

The background is a textured, light-colored surface with various watercolor washes and brushstrokes. A large red circle is in the top left, a dark blue shape is in the top right, and a green shape with black outlines is in the middle right. There are several dark, horizontal brushstrokes across the middle. In the bottom left, there is a green circle with many small, dark, teardrop-shaped marks. In the bottom right, there are pink and yellow shapes with dark brushstrokes.

Construir futuro: un contrato social para Iberoamérica

Cecilia Güemes (coord.)

Construir futuro: un contrato social para Iberoamérica

Cecilia Güemes (coord.)

Karina Batthyány

María Cristina Bayón

Pablo Bustinduy

Mauricio García Villegas

Cecilia Güemes

Corina Rodríguez Enríquez

Mariano Schuster

Fundación Carolina, abril 2024

Fundación Carolina
Plaza del Marqués de Salamanca, 8. 4ª planta
28006 Madrid - España
www.fundacioncarolina.es
@Red_Carolina

ILUSTRACIÓN DE PORTADA:

Sebastián Guzmán
(exbecario de la Fundación Carolina)

REALIZACIÓN GRÁFICA:

Calamar Edición & Diseño

ISBN: 978-84-09-60052-6

Depósito Legal: M- 8996-2024

La Fundación Carolina no comparte necesariamente
las opiniones manifestadas en los textos firmados
por los autores y autoras que publica.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso
de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma
sostenible.

Índice

Introducción	7
<i>Cecilia Güemes</i>	
1. Fin de ciclo: política y democracia en tiempos de miedo	13
<i>Pablo Bustinduy</i>	
2. ¿Puede la izquierda latinoamericana prefigurar un nuevo contrato social?	25
<i>Mariano Schuster</i>	
3. El malestar de América Latina	41
<i>Mauricio García Villegas</i>	
4. Experiencia como fuente de solidaridad: los espacios públicos de socialización informal	53
<i>Cecilia Güemes</i>	
5. De estigmas y clasismos: la criminalización de los jóvenes de sectores populares en América Latina	67
<i>María Cristina Bayón</i>	
6. El cuidado en el centro de los nuevos acuerdos sociales	81
<i>Karina Batthyány</i>	
7. Renta básica y políticas sociales: debates persistentes y necesarios en América Latina	95
<i>Corina Rodríguez Enríquez</i>	
Relación de autores/as	109

Introducción

Cecilia Güemes

La fábula del contrato social sirvió para sistematizar ideas y sentimientos que estuvieron presentes en la constitución de las sociedades modernas. En un contexto revolucionario y de cambios radicales, se buscó explicar el origen de las sociedades, el poder y la moral. A partir de esta estrategia heurística, se sistematizó un sentido común donde los seres humanos se trataban como iguales y se exigían respeto mutuo, lo cual sirvió para articular exhortaciones normativas y explicitar un *deber ser*, una promesa de un futuro más igualitario, más liberador, más fraterno que el pasado feudal. Los ordenamientos jurídicos, constituciones y códigos legales recogieron este espíritu y los Estados, a lo largo de los siglos venideros, asumieron funciones y roles activos en la construcción de esos anhelos.

El desarrollo de la idea de ciudadanía, la construcción de la paz social y la integración de individuos diferentes en un marco de sentido compartido derivó en la consolidación de los Estados de bienestar en el siglo XX y resultó, al menos durante un tiempo y para algunos, un efectivo pegamento social. Hoy, en las sociedades contemporáneas, el deseo de una mayor igualdad, justicia y fraternidad del contrato social sigue estando presente, pero hay menos claridad sobre la eficacia de este contrato como condensador normativo que inspire jurídica y políticamente las acciones de gobierno y garantice la pervivencia del Estado de bienestar.

El pacto social original resulta insuficiente e injusto en la actualidad. Para empezar, de él quedaron excluidos quienes no se consideraron productivos: mujeres, ancianos, personas con discapacidad, niños, indígenas, poblaciones marginadas y las criaturas no humanas. Para seguir, el contexto social, político y económico ha variado de firma exponencial, e incluso radical: hay nuevos cliques políticos y el avance de la globalización, la financiarización de la economía, el incremento de la automatización y los servicios, las migraciones internacionales,

etc., han modificado las bases en las que se cimentaba el contrato social. Como resultado, los ejes estructurantes de la configuración social y política —como la propia idea de ciudadanía, el acceso al bienestar, el reparto de las tareas productivas y reproductivas, el trabajo como eje de derechos o las fronteras de lo político— están hoy bajo debate.

Los vacíos, las exclusiones y las urgencias más actuales evidencian la necesidad de un nuevo contrato social para garantizar la paz, la libertad, la igualdad y la fraternidad. Hace falta un nuevo marco de entendimiento, compromiso y responsabilidad orientado en valores y que dé sentido a las acciones colectivas de futuro. Podemos llamarle “contrato”, si deseamos mantener el léxico decimonónico propio del derecho privado, “acuerdo social y político”, si queremos actualizarlo, o utilizar otras fórmulas. Lo cierto es que, además de esta empresa normativa, cultural y simbólica, se necesitan medidas institucionales y políticas públicas que combatan las inseguridades y desigualdades múltiples que enfrentan las personas y que han llegado muchas veces a naturalizarse.

La pregunta general sobre la que pendulan los textos que componen este libro es precisamente la que el lector debe estar formulándose ahora: ¿cómo se logra esto? Desde el área de Estudios y Análisis de la Fundación Carolina, y bajo el impulso de quien fuera su director, el profesor José Antonio Sanahuja, se buscó debatir sobre la renovación de la democracia desde un punto de vista teórico—pero también con una perspectiva de compromiso social y de forma aterrizada—, futuros donde nadie se quede atrás. El grupo de trabajo se conformó con dos objetivos: un primer objetivo analítico, que pasó por comprender y explicar los fenómenos sociopolíticos desde la realidad iberoamericana. En este sentido, se buscó diagnosticar y describir los desafíos y cuestionamientos al contrato social de forma situada, a partir de los siguientes interrogantes: ¿cómo ha cambiado y cuál es la realidad de la región?, ¿qué nuevos asuntos y exigencias debemos contemplar que hasta el momento se habían pasado por alto?, ¿qué dimensiones o cuestiones deben reafirmarse hoy? El segundo objetivo tenía un carácter político, normativo y prospectivo. Se debatió cómo desmontar las emociones y los miedos que prevalecen en contextos donde las opciones iliberales y autoritarias empiezan a ganar peso político, y cómo generar proyecciones imaginativas que nos permitan asumir colectiva y solidariamente riesgos individuales, distribuir los costes y los beneficios de la vida en común, y construir sociedades más justas. En este sentido, los capítulos se focalizaron, por un lado —e inicialmente— en identificar los ejes en torno a los que idear visiones de futuro progresistas y justas; y, por otra parte —de forma secuenciada—, en presentar estrategias desde las que construir compromisos políticos.

La estructura en la que se ordena el volumen avanza en tres fases. Se inicia, en el capítulo 1, con una reflexión histórico-situada sobre el momento desde el que se piensa y se quiere actuar. Continúa con una revisión de las promesas del viejo contrato social, de su devenir histórico y de los arreglos emocionales, dinámicas culturales y prácticas sociales que alimentan proyectos programáticos que aspiran a incrementar la igualdad, la libertad y la fraternidad (capítulos 2 y 3). Y finalmente, en su segunda parte, se presentan propuestas concretas en torno a cómo generar esos acuerdos, ya no desde la mera razón, sino desde la experiencia del “otro”, que incluye el tratamiento de nuevos asuntos y sujetos, atiende a urgencias sociales y revisa los ejes sobre los que se levantan los compromisos políticos y se diseñan las acciones prácticas (capítulos 4, 5, 6 y 7).

El primer capítulo está a cargo de Pablo Bustinduy y analiza cómo la democracia y la política se pueden desplegar en un contexto de “fin de ciclo”. A este respecto, se suscitan diversas preguntas: ¿es posible articular proyectos políticos ecosociales competitivos y convincentes?, ¿cómo huir de futuros apocalípticos o catastrofistas y construir esperanzas en contextos de desigualdad, vulnerabilidad y precariedad? Resignificando las ideas de bienestar y de progreso, el autor intenta casar asuntos, evidenciar tensiones y construir utopías capaces de disputar hegemonía y responder a movimientos antidemocráticos en ascenso.

El segundo capítulo, firmado por Mariano Schuster, revisa el horizonte de igualdad y fraternidad del contrato social. El proyecto de “vivir como iguales” esbozado por la tradición político-intelectual del socialismo democrático y la importancia de la fraternidad —junto a la libertad y la igualdad—, cobró especial relevancia tras la caída del Muro de Berlín. De este modo, se indaga en cómo dotar a dicho proyecto de una nueva imaginación que sortee los desafíos que suponen, en el mundo contemporáneo, las nuevas expresiones de la derecha, la crisis de la izquierda centrista y las derivas antiliberales de parte de los socialismos del Tercer Mundo ¿Desde dónde y hacia dónde están renovando las izquierdas latinoamericanas su proyecto político? La apuesta del autor es recuperar el espacio societal y las interlocuciones reales con la ciudadanía, que los partidos políticos se integren en las instancias civiles y que reconecten con las bases. Como bien sugiere: “para llegar al gobierno con potencia y capacidad de cambio, la izquierda debe aprender lecciones que desaprendió en el camino”.

El tercer capítulo, escrito por Mauricio García Villegas, se centra en los arreglos emocionales y las ficciones colectivas que demanda América Latina para desarrollar lazos colectivos y solidaridades. Según ilustra el autor, la incapacidad del Estado para controlar los territorios y la incompetencia de sus élites

gobernantes deriva en injusticia y en un dolor que debe remediarse. La cultura y las emociones tristes pueden y deben dejarse atrás si se aspira a avanzar. En este sentido, el autor reivindica la función pacificadora del Derecho —de las constituciones y las leyes— y la importancia de la educación sentimental en la construcción de futuros y en la creación de nuevas prácticas sociales. Disipar el odio, el miedo, el resentimiento y el delirio, supone, por un lado, un ejercicio cultural de toma conciencia de las semejanzas y similitudes que nos unen. Y, por otro lado, un desafío institucional de fortalecimiento de las instituciones para que sirvan de instancias de solución de conflictos y progreso, y activen la lucha para afrontar urgencias comunes, como la protección de la Amazonia, la lucha contra la desigualdad social o la erradicación del narcotráfico.

El cuarto capítulo, redactado por Cecilia Güemes, pone en valor la experiencia y el encuentro cotidiano como mecanismo de toma de conciencia de las interdependencias sociales. Su objetivo es dirigir la atención de las visiones progresistas más allá de lo discursivo. Se trata de reflexionar sobre las experiencias con el “otro” y cómo ello contribuye (o no) a la construcción de un “nosotros”, de lo común. El texto destaca el rol del Estado y de las políticas públicas en la recuperación, cuidado y promoción de los espacios públicos de socialización informal. Los lugares de encuentro y de aproximación al otro sirven para tender puentes entre generaciones, clases sociales e identidades diversas si están adecuadamente provistos y convocan realmente a los sujetos. En un contexto actual de desconfianza y desafección ciudadana, la esperanza consiste en apostar por políticas públicas que destinen recursos a estos espacios y sean capaces de reforzarlos a nivel simbólico (puesta en valor) y material (infraestructuralmente), de modo que las clases medias y medias altas vuelvan a ellos.

El artículo de María Cristina Bayón, quinto capítulo de este libro, llama la atención sobre cómo los estereotipos y los clasismos impiden que los jóvenes de los sectores populares se integren en un nuevo pacto social. Si bien la reflexión se centra en la sociedad latinoamericana, sus aprendizajes conectan y dialogan con investigaciones desarrolladas en urbes europeas. La autora destaca cómo, a la brecha objetiva de desigualdad, se suma una distancia afectiva que actúa de frontera entre jóvenes de distinta extracción social e impide pensar en compromisos compartidos y en un sentimiento de cohesión. La autora nos recuerda que las estructuras fragmentadas se reproducen si no somos capaces de advertir lo que implican las fronteras físicas y culturales. Atento a ello, el capítulo se pregunta: ¿cuáles son esos estereotipos? ¿Qué estrategias utilizan los jóvenes para resistir el racismo y la demonización? ¿Cómo se puede trabajar para revertir esta situación?

El siguiente trabajo, a cargo de Karina Batthyány, reflexiona en torno a un agente y un asunto que quedaron injustamente eclipsados en la teoría política hegemónica: las mujeres y los cuidados. En este sentido, la cuestión clave radica en incorporar la dimensión de género, la interseccionalidad y la interdependencia en un nuevo acuerdo social. Es decir, en insertar en la agenda pública el problema de los cuidados para obtener cambios no solo normativos, sino que afecten a las prácticas sociales. En el futuro el sostenimiento y cuidado de la población debe ser un objetivo sociopolítico prioritario, no un problema individual, y la distribución del cuidado debe ser un tema de negociación explícita en los hogares y en las sociedades. Como la autora señala, “el cuidado es una herramienta política transformadora que tiene el potencial de trascender la mirada sectorial y fragmentada de la política social, articular la agenda feminista con otras agendas progresistas y repolitizar el bienestar”.

Por último, el capítulo séptimo, suscrito por Corina Rodríguez Enriquez, repasa la actualidad de los debates sobre políticas sociales, focalización, universalidad, segmentación de prestaciones y bienestar en América Latina. Y a partir de ellos se trata de responder a las siguientes cuestiones: ¿cabe pensar en un eje del pacto social que no sea el del trabajo asalariado? ¿La propuesta de la renta básica tiene que circunscribirse a los países ricos o también es oportuna y factible en regiones dominadas por la precariedad, la informalidad y la pobreza? Contraponiendo argumentos a favor y en contra, la autora propone tomar en consideración el potencial emancipador de la renta básica como parte de una agenda de “los comunes” y de un nuevo pacto ecosocial. Para el propósito de este libro, este capítulo es central porque refleja proyectos que recuperan lo común, incorporan reivindicaciones del feminismo y el ecologismo, y abren nuevos cauces desde los cuales debatir el bienestar.

La complementariedad de las reflexiones que se reúnen en este libro configura los ejes de un debate académico actual, aportando claves de acción política y programática para quienes están interesados en entender y en transformar nuestras sociedades. Si se desea que el futuro sea justo, se debe tomar conciencia de la magnitud del desafío cultural, institucional y político que existe en términos de reconocimiento, de representación y de redistribución. Resulta igualmente crucial constatar la importancia de construir sentidos de pertenencia que hagan posible la convivencia y el bienestar social, de introducir nuevos asuntos en la agenda gubernamental que siguen en los márgenes o en un plano secundario, y de diagramar políticas públicas que pongan en marcha herramientas y estrategias innovadoras.

1. Fin de ciclo: política y democracia en tiempos de miedo

Pablo Bustinduy

Introducción

Tras años de titubeos, el diagnóstico se ha hecho finalmente inequívoco: la emergencia climática representa la principal amenaza que pende sobre el futuro de la democracia. En 2023, la realidad ha acabado torciendo el brazo de quienes habían preferido hasta ahora contemperizar o mirar hacia otra parte. Vivimos un tiempo de profundización acelerada del cambio climático: semana a semana se van batiendo los registros conocidos de la temperatura del planeta; las anomalías térmicas en los océanos no conocen precedentes; se suceden los episodios de sequías, incendios colosales, gravísimas inundaciones; las olas de calor revelan la falta de preparación de las ciudades y generan efectos en serie sobre la cadena alimentaria y los sistemas energéticos a nivel global (Mackenzie y Sahay, 2023). Los científicos que siguen la evolución de estos procesos han dado la voz de alarma: la ventana de oportunidad para prevenir el cambio climático se ha cerrado, y en adelante tendremos que centrarnos en mitigar sus efectos sobre nuestras sociedades y en adaptar la vida a un medio natural cada vez más hostil y con una evolución impredecible y desconocida (Charbonnier, 2022).

Debemos hacer esto, además, en un escenario internacional extraordinariamente difícil. La globalización está en crisis, sacudida aún por los desajustes causados por la crisis sanitaria de estos últimos años. La lucha hegemónica entre Estados Unidos y China amplifica esos efectos, traduciéndolos en guerras comerciales y tecnológicas, convirtiendo las cadenas globales de valor en objeto de disputa, y cualquier coyuntura política o territorial en un potencial conflicto

geoestratégico (*Financial Times*, 2023). Los conflictos entre Estados se multiplican y se enquistan, como hemos visto en la guerra de Ucrania, debilitando las capacidades del multilateralismo democrático y profundizando en la erosión del derecho internacional (Ghiretti, 2023). A ello se suman las tensiones migratorias y financieras, las disputas por los recursos naturales, la aceleración de la carrera armamentística, etc.

Mapear la evolución de estas múltiples tensiones se ha convertido en un ejercicio cada vez más complicado. La razón es que todas estas crisis no solo están relacionadas, sino que interactúan y se retroalimentan entre sí, lo que hace que la solución a cada una de ellas se haga cada vez más compleja (Tooze, 2022). Esta es la paradoja que marca el ciclo político en que vivimos: la magnitud de los desafíos globales se multiplica, pero la capacidad de hacerles frente de forma coordinada y concertada no solo no avanza, sino que se reduce en un mundo cada vez más marcado por la incertidumbre, la imprevisibilidad y el desconcierto (Ferrajoli 2022). Indudablemente, ese mundo presenta una serie de enormes desafíos para el futuro de las democracias a lo largo y ancho del planeta.

El malestar democrático

Es evidente que este tiempo desquiciado ha resultado fértil para el discurso antidemocrático, que se centra en prometer seguridad por la vía autoritaria. La promesa de protección y estabilidad, la idealización de un pasado armónico, no contaminado por el desorden del presente o las amenazas del futuro, están en el centro mismo de lo que se ha venido llamando la “ola reaccionaria”. El avance de las fuerzas ultranacionalistas, xenófobas y autoritarias a lo largo y ancho del planeta es en cierto modo una respuesta a la inestabilidad percibida, un gesto instintivo de respuesta ante la magnitud de los problemas que enfrentamos (ver, por ejemplo: Rodrik, 2017; Gabriel, Klein y Pessoa, 2022). El discurso antidemocrático aporta una explicación a esos fenómenos globales, para los que promete una respuesta firme, adaptada en cada caso a las claves propias de la política nacional (Normal Smith y Hanley, 2018).

Un aspecto esencial de la construcción del discurso reaccionario tiene que ver con la articulación de un *otro* sobre el que debe recaer la responsabilidad por el declive percibido de la vida patria. Migrantes, feministas, personas LGTBI, globalistas, apóstoles de la religión climática, científicos que revelan el funcionamiento del cambio climático o de los virus que amenazan a la pobla-

ción... Cada una de estas identidades sirve para construir un antagonista abstracto, contra el que es posible desarrollar un discurso político capaz de capturar la agenda, identificar culpables y generar por oposición identidades políticas fuertes y excluyentes (*El País*, 2023). Como en las teorías del complot y la conspiración que colapsan las redes sociales, no es la verosimilitud de las denuncias lo que determina el éxito y la vigencia de estos discursos, sino su capacidad de vertebrar y cohesionar socialmente identidades que, en ausencia de instancias positivas de afirmación, solo sedimentan en torno a la idea de amenaza.

