de dominación colonial, como el parasitismo de género, un límite estructural al ejercicio democrático. Para ello es necesario avanzar en debates que vinculen el proceso feminicida con el conservadurismo y la nostalgia colonial presente en el imaginario religioso. Este proceso silencia a las mujeres negras en países como Brasil y es responsable del borrado de las epistemologías negras, de las cuales estas mujeres son, históricamente, guardianas y transmisoras. El feminicidio, como reafirmación del parasitismo de género, se constituye como una tecnología epistemicida

de la colonialidad del poder.

Además, priorizar la tensión raza-género en las reflexiones sobre el racismo y la democracia latinoamericana ofrece claves fundamentales para la comprensión de la estructura ontológica de la colonialidad. Esta, como afirman la crítica descolonial y la filosofía intercultural, posee un propósito ontológico: la construcción de un Ser universal, medida de la humanidad —el hombre blanco, eurocristiano, traducción secular del Imago Dei – Imagem Del Dios. ¿Cómo pensar la democracia a partir de ese universalismo si del Ser universal se derivan lugares jerárquicos de dependencia? Del Ser universal (hombre blanco y heterosexual) se deriva la mujer blanca, luego el hombre no blanco. La mujer negra, por su parte, queda fijada en una exterioridad absoluta, en el lugar del no-ser (Carneiro, 2003). Sin ella no hay Ser universal.

Asociada al patrón mundial de poder —el capitalismo— instaurado por la modernidad, es posible decir que esta ontología feminicida remite a la medieval grand cadeia del Ser, jerarquía divina inscrita en el imaginario religioso actual. Lo que amplía su alcance, funcionando como instrumento de subyugación de las razas, históricamente subordinadas, y de mantenimiento de las jerarquías coloniales. El epistemicidio puede, así, entenderse como un mecanismo operativo del parasitismo de género. En las sociedades racializadas se pone de manifiesto el patriarcado como un sistema político constitutivo de la colonialidad que inmoviliza a la mujer negra al extraer sus potencialidades mediante la fijeza identitaria.

Según Lélia González (1984), la mujer negra es representada con frecuencia como una sirvienta servil, la «mulata» disponible, marcada por estereotipos de sensualidad. Es aquella que puede dar a luz sin asistencia médica y criar sola a sus hijos, «no necesita casarse»; la mujer de «piel dura», la «mujer de malandro», a la que «le gusta que le peguen»; la mujer de la cocina y de la cama. Estos roles, impuestos por este régimen parasitario, revelan el lugar social de la mujer negra: un lugar sin movilidad, que desempodera a las mujeres negras al imponer una fijeza identitaria que sirve al propósito colonial de volver árida la tierra epistémica del pueblo negro, reforzando las jerarquías raciales.

En este sentido, el parasitismo de género constituye un límite estructural al ejercicio de la democracia en América Latina, ya que impide el reconocimiento de esta mujer como ciudadana de pleno derecho y bloquea su participación política, social y epistémica. Esta condición repercute en toda la población negra, comprometiendo los principios de igualdad y universalidad que fundamentan el ideal democrático.

## **EDUCACIÓN, COLONIALIDAD E INTERCULTURALIDAD CRÍTICA DE LA CULTURA DEL SILENCIO A LA EMANCIPACIÓN DEMOCRÁTICA EN AMÉRICA LATINA**

El análisis del parasitismo de género, concepto desarrollado por Autora en 2024<sup>1</sup>, como se ha podido observar, pone de manifiesto que la crisis democrática en el contexto latinoamericano no se limita únicamente al plano institucional o político, sino que está profundamente arraigada en estructuras históricas de dominación vinculadas a la «matriz colonial de poder» (Mignolo, 2007, p. 28), que atraviesan las dimensiones social, cultural y epistémica. Este diagnóstico impone ampliar la mirada hacia otras esferas que sostienen y reproducen tales asimetrías, entre las que destacan la educación y los procesos de formación de la conciencia.

Si en el ámbito del género el parasitismo se manifiesta mediante la captura de las potencialidades de la mujer negra, lo que pone de manifiesto los límites estructurales de la democracia al revelar la exclusión sistemática de sujetos históricamente subalternizados, por otro lado, la persistencia de racionalidades coloniales en el ámbito educativo contribuye a la continuidad de estas desigualdades, ya que la educación, «históricamente, ha sido expresión de concepciones coloniales sobre el mundo y las formas en que este se ha organizado» (Borges & Siqueira, 2023, p. 722). Por lo tanto, resulta imprescindible examinar la articulación entre educación, opresión y emancipación, a fin de comprender los mecanismos mediante los cuales se producen y reproducen, y pueden transformarse, las condiciones que sustentan la fragilidad democrática en las sociedades latinoamericanas.

La crisis de las instituciones democráticas está vinculada a la matriz colonial de poder que, desde el proceso de invasión del continente americano, orienta la producción y la circulación del conocimiento. Este orden, de carácter colonial-moderno, se consolidó mediante prácticas de genocidio, culturocidio y epistemicidio de las sociedades originarias, instaurando lo que Bomfim caracteriza como un régimen persistente de explotación. (Borges & Siqueira, 2023, p. 722).

Como se ha visto anteriormente, para este pensador de Sergipe, los impasses contemporáneos de las sociedades latinoamericanas no se derivan de una incapacidad constitutiva de sus pueblos, sino que, como afirma, «no son más que el peso de un pasado funesto» (Bomfim, 2008, p. 2), es decir, expresan la permanencia histórica de la dominación colonial. Paradójicamente, el propio autor señala que una de las

---

<sup>1</sup> En la conferencia «Educación intercultural: la enseñanza religiosa en la lucha contra el racismo y el parasitismo de género», celebrada el 7 de noviembre de 2024, la investigadora presenta el concepto de «parasitismo de género». Disponible en: <https://youtu.be/pS6js8WxFbI>

posibilidades para superar estas ataduras reside en la valorización de la educación popular, al destacar la «necesidad imprescindible de atender a la instrucción popular, si América Latina quiere salvarse» (Bomfim, 2008, p. 270), concebida como vía de ruptura con las herencias coloniales y de construcción de formas más autónomas de producción del conocimiento.

Sin embargo, en el contexto actual, se observa que la educación pública sigue conservando, en gran medida, rasgos de un modelo eurocéntrico, que limita la expresión de epistemes procedentes de grupos históricamente marginados. Esta configuración contribuye al mantenimiento de las asimetrías sociales y culturales, limitando el potencial emancipador de la educación y poniendo de manifiesto la persistencia, bajo nuevas formas, de las dinámicas coloniales que estructuran el ámbito educativo.

El concepto de parasitismo social, formulado por Bomfim, asume entonces una centralidad analítica en la comprensión de estas dinámicas de dominación. El término «parasitismo», procedente del campo biológico, se utiliza como metáfora, tal como señala Aguiar (2010, p. 218), permitiendo evidenciar relaciones estructurales de explotación y dependencia. Desde esta lectura, el parasitismo social configura el principio organizador de un orden que, instaurado en el período colonial, produjo efectos duraderos sobre las sociedades latinoamericanas, ya que, como afirma el autor, «el régimen parasitario bajo el cual nacieron y vivieron las colonias de América del Sur influyó naturalmente en su vida posterior, una vez emancipadas» (Bomfim, 2008, p. 80).