Pese al carácter alucinatorio de muchos de estos discursos, la imagen del mundo que dibujan entronca con un cierto espíritu de época. Esa imagen responde a dos instintos igualmente poderosos en las sociedades reactivas de nuestro tiempo: el aislamiento y la negación. Frente a un mundo en redefinición, sin certezas ni horizontes claros, aparece la promesa de un repliegue sobre un pasado sencillo, homogéneo, ordenado (Brown, 2019). Frente a la complejidad de las múltiples crisis que nos acechan, la solución del discurso antidemocrático es negarlas: atribuirles a una conspiración, identificar un enemigo, declararle la guerra. En ese doble movimiento reside la fuerza de su mensaje. También la clave de su éxito y el mayor peligro que representan (ver, por ejemplo: *Latinobarómetro*, 2023).

¿Cómo contraponer una alternativa a este repliegue tan violento como impotente? ¿Cómo desactivar el antagonismo por abajo que se apropia de la esfera pública, de la conversación política, de la imaginación misma del futuro en las sociedades democráticas? ¿Cómo disipar el miedo que sirve como combustible político para los repliegues identitarios, para la tentación autoritaria, para el avance constante de esa ola reaccionaria?

A menudo, este problema se ha entendido como una cuestión de racionalidad política, como si bastara con desmentir públicamente cada una de las mentiras o las conspiraciones que sustentan el discurso autoritario, o como una cuestión meramente afectiva, como si el miedo sobre el que se asienta el auge de las opciones destro-populistas pudiera ser combatido con otro tipo de miedo: el temor a la involución democrática que estas fuerzas representan. En el primero de los casos, estaríamos ante una reedición de la contraposición clásica del liberalismo ilustrado frente a las pasiones populares e irracionales, que se apropian de la esfera pública hasta subvertirla. En el segundo, ante una epidemia de desgaste o de fatiga democrática, como si las sociedades democráticas contemporáneas hubieran perdido la capacidad ideológica de generar adhesiones y horizontes de motivación, especialmente entre las generaciones más jóvenes.

Ambos enfoques, sin embargo, comparten una misma miopía ante el motor de esas pasiones reaccionarias que se articulan como amenaza; ambas se centran en el cómo y pierden de vista sus *porqués*. Mientras tanto, la erosión de los cordones sanitarios y el crecimiento sostenido de las fuerzas antidemocráticas conducen a una conclusión cada vez más ineludible: en ausencia de un cambio real en las aspiraciones y las expectativas depositadas en la política, ni el miedo ni la defensa de lo existente serán suficientes para disipar los males presentes de la democracia.

Lógicas de bienestar

La cuestión clave es reconocer el origen de esos males, que no es otro que la incapacidad de responder a las preguntas propias de este tiempo desquiciado. El gran desorden de la globalización en que vivimos — que no es un hecho coyuntural, sino el solapamiento de profundas transformaciones climáticas, geopolíticas, económicas y sociales que marcarán el resto de nuestras vidas— ha traído una serie de nuevas demandas que, todavía apenas articuladas, están enteramente por responder (Pedersen, 2019).

Es conocido un ejemplo que se cita a menudo para ilustrar una paradoja democrática de nuestros días. Sabemos que el impacto del cambio climático sobre las condiciones de vida y las formas del trabajo es extraordinariamente asimétrico: nuevas desigualdades creadas por las políticas de transición energética y productiva; falta de preparación de los sistemas de protección social, especialmente en las regiones más vulnerables; inadecuación de los sistemas fiscales para abordar las enormes desigualdades de renta y de riqueza; falta de capacidades estatales para tutelar y dirigir el cambio de modelo productivo, etc. (ver, por ejemplo: Milward-Hopkins, 2022). Y, sin embargo, los sectores poblacionales más vulnerables y expuestos a los efectos de la crisis climática, que son además los menos responsables de haberla causado, suelen ser también quienes más se oponen a las políticas de transición, que por sus defectos de diseño les suponen una serie de costes inmediatos y desproporcionados.

En este tipo de malestares se sustenta parte del apoyo popular a partidos y movimientos negacionistas de la emergencia climática, que mientras tanto avanza profundizando sus efectos asimétricos y multiplicando las diferencias de clase. Nos guste o no, el hecho es que muchas políticas desplegadas para hacer frente a la amenaza ecológica y social que supone el cambio climático son percibidas por amplios sectores de la población como un factor más de inesta-

bilidad e inseguridad económica, y no como un antídoto o una solución a las mismas. Visto desde esta perspectiva, es completamente lógico que las promesas de orden, seguridad y protección frente a un mundo concebido como amenaza calen entre quienes se ven más afectados por las transformaciones en curso. Claro que esa promesa no hace *nada* para limitar el malestar del que se alimenta: más bien al contrario, solo sirve para profundizarlo.

En ausencia de soluciones reales, el potencial de desestabilización política de esta espiral de daño y malestar es enorme. En una era marcada por la incertidumbre y la turbulencia, de hecho, la promesa de un orden social estable, también las ideas de control y de protección social, se convertirán sin duda en uno de los ejes centrales de la disputa política a futuro (Gerbaudo, 2021). Para las fuerzas progresistas, poco dadas a moverse en el campo hobbesiano de la estabilidad, la seguridad y la protección frente a las amenazas inmediatas, la única manera real de incidir en esa disputa es ofrecer no solo un discurso, no solo una idea alternativa de estabilidad y de cohesión frente a la incertidumbre, sino también una serie de *garantías* de que la sociedad futura implicará una mejora tangible de las condiciones de vida de las mayorías.

En el fondo, no se trata de otra cosa que de repolitizar la idea de bienestar, que vertebró gran parte de los imaginarios democráticos en la segunda mitad del siglo XX. Considerada desde una perspectiva ideológica, la idea de bienestar remitía constantemente al tiempo, a la certeza de que el horizonte traería progreso y una mayor capacidad de actuar, de crecer, de redistribuir los recursos y las oportunidades, y de mejorar por tanto los niveles de vida generales de la población. Hoy, esas certezas se han poco menos que disipado, pues los mecanismos de futurización sobre los que se apoyaban han dejado de funcionar. Ya no se da por sentado que el tiempo contribuirá a mejorar las posiciones y las trayectorias de vida; más bien al contrario, el futuro es causa de un temor frente al que se busca protección. En consecuencia, la lógica según la cual el crecimiento económico y el pluralismo político conducirían necesariamente al bienestar y la prosperidad compartidas ha dejado de regir los imaginarios políticos contemporáneos.

¿Cómo dotar a la idea de bienestar de una entidad y una presencia real en la vida cotidiana de millones de personas que, hoy por hoy, han perdido o temen perder cualquier vínculo tanto material como ideológico con ella? La gravedad de la crisis ecosocial, el replanteamiento necesario de las capacidades estatales, la creciente reacción a las transformaciones feministas, la amenaza retornada de la guerra... No bastará, en este tiempo de desorden, con que las fuerzas progresistas se atrincheren en la defensa de unos valores abstractos, ni con que

confían en encontrar una solución técnica a los problemas políticos del presente (Vogel y Hickel, 2023). El bienestar no puede postergarse porque ya no remite al tiempo, sino a una obstinada inmediatez que se ve siempre amenazada, y que requiere por tanto ser constantemente recreada. Su abordaje, en otras palabras, solo puede hacerse desde lo presente y lo concreto.

Ese ejercicio supone, necesariamente, replantear desde la raíz la cuestión distributiva. Es un hecho conocido que, a pesar de que producimos varias veces el volumen de bienes y servicios necesario para satisfacer las necesidades fundamentales de la humanidad, a pesar de que disponemos de la capacidad económica, tecnológica y política para universalizar estándares suficientes para una vida digna, seguimos viendo cómo la vida cotidiana sigue marcada por las dificultades de acceso a necesidades básicas para grandes sectores de la población (*El País*, 2023b). A nivel global, las élites siguen acaparando una proporción obscena de riqueza y renta, sin que existan mecanismos eficaces de redistribución y circulación de la propiedad (Oxfam, 2023). Nuevas formas de pobreza, aceleradas por la crisis del coste de la vida y la inestabilidad del sistema energético, incrementan la vulnerabilidad de los trabajadores. A ello se unen las epidemias contemporáneas de salud mental, problemas endémicos de precariedad e informalidad laboral, y la persistencia de formas extremas de desigualdad de género y discriminación racial, sexual y religiosa.

Todo esto no es una suma de contingencias o factores coyunturales, sino la expresión de una lógica económica incapaz de producir estabilidad social o, dicho de otra forma, de un desbalance estructural en la economía política contemporánea. Esto tiene a su vez enormes consecuencias para la forma en que abordamos y percibimos los efectos contemporáneos de las políticas de bienestar. Incluso en las regiones del planeta que más esfuerzos han realizado por construir sistemas de redistribución fiscal, de hecho, las políticas públicas asociadas al concepto de bienestar buscan siempre estabilizar, mitigar y corregir los desequilibrios generados por una actividad económica que no persigue otro objetivo que la maximización del beneficio privado, en el menor tiempo posible, sobre la premisa de una disponibilidad infinita de recursos (Piketty, 2022). En otras palabras, la función de la economía es buscar el crecimiento perpetuo; la de la política, intervenir después para corregir sus excesos y producir bienestar social.

La aceleración de las transformaciones geoeconómicas en curso, sin embargo, ha puesto de relieve que esa lógica es insostenible no solo a futuro, sino en el presente también. No es suficiente, en otras palabras, con intervenir *después* para equilibrar, compensar y estabilizar los desajustes de un sistema eco-

nómico que, hoy por hoy, es incapaz de resolver las tensiones ecológicas, geopolíticas y sociales que él mismo ha desatado y que no cesarán su curso. Para hacer frente a la inestabilidad social y a la extendida sensación de malestar que hoy acecha a nuestras sociedades, es necesario actuar *antes* de que el daño esté hecho. Eso quiere decir abordar desde la raíz el hecho persistente e inaceptable de la inseguridad social, y asumir que la concepción del *bienestar como compensación* es insuficiente, limitada y llega siempre demasiado tarde.

Herramientas para pensar la crisis ecosocial

El desafío que tenemos por delante consiste en concebir sistemas de bienestar verdaderamente sostenibles, es decir, capaces de redistribuir no solo mediante la remediación o la corrección de las desigualdades creadas por la actividad económica, sino mediante el desarrollo mismo de esa actividad. A su vez, esto implica una profunda transformación de las premisas y los objetivos de la política económica, que debe pasar a perseguir un doble objetivo: abordar de manera eficaz la emergencia ecológica, y preservar a la vez la idea de bienestar que sirve como base social de nuestras democracias. Solo cumpliendo ese doble objetivo podremos estabilizar la vida económica, social y política en tiempos de incertidumbre e inestabilidad.

Hoy sabemos con certeza que esa reordenación de las actividades económicas —de todo el espacio contenido entre el suelo social de los derechos económicos y sociales, y el techo ecológico de nuestros recursos disponibles— no será el fruto de una evolución instintiva de las fuerzas del mercado. Por el contrario, requiere de una importantísima capacidad de planificación y racionalización política, lo que implica a su vez de amplios consensos sociales sobre los que apoyarse. Sin duda, la tarea es compleja, pero desde una perspectiva democrática, es también inescapable.

Uno de los primeros obstáculos en ese camino tiene que ver con una cierta carencia, o insuficiencia, relativa a las herramientas técnicas y conceptuales disponibles para desarrollar nuevos paradigmas del bienestar (y para traducirlos en políticas públicas a continuación). En las últimas décadas, por ejemplo, ha habido una tendencia a abordar la desigualdad, la pobreza y la precariedad como fenómenos más o menos paralelos o separados. Podríamos decir que la desigualdad se ha entendido principalmente desde una perspectiva cuantitativa, netamente economicista: el principal objetivo de los científicos sociales ha sido en consecuencia de-

sarrollar las herramientas para medirla. Como tal, en tanto que entidad métrica, la desigualdad se ha convertido por ejemplo en un prisma para entender los efectos de la globalización sobre la política nacional e internacional (Milanovic, 2016), aunque ese proceso también ha implicado que se dedique mucha menos atención a sus otras dimensiones culturales, sociales o simbólicas.

Mientras tanto, podría decirse que la pobreza se ha abordado sobre todo desde un marco pragmático: el objetivo de su eliminación se presentaba como una tarea eminentemente técnica, a menudo desvinculada de las causas estructurales que la producen y reproducen incluso en el seno de las sociedades más ricas (Reed, 2023). Es curioso que ese marco de inspiración tecnocrática se haya servido de metáforas médicas o farmacológicas, tratando la pobreza como una condición a erradicar, o por lo menos a aliviar, sin desarrollar, en este caso tampoco, muchas de sus conexiones con otros procesos y fenómenos sociales paralelos. Ese enfoque contrasta con el estatus que ha asumido el concepto de precariedad en los debates académicos y sociales. Con un vuelo conceptual más amplio, la noción de precariedad ha sido abordada a menudo desde perspectivas filosóficas, sociológicas o antropológicas, como la expresión de una condición propia de las sociedades contemporáneas, en contraposición a la estabilidad propia de las sociedades keynesianas y fordistas (Moruno, 2018).

Pese a la indudable riqueza de estos análisis, sin embargo, en todos estos años hemos tenido grandes dificultades para pensar estos tres fenómenos en su interrelación, no tanto como relaciones lineales o de causa-efecto, sino como caras de una figura compleja, como expresiones diferentes de los mismos procesos socioeconómicos. A menudo se arguye que las dinámicas de hiperespecialización propias de la academia contemporánea conducen a este tipo de problemas: terminamos encerrados en los silos conceptuales propios de una disciplina concreta, perdiendo por el camino visiones de conjunto y perspectivas más amplias, y limitando las posibilidades de la conversación pública al respecto.

Sea como fuere, es un hecho que hoy en día nos faltan indicadores adecuados para medir la interconexión de las distintas causas del malestar social contemporáneo, así como una perspectiva socio-ecológica de sus impactos. Tanto en el ámbito de las políticas públicas como en el debate político y social, carecemos de conceptos y medidas eficaces para incorporar a nuestra definición del bienestar la calidad de vida, la sostenibilidad, la disponibilidad de tiempo, la equidad y justicia intergeneracional, etc. Carecemos de lo que la economista Kate Raworth llama una *forma de progreso* para imaginar ese horizonte de bienestar alternativo (Raworth, 2017). En ausencia de las herramientas y las palabras con que nombrar

esa perspectiva de conjunto, la tarea de imaginar horizontes políticos alternativos se hace más ardua y difícil de transmitir y valorar.

La buena noticia es que una nueva efervescencia ideológica y teórica está intentando colmar ese vacío. Desde distintas disciplinas y discursos, cada vez hay más aproximaciones a esa idea de horizonte alternativo, más propuestas, más ambición y solvencia para pensar una salida democrática a la crisis ecosocial. Esto se traduce en cosas muy concretas: un modelo productivo físicamente viable, y una verdadera justicia fiscal para sostenerlo. Una distribución más equitativa y justa de la riqueza y de la renta. Una reducción del tiempo de trabajo, una liberación del tiempo, que asuma la necesidad de formalizar, dignificar y articular redes de provisión de cuidados esenciales. Bienes y servicios públicos universales y la infraestructura necesaria para proveerlos. En definitiva, un Estado ecosocial para el siglo XXI, basado en una noción amplia del bienestar, en nuevas formas de seguridad social y en el control democrático sobre recursos escasos, para adaptar la vida a este tiempo de emergencias.

Sin duda, el desafío es grande: necesitamos nada menos que elaborar una forma nueva del contrato social. Pero creo que no hay atajos ni alternativas a esa tarea. Ni el fatalismo ni la política del miedo servirán para apuntalar las convicciones democráticas. No se trata por tanto de movilizar en torno a la amenaza de un futuro catastrófico, ni tampoco en la defensa de un orden imperfecto. Se trata de ofrecer una fuerza mayor y contraria a esos afectos: un horizonte de bienestar y certidumbre, una idea creíble de vida mejor, que pueda interpelar con credibilidad a las mayorías sociales de nuestro tiempo. Se trata de demostrar que es posible afrontar los problemas que tenemos por delante y a la vez aspirar a una vida digna, libre y plena. Que no tenemos que renunciar para ello a nuestros derechos sino todo lo contrario, que tenemos derecho a esa existencia mejor. Que las demandas e insatisfacciones presentes tienen una respuesta política y colectiva. Se trata de construir la certeza de que esa vida mejor es posible, y de que construirla es una responsabilidad común.

Conclusiones

- El auge de movimientos antidemocráticos es inseparable de la crisis del bienestar como realidad material e ideológica de las sociedades contemporáneas.
- Esa crisis tiene causas profundas: climáticas, geopolíticas, económicas y sociales. Abordarlas requiere replantear la escala de intervención pública en la

economía, un cambio de paradigma que supere la idea del bienestar por compensación.

- El afianzamiento de ese paradigma implica desarrollar nuevos conceptos, indicadores y objetivos con los que concebir, abordar y orientar las políticas económicas y sociales.

- Cualquier programa económico que aspire a abordar las causas profundas del malestar ecosocial contemporáneo debe ir acompañado de una producción ideológica y cultural capaz de resignificar la idea de bienestar, para sostener en torno a ella un horizonte democrático creíble, solvente y ambicioso.

Referencias bibliográficas

BROWN, W. (2019): *Estados del agravio*, Madrid, Lengua de Trapo.

CHARBONNIER, P. (2022): “En el interregno climático: escenarios para una política de la Tierra”, *Le Grand Continent*. Disponible en: <https://legrandcontinent.eu/es/2022/08/26/en-el-interregno-climatico-escenarios-parauna-politica-de-la-tierra/>.

EL PAÍS (2023): “Negar las alarmas, dudar de los datos y los expertos: por qué la derecha recela de la ciencia”, 19 de septiembre. Disponible en: <https://elpais.com/ciencia/2023-09-12/negar-las-alarmas-dudar-de-los-datos-y-los-expertos-porque-la-derecha-recela-de-la-ciencia.html>?

— (2023b): “Margarita León, politóloga: No somos capaces de garantizar las necesidades más básicas a buena parte de la sociedad”, 8 de septiembre. Disponible en: https://elpais.com/cultura/2023-09-08/margarita-leon-politologano-somos-capaces-de-garantizarlas-necesidades-mas-basicas-abuena-parte-de-la-sociedad.html?ssm=TW_CC.

GABRIEL, R.D., KLEIN, M. y PESSOA, A.S. (2022): “The Political Costs of Austerity”. Disponible en: <https://ssrn.com/abstract=4160971>.

GERBAUDO, P. (2021): *The Great Recoil*, Londres, Verso.

GHIRETTI, F. (2023): “From opportunity to risk: The changing economic security policies vis-à-vis China”, *Merics*. Disponible en: <https://merics.org/en/report/opportunityrisk-changing-economic-security-policies-vis-vis-china>.

FERRAJOLI, L. (2022): *Por una Constitución de la Tierra*, Madrid, Trotta.

FINANCIAL TIMES (2023): “How Biden’s climate law is charging US green spending and provoking Europe”, 26 de enero. Disponible en: <https://www.ft.com/content/6d43e8be-9b93-4430-b4d7-fe74fafe2835?sharetype=blocked>.

- LATINOBARÓMETRO (2023): Informe: La recesión democrática de América Latina.
- HICKEL, J. (2023): Intervención en el panel “Limits to growth. Where do we stand and where do we go from here?”, Beyond Growth Conference, Bruselas. Disponible en: <https://www.beyond-growth2023.eu/lecture/opening-plenarylimits-to-growth/>.
- MACKENZIE, K. y SAHAY, T. (2023): “Global Boiling”, The polycrisis, Disponible en: <https://www.phenomenalworld.org/analysis/global-boiling/>.
- MILANOVIC, B. (2016): *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*, Cambridge, Harvard University Press.
- MILWARD-HOPKINS, J. (2022): “Inequality Can Double the Energy Required to Secure Universal Decent Living”, *Nature*, 13, art. 5028.
- MORUNO, J. (2018): *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*, Madrid, Akal.
- NORMAL SMITH, D. y HANLEY, E. (2018): “The Anger Games: Who Voted for Donald Trump in the 2016 Election, and Why?”, *Critical Sociology* 44: 2.
- OXFAM (2023): “La ley del más rico”, Informe sobre desigualdad global. Disponible en: <https://www.oxfam.org/en/research/la-ley-delmas-rico>.
- PIKETTY, T. (2022): *A Brief History of Equality*, Harvard University Press.
- PEDERSEN, J.S. (2019): “A Conversation with Bruno Latour and Nikolaj Schultz: Reassembling the GeoSocial”, *Theory, Culture & Society*, 36: 7-8.
- RAWORTH, K. (2017): *Doughnut economics: seven ways to think like a 21-century economist*, Londres, Chelsea Green Publishing.
- RODRIK, D. (2017): “Populism and the Economics of Globalization”, National Bureau of Economic Research, Working Paper Series.
- REED, A. (2023): “How inequality was redressed as poverty - letting capitalism off the hook”, *The Nation*. Disponible en: <https://www.thenation.com/article/society/inequality-poverty-unemployment-johnson/>.
- TOOZE, A. (2022): “Welcome to the world of the polycrisis”. Disponible en: <https://adamtooze.com/2022/10/28/welcometo-the-world-of-the-polycrisis/>.
- VOGEL, J. y HICKEL, J. (2023): “Is green growth happening? An empirical analysis of achieved versus Pariscompliant CO₂-GDP decoupling in high-income countries”, *The Lancet*, 7: 9. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S2542-5196\(23\)00174-2](https://doi.org/10.1016/S2542-5196(23)00174-2).

2. ¿Puede la izquierda latinoamericana prefigurar un nuevo contrato social?

Mariano Schuster

El 9 de junio de 1989, el filósofo político Norberto Bobbio escribió un breve ensayo sobre los acontecimientos que estaban produciéndose en el bloque comunista. En aquel texto, titulado *La utopía al revés* y publicado en el periódico *La Stampa*, Bobbio asumía, al calor de los acontecimientos que estaban precipitándose, una posición inequívocamente crítica. Al mismo tiempo que consideraba el “fracaso del comunismo histórico” y hacía eje en la necesidad de revisar una experiencia que, como la soviética, había nacido con la intención de instalar el reino de la igualdad y había derivado en el cercenamiento de los espacios de libertad, Bobbio se preguntaba si el mundo nuevo que profetizaban los nuevos gurúes de la economía de mercado sería, tal como afirmaban, irremediablemente mejor que aquel que estaba quedando atrás. El interrogante estaba lejos de constituir un asunto menor. Bobbio se atrevió, frente a muchos otros, a plantearlo.

El hombre que se hacía aquella pregunta distaba mucho de ser un simpatizante comunista. Bobbio era, ciertamente, un intelectual de izquierda, pero su tradición estribaba en un tipo de socialismo democrático para el que la experiencia soviética no constituía un modelo a seguir. Reconocido internacionalmente por sus agudos trabajos de teoría política —entre los que se destacaban *Liberalismo y Democracia*, y *De Hobbes a Marx*—, el filósofo italiano era, en toda regla, un hombre de la izquierda pluralista. Desde la década de 1940, cuando sintió por primera vez el influjo de la tradición del socialismo liberal de Carlo Rosselli, sus compromisos políticos se hicieron evidentes y se sustanciaron en su apoyo al Partido Socialista Unitario de Giuseppe Saragat y, luego, en su apuesta por el Partido Socialista de Sandro Pertini. Aún desde esa identidad,

Bobbio evitó siempre —como él mismo dijo— el anticomunismo visceral que atravesaba a algunos intelectuales socialdemócratas. De hecho, sus visibles encontronazos con Bettino Craxi, el líder del socialismo italiano durante la década de 1980, se vincularon, entre otros aspectos, a la llamada “cuestión comunista”. Para el autor de la *Teoría General de la Política*, el Partido Comunista Italiano, sobre todo a partir del liderazgo de Enrico Berlinguer en la década de 1970, no solo apostaba por la democracia y la libertad, sino que se diferenciaba en aspectos sustanciales del marxismo-leninismo de tipo soviético. En definitiva, aquel hombre inspirado tanto por Gobetti como por Gramsci, y capaz de leer críticamente a Marx y a Kelsen, era un intelectual honesto.

Cuando publicó su texto en *La Stampa*, esa honestidad se hizo visible una vez más. Considerando a la democracia como un prerrequisito para la construcción de un orden social de justicia, Bobbio no ahorró críticas a los regímenes de partido único basados en el poder de la burocracia —y no en el del declamado proletariado— y no escurrió el bulto a la hora de analizar las razones del colapso soviético. Sin embargo, con igual honradez, el filósofo italiano se preguntó por qué esa ideología se había establecido como un faro para numerosos hombres y mujeres del mundo entero. Para Bobbio, fuera de las fronteras soviéticas, la “utopía comunista” no había significado totalitarismo y dictadura, sino un equivocado faro de igualdad. Esa utopía, decía Bobbio, había impulsado ideológicamente a “filósofos, escritores y poetas”, había sacudido a “masas enteras de desahuciados” y había llevado a “hombres con un gran sentido moral a sacrificar sus propias vidas y a exponerse a la cárcel, al exilio y a los campos de exterminio” (Bobbio, 1991: 21-24). Sin embargo, la realidad concreta de aquella utopía, allí donde realmente se había aplicado, se había revelado distópica.

El final de aquella experiencia ponía a Bobbio ante una disyuntiva. Por un lado, la de establecer una crítica abierta a aquel proceso histórico. Por el otro, la de establecer una duda productiva sobre el nuevo mundo que, bajo la ideología del liberalismo de mercado, estaba emergiendo a escala global. Bobbio tuvo el valor de ir a contracorriente y escribir:

El comunismo histórico ha fracasado, no lo niego. Pero los problemas permanecen; esos mismos problemas que la utopía comunista señalaba y se proponía resolver existen ahora —o existirán muy pronto— a escala mundial. (...) ¿Piensa realmente la gente que el fin del comunismo histórico (...) ha puesto fin a la pobreza y a la sed de justicia? En nuestro mundo, la sociedad de los dos tercios gobierna y prospera sin tener nada que temer de la otra tercera parte de pobres

diablos. Pero sería bueno tener en cuenta que en el resto del mundo la sociedad de los dos tercios (...) está en el lado contrario. La democracia —admitámoslo— ha superado el desafío del comunismo histórico. ¿Pero qué medios y qué ideales tiene para hacer frente a esos mismos problemas de los que nació el desafío comunista? “Ahora que ya no hay bárbaros —dijo el poeta— ¿qué será de nosotros sin ellos?” (Bobbio, 1991: 21- 24).

Por aquellos días, en los que el liberalismo de mercado celebraba la caída del régimen soviético como la evidencia del triunfo absoluto de la lógica del capital, Bobbio se atrevía a hacer preguntas incómodas. ¿Cómo responderían las fuerzas de la izquierda al mismo desafío por el que había emergido el comunismo histórico? ¿En qué medida la caída de la Unión Soviética, que había operado como un dique de contención a los impulsos más desreguladores en el mundo capitalista, provocaría una reacción de las fuerzas del capital? ¿En qué términos afectaría el colapso soviético a las fuerzas de la izquierda no comunista? ¿Cómo impactaría el fin del comunismo sobre los socialdemócratas europeos que habían construido, durante la posguerra, el potente Estado de bienestar? ¿Seguirían los socialdemócratas defendiendo sus políticas clásicas o serían vencidas por el nuevo y emergente consenso neoconservador? ¿Qué pasaría con las izquierdas del Tercer Mundo? Las respuestas a aquellos interrogantes no tardarían en llegar.

Si tras la caída del bloque soviético, en Europa se verificó, cada vez más claramente, una transición de la socialdemocracia hacia posiciones que asumían el nuevo consenso liberal —que se plasmó en la lógica de las “terceras vías” y el “nuevo centro”—, en América Latina, la situación era algo diferente. En buena parte de la región, y sobre todo en el Cono Sur, estaban desarrollándose los primeros pasos de los procesos de democratización tras largos períodos de dictadura. Diversas fuerzas progresistas, que habían sido víctimas de feroces represiones, reformulaban sus paradigmas clásicos (por lo general apegados al ideario marxista) y evidenciaban un compromiso notorio con el retorno democrático, al que pretendían imprimirle, además, un componente nítidamente social. Si los partidos comunistas, y otras expresiones, como las de la “nueva izquierda”, se vieron duramente golpeadas por la caída de la Unión Soviética —y se aferraron, en algunos casos, a una defensa regional del proceso de la Revolución Cubana—, en las fuerzas socialistas el proceso de transformación fue diferente. Muchas organizaciones que durante las décadas de 1960 y 1970 habían expresado su vocación por construir un socialismo de tipo marxista, iniciaban una larga senda que las llevaría a la asunción de la democracia liberal.

Este proceso, que también alcanzó, de hecho, a algunas de las viejas organizaciones armadas, derivó en un paulatino abandono de las tesis más ortodoxas del marxismo —a tono con la crisis y la posterior caída del Muro de Berlín, pero también con la necesidad de asumir la democracia liberal— y en un creciente proceso de socialdemocratización.

Los procesos de renovación del campo de la izquierda llegaban, sin embargo, en un período crítico. Pese a que, como en el caso chileno, algunas fuerzas progresistas lograron asumir posiciones de gobierno, y a que, en otros, como en el argentino, ciertas ideas socialdemócratas permearon el proceso de democratización encarado por el presidente Raúl Alfonsín, la izquierda se vio rápidamente atomizada ante los desafíos de la época. A los procesos de dictadura y de recuperación de la democracia, les sobrevino un nuevo consenso económico y social apalancado por las fuerzas de la derecha. Tras la caída de la Unión Soviética y el fin de la multipolaridad, las tesis neoconservadoras y neoliberales avanzaron sobre América Latina y construyeron, durante la década de 1990, un escenario difícil para las fuerzas progresistas. Con la afirmación de las tesis del consenso de Washington, América Latina se abrió a las privatizaciones y a la desregulación económica, haciendo visible, al mismo tiempo, una agenda político-económica que se sustentó en unas relaciones privilegiadas con Estados Unidos y los organismos multilaterales de crédito. Ante el fracaso de la experiencia soviética y la crisis general de las perspectivas igualitaristas, las izquierdas parecieron incapaces de desarrollar un nuevo escenario. Algunas se aferraron al viejo ideario de la Revolución Cubana, en una posición más defensiva. Otras, ubicadas en la socialdemocracia, discutieron, aunque sin mucho éxito —exceptuando el plano local, como sucedió en el Montevideo de Tabaré Vázquez— la tendencia “salvaje” de las políticas neoliberales.

Más allá de los cánones de las izquierdas tradicionales (comunistas y socialdemócratas), emergieron otras izquierdas que formularon críticas al modelo globalizador y que se expresaron en tendencias que, más tardíamente, fueron calificadas como “alterglobalizadoras” y/o “autonomistas”. Esas expresiones, que enfatizaban, desde el campo intelectual y desde la cultura de izquierdas, la posibilidad de una transformación que no tuviera como eje al Estado, encontraron un eje en la experiencia zapatista mexicana y se sustentaron en narrativas intelectuales como las de John Holloway (autor de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*), Toni Negri y Paolo Virno (que enfatizaban, frente a la vieja clase obrera, el papel de la “multitud”). Dentro de ese repertorio de críticas se enmarcaban, en términos más globales, los trabajos de Naomi Klein, pero también

los esfuerzos de organizaciones que trazaban paradigmas que implicaban gravámenes a las transacciones financieras, como ATTAC, o los planteos de renta básica y distribución del trabajo, como los que entonces hacía el economista Jeremy Rifkin. Más allá de esas posiciones, aquella etapa fue también propicia para que algunas izquierdas latinoamericanas se reorganizaran en instancias políticas regionales. El Foro de San Pablo, desarrollado e impulsado por Lula da Silva, el líder del Partido de los Trabajadores, fue una expresión palpable de ese proceso. El foro, que contenía una plataforma que, según sus propios postulados, era “anti-neoliberal y antiimperialista”, integraba a partidos y organizaciones de diverso tipo: desde las de la izquierda más tradicional, apegada al paradigma del latinoamericanismo, hasta aquella que se encontraba en proceso de socialdemocratización. Muchas de las fuerzas que integraban ese Foro serían las que, en la década siguiente, llegarían al poder con la crisis del modelo neoliberal.

A inicios de la década de 2000, la crisis del modelo neoliberal se hizo evidente en buena parte de los países de la región. En algunos, como Argentina y Bolivia, se produjeron potentes estallidos sociales que modificaron el panorama político. En otros se vivieron procesos de transición sin estallidos, pero con un claro cansancio ciudadano frente a las políticas de ajuste. Así, durante la primera década de 2000, América Latina se pobló de gobiernos de corte progresista o de izquierda. Aunque llegaron al poder en distintos momentos, los gobiernos de Hugo Chávez en Venezuela, Lula da Silva en Brasil, Néstor Kirchner y Cristina Kirchner en Argentina, Evo Morales en Bolivia, Michelle Bachelet en Chile, Tabaré Vázquez en Uruguay, Rafael Correa en Ecuador y Fernando Lugo en Paraguay, imprimieron un nuevo sello político a América Latina. Era el comienzo de la “marea rosa”.

El clima que acompañaba a la “marea rosa” no solo expresaba un cambio político, sino también un nuevo escenario en términos culturales. Marcaba un fin de época. El hecho de que un indígena como Evo Morales llegara a la presidencia de Bolivia o que un exsindicalista como Lula da Silva se hiciera cargo de los destinos de Brasil, hacían evidente un cambio que excedía al de las propias políticas públicas. Que esos líderes, y otros como Rafael Correa, llegaran apoyados por movimientos sociales, movimientos indígenas (el Movimiento al Socialismo de Evo Morales constituía una expresión muy clara) y movimientos de trabajadores (como sucedía con el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra en Brasil o con la propia Central Única de Trabajadores) evidenciaba, además, la emergencia de nuevas bases sociales que desafiaban el anterior consenso político-económico. Eran los tiempos del “contrato posneoliberal”.

Ya en el poder, los gobiernos de la “marea rosa” se abocaron a la tarea de modificar algunos de los patrones imperantes durante la década precedente. En tal sentido, hicieron eje en las políticas sociales y en una dinámica de incorporación a la esfera pública de sectores que anteriormente se habían visto excluidos del escenario político. Exceptuando algunos casos, como el de Venezuela, las políticas desplegadas se hicieron sobre un marco de estabilidad macroeconómica. Si bien se introdujeron perspectivas heterodoxas, los criterios de estabilidad siguieron imperando, a tal punto que las matrices sobre las que se había sostenido el neoliberalismo estuvieron muy lejos de romperse. En las proclamas, expresadas en ocasiones por líderes que no provenían de la izquierda —como el caso del peronista Néstor Kirchner—, la voluntad de romper con el “consenso neoliberal” parecía evidente, pero en las políticas la ruptura de ese consenso no estaba tan clara. Al menos no en términos económicos.

El esfuerzo, en definitiva, se verificaba más en el terreno social y menos en el de las estructuras o los pilares que sostenían al régimen (aun cuando quedó clara la negativa de muchos gobiernos a permanecer en políticas de endeudamiento con el FMI). En buena medida, las críticas “posneoliberales” no se sustentaron en una ruptura radical con la matriz neoliberal, pero sí implicaron una redirección del gasto que se hizo visible en las políticas de transferencias de ingresos que permitieron, sobre todo, reducir la pobreza. En algunos casos, como el de Bolivia, el proceso de reducción de la pobreza fue muy claro (pasó del 60% al 34% en doce años de gestión de Evo Morales), y en otros, como el de Brasil, se evidenció nítidamente en regiones como las del Nordeste, históricamente relegada. Allí, programas sociales como el Bolsa Familia, desarrollado desde el primer gobierno de Lula, tuvieron alto impacto. Claramente, el proceso de la “marea rosa” era posible porque había unas condiciones económicas generales y de carácter global que beneficiaban muy claramente a la región. El *boom* de los *commodities* permitió la consolidación de los gobiernos y les dio una sólida estructura sobre la cual sustentarse. En términos político-institucionales no todas las izquierdas fueron similares. De hecho, hay quienes tendieron a agrupar en un eje a los países que conformaron la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) —Venezuela, Ecuador, Nicaragua, Bolivia y un grupo de países centroamericanos y del Caribe— y, por el otro, a los gobiernos de Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, con gobiernos progresistas de una izquierda más moderada. Más allá de las discusiones al respecto, resultó evidente que las diferencias no se expresaban solo entre “tendencias de la izquierda”, sino también, al interior de cada una de ellas. Como comentó acertadamente

José Natanson, una de las diferencias sustanciales estribó en las formas en las que se desarrollaron políticamente esos procesos de cambio.

El debate que dividió a los diversos integrantes de la familia de la izquierda, más práctico que teórico, refería al mejor camino para avanzar en las transformaciones propuestas: ¿impulsar una reforma constitucional que reseteara institucionalmente el país para comenzar desde un “año cero”, como hicieron Chávez, Morales y Correa, o garantizar una mayor continuidad, al estilo de Lula da Silva, Kirchner o Tabaré Vázquez? A diferencia del debate de la década de 1960, esta discusión, resumida en la dicotomía chavismo/lulismo, no aludía a la profundidad de las reformas (no hay manera de argumentar que, en los hechos, Lula da Silva fuese menos reformista que Correa, o Kirchner que Evo Morales), sino a la mejor forma de llevarlas a la práctica (Natanson, 2022).

Con todo, el proceso de la “marea rosa” modificó, al menos durante un tiempo, el rostro de América Latina. Pero diversas condiciones fueron delimitando su final. El cambio de las condiciones económicas globales fue un aspecto sustancial, pero no fue el único. Algunos de los gobiernos progresistas tuvieron muchas dificultades para establecer relevos, y otros, más consustanciados con las posiciones de Venezuela, comenzaron a caminar en direcciones francamente autoritarias. Tal como afirmó Natanson:

entre el cambio de las condiciones internacionales, el desgaste natural tras más de una década de ejercicio ininterrumpido del poder, las dificultades para procesar la sucesión y el fortalecimiento del bloque derechista, la izquierda fue desplazada del gobierno mediante elecciones limpias (Argentina, Uruguay, Chile) o por vía de golpes o semigolpes de Estado (Paraguay, Brasil, Bolivia); y, si logró mantenerse en el poder, fue al costo de un giro autoritario (Venezuela, Nicaragua) (Natanson, 2022).