Dicho régimen no se limita a estructurar las relaciones económicas y políticas, sino que también produce efectos duraderos en la constitución de las subjetividades y las culturas de los diversos grupos sociales. A partir de esta tesis de Bomfim, es posible afirmar que se trata de una enfermedad heredada, que se manifiesta en la subalternización de las costumbres, los saberes y las visiones de mundo de los pueblos oprimidos. Como consecuencia, las sociedades históricamente sometidas a procesos de explotación tienden a presentar dificultades para reconocer y enfrentar las estructuras que las debilitan, ya que tales mecanismos operan tanto externamente como de forma internalizada.

A la luz de estas consideraciones, el parasitismo, en sus múltiples expresiones, no constituye solo un fenómeno del pasado, sino que permanece como una racionalidad activa en la organización de las sociedades latinoamericanas, incidiendo directamente sobre la educación, la cultura y la propia experiencia democrática.

En Brasil, esta lógica se materializó históricamente en la explotación del trabajo indígena y en el tráfico de personas africanas esclavizadas, cuyas producciones culturales fueron a menudo reducidas a la condición de resistencias subalternas. La educación pasó, entonces, a funcionar como un dispositivo de reproducción de la cultura dominante,

manteniéndose inscrita en una dinámica parasitaria. Décadas después de que Bomfim denunciara la persistencia de las dinámicas coloniales que estructuran las sociedades latinoamericanas, Paulo Freire, en otro contexto histórico, identificó, en el plano pedagógico, la permanencia de esa misma racionalidad de dominación, reinterpretándola a la luz de las prácticas educativas y poniendo de manifiesto que las formas de explotación no desaparecen, sino que se reconfiguran, encontrando en la educación uno de sus principales mecanismos de sustento y reproducción.

Esta continuidad se hace particularmente evidente en el diagnóstico freiriano de la educación como práctica de dominación. Según afirma Freire,

la educación como práctica de dominación [...] al mantener la ingenuidad de los educandos, lo que pretende, en su marco ideológico (no siempre percibido por muchos de quienes la llevan a cabo), es adoctrinarlos en el sentido de su acomodación al mundo de la opresión. (Freire, 2021, p. 92),

El autor caracteriza tal configuración como «educación bancaria», modelo en el que el saber se deposita en los alumnos, concebidos como receptáculos pasivos de contenidos descontextualizados, mientras que el educador se afirma como detentador exclusivo del conocimiento. Se trata de una forma pedagógica que reproduce las relaciones de dominación al impedir el desarrollo de la autonomía crítica y reforzar la adaptación de los sujetos a un orden social desigual.

Los efectos de esta racionalidad se proyectan directamente en la constitución de los sujetos, manifestándose en lo que Freire denomina «cultura del silencio» (Freire, 1970). Se refiere a un proceso histórico por el cual a los oprimidos se les bloquea sistemáticamente su capacidad de expresión y de lectura crítica del mundo, pasando a interiorizar las narrativas dominantes. Esta forma de opresión, que opera tanto en el plano estructural como en el subjetivo, produce pasividad y dificulta la constitución de sujetos históricos capaces de transformar la realidad.

Para Freire, esta condición es resultado de prácticas educativas que reproducen la dominación, y su superación solo es posible mediante la reconfiguración de la educación como práctica de la libertad, orientada a la concientización como forma de compromiso histórico. En este sentido, «ella es igualmente conciencia histórica: al ser una inserción crítica en la historia, implica que los hombres asuman el papel de sujetos que hacen y rehacen el mundo; exige que creen su propia existencia con el material que la vida les ofrece» (Freire, 2016, p. 57). La concientización, entendida así, no se agota en la toma de conciencia, sino que se despliega en un proceso de emancipación, al permitir que los sujetos rompan con la internalización de la opresión y se constituyan como agentes históricos capaces de transformar las condiciones que los subalternizan.

Freire no se limita, por lo tanto, a la denuncia de la opresión, sino que propone

una metodología pedagógica capaz de enfrentarla y superarla. Su propuesta de «la educación como práctica de la libertad» (1967) se concreta en procedimientos que parten de la realidad vivida de los sujetos, reconociendo sus saberes, experiencias y contextos culturales como punto de partida del proceso educativo. Al desplazar el eje de la enseñanza de la transmisión a la problematización, se inaugura una práctica pedagógica que rompe con la lógica colonial del saber, valoriza epistemes históricamente marginadas y promueve una lectura crítica del mundo.

Los Círculos de Cultura constituyen la expresión metodológica más consistente de esta propuesta, al instituir el diálogo como principio estructurante y al convertir la palabra, especialmente la palabra generadora, extraída del universo existencial de los educandos, en instrumento de concientización y transformación. En este sentido, la metodología freiriana no se limita a una innovación didáctica, sino que se afirma como estrategia político-epistemológica para enfrentar las herencias coloniales, posibilitando la constitución de sujetos históricos capaces de intervenir críticamente en la realidad.

En este movimiento, la propuesta metodológica de Freire no solo rompe con el silenciamiento impuesto por la cultura dominante, sino que también afirma la legitimidad de los saberes, las experiencias y las culturas de los grupos históricamente subalternizados. El proyecto de emancipación que él defiende ya contempla, según observa Moreira (2019, p. 257), una dimensión multicultural, en la medida en que «el derecho a ser diferente en una sociedad llamada democrática [...] debe propiciar un diálogo crítico entre las diversas culturas». Sin embargo, ante la persistencia de las desigualdades y las formas de dominación, que siguen estructurando las relaciones sociales y epistémicas, este horizonte resulta insuficiente si no se profundiza, sobre todo las condiciones concretas que limitan o inviabilizan ese diálogo, problemática que se retomará a la luz de la propuesta de interculturalidad crítica formulada por Fidel Tubino.

El análisis propuesto por Fidel Tubino pone de manifiesto que los enfoques interculturales no producen efectos homogéneos en el plano político y social. Entre ellos, destaca la llamada interculturalidad funcional, que, aunque promueve el reconocimiento de la diversidad cultural, sigue estando limitada por no cuestionar las condiciones estructurales que producen desigualdades. Se trata de una perspectiva que «se limita a visibilizar y valorizar la diversidad, sin desvelar, cuestionar y corregir las raíces de la desigualdad persistente que producen injusticia y procesos contrarios a la democratización» (Tubino & Moreno, 2020, p. 3). Al privilegiar el plano simbólico de la cultura, desvía la atención de las injusticias socioeconómicas y puede, incluso, «contribuir a enmascarar, naturalizar, generalizar, agravar o perpetuar las relaciones de dominación y exclusión ya existentes» (Tubino & Moreno, 2020, p. 3). En lugar de promover transformaciones sustantivas, tiende a reproducir las asimetrías estructurales

que atraviesan las sociedades contemporáneas.

La interculturalidad crítica, formulada por Tubino, introduce un cambio decisivo al articular cultura y poder, reconociendo que la diferencia cultural está intrínsecamente vinculada a las condiciones históricas de desigualdad. Desde esta perspectiva, se constituye una exigencia ética y política orientada por la necesidad de «hacer visibles las asimetrías socioculturales existentes como desigualdades injustas y persistentes, vinculadas a las asimetrías políticas y socioeconómicas» (Tubino & Moreno, 2020, p. 3). La desigualdad cultural y la económica se presentan como dimensiones interdependientes de un mismo proceso, exigiendo intervenciones que vayan más allá de la convivencia entre culturas y logren incidir sobre las estructuras que sustentan la injusticia social. La interculturalidad deja de concebirse como coexistencia y asume la forma de un proyecto ético-político de transformación.

Este horizonte adquiere mayor densidad cuando se articula con la noción de reconocimiento, especialmente en la formulación desarrollada por Tubino en colaboración con Moreno. El reconocimiento no se limita a la valorización simbólica de las identidades culturales; implica la construcción de las «condiciones que hacen posible una democracia comunicativa e intercultural orientada a la emancipación de las personas y al desarrollo equitativo de sus capacidades» (Tubino & Moreno, 2020, p. 4). La aplicación efectiva de este principio exige que los sujetos puedan «ejercer sus derechos, asumir responsabilidades y participar en los procesos de toma de decisiones» (Tubino & Moreno, 2020, p. 77). El reconocimiento cultural, la redistribución económica y la participación política se configuran, en este sentido, como dimensiones inseparables de un mismo proyecto de justicia.

La interculturalidad crítica se perfila, así, como un horizonte de reconstrucción democrática que articula dimensiones éticas, políticas y epistemológicas. Su alcance va más allá de la valorización de la diversidad y se centra en las condiciones materiales e institucionales que producen exclusión, enfrentando el desafío de «operacionalizar un marco conceptual que aclare y sustente la articulación de la justicia cultural, distributiva y política» (Tubino & Moreno, 2020, p. 9). Se reconoce la pluralidad de saberes sin desvincularla de la necesidad de reconfigurar las bases estructurales que históricamente han limitado su legitimidad, contribuyendo a la construcción de formas más equitativas y participativas de organización social.

## **DEMOCRACIA Y JUVENTUD**

La crisis de la democracia en América Latina no se reduce a la inestabilidad institucional, sino que pone de manifiesto los límites estructurales asociados a la

persistencia de la matriz colonial de poder que organiza las relaciones sociales, políticas y epistémicas en el continente. La perspectiva de la democracia intercultural pone de manifiesto que dichos límites se derivan de la dificultad histórica para reconocer la diversidad y de la exclusión sistemática de los sujetos subalternizados. El imaginario religioso, especialmente en sus configuraciones fundamentalistas, actúa como una fuerza activa en la legitimación de jerarquías y en la orientación de prácticas políticas que ponen a prueba los fundamentos de una democracia plural.

En este contexto, los jóvenes emergen como el grupo que vive más intensamente las contradicciones de esta crisis. La deslegitimación de la política, la circulación de discursos que desacreditan a las instituciones y la disputa de significados en el ámbito religioso atraviesan sus experiencias. Se observan, simultáneamente, procesos de distanciamiento y posibilidades de movilización. El imaginario religioso participa activamente en esta configuración, influyendo tanto en la adhesión a proyectos conservadores como en los movimientos de resignificación crítica. Las tensiones resultantes se manifiestan en las formas de participación, o de retraimiento, de los jóvenes en relación con la política, como indican los datos recientes sobre el comportamiento electoral en América Latina.

Parte de la juventud latinoamericana se siente desinteresada por los procesos políticos y tal vez desilusionada; basta con ver las cifras electorales. Las elecciones para presidente, gobernadores, senadores y diputados federales y estatales en Brasil, en 2022, registraron un récord de abstención del 20,9 %<sup>2</sup>. En Chile, en 2025, la abstención en las últimas elecciones fue del 15 % de la población. El Servicio Electoral (Servel) no presentó este resultado para los jóvenes (Servel, 2025), pero según Chuaqui y Gamarra (2025, p. 8), en el nuevo contexto del voto obligatorio «algunas investigaciones preliminares indican que esta incorporación masiva del electorado habría movilizado especialmente a votantes jóvenes y con menores niveles educativos». En Argentina, también en 2025, y sin datos sobre los jóvenes, la abstención fue la segunda más alta en las elecciones, con un 34 % (Gomes, 2025). ¿Cómo tener esperanza en este contexto, precisamente en relación con los jóvenes?

La juventud empero ha sido siempre una fuerza importante de cambio en la historia. Así fue en diversos momentos, como lo experimentamos en las décadas del 1960 y 1970. Y la lucha por la liberación humanizante de toda forma de colonialidad es cada

---

<sup>2</sup> En el estado brasileño de São Paulo, esta cifra alcanzó el 21,6 %, y fue superada por Minas Gerais, con un 22,2 %. El número de jóvenes de entre 21 y 24 años que no votaron en la primera vuelta llegó al 23,39 %. (Almeida, 2022). A pesar de un análisis más crítico de las encuestas electorales realizadas, en cuanto al tipo y la formulación de las preguntas etc., resultados recientes en Brasil revelan que los hombres jóvenes son más partidarios de la derecha y la extrema derecha. El hecho de que las mujeres jóvenes sean más progresistas (Castro *et al* 2025) demuestra cómo la cuestión de género y la juventud impregna el debate sobre la democracia.

vez más desafiante para los jóvenes. En ciertos momentos, desafía la fe y la esperanza ante las imponentes fuerzas tecnológicas de opresión, poder y control que rodean sus mundos de vida. Pero en ellos sigue latiendo la fuerza de la esperanza, expresada a través del amor y la lucha por la justicia y la liberación, alimenta la fe de que otro mundo es posible, tanto para creyentes como para no creyentes. Y la esperanza está por cierto en la fuerza de la juventud.

En Brasil, fue una gran alegría ver resurgir la expresión política de estudiantes y jóvenes en las manifestaciones de 2013, las Jornadas de junio de 2013 (Groppo et al., 2023; Lopes, 2019), que comenzaron en São Paulo como reacción al aumento de las tarifas de autobús. Algo parecido aconteció en Chile. El análisis de estos movimientos merecería más tiempo y otro espacio para ser analizado. Desafortunadamente, el rumbo que tomaron esas manifestaciones a partir de ahí, su uso y manipulación política, prepararon el golpe parlamentario-civil-mediático que condujo a *la destitución* de la presidenta Dilma Rousseff (31 de agosto de 2016), construido sobre una mentira, las «*maniobras fiscales*» —una artimaña contable utilizada para retrasar las transferencias de fondos de los bancos oficiales—, que, paradójicamente, fueron aprobadas al día siguiente de la destitución de la presidenta, el 1 de septiembre de 2016<sup>3</sup>. En Chile las derivas del estallido social se han analizado y muestran las ambigüedades de dichos procesos con una participación juvenil.