A esa primera etapa de gobiernos progresistas le sobrevino un interregno de gobiernos de derecha de distinto tipo. Jair Bolsonaro, ubicado claramente en la derecha radical, solo consiguió estar durante un período al mando de la presidencia de Brasil, y lo mismo ocurrió con Sebastián Piñera en Chile y Mauricio Macri en Argentina, dos hombres de la derecha liberal-conservadora. Lo mismo puede decirse de la breve presidencia de Jeanine Áñez, quien gobernó Bolivia tras el derrocamiento de Evo Morales. Pero luego de esta etapa, los progresis-

mos retornaron al poder. Sin embargo, ese retorno y, en algunos casos, como el de México o el de Colombia, esa “primera llegada”, no resultó similar al de la etapa de la “marea rosa” de principios de siglo. Por un lado, la situación económica global ya no era la misma. Por el otro, en aquellos casos que ya habían sido gobierno, los progresistas arribaban desgastados y sin una nueva imaginación política. Y en el caso de aquellos que no lo habían sido, se verificaba una inserción distinta en el mapa regional. El nuevo ciclo, comenzado hace apenas unos años, iba a ser muy distinto del anterior.

La “segunda ola” de los gobiernos progresistas merece algunas precisiones. En primer lugar, la escena puede ser dividida ahora, ya no entre dos bloques — que se unificaban relativamente en el marco regional—, sino entre tres. Apeándonos a la tipología planteada por Natanson encontramos, por un lado, a aquellos gobiernos que “nunca se fueron” y que, para nada paradójicamente, se enmarcan en la izquierda autoritaria (Venezuela y Nicaragua). Por otra parte, este “segundo tiempo progresista” abarca a aquellos que, habiendo gobernado durante la primera “marea rosa”, han vuelto al escenario político. En ese marco se destaca el gobierno de Lula da Silva en Brasil, el de Luis Arce en Bolivia y el de Alberto Fernández en Argentina. Algunos de esos gobiernos, como el de Fernández, acaban de finalizar su mandato en condiciones económicas muy complejas, a tal punto que en este caso ha sido sucedido por la extrema derecha. En este grupo se enmarca también, aunque con algunas diferencias, el gobierno del chileno Gabriel Boric. Pese a que el suyo es un gobierno de una “nueva izquierda”, se lo engloba dentro del retorno progresista, en tanto Chile contó, durante buena parte de la etapa de la “marea rosa”, con distintos gobiernos de ese signo ideológico —aunque con acentos políticos diferentes a los de Boric—. Un último eje abarca a aquellos países que, durante la primera “marea rosa”, fueron gobernados por fuerzas de derecha y que recién ahora tienen gobiernos progresistas. Es decir, a los recién llegados al progresismo regional. Allí se ubican, claramente, el gobierno de Andrés Manuel López Obrador en México y el de Gustavo Petro en Colombia. También se incluye en ese campo a la breve experiencia de Pedro Castillo en Perú.

Si en la primera “marea rosa” encontrábamos dos familias que, en aquel contexto, sostenían interrelaciones permanentes e incluso formaban parte de alianzas regionales comunes, en este momento el progresismo latinoamericano se manifiesta no solo en un escenario diferente, sino que expresa preocupaciones disímiles. En buena medida, como ha señalado Ariadna Dacil Lanza, los distintos gobiernos progresistas actúan en un marco en el que proclamas como

las de la “patria grande” o la “unidad latinoamericana” parecen tener menos sentido y un impacto mucho más reducido. Por otra parte, estos gobiernos progresistas encuentran un plafón económico muy complejo para aplicar sus políticas. Los ímpetus reformistas —que además se han moderado en muchos casos— tropiezan con trabas muy claras en la estructura económica, en tanto los precios de los *commodities* no solo han variado, sino que imponen restricciones claras a cualquier programa ambicioso. Como ha dicho Natanson, se trata de “una izquierda de la escasez más que de la abundancia”. A esto se suma, sin embargo, un hecho que no debe pasar desapercibido. Las fuerzas políticas progresistas y de izquierda que asumieron el gobierno durante la primera década de este siglo, lograron construir una poderosa hegemonía política que ya no es visible en esta etapa. Los procesos de polarización han llevado a que estas fuerzas formen parte del repertorio político más o menos tradicional, y ahora lidian, por un lado, con derechas —tanto conservadoras como radicales—, pero también con sus propias disputas internas. A tal punto algunas de estas fuerzas se ven amenazadas por las derechas, que han debido optar por candidatos más moderados —el peronismo argentino apostó por Sergio Massa, un centrista con posiciones mucho más a la derecha que la del kirchnerismo tradicional en diversas materias; y en Brasil, para triunfar sobre Bolsonaro, Lula debió hacer una alianza con Geraldo Alckmin, un antiguo competidor—. Incluso en los casos de los nuevos gobiernos progresistas, como el de Petro, la situación es difícil. El primer presidente de izquierda de la historia colombiana enfrentó a un *outsider* de derecha en el balotaje, y tras su triunfo, debió conformar una alianza parlamentaria con partidos centristas para poder garantizar la gobernabilidad. Boric también ha encontrado problemas para desarrollar sus políticas, sobre todo luego del rechazo de la reforma constitucional que apoyaba. Las peleas y disputas internas, como las que sostiene el presidente boliviano Luis Arce con el expresidente y fundador del MAS, Evo Morales, también forman parte del paisaje actual de los progresismos.

La crisis, en definitiva, se ha hecho evidente. Aun cuando formen parte del gobierno, e incluso cuando puedan permanecer en él, las izquierdas latinoamericanas contemporáneas adolecen de serias debilidades. Estas debilidades no solo derivan de un contexto económico internacional muy distinto al que caracterizó a la primera “marea rosa”, sino también de construcciones políticas erráticas y, en algunos casos, autocomplacientes. Más allá de los casos de Venezuela y Nicaragua, a los que excluyo de estas consideraciones dado que se han transformado en regímenes nítidamente autoritarios, es evidente que las

fuerzas de la izquierda regional (entre las que se encuentran aquellas con acentos más socialdemócratas y aquellas con ímpetus más nacional-populares), ya no consiguen trazar un proyecto político de futuro que consiga, a la vez, enamorar, convencer y dar certidumbre. Las mismas fuerzas sociales y culturales que, en la década de 1990, consiguieron plantear una perspectiva de cambio frente a la hegemonía desreguladora, son hoy incapaces de promover una nueva cosmovisión que dote de sentido a un nuevo proyecto progresista. Incluso en aquellos casos en los que se verifica una vocación clara en ese sentido, los problemas para avanzar son evidentes. Los dilemas de las izquierdas gobernantes se expresan no solo en su incapacidad para desarrollar programas reformistas potentes, sino en sus escasas maniobras para promover una nueva hegemonía política y cultural. De hecho, sus posiciones igualitaristas —muchas veces más retóricas que prácticas— han sido puestas seriamente en entredicho, no solo por sus opositores, sino también por actores sociales que, otrora, constituían parte de su base de apoyo. En síntesis, ya no se trata solo de hasta qué punto los progresistas pueden desarrollar políticas expansivas y de redistribución, sino de que sus mismos presupuestos teóricos se han puesto en tela de juicio.

Si a principios de los años 2000, las fuerzas conservadoras y de derecha eran incapaces de esbozar un paradigma crítico de las izquierdas que hiciera mella real en la ciudadanía —por fuera de las cuestiones asociadas a la corrupción—, hoy la situación ha cambiado. A principios de siglo, aquellas derechas venían de gestiones de gobierno desreguladoras y flexibilizadoras que habían provocado, en diversos países, fuertes manifestaciones de descontento social. En tal sentido, las propuestas progresistas constituían una novedad en la región. Ahora, tras décadas de gobierno o de presencia preminente, son esas expresiones políticas las que han pasado a ser vistas como parte del paisaje tradicional. La rebeldía, como bien afirma Pablo Stefanoni, ya no se circunscribe a esas fuerzas, sino que es capitalizada, en contra de ellas, por actores de una derecha cada vez más radical. Pero que estas fuerzas ya no contengan en su seno el carácter “rebelde” que otrora tuvieron no constituiría un problema si esas mismas fuerzas fueran capaces de renovar sus programas. Preparadas para desarrollar políticas de redistribución en tiempos de bonanza económica, no parecen igualmente capaces de maniobrar sus programas en tiempos de escasez. Esta situación resulta transversal a los progresismos: no solo involucra a los que “han vuelto” al poder, sino también a algunos que recién han llegado. Si bien es completamente cierto que las izquierdas regionales enfrentan un contexto internacional complejo, y carecen de las ventajas económicas que ofrecía la etapa de

la primera “marea rosa”, que los márgenes de maniobra se hayan reducido no debería constituir una justificación para la crisis. Han sido las propias izquierdas las que no han logrado proponer un nuevo modelo económico y productivo, que evidencie su capacidad, no solo de distribuir la riqueza, sino de producirla. Afe-rradas a viejas consignas “antineoliberales” que ya no funcionan, las izquierdas se han quedado recitando una vieja partitura.

Las izquierdas latinoamericanas parecen carecer hoy de aquel proyecto de renovación ideológica que vivieron a mediados y fines de la década de 1980. Quizá por una cierta carencia crítica de su propia historia y una melancolía permanente de los “viejos buenos tiempos”, sus aparatos conceptuales se encuentran anclados en planteos posneoliberales desarrollados para una etapa precedente, pero sin articulación con el tiempo actual. Esto ha impedido que las izquierdas consigan desplegar una imaginación política novedosa que piense, ya no solo como volver a gobernar, sino como rearticular sus relaciones con una sociedad civil que está muy lejos de ser la misma que en el pasado. La izquierda latinoamericana “de gobierno” ha puesto demasiado énfasis en las capacidades del Estado, pero ha puesto mucho menos énfasis en su propia capacidad para permear, por fuera del Estado, a la sociedad civil. En buena medida, estas fuerzas progresistas han “desaprendido” lecciones de aquellas que, a principios del siglo XX, inauguraron el panorama de las luchas sociales por la justicia y la igualdad en la región. Si bien no han “abandonado los territorios”, han perdido parte de su anclaje, y se han establecido más como ofertas electorales que como organizaciones mediadoras de la vida civil a la vida política. En muchos casos, su relación con los movimientos sociales también ha sido “estatizada”.

En definitiva, la permanente crisis de las izquierdas latinoamericanas y su incapacidad para desarrollar un contrato social novedoso se deriva no tanto de una falta de políticas sociales de “ampliación de derechos”, sino de su cesión del terreno en la sociedad civil —a no ser que se lo entienda como un territorio al que hay que “llegar desde el Estado” y no como uno en el que se “debe estar” de antemano—. Centradas casi exclusivamente en la estatalidad, pero, sobre todo, en su carácter electoral, las izquierdas han perdido parte de su carácter societal. Es hora de recordar, como proponía Michael Walzer, que el hogar de los socialistas y los progresistas no es necesariamente el del gobierno, sino

el espacio político que existe afuera del gobierno, que está solo en el mejor de los casos protegido y ampliado por amistosos ocupantes del gobierno. La mayor parte de las veces los militantes y los activistas deben crearlo y defenderlo por

sí mismos. El espacio siempre es impugnado, y el locus de esa impugnación es la sociedad civil (Walzer, 2016: 24-25).

Construir política desde el espacio societal implica delinear un proyecto de izquierda con base en interlocuciones reales y no solo en función de ofertas electorales presentadas para la ocasión. Supone, entre otras cosas, recuperar un criterio que, aunque haya caído en el olvido, guio a numerosas generaciones de hombres y mujeres de la izquierda, y que se sustanció, a inicios del siglo pasado, en el trabajo de numerosas y numerosos socialistas. Conscientes de que su programa era, fundamentalmente, el de la “democratización de la sociedad”, aquellos hombres y mujeres hicieron lo que mejor sabían: integrarse en los espacios sociales, disputarlos y desplegar, desde ellos, un nuevo sentido a las construcciones colectivas. ¿Pueden hoy los militantes de las fuerzas progresistas recuperar aquel impulso para desarrollar un contrato que se prefigure desde instancias societales, antes que desarrollar uno desde arriba pensado únicamente desde la lógica del gobierno? Una política de ese tipo, de interlocución real con la ciudadanía, ya no desde el Estado, sino desde el propio ámbito de la sociedad civil, es, en nuestra opinión, un imperativo necesario. Si todo contrato social requiere una representatividad, esa representatividad, desde la izquierda, debe construirse de antemano, prefigurando alternativas posibles. La política, y sobre todo la política de izquierdas, debe ser, como lo planteó acertadamente Nadia Urbinati, una estrategia de “mediaciones” entre sociedad civil y partidos políticos (Urbinati, 2023). Para conseguir ese propósito, los partidos y sus adherentes deben actuar en el terreno local, integrándose en instancias civiles.

Una estrategia contractualista que comience antes de la conquista democrática del poder estatal, favorecería, además, el desarrollo de estructuras de fraternidad cívica. Demasiado ocupadas en favorecer políticas de ascenso social a través de la incorporación al consumo, las izquierdas latinoamericanas “de gobierno”, han desestimado la construcción seria y persistente de instancias societales desprivatizadas en la que actores de distintos estratos sociales puedan reconocerse entre sí. Esto explica, en buena medida, por qué la idea de fraternidad, que había constituido históricamente uno de los valores fundamentales de las izquierdas —en tanto, como planteaba Antoni Domènech, constituye la forma plebeya y popular de la emancipación (Domènech, 2004: 84)— perdió espacio a la hora de formular un contrato social común. Es dable sostener que este valor ha sido siempre problemático para las izquierdas más estatistas. La fraternidad no

puede ser impuesta desde el Estado ni desarrollada solo a través de un programa político electoral que mejore las condiciones de vida de las personas y las fuerce a “vivir como iguales”. Para vivir como iguales debemos, previamente, sentir que lo somos. Un desafío de ese tipo solo puede ser desarrollado, en primera instancia, desde el ámbito de la sociedad misma.

Cuando, tanto en Europa como en América Latina, emergieron las primeras organizaciones socialistas, se guiaron por un criterio de este tipo. El de la “prefiguración” de la sociedad deseada. Era su propia acción, tanto dentro de la organización, como al interior de la sociedad civil, la que producía instancias no estatales de fraternidad. Es esto lo que las izquierdas han perdido. Si las izquierdas no hacen este trabajo, nadie lo hará por ellas. Debemos reconocer que, como afirmaba hace más de tres décadas el politólogo Bernard Crick

en la sociedad moderna se experimenta la fraternidad solamente en las emergencias civiles o dentro de la intimidad de los clubes sociales o deportivos. Sería inútil pretender que aquellos que por lo general son capaces de adquirir lo que quieren (y de inventar constantemente nuevas necesidades) pueden llegar a tener un verdadero sentimiento de hermandad con aquellos que tienen que luchar todo el tiempo, y fracasar con frecuencia, para satisfacer sus necesidades mínimas. Más que hermandad, los favorecidos perciben, más bien, la amenaza de los depauperados. Cualquier fraternidad abstracta que pudieran sentir está vacía de contenido real mientras sus vidas no se toquen, mientras sus hijos y sus hijas se interrelacionen tan poco, se casen tan raramente fuera de su clase social (Crick, 1994: 148-149).

Para que sus vidas se toquen se precisa apostar por una ampliación cada vez más profunda del espacio público y, por tanto, una desprivatización progresiva de la vida social. Ciertamente, un desafío de ese tipo requiere acciones concretas desde el poder político, pero para llegar a ellas es necesario, antes que nada, la construcción de una pedagogía social y cultural que, desde la sociedad civil, siente las bases para una transformación de ese calado.

Las fuerzas de la izquierda nacieron para desarrollar no solo la tarea del gobierno, sino también para prefigurar alternativas políticas deseables y posibles. Pero esa combinación del pragmatismo político con las prácticas prefigurativas y de horizontes utópicos ha desaparecido por completo del mapa regional. Las fuerzas de la izquierda quieren gobernar y pueden hacerlo. Pero, ¿qué sociedad proponen? ¿En qué medida tienen un proyecto de igualdad y fraternidad que,

dentro del marco democrático, se establezca como una alternativa que logre enamorar a la ciudadanía? ¿Y en qué medida tienen propuestas coherentes para hacerlo sustentable económicamente?

Hoy, ante un nuevo mapa en el que las derechas avanzan y amenazan el nuevo ciclo, las izquierdas tienen solo una tarea: la de esbozar un nuevo programa que combine las aspiraciones materiales y las posmateriales. Construir un programa político para una economía sólida y sustentable, que garantice crecimiento e inclusión, y que atienda las demandas de los sectores trabajadores formales e informales, garantizando sostenibilidad ambiental y justicia de género, resulta una tarea central para las fuerzas progresistas. Pero nada de eso se logrará proponiendo una batería de políticas públicas genéricas, como acostumbra a hacer un progresismo cada vez más dominado por la lógica de los expertos y los *think tanks*, pero también por la autocomplacencia de unas militancias ávidas de trabajar desde el Estado. Desarrollar un programa de cambio real precisará, antes que nada, un enraizamiento social capilar. La izquierda tiene la posibilidad de hacer lo que hasta ahora no ha hecho: comprender que la hegemonía se construye, no desde el Estado, sino fuera de él. Para llegar al gobierno con potencia y capacidad cambio, la izquierda debe aprender lecciones que desaprendió en el camino. El horizonte de justicia e igualdad solo será posible si vuelve sobre sus pasos, abandona la arrogancia del poder y vuelve, de una vez por todas, a centrarse en la comunidad.

Conclusiones

- El clima que acompañaba a la “marea rosa” no solo expresaba un cambio político, sino también un nuevo escenario en términos culturales.
- Las críticas “posneoliberales” no se sustanciaron en una ruptura radical con la matriz neoliberal, pero implicaron una redirección del gasto que se hizo visible en las políticas de transferencias de ingresos que permitieron, sobre todo, reducir la pobreza.
- Los gobiernos progresistas latinoamericanos encuentran un plafón económico muy complejo para aplicar sus políticas. Los ímpetus reformistas tropiezan con trabas muy claras en la estructura económica. Como ha dicho Natanson, se trata de “una izquierda de la escasez más que de la abundancia”.

- La izquierda latinoamericana “de gobierno” ha puesto demasiado énfasis en las capacidades del Estado, pero ha puesto mucho menos énfasis en su propia capacidad para permear, por fuera del Estado, a la sociedad civil.
- Las fuerzas de la izquierda nacieron para desarrollar no solo la tarea del gobierno, sino también para prefigurar alternativas. Esa combinación del pragmatismo político con las prácticas prefigurativas y de horizontes utópicos ha desaparecido por completo del mapa regional.

Referencias bibliográficas

- BOBBIO, N. (1991): “La utopía al revés”, en Blackburn, R (ed.): *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Barcelona, Crítica.
- CRICK, B. (1994): *Socialismo*, Madrid, Alianza.
- DOMÈNECH, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.
- LANZA, A. D. (2022): “¿Para qué sirve la hermandad latinoamericana?”, *Nueva Sociedad*, ed. digital, agosto, Buenos Aires.
- NATANSON, J. (2022): “La nueva nueva izquierda”, *Nueva Sociedad*, n° 299, Buenos Aires.
- STEFANONI, P. (2021): *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- WALZER, M. (2016): “¿Qué socialismo?”, *Nueva Revista Socialista*, n° 1, Buenos Aires.
- URBINATI, N. (2023): “La rebelión de ‘los pocos’ contra ‘los muchos’”, *Nueva Sociedad*, ed. digital, agosto, Buenos Aires.

3. El malestar de América Latina

Mauricio García Villegas

Introducción

El historiador Georges Lefebvre sostuvo que el entusiasmo y el miedo son las dos emociones dominantes de la Revolución francesa. Lo mismo se puede decir de muchos otros acontecimientos históricos. En alguna ocasión Margarita Garrido, una historiadora de las emociones, me dijo, a propósito de lo dicho por Lefebvre, que América Latina era, desde los tiempos de la colonia, un continente de mucha gente resentida y que ese hecho podía servir para explicar algunos de los males que han hipotecado nuestra esperanza, o buena parte de ella, en los últimos dos siglos. Las emociones no explican todo lo que ocurre, pero, con mucha frecuencia, ayudan a entender, iluminan.