En mayo y junio de 2019, tres grandes manifestaciones paralizaron Brasil. El 15 de mayo se celebró el Día Nacional de Lucha por la Educación y la juventud estuvo presente masivamente en las calles. Y el 30 de mayo hubo otra gran manifestación nacional que unió la defensa de la educación y la lucha contra la reforma de la seguridad social, preparando la huelga general que tuvo lugar el 14 de junio. Pero la historia latinoamericana demuestra cómo la juventud mantiene siempre viva la llama de la transformación social.

## **Juventud y contexto histórico liberador**

La época actual se caracteriza por el reconocimiento de la diversidad sociocultural. Esta abarca todos los sectores. Ha terminado la era de los reduccionismos y las jerarquías simplistas y prejuiciosas, típicas de las colonialidades del ser, del poder, del saber y de la naturaleza, y de la modernidad. Y las juventudes latinoamericanas son por cierto diversas. Estudios actuales muestran que no tiene sentido comprender y

---

<sup>3</sup> Otro movimiento estudiantil más esperanzador y muy importante tuvo lugar en 2016, con la ocupación de más de 1100 escuelas en 22 estados del país. Ya en 2015, este movimiento había paralizado escuelas en São Paulo.

definir la juventud únicamente por el criterio cronológico. Y más aún: también señalan la necesidad de hablar de «juventudes», en plural, ya que existe una enorme diversidad de jóvenes y de sus subculturas, con muchos aspectos que observar más allá de lo cronológico: género, escolaridad, raza/color de piel, etnia, expresión de la afectividad y la sexualidad, de los espacios de vivienda y trabajo, de los entornos familiares, geográficos, sociales, políticos, culturales y religiosos, entre otros. (Baptista, 2014).

Esta concepción plural ayuda a superar la visión tradicional de la juventud como un grupo homogéneo, que se caracteriza por pertenecer a un grupo de edad y que se caracteriza por vivir en una determinada etapa de la vida. Existen múltiples culturas juveniles en nuestras sociedades complejas y asimétricas que se sitúan e intervienen en la sociedad con sus diversos intereses, valores y motivaciones. Son los jóvenes expresión, construcción y representación social y simbólica de lo nuevo que adviene. Evidentemente, habrá algún parámetro cronológico, pero que no se puede reducir solo a eso<sup>4</sup>. Como afirma Novaes (2006), «los jóvenes de la misma edad viven una juventud desigual». Y el género, la raza, el trabajo y el lugar de residencia ponen de manifiesto esa diversidad de juventudes: no es lo mismo ser joven, mujer, pobre y negra que ser joven blanca, sea pobre o no.

El imaginario de la juventud actual revela una gran tensión: miedo a morir<sup>5</sup>, miedo al futuro, en el contexto excluyente del capitalismo, de una escolarización precaria para la mayoría pobre<sup>6</sup>. En el ámbito religioso, crece el número de jóvenes sin religión<sup>7</sup>. A pesar de esta situación, los jóvenes nunca han dejado de organizarse, de formar grupos y colectivos<sup>8</sup>, desde hace décadas, y este movimiento cobró impulso tras las Jornadas de junio de 2013 en Río de Janeiro. Los jóvenes populares se organizan en colectivos vinculados al arte, la religión y la música, con saraus, en particular en el funk y el hip hop (Lopes, 2019, p. 60-61).

La investigación de la Secretaría Nacional de la Juventud de Brasil, de 2013, por lo tanto, con datos que abarcan más de 13 años, muestra posiciones y sueños interesantes de los jóvenes encuestados: los temas que más les preocupan son la violencia, el trabajo

---

<sup>4</sup> Para la ONU, desde 1985, con motivo del Año Internacional de la Juventud, se considera jóvenes a las personas de entre 15 y 24 años. En el caso de Brasil, con la creación del Estatuto de la Juventud (Brasil, 2013), se amplió este rango de edad de 15 a 29 años, abarcando a los adolescentes (15 a 17), los jóvenes (18 a 24) y los adultos jóvenes (25 a 29 años).

<sup>5</sup> La tasa de mortalidad de los jóvenes (entre 20 y 24 años) en Brasil en 2023 revela una epidemia: 218,2 por cada 100 000 habitantes (Andriolo, 2025). Una tasa superior a 10 se considera epidémica.

<sup>6</sup> Apesar de la caída del 5,4 % durante el gobierno de Lula, según la OCDE (Education at a Glance, 2025), Brasil ocupa el cuarto lugar (24 %) en número de jóvenes que ni estudian ni trabajan (jóvenes *ni-ni*). Costa Rica con un 31 %, Colombia con un 27 % y Perú con un 22,7 %. (OCDE, 2025, p. 67-68).

<sup>7</sup> El número de adolescentes (de 14 a 17 años) sin religión en Brasil (entre 2012 y 2023) creció un 41,9 % (Bergamo, 2025).

<sup>8</sup> Los colectivos pueden definirse como «un bloque de intereses, afectos, diálogos y experiencias al que se adhiere un cierto número de personas, reafirmando y transformando ese mismo bloque» (Migliorin, 2012, p. 2).

y la educación. Lo que más les molesta es la corrupción y la desigualdad. Lo más positivo: la posibilidad de estudiar. Cuando se les preguntó si pueden cambiar el mundo: el 91 % dijo que sí, y el 69 % cree que pueden cambiarlo mucho. Y hay esperanza entre ellos: el 94 % cree que mejorará su vida personal, el 53 % cree que mejorará su barrio y el 44 % cree que mejorará el país. Y el 54% considera que la política es muy importante. En cuanto a las acciones para mejorar las cosas, en primer lugar aparece «La participación en movilizaciones callejeras y otras acciones directas» y, en segundo lugar, «La participación en consejos, conferencias, audiencias públicas u otros canales de participación de este tipo» (SNJ, 2013). Pero el trabajo de la derecha y la extrema derecha para desacreditar la política, con un discurso antisistema —ellos que son puramente sistema— ha dado resultados en Brasil: el 38 % de los jóvenes se declara de derecha y el 17 % de extrema derecha, lo que daría un total del 55 %. Solo el 18% se considera de izquierda. (Vinícius, 2026)<sup>9</sup>.

Y es en el imaginario creativo de la juventud donde cabe esperar que se asiente la esperanza del cambio de época y el germen de la transformación de las generaciones y de la revolución en la historia cotidiana y social. Al menos se pueden interpretar muchos momentos históricos desde esta perspectiva, como es en el caso de la Teoría de la Dependencia y de la Teología de la Liberación (TdL) en América Latina, donde se expresaron esas nuevas visiones que cambiaron el curso de la historia.