Escribo este ensayo con esa intuición: la de mirar la historia, y en particular la historia política, a partir de las emociones de sus protagonistas. Para afinar esa mirada me valgo de Baruch Spinoza, el gran precursor de la modernidad, quien decía que el odio, la venganza, el miedo, la envidia y el resentimiento son emociones que apocan a las personas, les impiden florecer y ser felices. Por eso, por el efecto que producen, las llamé emociones tristes. Los países, como las personas, también experimentan esas emociones. Podría hablar aquí de las emociones tristes en Francia, un país que conozco relativamente bien, o más fácil aún, en Estados Unidos, pero hablo de América Latina¹ porque la conozco mejor y también porque creo que, como en el caso de la Revolución francesa, no se puede entender su historia, lo que ha pasado y también lo que ha dejado de pasar, sin tener en cuenta las emociones tristes de sus líderes políticos y del pueblo en general.

¹ Ver más en: García Villegas (2023).

Mitos fundacionales, democracias y emociones políticas

Los pesares de América Latina no solo se explican por las luchas ideológicas, por las injusticias padecidas, por la incapacidad del Estado para controlar los territorios o por la incompetencia de sus élites gobernantes, aunque sin duda todo eso cuenta, sino también, y de manera más directa, por los odios, las venganzas y las envidias que se incubaron en el corazón de los actores políticos. No es posible entender, por ejemplo, la persistencia tozuda de la violencia política en Colombia sin tener en cuenta lo que Carlos E. Restrepo, un escritor del siglo XIX, llamaba “los viejos y queridos odios” entre conservadores y liberales.

Las emociones políticas no surgen solas, sino que dependen de los contextos históricos. Los actores políticos en América Latina no están más predispuestos que otros, en otras latitudes, a dejarse llevar por los odios y las revanchas. Han sido las circunstancias en las que han vivido, y en particular la falta de un orden político legítimo y efectivo, lo que ha despertado en ellos las emociones tristes. Ya lo decía Hobbes: a falta de un poder imperante, las pasiones más dañinas, como la desconfianza, la competencia y las ansias de gloria, se desatan. Rousseau dijo algo parecido, pero estimó que la barrera que contiene esas pasiones no es el miedo a un soberano implacable, sino la legitimidad expresada en la *voluntad general*. Ahora bien, la legitimidad es un concepto muy debatido, pero, en términos generales supone dos cosas: por un lado, obediencia a las instituciones por razones de autoridad, no simplemente de disuasión por medio del empleo de la fuerza y, por el otro, una sociedad relativamente justa, o en camino de serlo, en la que, como decía Rousseau, los ricos no sean tan ricos que puedan comprar a los pobres y estos no sean tan pobres que se vean obligados a venderse a los ricos².

Hay algo de Hobbes y algo de Rousseau en las sociedades que han conseguido estabilidad democrática: un poder capaz de disuadir a los tramposos, por un lado, y unas reglas vistas como la emanación legítima del poder público, por el otro. Ambos objetivos han sido esquivos en América Latina y ese ha sido el caldo de cultivo en el que han florecido las pasiones políticas. Cuando los súbditos de un país viven en medio de un desbarajuste social en el que su suerte depende de la iniciativa individual para defenderse o para aprovecharse de los demás, los odios, las desconfianzas y las venganzas salen a flote. Cuando, en cambio, se vive bajo el imperio de normas claras, justas y dotadas de sanciones efectivas, los in-

² La importancia de políticas encaminadas a superar los altos índices de desigualdad en el continente es parte fundamental del malestar latinoamericano. De ahí la necesidad de crear un “nuevo contrato social” en los países de América Latina.

dividuos que empiezan obedeciendo a regañadientes para no ser castigados, a fuerza de acatar, terminan obedeciendo por costumbre, sin hacer cálculos en su mente. El derecho y las instituciones pacifican a las personas.

Con la llegada de las repúblicas se deshizo el mito monárquico (la idea de pueblo unido a su rey y a su iglesia) y los lazos simbólicos que mantenían la obediencia a las leyes se rompieron, sin que fuese posible que el nuevo mito republicano alcanzara a ponerse en pie. En ese vacío de autoridad aparecieron los caudillos, sobre todo en el campo, que se aprovecharon de la sensación de inseguridad, del miedo al despojo, para erigirse como redentores. Los populistas actuales, herederos de aquellos caudillos del siglo XIX, se siguen valiendo del malestar popular para imponerse. En sus gobiernos se reproducen los males del antiguo régimen: clientelismo, privatización de las reglas y de los bienes públicos, jerarquización excesiva de la sociedad y un ambiente de corrupción y degradación administrativa. Como consecuencia de esto, en América Latina se suele pasar con una extrema facilidad del desgobierno al despotismo, de la anomia a la tiranía, de la guerra civil al caudillo. Hemos tenido una incapacidad lacera para persistir en el espacio intermedio entre la anomia y el despotismo, es decir, el lugar donde se instalan las instituciones democráticas.

El populismo, además, con su emocionalidad totalizante, su desprecio por las instituciones y su condena a los disidentes, coloniza lo privado y desmantela los espacios públicos de consenso. En América Latina, ya lo decía Alain Touraine, la política invade todos, o casi todos, los ámbitos de la vida social (1988). Pero en las democracias constitucionales, lo decía Madison, hay que preservar un espacio en el que las diferencias políticas no cuenten, un espacio de consenso. Ese es el lugar de los mitos fundacionales y de las reglas constitucionales. Una sociedad estable y próspera necesita de reglas conectadas con un credo, con un mito que convoque las almas en torno a ideales compartidos. Las nuevas repúblicas del siglo XIX tuvieron grandes dificultades para preservar ese espacio “sagrado”, no politizable, de la vida social. Daniel Pécaut, el intelectual francés que mejor conoce Colombia (una especie de Tocqueville colombiano), siempre ha dicho que lo que más le sorprende de este país es la falta de un mito unificador que amarre a los partidos y a los distintos grupos que componen la sociedad en torno a propósitos comunes. Algo similar se puede decir de muchos otros países de América Latina. En el siglo XIX, por ejemplo, los conservadores proponían un modelo de sociedad incompatible con el modelo que tenían en mente los liberales. Cuando los unos gobernaban consideraban a los otros como enemigos que debían ser castigados por todos los medios posibles, legales o ilegales, para impedir que su modelo prosperara. Algo

parecido ocurrió durante buena parte del siglo XX, y sigue ocurriendo hoy, entre la izquierda y la derecha y, más aún, entre los partidarios de la democracia y los voceros de soluciones autoritarias. Cuando la lucha política se plantea en los términos de amigo/enemigo, los odios, las venganzas y los miedos se exageran, entre otras cosas porque, con mucha frecuencia, del resultado de esas luchas depende la vida misma de los actores sociales y políticos.

Miedo, desconfianza, resentimiento y delirio: emociones dominantes en América Latina

Son muchas las emociones tristes que pueden surgir bajo las circunstancias anotadas. Me concentraré en las tres que, a mi juicio, han tenido mayor peso en el continente: el miedo, la desconfianza y el delirio político. Cada una atrae, como imán, otras emociones, sobre todo el odio y el resentimiento.

La historia de América Latina empieza con el miedo que produjo la conquista. Al horror de la rendición, con los pueblos indígenas destruidos y sus dioses vencidos, se agregó el pavor a las enfermedades causadas por los virus que trajeron los soldados españoles en sus cuerpos. Luego, cuando se instauró el régimen colonial, vinieron los miedos derivados de la religión que los españoles inculcaron en sus evangelizados, con el dios implacable del antiguo testamento, el infierno eterno, el demonio rondando para poner sus trampas, la miseria aplastante, el cobro abusivo de impuestos, la precariedad de la vida, las catástrofes naturales y las enfermedades, todo eso como castigos divinos. Con la llegada de las repúblicas aparecieron otros miedos: a la guerra civil, al caudillo y a perder a los padrinos por causa de los avatares de la política. El miedo al gobierno de los otros, con su partido opuesto, fue particularmente fuerte en buena parte del siglo XIX. Los conservadores le temían a la sublevación del pueblo.

El imaginario que despertó la Revolución francesa, con Robespierre y su empresa del terror, sirvieron para alertar contra las masas populares y sus odios atizados por los liberales. Estos últimos, por su parte, sentían un miedo recíproco frente a los conservadores por impedir el cambio, conculcar el progreso y condenar a todo un pueblo a seguir en el oscurantismo. En las élites sociales, liberales y conservadoras por igual, le temían a la posible llegada de una sociedad igualitaria³.

³ El miedo y su importancia en la vida social y política de los países del continente también aparece en la actualidad: el miedo a los jóvenes de barrios populares, por ejemplo, remite al viejo tema del “miedo al pueblo”, que viene desde el siglo XIX con el imaginario conservador del “terror” en la Revolución francesa.

La desconfianza es otra emoción triste que tuvo, y sigue teniendo, mucho arraigo en América. Sus orígenes también son remotos. En la colonia, con sociedades muy desiguales en las que unos pocos concentraban casi toda la riqueza y el poder, y la gran mayoría vivía en la miseria o al borde de ella, la desconfianza era la primera norma del manual de defensa personal. Los indígenas aprendieron a desconfiar de los españoles desde muy temprano y se hicieron indescifrables para reducir el abuso. Los mestizos, que poco a poco se fueron haciendo mayoría, crecieron con la sensación de vivir en una sociedad que no les pertenecía: no eran indígenas, con una identidad clara y leyes que los protegían, ni eran españoles o criollos, aunque de todos ellos tenían algo. De esa sensación de ajenez viene su falta de compromiso con la sociedad y con sus reglas, su “viveza criolla”⁴ y también su recelo con lo público y lo institucional.

La desconfianza y el odio se encadenan. En la rebeldía política actual (y en la de siempre) hay una buena dosis de desconfianza, resentimiento y rabia contra los poderosos, o simplemente contra los poseedores. La rebelión contra el poder injusto se ha mezclado con la escueta ira de los subordinados. De las 117 elecciones presidenciales que ha habido en América Latina entre 1986 y mediados de 2023, la oposición ha salido victoriosa en 68, es decir, en el 58% de los casos. Si se toman los últimos comicios presidenciales celebrados en 16 países hasta julio del 2023 (sin tener en cuenta a Nicaragua y Venezuela, por no ser países democráticos) solo en Bolivia y en Paraguay ganó el partido de gobierno. Alguien puede ver en esto un signo de fortaleza de la democracia (gana la oposición y las instituciones permanecen) pero también refleja la insatisfacción de los votantes con sus gobiernos.

En las protestas callejeras de las últimas décadas hay mucho de inconformidad y de reclamo, pero suele haber otro tanto de desconfianza y de rabia contra los que mandan o tienen poder. El reclamo tiene palabras para nombrarlo y por eso se dice y se explica. El resentimiento, en cambio, solo es una rabia muda clavada en el pecho del desdeñado. El encanto que han producido las ideas anarquistas en el continente puede tener anclaje en el sentimiento, tan latinoamericano, de que ningún poder es bueno, de que nadie sirve. “¡Que se vayan todos!”, gritaban en las calles de Buenos Aires en los meses del “corralito” y gritan ahora, cuando escribo esto y Milei quiere dismantelar el Estado.

Cuando el resentimiento está asociado con la injusticia se puede canalizar por las vías de la protesta política, pero cuando solo depende del odio se con-

⁴ Los términos “viveza” o “viveza criolla” se conocen a lo largo de todo el continente y reflejan una actitud de aprovechamiento individual de las circunstancias, con algo de picardía y de malicia. Al respecto, ver mi libro *El orden de la libertad* (2017).

vierte en un impulso destructivo. Tal vez por eso las distinciones entre la rebelión y la revuelta, entre el guerrillero y el bandolero o entre el movimiento social y el vandalismo son menos claras de lo que la gran mayoría de los teóricos de la emancipación social en América Latina están dispuestos a reconocer.

La tercera gran emoción latinoamericana es el delirio, que también heredamos de los españoles del siglo XVI. El Barroco no solo es estético, sino también cognitivo, en el sentido de que no diferencia bien entre lo real y lo imaginario. Don Quijote y Segismundo no saben si lo que viven es un sueño. La conciencia de realidad es dudosa y por eso la imaginación se instala en ella como si viniera de la experiencia misma. La imaginación de los conquistadores, por ser barrocos, ya era grande cuando llegaron a América y se ensanchó aún más con lo que vieron en estas tierras: árboles inmensos, pájaros multicolores, peces extraños, fieras nunca vistas, insectos inauditos, mujeres indígenas semidesnudas, culturas humanas insólitas. El testimonio fiel de esas visiones fue plasmado en los escritos fantasiosos de los relatores del Consejo de Indias. La literatura latinoamericana, tal vez el producto más original y noble de estas tierras, se nutre de esa imaginación desbordada, de ese delirio.

La política también se alimenta de la imaginación. Una prueba de ello es la cantidad de gobernantes que han transitado, con toda naturalidad, de la literatura a la política. Entre 1885 y 1930 Colombia fue gobernada por gramáticos, entre los cuales estaban Rafael Uribe Uribe, Miguel Antonio Caro, José Manuel Marroquín, Marco Fidel Suárez y Rafael Núñez. En otros países, aunque quizás en menor medida, muchos llegaron al poder, como Bartolomé Mitre y Domingo Faustino Sarmiento en Argentina, José Luis Bustamante y Rivero en el Perú, Rómulo Gallegos en Venezuela, Ramón Maximiliano Valdés en Panamá, Carlos Alvarado Quesada en Costa Rica, Alfredo Sayas en Cuba y Juan Bosch en República Dominicana. Otros intentaron ser presidentes, entre ellos el más famoso es José Vasconcelos, en México, y muchos más fueron intelectuales con veleidades poéticas y literarias, como don Andrés Bello en Chile, Luis de Silvestre y Hernando Téllez en Colombia⁵.

La cercanía entre literatura y política, o mejor, la colonización de la política por el delirio ha hecho desastres en América Latina. Son innumerables los proyectos utópicos que han hecho carrera en el continente: utopías indigenistas, como la de Mariátegui en el Perú; católicas, como la de Moreno en Ecuador o

⁵ En las elecciones regionales colombianas de octubre de 2023 el escritor William Ospina aspiró a ser el gobernador del departamento del Tolima. Para una visión continental de este fenómeno, ver Rama, 1984.

Miguel Antonio Caro en Colombia; progresistas, como la de Domingo Sarmiento en Argentina; liberales, como la de Eloy Alfaro en Ecuador o las de los liberales doctrinarios del Perú en el siglo XIX; comunistas, como la de Castro en Cuba; culturales, como la de Vasconcelos en México; americanistas, como la de Martí y Enrique Rodó; reformistas, como la de Porfirio Díaz en México; nacionalistas, como la de Perón en Argentina o Lázaro Cárdenas en México; nacional-agraristas, como la de Víctor Paz Estensoro en Bolivia; jacobinas, como la de Plutarco Elías Calles, también en México; de limpieza social, como la de Pinochet en Chile o Videla en Argentina; neoliberales, como la del mismo Pinochet y en muchos otros países; reformistas, como la emprendida por José Batlle y Ordóñez en Uruguay y, cómo no, frustradas, como la de Jacobo Árbenz en Guatemala. “En América Latina, dice Carlos Granés, nuestro mejor arte copia nuestra peor política”, y no hay que descartar, agrego yo, que nuestra peor política copie nuestro peor arte.

Construir futuro en América Latina, poner el acento en las semejanzas

Nada importante se hace sin pasión, como dijo Hegel. Pero también es cierto que lo importante puede quedar frustrado por una pasión desbordada. Desde los griegos sabemos (con Esquilo y su *Orestíada*, por ejemplo) que el antídoto contra las furias de la política está en las instituciones. También sabemos, sobre todo por los autores de la Ilustración, que no solo las instituciones son importantes, sino también la cultura y en particular la educación sentimental. Estos son los anticuerpos contra las pasiones que corren por las venas del alma.

Voy a terminar este ensayo con una idea que conecta estas dos recetas: la pasión y la regla. Me refiero al americanismo, un pensamiento que desarrollaron los jesuitas del siglo XVIII cuando fueron expulsados del continente y que ha sido evocado por muchos otros líderes, desde los próceres de las independencias a principios del XIX, como Simón Bolívar, hasta poetas y pensadores, como José Martí, Enrique Rodó, Alfonso Reyes y Andrés Bello, pasando por científicos ilustrados como el barón Humboldt. Según todos ellos, en la América hispánica vive un mismo pueblo, con una manera similar de sentir y de ver el mundo. Ese pueblo, sin embargo, está hoy segmentado y no exagero demasiado si digo que esos segmentos parecen parroquias amuralladas por las fronteras imaginarias del derecho y la soberanía.

Es cierto que entre los países de América Latina hay diferencias de raza, costumbres, acentos y tradiciones, para no hablar de pasados históricos, climas y geografías. Pero esos contrastes son epidérmicos y no solo se encuentran entre los países sino al interior de cada uno de ellos. La diferencia entre un guajiro y un pastuso, en los polos opuestos de la geografía colombiana, es tan grande como la que hay entre un chileno y un guatemalteco, o entre un brasileño de Belem y otro de São Paulo. En todo caso, como digo, son diferencias superficiales. En el fondo está lo esencial: una manera similar de concebir el orden social, la autoridad, la vecindad, la ciudadanía, la comunidad, el miedo, el resentimiento, la desconfianza, la rebelión, la ilegalidad; una misma forma de entender el poder político, sus fines y sus métodos, así como de manipularlo y de dejarse manipular por él; un mismo sentido para valorar lo privado, la familia, la amistad y también lo público, los bienes colectivos, el interés general; una misma concepción de lo justo y de lo injusto, y de la relación que ambas cosas deben tener con obedecer o desobedecer las leyes; una misma concepción religiosa de la realidad social y una manera muy similar de ver lo que vale y lo que no vale la pena en la vida.

A los latinoamericanos les cuesta trabajo ver estas semejanzas, pero los casi treinta millones que han emigrado a Europa, a Estados Unidos o a Oriente saben muy bien lo parecidos que son. No solo eso, los extranjeros también los ven así: para un europeo o para cualquier otro habitante de un continente lejano, todos los latinoamericanos se parecen y por eso se perciben como parte del mismo grupo cultural. En realidad, los únicos que creen que son distintos y que sus diferencias son insalvables son los que viven en Latinoamérica, incrustados en el tejemaneje de la vida nacional de sus países. No hay ninguna otra región del mundo en la que se asiente un pueblo tan grande (650 millones de habitantes), con el mismo pasado, la misma lengua, la misma religión y la misma cultura, y que, sin embargo, se encuentre dividido en tantos países.

Ni siquiera Brasil es una excepción. Es cierto que su siglo XIX fue muy distinto, con una monarquía exitosa que consolidó la unidad nacional, pero las raíces peninsulares de su cultura, como lo muestran Sérgio Buarque de Holanda o Paulo Prado en sus libros (2016; 2012), hacen que la gente, el mestizaje, las relaciones sociales y el funcionamiento de las instituciones parezcan rasgos hispanoamericanos. El hecho de que se hablen lenguas distintas es, sin duda, una barrera para la comunicación, pero no debería serlo. Con poco esfuerzo, los niños de ambas partes podrían aprender las dos lenguas sin dificultad, pero el autoengaño de pensar que no se necesita tal cosa porque las lenguas son cercanas ha aislado a Hispanoamé-

rica de Brasil como si fueran territorios con gentes y culturas extrañas. No hay razón para semejante desencuentro que, a mi juicio, es uno de los “costes de oportunidad” más esterilizantes de nuestra historia común.

¿Por qué la unidad ha sido tan esquiva en América Latina? ¿Por qué Europa, con credos religiosos, lenguas y culturas muy distintas han hecho progresos importantes en la unidad continental, y nosotros, sin esas diferencias, no lo hemos logrado? Aquí no tengo espacio para responder a esta pregunta, pero diré algo puntual y parcial: la escasez de guerras internacionales ha hecho que las élites de cada país se desentiendan, o casi, de sus fronteras y de sus vecinos. En Europa, en cambio, las guerras llevaron a la colaboración. Desde la Segunda Guerra Mundial no se había visto tanta unidad como ahora, con la guerra en Ucrania. En América Latina la seguridad de las fronteras hizo que los países se concentraran en sus asuntos internos. Somos un continente pacífico, por fortuna, pero esa paz nos ha impedido ver más allá de las patrias. No hemos tenido guerras internacionales (guerras civiles sí, y muchas) pero tenemos problemas regionales de grandes magnitudes como las migraciones, la pérdida de la biodiversidad y el narcotráfico, los cuales nunca se resolverán sino a partir de una visión de conjunto. La protección de la Amazonía, por ejemplo, que es un problema planetario, nunca se logrará mientras los ocho países involucrados en ese territorio sigan actuando de manera independiente y según los gobiernos de turno. Nuestros problemas son como enfermedades endémicas, que no amenazan nuestra existencia, pero la malogran, como esas llagas del cuerpo que nunca sanan.

En América Latina hemos pasado demasiado tiempo concentrados en lo que nos separa, amurallando los pueblos y conviviendo en medio del “narcisismo de las pequeñas diferencias”. Ya es hora de que pongamos el acento en nuestras semejanzas, de que recuperemos el sentimiento americanista de otras épocas, de que elevemos la mirada por encima de las cordilleras, los mares y las islas, y de que pensemos como una nación, con instituciones englobantes que se pongan por encima de las inevitables diferencias políticas de los gobiernos.

Vuelvo a la idea que dio inicio a este apartado: el rescate del sentimiento americanista, hoy disuelto en el tejemaneje local de las naciones, podría servir, en primer lugar, para fortalecer las instituciones continentales, creando nuevas reglas y nuevas instancias de solución de conflictos y progreso, y, en segundo lugar, podría servir para reactivar el mito de unidad colectiva, para armar un relato nuevo que una a la gente en torno a ideales comunes: la protección de la Amazonia, del mar Caribe, de la cordillera andina; la lucha contra la desigualdad social; la erradicación del narcotráfico; la cooperación internacional; el de-

sarrollo económico, etc. Esta unidad sería una receta contra el olvido y la soledad, tan evocadas por nuestros poetas. El regreso a la nación continental, o por lo menos a una confederación de naciones, nos daría una voz creíble y con ella nos apañaríamos una autoestima para salir del ostracismo actual.

Soy consciente de que todo esto parece un sueño, una utopía más, de esas que antes critiqué. Pero no es así. Es cierto que, en los momentos actuales, el americanismo parece inalcanzable y en eso se parece a los proyectos utópicos de la política continental. Pero a diferencia de estos, el americanismo no propone un modelo maximalista, perfeccionista o excluyente de sociedad. Ampliar el imaginario de unidad nacional y diseñar nuevas instituciones de regulación es algo factible, como lo prueba la existencia de la comunidad europea. Es un ideal lejano, difícil de conseguir, es cierto, pero es un ideal posible y deseable. Todo lo utópico es difícil de alcanzar, pero no todo lo que es difícil de alcanzar es utópico. Algún día, estoy seguro, el americanismo volverá sobre sus fueros. No necesariamente para hacer del continente un solo país, pero sí para activar el sentimiento de comunidad y para crear reglas efectivas de unidad continental. La pregunta que me hago es, ¿cuánto olvido, cuánta irrelevancia, cuánta corrupción y cuánta violencia necesitamos antes de que eso se logre? Ojalá no tengamos que vivir otros 200 años de soledad.

Conclusiones

- Estudiar las emociones en la historia de América Latina es algo que ayuda a entender la terrible persistencia de nuestros conflictos y nuestras violencias, el fracaso abrumador de los proyectos colectivos y la enorme dificultad que tenemos para cerrar la brecha entre los ideales y los hechos, lo que se promete y lo que se hace. Por eso hay que promover el estudio de la historia y, en particular, de la historia de las emociones.

- Una sociedad estable y próspera necesita de una combinación de reglas y pasiones. En América Latina ha habido mucho de lo segundo y poco de lo primero. Las instituciones han funcionado de manera deficiente y eso ha desencadenado pasiones que han devorado a los pueblos con las furias de los conflictos políticos y las guerras civiles. En América Latina hay que redoblar los esfuerzos destinados al fortalecimiento de instituciones autónomas, independientes de los partidos políticos y fundadas en principios técnicos y de interés general.

- La educación y la cultura ciudadana son, con lo institucional, el otro componente necesario para aplacar los ánimos, avivar la cooperación, fortalecer los consensos, crear espacios públicos de encuentro, vigorizar la idea de lo público y renovar la esperanza. Hay que hacer lo posible por fortalecer, en todo el continente la educación pública de buena calidad. Este propósito está siendo amenazado por el crecimiento de la educación privada de élite, del cual se deriva una situación de apartheid educativo, con ricos y pobres estudiando por separado y los segundos recibiendo una educación de menor calidad. La educación pública pluriclasista contribuye al mejor entendimiento entre las clases sociales y al logro de consensos democráticos (Cárdenas, Fergusson y García Villegas, 2021).

- Estas dos recetas, instituciones y cultura, no se consiguen por decreto. Requieren de condiciones materiales favorables entre las cuales la más importante es la igualdad social. La reducción del peso que las emociones tristes tienen en la política latinoamericana no se conseguirá si no se hacen grandes esfuerzos en favor de la igualdad, de la ampliación de la clase media y de la eliminación de los privilegios y las segregaciones que actualmente existen.

- El americanismo es un pensamiento que vale la pena rescatar. Muchos de los problemas continentales (destrucción de la naturaleza, debilidad de los países ante la comunidad internacional, ausencia de proyectos colectivos, etc.) podrían tener una solución si los países se unieran, por ejemplo, en una confederación de Estados con un mercado común, una moneda única y unas instituciones supranacionales soberanas y operantes. El americanismo, además, reactivaría la imaginación social y la autoestima colectiva. Este ideal parece inalcanzable, al menos por el momento, pero no lo será en el futuro y mientras más pronto lo empecemos a ver como un sueño posible y redentor, tanto mejor.

Referencias bibliográficas

BUARQUE DE HOLANDA, S. (2017): *Raíces de Brasil*, Buenos Aires, Corregidor.

CÁRDENAS, J.C., FERGUSSON, L. y GARCÍA VILLEGAS, M. (2021): *La quinta puerta*, Bogotá, Ariel.

GARCÍA VILLEGAS, M. (2017): *El orden de la libertad*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

— (2023): *El viejo malestar del Nuevo Mundo*, Madrid, Planeta.

- LEFEBVRE, G. (1988): *La grande peur de 1789. Suivi de Les Foules Révolutionnaires*, Paris, Armand Colin.
- PRADO, P. (2012): *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*, São Paulo, Companhia das Letras.
- RAMA, Á. (1984): *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte.
- TOURAINÉ, A. (1988): *La parole et le sang: politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob.

4. Experiencia como fuente de solidaridad: los espacios públicos de socialización informal

*Cecilia Güemes**

La ficción teórico-política del contrato social y el constructo histórico que denominamos Estado de bienestar fueron útiles en el desarrollo de solidaridades y sentimientos de pertenencia al interior de comunidades políticas nacionales. La solidaridad fue un metaconcepto de reconocimiento, justicia y buen juicio que integró y generó lealtades entre los miembros de la comunidad política, una gramática moral que ofreció respeto y dignidad a quien fuera ciudadano (Polanyi, 1989; Juul, 2013; Muñoz de Bustillo, 2019).

Sin embargo, desde su origen, este encapsulamiento de solidaridades padeció de exclusiones significativas: mujeres, minorías étnicas, residentes no ciudadanos, etc. Ello sucedió porque dicho contrato social se centró en el empleo como articulador de compromisos y prestaciones sociales ignorando el trabajo reproductivo que lo sustentaba, porque se asentó sobre un modelo de crecimiento económico que supuso la destrucción de la naturaleza y un incremento de desigualdades internacionales, y porque se desarrolló en torno a la idea de Estado nación. Todo ello resulta hoy inaceptable moralmente, e insostenible en términos físicos. Corresponde denunciar las ausencias y límites; sin embargo, ello no debe conducirnos a una desvinculación con los deseos de libertad, igualdad y fraternidad sino, en todo caso, hacia el desarrollo de propuestas alternativas que sirvan en la construcción de solidaridades consciente

* Se agradecen los comentarios y observaciones que tuvo a bien proponerme José Antonio Sanahuja, así como también las recomendaciones de lecturas que sugirieron Fernando Vallespín, Marian Martínez Bascuñán y José Andrés Fernández Leost.

de las interdependencias sociales (Garcés, 2013 y 2017; Fleurbaey *et al.*, 2020, Shafik, 2022).

La idea de “nosotros”, dentro de la apuesta nacional, se relacionó con la de ciudadanía, como estatus político que asigna y garantiza derechos. A partir de ahí, se crearon un conjunto de significados intersubjetivos e imágenes colectivas que legitimaron y naturalizaron —y actualmente perpetúan— un orden social que es histórico y, por tanto, contingente. De este modo, la idea de pertenencia a una comunidad política se proyecta desde una ética particularista y homogeneizadora que erosiona el componente universalista y opera como frontera de exclusión, opresión y violencia. Las tragedias migratorias son el ejemplo más evidente, pero no el único. Por esto, no es de extrañar que se cuestionen tanto el concepto de Estado nación como el de ciudadanía en tanto han perdido el sustrato emancipador que tuvieron originalmente en relación a órdenes sociales como el feudalismo. Se vuelve urgente desarrollar andamiajes teóricos que nos articulen colectivamente, sin excluir ni homogeneizar, y que se proyecten desde valores políticos y morales universalistas y humanistas (Sanahuja, 2015).

Desarrollar una retórica e imaginarios inclusivos que nos seduzcan cognitivamente es necesario en los tiempos que corren, especialmente ante la radicalización del individualismo y los nacionalismos excluyentes. Pero no es suficiente para ganar conciencia moral del “otro” como parte de un “nosotros”, ni para asumir las responsabilidades que supone vivir en sociedad. En este trabajo proponemos que el foco de atención se recoloca en reforzar los espacios de socialización informal que habilitan el encuentro y la presencia. El patio de la escuela, la sala de espera del hospital, el parque, la biblioteca, el transporte público, el centro cultural, las infraestructuras deportivas públicas, todas ellas sirven de lugares de encuentro, de reconocimiento y compromiso en los que se visibiliza y experimenta lo que nos une y lo que nos diferencia. Por ello, invertir en infraestructura social puede ser el camino para activar sentimientos de responsabilidad y reconstruir el contrato social (Güemes, 2016 y 2017; Klinenberg, 2021).

Sentidos de pertenencia, responsabilidad compartida y desarrollo de solidaridades

La definición de quién se merece nuestra preocupación no es algo fijo, sino que varía en el tiempo y según los contextos y depende de las identidades colectivas. A nivel individual, las identidades colectivas sirven para desarrollar el sentido

del yo y la comprensión de quiénes somos. Los seres humanos no son solo seres sociales, sino también seres culturales, creadores de sentido, que evalúan sus acciones en función de cómo encajan en los “guiones culturales” e “imaginarios colectivos” dominantes, y de si reconocen y respetan identidades colectivas, lealtades y sentidos de pertenencia. De este modo, los individuos se apoyan en los vínculos sociales y las orientaciones culturales para crear vidas plenas (Van Bavel y Packer, 2021; Bowen y Kymlicka, 2018).

En el plano social, las identidades colectivas sirven para articular el apoyo mutuo (clave en tiempos extraordinarios como un desastre natural) y son fuente de solidaridad, acción colectiva y bienestar general en tiempos ordinarios. El modo en que se ve a los otros depende de cómo se imaginan y significan las comunidades e instituciones de las representaciones del pasado (acontecimientos históricos que aglutinan o dividen), pero también de los sueños de futuro compartido (aspiraciones y esperanzas). Todo ello conforma las memorias colectivas que resultan fundamentales en el desarrollo de la confianza y el compromiso con el bienestar social y no solo particular o familiar (Lechner, 2002, Frykman *et al.*, 2009, Rothstein, 2000).

Bo Rothstein (2000) sugiere que los discursos y comportamientos de los líderes políticos y el tipo de política pública que llevan a cabo los gobiernos en términos sociales comunican nociones, transmiten valores e instalan puntos de vista que nos permiten hacernos una idea sobre quiénes somos “nosotros”. Así, cuando el lenguaje, las metáforas y el encuadre discursivo que se usa contribuye a una conciencia de generalización, interdependencia y responsabilidad entre los miembros de una comunidad, y las políticas utilizan herramientas universalistas no focalizadas, es más probable que se desarrolle un sentido del “nosotros” amplio. Por el contrario, cuando se utilizan imaginarios mercantilistas, se instalan ideas de merecimiento social y responsabilidad individual, y cuando se opta en las políticas públicas por estrategias selectivas, es más probable se desarrollen imaginarios segmentados y el “nosotros” sea débil y poco inclusivo (Güemes, 2016).

Por su parte, Minouche Shafik (2022) recupera la idea de “círculos de simpatía” de Adam Smith para delimitar las obligaciones que nos debemos unos a otros. Reparando en la idea de círculos concéntricos, se piensa en las responsabilidades mutuas y cuidados de otras personas a las que nos sentimos interpelados más allá de nuestro propio interés y con el objetivo de vivir una vida mejor. En el núcleo estarían las personas que sentimos como más imperiosas (familiares, amigos); en el primer anillo inmediatamente circundante se encuentra la

comunidad en la que vivimos (vecinos y conocidos); en el círculo siguiente, el Estado nación (contemporáneos desconocidos), y en el más externo, el mundo. Para esta autora la clave estaría en analizar qué círculo es el que se instala como articulador del “nosotros” en la política y las políticas.

En un sentido diferente, Marina Garcés (2013) se pregunta: ¿y si nosotros no somos unos y otros puestos frente a frente sino la dimensión del mundo mismo que compartimos? En este caso, el “nosotros” no sería un sujeto en plural ni un problema de la conciencia basado en el drama irresoluble de la intersubjetividad, sino un problema del cuerpo inscrito en un mundo común. Esto nos conduciría a pensar lo colectivo desde la co-implicación corporal, a pensar la libertad desde el entrelazamiento y la experiencia concreta con el otro. De modo que, si queremos avanzar en la construcción de consensos de igualdad, se necesita elaborar una fenomenología del encuentro con el otro diferente, más que una persuasión moral o intelectual.

La “otredad” no supondría ninguna diferencia esencial, sino que sería una construcción social resultante de sistemas de clasificación que se definen en las prácticas cotidianas de reconocimiento, como ilustra Cristina Bayón (2024). El espacio público de interacción informal jugaría entonces un rol fundamental como lugar de acercamiento a realidades ajenas y a la constitución de sentidos colectivos de responsabilidad social. Las interacciones cotidianas y espontáneas serían claves en la formación de percepciones y representaciones sociales, mientras que la acción del gobierno definiría el espacio público y condicionaría la calidad de tales escenarios de socialización para configurar solidaridades mutuas o no (Güemes, 2016).

La experiencia del “otro”: los espacios de socialización informal

Si el encuentro con el otro permite introducir la experiencia de la limitación vivida en condiciones simultáneas de libertad y constreñimiento, resulta relevante preguntarse dónde encontramos a aquellos que trascienden nuestros círculos más íntimos. La respuesta está en todo aquello que trasciende los espacios privados, especialmente en los lugares por los que transitamos o a los que nos dirigimos con la finalidad de conocer a los otros o de entablar relaciones con otros.

Los bares, los comercios y las tiendas son lugares de encuentro. Pero nos interesan especialmente los espacios públicos, aquellos que se caracterizan fi-

sicamente por su accesibilidad y su uso social, colectivo y multifuncional, como los parques, las aceras, el transporte público, las bibliotecas, los centros culturales o los polideportivos. Lugares en los cuales las personas buscan satisfacer necesidades o deseos muy variados (ocio, desplazamiento, cultura, etc.) pero, de manera inadvertida, se hacen co-presentes, visibles e identificables con otras personas. En estos espacios suceden dos cosas: por un lado, la experiencia de la alteridad, de exposición de sí mismo a la mirada del otro, de cruce de suertes o de identificación de un destino compartido. Por el otro, en ellos se expresa y reafirma el conflicto y la división social que atraviesa en un momento dado una sociedad. En estos espacios se confirma (o no) la posibilidad de coexistencia pacífica en el marco de la heterogeneidad reinante (Sennet, 1978, 1975; Borja, 2005; Bourdieu y Passeron, 1964).

Como destaca Judith Butler (2006) retomando a Lévinas, lo que está privado de rostro nos autoriza a volvernos insensibles. Por eso, es fundamental que ciertos rostros se crucen en la vida pública, sean vistos y percibidos con todos los sentidos para poder captar el valor de dichas vidas. En los espacios de socialización informal somos interpelados por el otro de maneras que no podemos advertir o evitar. El “rostro” del “otro” nos hace una demanda ética, nos revela su precariedad y vulnerabilidad más allá de sus palabras o exigencias verbales.

Ahora bien, dependiendo de la forma en que se desarrolle el contacto se puede contribuir a disipar prejuicios o a reafirmarlos. Lo primero sucede cuando se logra perder el miedo al diferente, se capturan los problemas y miserias próximas, se despierta la capacidad empática de los más aventajados respecto a los que menos tienen y se refuerzan los sentimientos de obligación moral. En estos casos se abre la posibilidad de un sentimiento afectivo del “nosotros” que permite pensarnos en términos colectivos y visibilizar nuestras diferencias, activándonos a trabajar más allá de ellas. Por el contrario, si en esos espacios se percibe ajenidad, y hay colectivos o sujetos que tienen la sensación de “estar fuera de”, “estar de más” o “sobrar”, los principios de visión y división que organizan la conciencia y las prácticas de los diferentes se legitiman y se refuerza una sociabilidad íntima, homogénea y endogámica entre pares que rechaza al “otro”. En este último supuesto, los sujetos se reafirman en el (no) reconocimiento y (des)encuentro, y es probable que desarrollen estrategias sistemáticas de elusión de la vida cotidiana. Lo mismo sucede si en esos espacios se percibe miedo o caos: la huida o el evitamiento será la respuesta. Así las cosas, la co-presencia puede construir sentidos compartidos que favorezcan la solidaridad, pero también podría suceder que esa experiencia con el otro no fuera armónica

ni igualitaria y, por tanto, no condujera a una conciencia subjetiva de colectividad, sino a una mayor segmentación y el cierre en los círculos nucleares (Rorty, 1991; Bourdieu y Wacquant, 2001; Frykman, 2009; Rothstein, 2008; Bayón y Saravi, 2019).