Ya es bastante conocida la historia de la TdL, que desde sus inicios contó con la participación de los jóvenes religiosos, desde una perspectiva ecuménica, impulsada por los cambios de principios de la década de 1960 y en el contexto del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968). Esos jóvenes estudiantes, trabajadores, muchos de ellos universitarios, educadores y teólogos, se preguntaban: ¿cómo es posible ser cristiano en un mundo de opresión, con tantos pobres y miserables? (Gómez de Souza, 1984). Indignados por la opresión, actuando en movimientos libertarios, sociales y políticos, pero también motivados por una experiencia espiritual y pastoral, vivida especialmente en la triple militancia —en el mundo laboral, académico y sociopolítico—, fueron capaces de hacer surgir otra forma de ver el mundo, de producir teología, y proponer nuevas formas de acción en un contexto de negación de la libertad, de miseria y opresión.

En diversos movimientos, como en la Acción Católica Especializada<sup>10</sup>, la

---

<sup>9</sup> Existe un rechazo a la política tradicional, ya que los jóvenes son excluidos, al igual que en las iglesias, no son protagonistas. Hay un gran temor sobre el futuro, preocupaciones por la educación, la salud, el empleo, la protección ambiental, la reducción de las desigualdades y la regulación de Internet (Vinícius, 2026), resultados similares a las preocupaciones de la investigación de la SNJ de 2013.

<sup>10</sup> Las juventudes católicas se denominaban: agraria (JAC), estudiantil (JEC), independiente (JIC), obrera (JOC) y universitaria (JUC). En el ámbito protestante existían: el Movimiento Estudiantil Cristiano Protestante (FUMEC) y la labor del Sector de Responsabilidad Social de la Iglesia de la Confederación

generación universitaria participante de la Juventud Universitaria Católica (JUC) marcó una parte importante de este proceso. La población universitaria brasileña en 1960 era de unos 95 000 estudiantes. En ese contexto, la JUC llegó a tener entre 5.000 y 10.000 jóvenes en sus filas, entre el 6 y el 10 %. Es una cifra muy significativa que dejó huellas en la historia del país, formando líderes en diversas áreas, que aún hoy están presentes en el panorama religioso, político, social y académico.

Por eso, Luiz Alberto Gómez de Souza (1984, p. 9) afirma que la juventud presente en la JUC fue la semilla de la floreciente Teología de la Liberación:

fue en Brasil y, más precisamente en la JUC, a principios de los años 60, donde muchas de las intuiciones de lo que más tarde constituiría la teología de la liberación latinoamericana comenzaron a concretarse, en un lento proceso vinculado a una práctica y, sobre todo, a una práctica política (Gómez de Souza, 1984, p. 9.): la liberación de la opresión.

### **El desafío de la formación política de la juventud: la construcción de la democracia participativa**

No hay democracia sin praxis, sin concienciación, organización y movilización. Y diversos movimientos y acciones pueden servir de referencia para reflexionar sobre la cuestión de la formación política de los jóvenes.

Existen diversas investigaciones sobre la juventud y la formación política en el Movimiento de los Sin Tierra (MST), como Santos, 2007; Martins, 2009; Araújo y Silva, 2013; y Araújo y Silva; Brisola, 2013. En el MST brasileño, por ejemplo, la formación política se articula con los objetivos del movimiento y con su estructura organizativa. Así, se establecen como principios importantes: el estudio, el vínculo con la base, la lucha de masas, la formación de cuadros, la disciplina, la división de tareas y la dirección colectiva (Martins, 2009, p. 135).

En general, la educación en el MST no se sitúa únicamente en el ámbito de la escolarización, a pesar de su importancia. Está presente en los momentos de ocupación, en las marchas, en la organización del movimiento, en el trabajo productivo, en los encuentros y cursos, pero también en la vida escolar. Según Suely Martins (2009, p. 138), la educación formal debe ser abierta, en busca de lo nuevo, con el vector de la acción, en diálogo con el mundo adviniente, lo que vincula la acción y al MST, a una educación para

---

Evangélica de Brasil. También entre los católicos: la Unión Nacional de Estudiantes Católicos del Perú (UNEC), el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC) y la Juventud Estudiantil Católica Internacional (JECI). Muchos de estos jóvenes participaban en el Movimiento de Educación de Base (MEB) y en tantos otros grupos y colectivos, en Brasil y en toda América Latina. Los jóvenes fueron fundamentales para alimentar el sueño profético-jesuánico de libertad y liberación. (Baptista, 2015; Silva & Baptista, 2020).

todos y todas, una educación que supera los criterios de clase social. Que supera una concepción tradicional que prepara al joven para abandonar el campo, que lo prepara para ser mano de obra; por el contrario, ofrece una educación comprometida con los territorios en los que transita, presenciales y virtuales, que articula teoría y praxis, de manera crítica, dialógica e integral, y que lo lleva a la intervención para cambiar las condiciones de vida del campesinado (Martins, 2009, p. 226), de los asalariados y de los que no tienen trabajo regular.

Esta perspectiva ofrece un nuevo horizonte para el joven que se siente desafiado a asumir el espacio presencial y virtual en el que vive y a actuar también por la transformación sociocultural. Por eso, este joven participa en el proceso político, se siente desafiado, comprometido no solo con los trabajadores del campo, con la reforma agraria, sino también con los trabajadores empleados y subempleados, pero él sueña y trabaja para que se haga justicia en un mundo capitalista en que no hay trabajos para todos. Para que esto sea posible, necesita disciplina para superar los obstáculos, que no son pocos, y mantener un imaginario de solidaridad (Martins, 2009, p. 245).

La formación política en el proceso educativo es fundamental para superar la alienación, la des-organización y la desmovilización que propone el sistema capitalista predominante. Y la juventud latinoamericana asume los riesgos y donde es importante por ser estratégica, al contribuir a la formación de lo que antes se denominaba los cuadros del movimiento, tal como pensaba el Che Guevara, quien decía que el cuadro era su «columna vertebral». Para el Che era importante que la persona se desarrollara políticamente para interpretar las directrices centrales, incorporarlas y llevarlas al pueblo. Segundo la perspectiva de Houtart (2007), se debe formar a las masas, el grupo de cohesión más pequeño, que debe estar al frente, como vanguardia, existiendo además otro grupo que articula a los dos.

Para el padre François Houtart (2007, p. 56), quien formó a tantos líderes en América Latina, y a muchos brasileños, la educación política, especialmente de los cuadros, debe considerar la totalidad y la articulación entre «las relaciones sociales, la cultura, la organización política, la dimensión micro y macro, hasta el papel específico de hombres y mujeres», al mismo tiempo que debe ser dialéctica. Por eso, el método de este proceso, al igual que en la TdL, es VER-JUZGAR-ACTUAR. Y la espiritualidad y la mística ayudan mucho en este proceso, mantienen encendida la llama que ilumina la lucha y motivan el compromiso revolucionario.

Se impone una pregunta que caracteriza a muchas instituciones, incluyendo al MST, a los partidos, a las iglesias y a los colectivos: la dificultad de integrar más eficazmente a la juventud con los nuevos imaginarios que ha traído la cultura mediática. En otro trabajo (Siqueira *et al.*, 2018) se mostró esto en relación con la difícil relación

entre la JUC y la jerarquía de la iglesia, en la década de 1960.

Otro ejemplo concreto que debía darse a conocer, difundirse y ponerse en práctica. En 2004, se creó en la PUC Minas, en la carrera de Ciencias Sociales, en colaboración con la Escuela Legislativa de la Asamblea de Minas Gerais, un proyecto con el objetivo de formar políticamente a estudiantes de secundaria de escuelas públicas y privadas. Lo que se limitaba a la ciudad de Belo Horizonte, en 2016 llegó a 43 municipios, con 163 escuelas. Se inició con experiencias que simulaban situaciones del poder legislativo y, a partir de 2005, se pasó a una formación más abierta, con talleres, círculos de conversación, visitas, cursos sobre política, ciudadanía, el Estado y muchos otros temas. A pesar de las dificultades de gestión y de formación de un público tan grande (más de 1.350 estudiantes), y dada la estructura voluntaria y con recursos humanos de perfiles muy variados, la evaluación mostró un avance en los conocimientos y competencias sobre el ámbito político de estos estudiantes, así como en el reconocimiento de la importancia de la participación política (Teixeira, Barbosa, 2017, p. 42)<sup>11</sup>. El desafío actual sería ampliar y transformar este proceso en una red, con nuevas metodologías y la participación de más socios. ¿No podría llevarse esta experiencia también a la universidad y a otros entornos como las comunidades urbanas, rurales y religiosas?

El trabajo de formación, especialmente para quienes desempeñan funciones docentes en escuelas y universidades, pero también en movimientos y grupos movilizados y colectivos progresistas, religiosos o no, es de vital importancia en el contexto político que vive América Latina. La ofensiva de los grupos políticos de derecha, así como de los grupos religiosos conservadores, está muy bien orquestada. Y no solo trabajan con las tecnologías de la información y la comunicación, como las redes sociales, sino que también utilizan estrategias tecnológicas de TI para su difusión, a través de algoritmos, que producen *fake news*, sus postverdades y el clima de intolerancia y disonancia cognitiva (Festinger, 1957; Andrade, 2019). Aún más en este contexto, es fundamental el trabajo de formación política.

En este sentido, los jóvenes pueden y deben participar más activamente en su proceso de formación política y en la joven y cambiante democracia de América Latina. Movimientos como el MST, como señaló Suely Martins (2009), la TdL y tantos otros, necesitan empoderar más a la juventud, especialmente a las mujeres jóvenes, enfrentando el *parasitismo de género*. Los grupos y movimientos que luchan por la liberación y el fin de las descolonialidades necesitan la capacidad, la creatividad y la competencia de los jóvenes, así como sus habilidades con las nuevas tecnologías. Esto

---

<sup>11</sup> Véase también Medeiros; Marques, 2012.

exige nuevas metodologías, como la interculturalidad crítica, la dinamización de la formación educativa para la concientización, formas creativas de diálogo y comunicación, el uso crítico de las redes; en definitiva, todo lo que pueda contribuir a la formación política y a la construcción de una democracia participativa, que impida que la lógica del capital se imponga y siga produciendo víctimas y opresión, en su mayoría jóvenes y mujeres pobres, matando así el futuro.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

La presencia de la religión en la arena política contemporánea exige una reformulación de la crítica religiosa, tal como se ha concebido en muchos contextos. Sin crítica, su presencia sociocultural y pública se vuelve mucho más ambigua y no impide los juegos espurios del poder político.

En esta lenta disolución de la democracia, tal como se ha entendido en las últimas décadas, se ha producido una repolitización de las posiciones morales de los grupos de fieles, que suele ir de la mano de un debilitamiento de las instituciones democráticas, pero también de las instituciones religiosas, y que revela relaciones opacas con el modelo económico global y el sistema político que lo sustenta. Es común que los movimientos religiosos, en su vertiente conservadora, se vuelvan dependientes de líderes religiosos carismáticos y con gran habilidad mediática, que defienden una crítica frontal a los valores modernos, pero no a las ventajas financieras que ofrece el capitalismo ni a la cercanía de sus élites.

Para algunos sectores religiosos, este avance en la arena política apunta a una renuencia hacia el pluralismo político y, sobre todo, moral, y para otros sectores, a una postura intolerante hacia una sociedad liberal global. Estas posiciones se oponen a otros grupos que intentan incorporar valores liberales a las sociedades capitalistas avanzadas del Primer Mundo. Los primeros buscan demostrar la excelencia de la vida religiosa e impedir la implementación de una serie de políticas públicas relacionadas con la vida y la sexualidad humana. En este sentido, la intuición general es que, en relación con el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la eutanasia, es necesario respetar el orden natural, que no es más que defender el único orden establecido por Dios. El segundo grupo, por su parte, busca posicionar visiones liberales, que apuntan a una reconexión con un Dios personal, y que aparentemente no implican necesariamente actividad política por parte de los fieles. En todos estos casos, el destino de la modernidad está en juego como un proceso de politeísmo basado en valores (Ferry, 2010, p. 20).

Sin embargo, en el contexto latinoamericano y de la modernidad periférica, se trata de un intenso choque de valores y culturas, definido por la sociedad ultraliberal —

resultante de la globalización económica y cultural— que desafía las normas, los valores y los sentimientos religiosos más respetados por los fieles populares e indígenas. En este sentido, para las religiones populares e indígenas, el mayor desafío reside en aceptar las diversas posiciones dentro de su ámbito religioso, lo que las lleva a resacralizar un fundamentalismo e o homogéneo. El retorno de lo sagrado en el mundo indígena también puede lograrse a través de la fórmula reiterada por R. Bastide de *un sacré sauvage* (un sagrado salvaje).

Una perspectiva intercultural, tal como se define aquí, está bien posicionada para comprender estos procesos de cuestionamiento del orden establecido de la globalización. Lo que las religiones étnicas nos ofrecen es un desafío a un orden ontológico y sagrado, que una interpretación particular de la modernidad ha obstruido.

De cara al futuro, esto no significa considerar el conservadurismo religioso como la única opción para los creyentes en tiempos de crisis para el cristianismo y de crisis de los imaginarios populares y étnicos. Las sociedades contemporáneas —modernas, posmodernas o posmodernas— sin duda experimentan múltiples intersecciones culturales, marcadas por procesos de hibridación y flujos culturales que revelan las fronteras porosas de los imaginarios religiosos y los universos simbólicos, desintegrando significados.

Esta creciente diversidad cultural genera tensiones que impregnan las estructuras políticas, socioculturales y religioso-morales, exigiendo un replanteamiento intercultural/descolonial. Sin embargo, para que haya una democracia efectiva, se debe enfrentar toda forma de colonialidad y parasitismo, como el parasitismo de género. Es inaceptable la escalada de violencia entre diferentes formas religiosas, donde la intolerancia, el fundamentalismo y los intentos de varios sectores e instituciones de suprimir el pluralismo y la diversidad religiosa —necesarios para el encuentro y el diálogo entre las espiritualidades— son desenfrenados. La cuestión intercultural de la religión cobra así mayor impulso, pues exige el avance de diálogos interreligiosos cada vez más complejos, ya que requiere la comprensión simultánea de los procesos de resistencia y descristianización que están vinculados a las luchas políticas. Las religiones, por lo tanto, se convierten en barómetros de lo que está sucediendo en el conflicto entre los poderes políticos y económicos.