¿Qué hace que la aguja se mueva para un lado o para otro? Principalmente dos cuestiones: que estos espacios sean confortables y sirvan para los fines a los que acuden quienes los viven (una biblioteca para sacar libros o leer el periódico, un parque público para pasar el tiempo, el transporte público para desplazarse de modo eficiente, seguro y ágil por la ciudad, el polideportivo para desarrollar actividades recreativas o de ocio, etc.), y que estos espacios que habitan diferentes sujetos se perciban como seguros y agradables.

Lo anterior conduce a reflexionar sobre si se invierte lo suficiente en la infraestructura física y humana de estos espacios (Klinenberg, 2021). Si los espacios se experimentan como hostiles o deteriorados, el deseo de pasar tiempo en ellos disminuye. Resultaría entonces esperable que quienes se lo puedan permitir los eviten y creen nuevos lugares que experimenten como seguros y agradables, aunque sean privados y segregados. La opción de salida (abandono) es probable especialmente para la clase alta y media cuando perciben insatisfacción. En tal caso, los espacios se convierten en reductos de pobres y dejan de servir de punto de encuentro entre diferentes en tanto a estos solo le queda la opción de lealtad (permanecer aun con disconformidad) o voz (expresar el descontento y tratar de influir en la mejora de la situación a través de la comunicación, la crítica, las quejas o la participación activa) (Hirschman, 1977).

Un proyecto progresista que busque repensar el contrato social y reformular el Estado de bienestar debe prestar atención al encuentro vivencial y apostar por ampliar y reforzar los espacios públicos de socialización informal. Resulta poco eficiente que se desarrolle una retórica solidaria si la presencia del otro se busca evitar y las posibilidades de encuentro con quienes se creen extraños y lejanos se reducen, debilitan o desaparecen. Como señala Mariano Schuster (2023), se necesitan interlocuciones reales y nuevas instancias societales en la sociedad civil para que se desarrolle un nuevo contrato social.

Defender el encuentro presencial con el otro para desarrollar solidaridades resulta sugerente en términos teóricos pero complejo en términos prácticos. ¿Cómo imaginar estos encuentros en un contexto global de repliegue individual y privatización de la vida?, ¿qué tan posible/factible resulta esta propuesta en contextos atravesados por la inseguridad, la desigualdad social y la escasez de recursos como Latinoamérica?

Posibilidades y retos en escenarios de desigualdades cronificadas y debilidad estatal

Promover los espacios públicos de encuentro para facilitar la socialización informal y, a partir de ahí, el desarrollo de solidaridades y responsabilidades mutuas, se enfrenta a dificultades globales, propias de un agotamiento de la modernidad occidental y, pensando en América Latina, también a dificultades derivadas de un contrato social débil y regímenes de bienestar incompletos.

Sobre las dificultades globales y las características estructurales de la tardomodernidad, ¿cómo desarrollar empatía en tiempos de aceleración social, virtualización de los encuentros y privatización de la vida?

Harmunt Rosa (2016) describe cómo la aceleración del ritmo de acciones cotidianas transforma nuestra relación con nuestros congéneres humanos, con la sociedad, con el espacio, con el tiempo, con la naturaleza y con el mundo de los objetos inanimados. El espacio pierde su significación primordial para la mayor parte de las acciones e interacciones sociales. La aceleración conduce a la desintegración, a la erosión del compromiso y, en consecuencia, nos vuelve más indiferentes y menos comprometidos con los tiempos y espacios de nuestras vidas y experiencias. De modo invisible, nos vemos conducidos a formas de alienación social graves que obstaculizan una buena vida. En la misma dirección, Eva Ilouz (2012) describe cómo el incremento de la sociabilidad digital reduce los encuentros cara a cara. La tecnología descorporiza los encuentros y textualiza la subjetividad, y esto perturba el tipo de adaptación semiconsciente que realizamos en las interacciones concretas. Así, se dificulta uno de los componentes centrales de la sociabilidad: la capacidad de negociar con nosotros mismos los términos en los que estamos dispuestos a establecer una relación con otros.

Gilles Lipovetsky (2017) analiza cómo, liberados de las tradiciones y convenciones sociales, hemos entrado en una era de la desregulación, de individualismo extremo, de capitalismo cultural centrado en la experiencia individual de disfrute hedonista (series, música, turismo, uso de redes sociales y juegos), que busca la satisfacción personal en el consumo presente, que está desterritorializada y se caracteriza por ser efímera y superficial. No cabe espacio al encuentro pausado, la reflexión y la empatía. La sociabilidad que trazamos es de baja intensidad y no deja huellas en la memoria ni se integra en el conjunto de nuestra vida.

En América Latina, además de lo anterior, hay un segundo grupo de obstáculos de base histórica que impide construir solidaridades con el otro: el con-

trato social nunca logró servir como ficción articuladora de responsabilidades, el Estado de bienestar se caracterizó por ser errático, dual, fragmentario, residual y dependiente de instituciones y proyectos de financiamiento internacional, y la inseguridad ciudadana es una de las mayores preocupaciones para la ciudadanía latinoamericana, lo que le hace rehuir del encuentro con el otro.

En los últimos años, si bien se han logrado extender algunas prestaciones sociales a grupos excluidos, las ideas de merecimiento social y responsabilidad individual sobre el propio destino han ido ganando peso en las retóricas de los políticos, por encima de las de cuidados colectivos, co-implicación social y solidaridad. De esta forma, las desigualdades sociales existentes se ven potenciadas por políticas públicas que refuerzan el papel del mercado y la familia como proveedores de bienestar, y por sistemas tributarios limitados con baja recaudación, incapaces de financiar prestaciones universales y reforzar los espacios de socialización informal. El combate a la pobreza y la pandemia han sido urgencias que en buena medida se resolvieron extendiendo políticas focalizadas (Güemes, 2017 y 2021).

En un escenario de crisis económica y fiscal, reforzar los Estados de bienestar y, dentro de ellos, los espacios públicos de socialización informal, reclamará apoyo a la intervención pública. Y eso solo se alcanzaría si la ciudadanía considerase que: i) la política está moralmente justificada (justicia sustancial); ii) se puede confiar en que la mayoría de los conciudadanos cooperarán y no se aprovecharán (justicia solidaria), iii) la política puede aplicarse de manera justa y equitativa (justicia procedimental) (Rothstein, 2011). No obstante, en América Latina es difícil asumir los tres postulados. La pandemia permitió construir nuevos consensos sobre la necesidad de la presencia del sector público para la gestión de la sociedad sobre todo en salud (Kessler y Assusa, 2021), e incluso en materia de ingresos ciudadanas y rentas básicas (Rodríguez, 2023), y cuidados (Batthyányi, 2024). Pero eso no ha supuesto una modificación sustancial de preferencias y actitudes sociales.

En general, la sociedad latinoamericana se caracteriza por: i) la alta tolerancia a la desigualdad: un 17% de la población la considera aceptable y solo un 41% la considera inaceptable; ii) los altos niveles de percepción de corrupción y la mala imagen del otro. Según datos de 2020 del Latinobarómetro, el 14% de la población considera que es posible erradicar la corrupción y el 13% lo considera imposible. En Argentina, Chile y Venezuela, el pesimismo gana al optimismo; y iii) los altos niveles de desconfianza social, rondando en el mejor de los casos el 70% (Uruguay) y en el peor el 95% (Brasil y Venezuela).

Una vez más, la pescadilla que se muerde la cola: sin apoyo a políticas públicas redistributivas es muy difícil que los gobiernos implementen políticas universalistas y solidarias, y sin bienes públicos, extendidos y socialmente transversales resulta prácticamente imposible desarrollar empatía y articular coaliciones políticas para negociar los parámetros de un nuevo modelo solidario.

El otro gran asunto que preocupa a diario a los habitantes de América Latina es la violencia, el crimen y la inseguridad. La sensación de inseguridad ha aumentado, aunque no de forma homogénea, entre países ni al interior de los países (hay municipios, estados o departamentos con indicadores de seguridad similares a los europeos, y otros espacios donde la violencia es más letal que en zonas de guerra). La inseguridad pone en juego el bienestar individual de las personas y afecta la convivencia social en tanto reconfigura los vínculos sociales, deteriora la confianza social, y el espacio público se percibe como amenazante (Güemes, 2016). Estos temores restringen la actividad física, la vida social, los lugares de compra y recreación, y constituyen uno de los problemas de mayor preocupación ocupando un lugar privilegiado en las campañas electorales y en las agendas públicas. Los diferentes gobiernos han estado atendiendo este asunto de forma diferenciada: por un lado, incrementando las políticas de mano dura, justicia por mano propia y militarización de la seguridad ciudadana, y por otro lado, promoviendo enfoques ecológicos donde se trabaja en un incremento de la presencia policial, mejora de la infraestructura, capacitación de las fuerzas policiales y comunitarias en derechos humanos, desarme, promoción de la resolución pacífica de conflictos y prevención del delito a partir de la recomposición del tejido social y el espacio público (PNUD, 2013; Robledo y Verdes-Montenegro, 2023).

En este último sentido, y dada la circularidad y mutua dependencia de los fenómenos sociales, la recuperación de zonas aisladas y espacios públicos deteriorados mediante programas intensivos —que incluyan la reconexión de áreas de la ciudad, la creación de espacios verdes, el diseño ambiental, la inversión en infraestructura (puentes, senderos, carriles bicis, fuentes, iluminación, etc.), la mejora del entorno urbano y las acciones recreativas— son clave para que el espacio público vuelva a servir tanto de espacio de encuentro y juego como de protesta y reivindicación, pero también para combatir la inseguridad en términos objetivos como la sensación de inseguridad.

Como sugería a principios de los años sesenta Jane Jacobs, los lugares son seguros cuando se produce una suficiente socialización y vínculos entre conocidos y extraños para generar sentido de comunidad, cuando los individuos se

ven y escuchan, cuando hay mixticidad en el uso de los espacios y mixticidad de personas, cuando se genera civismo y la gente se puede reconocer en los demás más allá de sus diferencias. Para que las calles y aceras se perciban como seguros es probable que se necesite policía, pero ello no alcanza ni es suficiente. Una calle frecuentada tiene más probabilidad de ser segura, en tanto hay una red de controles y reflejos voluntarios de la gente que la habita. No se trata de proteger y crear fronteras para que dentro solo se relacionen conocidos, sino más bien de garantizar una buena cantidad de tiendas, establecimientos públicos, restaurantes, etc., que se utilicen a todas las horas del día y por diferentes tipos de personas. Toda esta red de encuentros fortuitos y vitalidad pública a partir de usos diferenciales del espacio conforma imperceptiblemente una red densa de personas que garantiza paz y orden, y que no puede institucionalizarse.

Conclusiones

- Generar nuevas visiones de futuro progresistas capaces de seducir e ilusionar a amplios segmentos poblacionales resulta necesario, pero no es suficiente para desarrollar políticas solidarias y redistributivas. El compromiso con el “otro” no nace de la reflexión intelectual, ni de apelaciones morales, sino desde la experiencia del otro.
- Las interacciones inadvertidas con sujetos diversos contribuyen a la toma de conciencia de la alteridad y de las cuestiones que nos unen y separan. Ello sucede, especialmente, en espacios públicos de socialización informal como aceras, parques, bibliotecas, escuelas y hospitales públicos, donde el acceso no está restringido ni privatizado.
- Si logramos reforzar los espacios públicos de socialización informal en el ámbito simbólico (como puesta en valor) y material (infraestructuralmente), y que las clases medias retornen a ellos, lograremos un compromiso mucho más duradero en tanto la responsabilidad hacia el otro nacería de la experiencia y de las vivencias, de una identificación colectiva que incluye al otro, de visionar vulnerabilidades mutuas.
- La esperanza en un contexto de desconfianza y desafección está en apostar por políticas públicas que destinen recursos a estos espacios. Si estas inversiones

se codiseñan con los potenciales beneficiarios, se monitorizan y se auditan, pueden reducir la reticencia en escenarios donde la percepción de corrupción es alta, y pueden convertirse en una herramienta de prevención delictiva y de combate a la sensación de inseguridad.

Referencias bibliográficas

- ARAUJO, K. (2019): “La percepción de las desigualdades: interacciones sociales y procesos sociohistóricos. El caso de Chile”, *Desacatos* 59, pp. 16-31.
- BATTHYÁNY, K. (2024): “El cuidado en el centro de los nuevos acuerdos sociales”, *Análisis Carolina*, nº 6, Madrid, Fundación Carolina.
- BAYÓN, M. C. (2024): “De estigmas y clasismos. La criminalización de los jóvenes de sectores populares en América Latina”, *Análisis Carolina* nº 2, Madrid, Fundación Carolina.
- BAYÓN, M. C. y SARAVÍ, G. (2019): “Desigualdades: subjetividad, otredad y convivencia social en América Latina”, *Desacatos* 59, enero-abril, pp. 8-15.
- BORJA, J. (2005): *La ciudad conquistada*, Madrid, Alianza.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (2001): “Neoliberal newspeak”, *Radical Philosophy*, 5, pp. 2-5.
- BOWEN, J. y KYMLICKA, W. (coords.) (2018): “Social Progress and Cultural Change”, en: *Rethinking Society for the 21st Century. Report of the International Panel on Social Progress*, Cambridge University Press, pp. 609-812.
- BUTLER, J. (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós.
- FRYKMAN, J. et al. (2009): “Sense of Community. Trust, Hope and Worries in the Welfare State”, *Ethnologia Europaea*, 39, pp. 7-46.
- GARCÉS, M. (2013): *Un Mundo Común*, Epublibre.
- (2017): *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama.
- GÜEMES, C. (2016): *Trátame suavemente. Confianza social en América Latina. Argentina bajo la lupa*, San José de Costa Rica, FLACSO, Secretaría General.
- (2017): “Neoliberal Welfare Policy Reforms and Trust: Connecting the Dots”, *Journal of Iberian and Latin American Research*, 23:1, pp. 18-33.
- (2021): “Confianza, desigualdad y regímenes de bienestar en América Latina”, en RODRÍGUEZ PINZÓN, É.: *Perspectivas de América Latina. Hacia un nuevo contrato social post COVID*, Madrid, Pablo Iglesias, pp. 27-45.
- HIRSCHMANN, A. (1977): *Salida, voz y lealtad*, México, Fondo de Cultura Económica.

- ILLOUZ, E. (2012): *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Madrid, Katz.
- JACOBS, J. (2011): *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Madrid, Capitán Swing.
- JUUL, S. (2013): *Solidarity in Individualized Societies: Recognition, Justice and Good Judgement*, Routledge.
- KESSLER, G. y ASSUSA, G. (2021): “¿Percibimos la desigualdad ‘realmente existente’ en América Latina?”, *Nueva Sociedad* 293, mayo-junio. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/percibimos-la-desigualdad-realmenteexistente-en-america-latina/>.
- KLINENBERG, E. (2021): *Palacios del pueblo. Políticas para una sociedad más igualitaria*, Madrid, Capitán Swing.
- LECHNER, N. (2002): “La recomposición del Nosotros: un desafío cultural.”, *Desarrollo Humano Chile*, PNUD. Disponible en: www.desarrollohumano.cl/pdf/2002/05.pdf.
- MARSHALL, T. H. y BOTTOMORE, T. (1998): *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza.
- MUÑOZ DE BUSTILLO, R. (2019): *Mitos y realidades del Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza.
- PNUD (2013): *Informe Regional de Desarrollo Humano 2013-2014 Seguridad Ciudadana con rostro humano: diagnóstico y propuestas para América Latina*, PNUD.
- POLANYI, K. (1989): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta.
- ROBLEDO, M. y VERDES-MONTENEGRO, F. J. (eds.) (2023): *Militarización, militarismo y democracia: ¿nuevas tendencias en América Latina?*, Madrid, Fundación Carolina. Disponible en: <https://www.fundacioncarolina.es/militarizacion-militarismo-ydemocracia-nuevas-tendenciasen-america-latina/>.
- ROSA, H. (2016): *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Katz.
- ROTHSTEIN, B. (2000): “Trust, social dilemmas, and the strategic construction of collective memories”, *Journal of Theoretical Politics*, 12, pp. 477-501.
- (2011): “Creating a Sustainable Solidaristic Society: A Manual”, *QoG Working paper series*. Disponible en: <http://hdl.handle.net/2077/39018>.
- RORTY, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- SANAHUJA, J.A. (2015): “Los desafíos de la teoría crítica de las relaciones internacionales”, en C. DEL ARENAL y J. A. Sanahuja (eds.): *Teorías de las relaciones internacionales*, Madrid, Tecnos, pp. 157-188.

- SCHUSTER, M. (2023): “¿Puede la izquierda latinoamericana prefigurar un nuevo contrato social?”, *Análisis Carolina* n° 18, Madrid, Fundación Carolina.
- SENNET, R. (1975): *Vida urbana e identidad personal*, Barcelona, Península.
- (1978): *El declive del hombre público*, Barcelona, Península.
- SHAFIK, M. (2022): *Lo que nos debemos unos a otros. Un nuevo contrato social*, Barcelona, Paidós.
- VAN BAVEL, J. J. y PACKER, D. J. (2021): *The power of us: harnessing our shared identities to improve performance, increase cooperation, and promote social harmony*, Little Brown Spark.

5. De estigmas y clasismos: la criminalización de los jóvenes de sectores populares en América Latina

María Cristina Bayón

Introducción

Reflexionar en términos de convivencia, que significa “vivir en compañía de otros”, nos conduce a cuestionarnos sobre cómo interactúa la gente en su vida cotidiana, cómo trata y se relaciona con los otros. Nos remite al respeto, al reconocimiento, la solidaridad y la empatía; a la capacidad de identificarse con los otros, comprender sus puntos de vista, *ponerse en sus zapatos*. Tal como señala Sayer (2005), los individuos dependen de otros no solo para apoyo material, sino que necesitan de un continuo reconocimiento, aprobación y confianza, cuya ausencia es generadora de angustia, vergüenza y autodesprecio.

Un factor determinante de la solidaridad social, promotor del reconocimiento mutuo y del sentimiento de empatía con *el otro*, es la experiencia de instituciones comunes y, en términos más generales, la presencia de experiencias compartidas (pluriclasistas) en diversos espacios como el barrio, escuelas, hospitales, el transporte público, parques y lugares recreativos. Es precisamente esta experiencia compartida, clave en toda práctica de ciudadanía, la que nos permite ver e interactuar con el “otro” como un semejante, con igual valor moral que nosotros y nuestras opciones de vida, y no como una amenaza o un peligro, sujeto de rechazo, discriminación o desprecio. (Bayón, 2017: 30). En el mismo sentido, Cecilia Güemes destaca que la experiencia y convivencia con “otros” en espacios públicos de socialización informal (como el patio de la escuela, la sala de espera del hospital, el parque, la biblioteca, el transporte público, el cen-

tro cultural y las infraestructuras deportivas públicas) contribuyen a generar sentidos de responsabilidad común al habilitar el encuentro, la presencia y el reconocimiento del otro, donde se visibiliza y experimenta lo que nos une y lo que nos diferencia; estos espacios constituyen un lugar de acercamientos a realidades ajenas y a la constitución del “nosotros” (Güemes, 2024).