El parasitismo de género se ha revelado como un límite estructural para la democracia latinoamericana. No reconoce la dignidad de la mujer como ciudadana plena, como ser de derechos, y conduce a su exclusión de la participación política, social y epistémica. Esta situación afecta de manera más fuerte y directa a la población negra, a la mujer negra y a la mujer pobre, comprometiendo los principios democráticos de igualdad y universalidad. ¿Cómo enfrentar este proceso?

La interculturalidad crítica y el proceso de concientización se han mostrado como horizontes de reconstrucción democrática, ya que relacionan los diversos aspectos de la vida: la formación ética, política y epistemológica. Abordan el meollo y las condiciones materiales e institucionales del proceso de colonización y exclusión. Y para que haya democracia es necesario que tengamos formas más equitativas y participativas de vida social.

## REFERÊNCIAS

- Aguiar, R. C. (2010). Manoel Bomfim: um intérprete dissonante dos males da América Latina. En J. Vieira da Cruz & A. Bittencourt Júnior (Orgs.), *Manoel Bomfim e a América Latina: a dialética entre o passado e o presente* (pp. 227–236). Diário Oficial de Sergipe.
- Almeida, P. (2022, 17 de outubro). Abstenção no 1º turno é maior entre menos escolarizados e mais jovens. *CNN Brasil*.  
<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/abstencao-no-1o-turno-e-maior-entre-menos-escolarizados-e-mais-jovens/>
- Andrade, F. da S. (2019). A dissonância cognitiva e seus reflexos na tomada da decisão judicial criminal. *Revista Brasileira De Direito Processual Penal*, 5(3), 1651-1677. <https://doi.org/10.22197/rbdpp.v5i3.227>
- Andriolo, E. (2025, agosto 25). *Jovens são as maiores vítimas de violências e acidentes no Brasil*. *Fiocruz Notícias*. <https://fiocruz.br/noticia/2025/08/jovens-sao-maiores-vitimas-de-violencias-e-acidentes-no-brasil>
- Baptista, P. A. N. (2014). *Teologia da Libertação e juventude*. En SOTER (Org.), *Anais do 27.º Congresso Internacional da SOTER: Espiritualidades e dinâmicas sociais — memória e perspectivas* (pp. 22–36). SOTER.  
<https://www.soter.org.br/documentos/documento-Dumo8FpW7qWJbpsf.pdf>
- Baptista, P. A. N. (2015). *Teologia da Libertação e Pastoral Universitária: Aspectos históricos e perguntas desafiantes*. En SOTER (Org.), *Anais do 28.º Congresso Internacional da SOTER: Religião e espaço público — cenários contemporâneos* (Vol. 1, pp. 51–61). SOTER.

- <http://www.soter.org.br/documentos/documento-GxmSWsBSOfD8PG05.pdf>
- Bomfim, M. (2008). *América Latina: males de origem*. Biblioteca Básica Brasileira.
- Borges, A. C. (2025). *Parasitismo de género y el pensamiento exusíaco*. [en prensa].
- Brasil. (2006, 7 de agosto). *Lei nº 11.340 (Lei Maria da Penha)*. Presidência da República. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm)
- Brasil. (2013, 5 de agosto). *Lei nº 12.852 (Estatuto da Juventude)*. Presidência da República, Casa Civil. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2013/lei/l12852.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/l12852.htm)
- Brasil. (2015, 9 de março). *Lei n.º 13.104 (Lei do Feminicídio)*. Presidência da República. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/l13104.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13104.htm)
- Brasil de Fato. (2026, 24 de fevereiro). *Movimentos populares retomam o Estágio Interdisciplinar de Vivência em MG após 10 anos*. <https://www.brasildefato.com.br/2026/02/24/movimentos-populares-retomam-o-estagio-interdisciplinar-de-vivencia-em-mg-apos-10-anos/>
- Caillé, Alain. (2023). *Extrême droite et autoritarisme partout, pourquoi ?*: La démocratie au risque de ses contradictions. Lormont/França, Le Bord de l'eau éditions.
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação]. Repositório Institucional da USP. <https://repositorio.usp.br/item/001465832>
- Castro, E. G. de, Macedo, S. C., Perez, O. C., & Habermann, W. (2025). *Juventudes: um desafio pendente*. Friedrich-Ebert-Stiftung (FES Brasil). <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/22422.pdf>
- Cerqueira, D. R. de C., & Bueno, S. (2023). *Atlas da violência 2023*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA); Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). <https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/12614>

- Chuaqui, A., & Gamarra, C. (2025, julio). *El votante indeciso en la era del voto obligatorio*. Puntos de Referencia (n.735), Centro de Estudios Públicos.  
[https://static.cepchile.cl/uploads/cepchile/2025/07/30-170117\\_615k\\_PdR\\_735\\_gamarra\\_.pdf](https://static.cepchile.cl/uploads/cepchile/2025/07/30-170117_615k_PdR_735_gamarra_.pdf)
- Ferry, J.-M. (2010). *La religion réflexive*. Éditions du Cerf.
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford University Press.
- Fórum Brasileiro de Segurança Pública. (2025). *Visível e invisível: A vitimização de mulheres no Brasil* (5.ª ed.). <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2025/03/visivel-e-invisivel-2025.pdf>
- Freire, P. (1970). Liberdade cultural na América Latina. En D. R. Streck (Org.), *Fontes da pedagogia latino-americana: Uma antologia* (pp. 333–345). Autêntica.
- Freire, P. (2016). *Conscientização*. Vozes.
- Freire, P. (2021). *Pedagogia do oprimido* (77.ª ed.). Paz e Terra.
- G1. (2022, 2 de outubro). *Eleições 2022: Abstenção atinge maior percentual desde 1998; em 2018 foi de 20,3%*.  
<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2022/eleicao-em-numeros/noticia/2022/10/02/eleicoes-2022-abstencao-atinge-maior-percentual-desde-1998.ghtml>
- Gomes, B. (2025, 26 de outubro). *Argentina registra abstenção de 34% em eleição legislativa decisiva para Milei*. UOL Internacional.  
<https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2025/10/26/argentina-eleicoes-2025.htm>
- Gómez de Souza, L. A. (1984). *A JUC: Os estudantes católicos e a política*. Vozes.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, 223–244. <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/2298>
- Gramsci, A. (2007). *Cadernos do cárcere* (3.ª ed., Vol. 3, C. N. Coutinho, Trad., L. S. Henriques & M. A. Nogueira, Orgs.). Civilização Brasileira.
- Groppa, L. A. (2017). *Introdução à sociologia da juventude*. Paco.

- Groppo, L. A., Silva, G., Silva, J. A. da, Felizardo Júnior, L. C., Conceição, M. R., & Soares, V. N. (2023). Subjetivações políticas no terreno: itinerários juvenis e as Jornadas de Junho de 2013. *Educação e Pesquisa*, 49, e271463.  
<https://doi.org/10.1590/S1678-4634202349271463po>
- Houtart, F. (2007). A formação de quadros e a ENFF. En Escola Nacional Florestan Fernandes (Org.), *A política de formação de quadros* (pp. 55–72). ENFF.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), & Fórum Brasileiro de Segurança Pública. (2023). *Atlas da violência 2023*.  
<https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/12614>
- Levitsky, S., & Ziblatt, D. (2018). *Como as democracias morrem*. Zahar.
- Lopes, J. (2019). Uma paisagem urbana contemporânea: Os coletivos de cultura jovens. En R. Montechiare & G. Medina (Orgs.), *Juventude e educação: identidades e direitos* (pp. 56–71). Flacso.  
[https://flacso.org.br/files/2019/02/Juventude\\_educacao.pdf](https://flacso.org.br/files/2019/02/Juventude_educacao.pdf)
- Marques, Â. C. B., & Siqueira, G. do P. (2024). Educação, interculturalidade e libertação: (Re)leituras das habilidades propostas para o ensino religioso na BNCC. *Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, 33(3), 722–735. <https://doi.org/10.18224/frag.v33i3.13304>  
<https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/13304>
- Martins, S. A. (2009). *A formação política da juventude do Movimento Sem Terra no estado do Paraná* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina].  
<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/93050>
- Medeiros, R. de P., & Marques, M. E. (2012). Educación política de la juventud: La experiencia del Parlamento Juvenil. PUC Minas.
- Migliorin, C. (2012). O que é um coletivo. En A. Brasil (Org.), *Teia 2002–2012* (pp. 307–316). IMS.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/proyectos globales: Colonialidad, saberes subalternos y pensamiento liminar*. Editora UFMG.

- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25–46). Siglo del Hombre Editores.
- Moreira, C. E. (2019). Emancipación. En D. R. Streck, E. Redin & J. J. Zitzoski (Orgs.), *Diccionario Paulo Freire* (4.ª ed., pp. 256–258). Autêntica.
- Novaes, R. (2006). Os jovens hoje: contextos, diferenças e trajetórias. En M. I. M. Almeida & F. Eugênio (Orgs.), *Culturas jovens: novos mapas do afeto* (pp. 105–120). Jorge Zahar.
- OECD. (2025). *Education at a glance 2025*.  
[https://www.oecd.org/en/publications/education-at-a-glance-2025\\_1c0d9c79-en.html](https://www.oecd.org/en/publications/education-at-a-glance-2025_1c0d9c79-en.html)
- Parker Gumucio, C. (2012). *Religión, cultura y política en América Latina: Nuevos enfoques (A modo de introducción)*. In C. Parker Gumucio (Ed.), *Religión, política y cultura en América Latina: Nuevas miradas* (pp. 13–74). Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.
- Pizzi, J. (2018a). Post-dictaduras en América Latina: Capitalismo, políticas distributivas e interculturalidad. (2018). *Revista TEFROS*, 16(1), 127-147.  
<https://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/626>
- Pizzi, J. (2018b). Prólogo a la edición brasileña de *Lo sagrado, lo humano*. Ed. Nova Harmonia.
- Quijano, Aníbal (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO.
- Salas Astrain, R. (2012). Religión, justicia y derechos humanos. En *Memoria del VI Coloquio Internacional de Religión y Símbolo: Religión y Derechos Humanos* (pp. 236–265). [https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/libreria\\_cm\\_archivos/pdf\\_2748.pdf](https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/libreria_cm_archivos/pdf_2748.pdf)
- Salvat, P. B., & Salas, R. A. (2009). Del autoritarismo y la interminable transición:

- notas sobre la discusión de la democracia en Chile. *Revista de Ciencia Política*, 4(7), 89–112. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3663221>
- Santos, E. L. dos (2019). Juventud, formación política e identificación en el MST. *Revista Libertas*, 19(1), 5–28. <https://periodicos.ufjf.br/index.php/libertas/article/view/27771/18969>
- Secretaria Nacional da Juventude - SNJ (2013). *Agenda Juventude Brasil*. SNJ. <https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/91>
- Servicio Electoral de Chile (2025). *Resultados electorales históricos: segunda vuelta presidencial*. <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiNDBlMzM3MjUtMjY1Mio0MDMxLTk3MjktYjQ5ZTgyNWFiMjM5IiwidCI6IjIoODMxZWJlLWQyNmQtNGQzMCo5ZmE4LWVmM2MwMjQzYjMyZSIsImMiOiR9>
- Silva, F. A. e, & Brisola, E. M. A. (2013). A formação política da juventude: A experiência do assentamento Palmares-MA. *Revista Ciências Humanas*, 7(2), 62–86. <https://www.rchunitau.com.br/index.php/rch/article/view/96>
- Silva, W. T. da. (2020). A revolução nas origens da esquerda católica brasileira e a Teologia da Libertação. *Revista Sociedade e Cultura*, 23. <https://doi.org/10.5216/sec.v23.e59752>
- Siqueira, G. do P., Baptista, P. A. N. & Teodoro-Silva, W. (2018). A Conferência de Medellín: contexto político-ecclesial e a posição sobre a educação e a juventude. *Horizonte*, 16(50), 648-676. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2018v16n50p648-676>
- Taylor, Charles. (2004). *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires, Paidós.
- Teixeira, A. E., & Barbosa, K. J. (2017). Desafios para a formação política de jovens no projeto "parlamento jovem de minas" a partir de uma metodologia em rede. *Conecte-Se! Revista Interdisciplinar De Extensão*, 1(1), 33–43. <https://periodicos.pucminas.br/conecte-se/article/view/16160>
- Tubino, F., & Moreno, A. F. (2020). *La interculturalidad crítica como política de*

*reconhecimento*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vinícius, H. (2026, 14 de janeiro). *Quem jogou os jovens pra direita?* Projeto Brief.

<https://projetobrief.substack.com/p/quem-jogou-os-jovens-pra-direita>

**Contribuição na coautoria:** *Concepção e delineamento do estudo:* RFSA, ACB, GPS, PANB. *Coleta de dados:* RFSA, ACB, GPS, PANB. *Análise e interpretação dos dados:* RFSA, ACB, GPS, PANB. *Redação do manuscrito (versão original):* RFSA, ACB, GPS, PANB. *Revisão crítica do conteúdo intelectual:* GPS, PANB. *Aprovação da versão final a ser publicada:* RFSA. *Responsabilidade pública pelo conteúdo do artigo:* RFSA

**Conflito de interesses:** Os autores declaram não haver conflito de interesses.

**Recebido em:** 18-04-2026.

**Aprovado em:** 24-04-2026.

**Editora de seção:** Giseli do Prado Siqueira