A la par de resaltar la centralidad de estos espacios para la construcción de sociedades más solidarias y empáticas, no debemos olvidar que estas interacciones y encuentros entre diferentes no se experimentan en un espacio carente de historia, condiciones materiales y relaciones de poder. Así, en contextos de alta desigualdad, como la mayoría de las ciudades latinoamericanas, donde las históricas brechas sociales se transformaron en abismos en tiempos de neoliberalismo, estas experiencias compartidas se han debilitado, disminuido o desaparecido, frente a la constitución y cristalización de ámbitos diferenciados y homogéneos de sociabilidad (espacios residenciales, centros comerciales, escuelas, hospitales). De esta manera, una estructura urbana fragmentada se complementa con prácticas urbanas, pautas de interacción y estigmas territoriales que favorecen la coexistencia de mundos aislados y distantes dentro de una misma ciudad (Saraví, 2015: 22). En la actual era de los extremos, la concentración de la riqueza, la segregación espacial y la fragmentación social se retroalimentan con un fuerte desprecio y temor hacia el otro, enmarcado por una ideología de mercado extremadamente cruel e insensible con los perdedores (Bayón, 2019).

Esta exaltación del individualismo egoísta sobre la solidaridad conduce a una reconfiguración de fronteras morales que erosiona la confianza y debilita las obligaciones recíprocas, moldeando una subjetividad donde la moral colectiva y la empatía por el otro se debilitan ante la exacerbación de las ansiedades competitivas (Whitehead, 2018).

En este contexto, *el racismo de clase* (Bourdieu, 2000 [1984]) ha reemergido con particular virulencia mediante un discurso criminalizador y fuertemente despectivo hacia las minorías y los grupos de menores ingresos, encasillados en estereotipos que los presentan como inferiores o deficitarios, ridículos o desagrados, generadores de miedo y disgusto, o incorregibles. Se trata de un sistema de inscripción y clasificación que presenta a los sectores populares con atributos y valores negativos adscritos y esenciales que los descalifican y clasifican como inmorales y criminales (Skeggs, 1997)¹.

¹ Como observa Bourdieu (2000 [1984]) hay tantos racismos como grupos que tienen la necesidad de justificarse por existir del modo que existen. En este sentido, destaca que el racismo de la inteligencia (ligado en parte al capital cultural heredado) es un racismo de clase dominante para justificar

Lo que nos interesa subrayar es que la otredad de ninguna manera supone una diferencia innata o esencial; es una construcción social, resultante de sistemas de etiquetamiento y clasificación; son los condicionamientos estructurales, las condiciones socioeconómicas, las que crean las condiciones para la construcción y función de *otro* demonizado. En suma, el estigma constituye una forma de violencia clasificatoria o simbólica que se ejerce “desde arriba”, incrustado en economías políticas específicas, que devalúa a personas, lugares y comunidades, tanto para profundizar las jerarquías sociales existentes como para crear nuevas oportunidades de una redistribución de la riqueza a favor de los grupos privilegiados (Tyler, 2020: 27)².

Una extensa literatura ha evidenciado que la estigmatización criminalizante de los pobres y sus lugares recae más fuertemente sobre los jóvenes. Tanto en América Latina, como a escala internacional, diversas investigaciones etnográficas han mostrado cómo los jóvenes de las periferias urbanas son objeto de temor y desprecio en sus interacciones con otros, de sospecha y rechazo en espacios públicos, vigilados, e incluso detenidos y/o maltratados por la policía o guardias de seguridad privada cuando salen de sus barrios (Kessler, 2004; Bayón y Saraví, 2013; Rodríguez Alzueta, 2016, Segura 2017; Saraví y Serrano 2020; Moncrieff, 2021; Misse, 2010; Corrêa *et al.*, 2016; Bacqué y Demoulin, 2022). Esta construcción de los jóvenes de sectores populares como figuras abyectas no solo contribuye a reproducir la desigualdad y el control social a través del temor, el rechazo y el desprecio, sino que afecta profundamente su vida cotidiana y sus relaciones con diversas instituciones y espacios (la policía, la escuela, el barrio, la calle, el espacio público) (Bayón y Moncrieff, 2022: 78).

El análisis que se presenta a continuación pretende desmontar los discursos, mecanismos y procesos a través de los cuales, los jóvenes de sectores po-

sus privilegios y el orden social que dominan, como si se tratara de una esencia superior, legitimando la discriminación y naturalizando las diferencias y los estigmas sociales. En efecto, una cuestión central para entender cómo se valora a las distintas clases sociales se refiere a quiénes tienen acceso al capital simbólico necesario para legitimarse a sí mismos como merecedores de reconocimiento. El poder simbólico, como destaca Bourdieu (1988), es el poder de hacer cosas con palabras, de clasificar, nombrar, designar, de hacer grupos, de manipular la estructura objetiva de la sociedad, permitiendo que la visión particular de un grupo se convierta en universal y hegemónica. Estas clasificaciones no son solo descriptivas del mundo, sino que tienen un carácter performativo con consecuencias operativas en la definición de las posibilidades de acción y delimitación del propio sentido de agencia de los sujetos.

² La violencia simbólica, según Bourdieu (1988), se refiere a la imposición de sistemas de símbolos y significados (es decir, una cultura) sobre los grupos y clases sociales de manera tal que son experimentadas como legítimas y naturales, oscureciendo las relaciones de poder que permiten que dicha imposición sea exitosa y se reproduzca.

pulares son contruidos y estereotipados como figuras demonizadas. A su vez, se explora cómo estos estigmas son resignificados y resistidos por los jóvenes a través de diversas expresiones musicales. En las conclusiones se destaca la necesidad de desarrollar perspectivas orientadas a desclasificar las figuras que construyen a los jóvenes de sectores populares como una amenaza o un peligro, sujetos de rechazo, discriminación o desprecio, entendiendo sus prácticas como prácticas situadas en los diversos espacios por los que transitan, y se plantea la urgente necesidad de construir una convivencia sustentada en la justicia social, la solidaridad y el respeto al otro.

Los jóvenes de sectores populares: pánico moral y abyección

El desprecio hacia los jóvenes de los sectores populares se enmarca en procesos de moralización y patologización de ciertas figuras que actúan como catalizador de ansiedades sociales y objetos de desprecio y desvalorización social. Estos jóvenes, en general residentes de las periferias urbanas desfavorecidas, suelen ser contruidos como figuras sociales abyectas, que “describen, en diferentes momentos históricos y culturales, los modos en los que ciertos tipos sociales específicos son sobredeterminados y públicamente imaginados (figurados) de modos excesivos, distorsionados y caricaturizados” (Tyler, 2008: 18).

El pánico moral supone un proceso de control social que apunta a los fracasos o defectos morales de los grupos desposeídos, contruidos como *los otros*. Ese “otro” temido suele recaer justamente sobre los jóvenes de las clases bajas, quienes históricamente han desempeñado este rol por su supuesta indolencia, violencia, el uso de drogas, su manera de vestir, su sexualidad, caracterizados por sus borracheras, pertenencia a pandillas, sexo temprano y rudeza; en suma, varones violentos y jóvenes embarazadas (Young, 2009). La construcción de estos demonios populares pretende resaltar la respetabilidad de las élites conservadoras que los construyen como *otros*; se trata de categorías contruidas como un recordatorio visible de lo que *no* deberíamos ser (Cohen, 2011 [1972]).

Ahora bien, el proceso de clasificación y construcción del otro (*othering*) no es un fenómeno externo al sujeto que es contruido y frente al cual permanece pasivo. En este sentido, el concepto de abyección social no solo refiere al hecho de *dejar* debajo o fuera a alguien, sino también al hecho de *ser dejado* abajo o fuera, lo que permite dar cuenta del poder de nombrar algo despreciado y del carácter performativo que encierra este nombrar (Tyler, 2013).

De esta manera, tanto los demonios populares como las figuras abyectas dan cuenta de los procesos y contextos en los que se construye un chivo expiatorio estigmatizado que emerge en períodos de ansiedad social, se transforma en objeto de formas represivas de gobernanza y control, y tiene la capacidad de resistir dicha represión y estigmatización (Le Grand, 2019). Como observa Tyler (2013), bajo el neoliberalismo estas figuras suelen ser utilizadas para promover y legitimar medidas económicas regresivas y respuestas gubernamentales punitivas, mediante un consenso social generado a través del miedo y la ansiedad.

En el contexto europeo, se han analizado, entre otras, las figuras de los *chavs*³ en Gran Bretaña y los *racailles*⁴ de las banlieues francesas, destacando que estos jóvenes deben construirse a sí mismos en relación con el racismo, el desprecio de clase, la ilegitimidad cultural, las fobias relacionadas con la inmigración o con sus prácticas religiosas (Troung, 2019). En Australia, Threadgold (2018) destaca que la figura del *bogan* se asemeja a la del *chav*, el *redneck*, y la *white trash*⁵.

En la misma dirección, pero ahora concentrándonos en América Latina, mediante la etnografía digital, en un trabajo previo exploramos cómo a partir de los discursos, la estigmatización y la criminalización de los jóvenes de sectores populares, se construyen figuras específicas en las que estos discursos se encarnan (Bayón y Moncrieff, 2022). En otras palabras, indagamos los modos en que estas estigmatizaciones múltiples se complementan y corporizan adquiriendo nombres, rasgos físicos, formas de vestir, hablar y moverse. En dicho trabajo se analizaron de manera comparada las figuras de los *chakas* (México), los *pibes chorros* (Argentina) y los *flaites* (Chile). Reconstruimos el origen local de estas tres figuras y rastreamos los discursos e imágenes que circulan en perío-

³ *Chav* es un término peyorativo acrónimo de “Council Housed and Violent” (residente en vivienda social y violento) o “Council-House-Associated-Vermin” (plaga asociada a vivienda social) dirigido a los jóvenes blancos de clase trabajadora en Gran Bretaña. Ver, entre otros, Jones (2011), Le Grand (2015) y Tyler (2008).

⁴ El entonces ministro del Interior Nicolas Sarkozy llamó “*racailles de la société*” (“escoria de la sociedad”) a los jóvenes residentes en las periferias relegadas donde se concentra gran parte de la población pobre migrante o nacidos en Francia de origen norafricano) a raíz de las revueltas de 2005, resultantes de la muerte de dos jóvenes (de origen maliense y tunecino) que se electrocutaron al esconderse en un transformador cuando huían de la policía. Ver, entre otros, Mauger (2007) y Troung (2019).

⁵ De acuerdo con los arquetipos figurativos, el *bogan* es descrito como una persona sin educación, que suele realizar trabajos manuales o estar desempleado, y se le retrata como un ser perezoso, tanto intelectual como físicamente, racista, sexista, misógino y violento. Son “agresivos”, a menudo descritos con rasgos “masculinos” independientemente de su género real; tienen gustos llamativos y vulgares, aunque en su mayoría son blancos, pero hay ejemplos en los que el término se utiliza para describir a otras etnias. En resumen, los *bogans* se construyen como una “amenaza”: física, cultural y económicamente (Threadgold, 2018: 91).

dicos, internet y redes sociales en torno a ellas, destacando las similitudes en los marcadores racistas y clasistas (estéticos y morales) que alimentan la figuración de los jóvenes desfavorecidos en las tres ciudades latinoamericanas analizadas, similitudes que detallamos en la siguiente sección. En este mismo trabajo, también exploramos cómo a través de diversas expresiones musicales, como el rap, la cumbia y el reguetón, los jóvenes resignifican sus identidades y lugares de pertenencia (Bayón y Moncrieff, 2022), ya que los individuos estigmatizados no son víctimas pasivas de este proceso, y desarrollan respuestas variables y diversas de resignificación y reapropiación para proteger y revalorar sus identidades (De Certeau, 1996).

De *chakas*, *flaites* y *pibes chorros*: contextos y marcadores de clase

En América Latina, las figuras juveniles de los *chakas*, los *flaites* y los *pibes chorros* han sido moldeadas en contextos atravesados por el miedo, el sentimiento de inseguridad y la fragmentación urbana. Estas figuras se inscriben en los pliegues de imaginarios y trayectorias nacionales marcadas por el clasismo y el racismo, rasgos exacerbados en la ciudad neoliberal. Como observa Rodríguez Alzueta (2016), son la expresión del miedo, de una vida urbana cada vez más amurallada, retirada de los espacios públicos, y sobredeterminada por las periódicas campañas mediáticas de pánico moral.

En Chile, el *flaite* surge en la década de los años noventa, como una suerte de renovación de categorías históricas de discriminación, reemplazando al *roto* como sujeto discriminado por pertenecer a una clase inferior; es una caricatura de los jóvenes pobres, hijos de los pobres de siempre (González y Fang, 2014). Así, *flaite* “es un término polisémico que refiere tanto a aspectos estéticos, como de violencia y clase social; remite tanto a las representaciones de la inseguridad, como a los jóvenes de las periferias que visten zapatillas y ropa ancha de marcas deportivas costosas y que, a su vez, escuchan música estilo reguetón y cumbia villera” (Pérez y Roca, 2009: 101).

Contemporánea a la aparición del *flaite* en Chile, la construcción mediática del *pibe chorro* en Argentina “coincide con el aumento del delito predatorio o ‘al boleó’ en la calle durante los años noventa, cuando aumentaron el robo y el hurto; delitos, según se dice, protagonizados en su mayoría por jóvenes residentes en barrios pobres” (Rodríguez Alzueta, 2016:12). La aparición del *pibe chorro* es la consecuencia de los procesos de estigmatización social que dis-

para el miedo al delito, un personaje demonizado que forma parte de un discurso mediático de seguridad nacional. Como en el contexto chileno, estos “nuevos” demonios populares vienen a reemplazar a los anteriores. La figura del *pibe chorro*, como un prototipo de “juventud villera” con residencia en el conurbano bonaerense es “uno de esos embutidos metafísicos donde se comprime el bestiario nacional, hecho de miedos, prejuicios y desinformación”; detrás del “pibe chorro” está el “villero”, el “piquetero”, el “negro cabeza” o el “cabecita negra” y el “vago” (Rodríguez Alzueta, 2016: 12). Cualquier gesto, rasgo o actitud de estos jóvenes se convierte en un disparador de las técnicas de control y vigilancia policiales, colocándolos bajo permanente sospecha, usualmente asociada a su apariencia con ropa deportiva y gorra (Míguez, 2010; Kessler y Dimarco, 2013).

En Ciudad de México, Moctezuma (2017) observa que la figura del *chaka* se usa para denominar a “jóvenes morenos de sectores populares, percibidos como amenazantes por su aspecto ‘rudo’, tanto por su corpulencia física, aunque sean pequeños de estatura, como por los tatuajes y/o las cicatrices y huellas de una piel curtida en la dura vida de los desposeídos” (2017: 170). Este discurso se nutre del “fantasma del indio” (Leal, 2016) presente en la clase urbana privilegiada, un imaginario donde la convivencia con “la pobreza” en el espacio público parece atentar contra el proyecto de “civilidad moderna”. Como en los casos anteriores, *chaka* es una categoría invadida por otras clasificaciones peyorativas, como las de *naco* e *indio*, “que discriminan por clase —se dirigen en general a personas más humildes o con menores niveles educativos— y raza —se aplican con más facilidad a quienes son morenos y tienen un fenotipo más indígena—” (Navarrete, 2017: 30). A la par de este racismo clasista, la identidad “chaka” se asocia con la figura repudiada del reguetonero y del consumidor de estupefacientes baratos (Urteaga y Moreno, 2020: 47).

En los tres casos analizados las figuras que se construyen sobre los jóvenes de los sectores populares comparten marcadores negativos similares respecto a la ropa y el calzado deportivo, las gorras, el corte de pelo o la música que escuchan. Los estigmas que alimentan a estas figuras demonizadas se encarnan en una estética corporal que materializa el desprecio de las clases acomodadas; no es solo *lo que hacen*, sino *lo que son*, cómo se ven, cómo se visten, cómo hablan, qué música escuchan: además de “peligrosos”, “vagos y “delincuentes”, se ven “ridículos”, “vulgares”, usan “ropa barata”, “pirata”, escuchan y bailan “cumbia y reguetón” (Bayón y Moncrieff, 2022). Estas denigraciones estéticas están frecuentemente vinculadas a fronteras morales; así el mal gusto estaría

reflejando la falta de valores morales (Le Grand, 2015). La socio-estética de la discriminación se constituye, según Crisafulli (2013), en una forma de *neo-racismo* donde el fenotipo, el cabello, la música, las prácticas, los lugares, el calzado, la ropa, los accesorios y los tatuajes instituyen un *cuerpo imaginado* —como si fueran atributos de una “raza”— para los jóvenes de las villas.

También se les asignan nombres de pila, compartidos desde México al Cono Sur, ampliamente difundidos y conocidos en internet. Así, a los jóvenes de clase baja se les asocia con nombres anglófonos, objeto de reiteradas burlas y ridiculizados mediante su mala escritura o traducción forzada al español (Salamanca y Pereira, 2013). Entre los nombres masculinos figuran los Brian (Brayan), los Michael (Maikel), los Jason (Yeison), los Jordan; los femeninos son las Kimberly, las Britany, las Joscelyn (Yocelin), las Britney. El *Brayan* y la *Britany* se convierten en memes que circulan en internet sobre la apariencia física y las “deficiencias” morales que encarnan dichos nombres. Así, los Brayan son siempre “feos”, “delincuentes”, “mal vestidos” y “peligrosos”, mientras que las Kimberlys y las Britanys son “promiscuas” o “madres solteras”, por un “descuido” con un Brayan⁶.

De esta manera, se observa que los *chakas*, los *flaites* y los *pibes chorros*, comparten los marcadores sociales del desprecio de clase en su cuerpo, su color de piel, su ropa, su moral, su lenguaje, su música, sus nombres. El pasado colonial, la segregación urbana, la estética popular y sus consumos culturales son, entre otros, espacios de los que se alimentan estas construcciones figurativas y muestran la transversalidad de los estereotipos que alimentan el clasismo y racismo en nuestra región y su arraigo en el imaginario social (Bayón y Moncrieff, 2022).

Otro elemento relevante a destacar es la centralidad adquirida por las redes sociales y otros medios digitales en la construcción y difusión de estas figuras abyectas. Nuestro rastreo digital mostró, además, que son precisamente los atributos identificados que circulan en los espacios digitales los que son resignificados y resistidos por los propios jóvenes de sectores populares (Bayón y Moncrieff, 2022). Así, la construcción de esa otredad denigrada evidencia su poder de penetración y de subjetivación, y a la par se constituye en un espacio

⁶ Esto es congruente con los hallazgos que obtuvimos en una investigación previa sobre la experiencia de jóvenes de sectores populares en escuelas públicas de Ciudad de México, donde los estudiantes entrevistados en establecimientos vocacionales o técnicos hacen referencia a los memes que circulan en internet sobre quienes asisten a estas escuelas, que muestran a las estudiantes, las Britanys, como vulgares y promiscuas en sus relaciones con los varones, y presentan a estas escuelas como un centro de adolescentes embarazadas o madres; los varones, por su parte, también nombrados como Brayans, son mostrados como poco inteligentes, feos, desarreglados, y en situaciones de consumo y/o venta de drogas (Bayón y Saraví, 2019).

de disputa. El poder performativo de estos marcadores se expresa en los modos en que esos discursos e imágenes negativas son reapropiados, entre otras, en expresiones musicales juveniles como el rap, cumbia y reguetón, donde la música constituye tanto un espacio de pertenencia como de resistencia táctica.

Resistiendo el estigma, reconstruyendo la dignidad

Los procesos de resignificación/desidentificación que desarrollan los jóvenes para contrarrestar los estereotipos que los negativizan, nos remiten al concepto de táctica que propone De Certeau (1996), para quien la táctica está determinada por la ausencia de poder; es el arte del débil, es su ingenio para sacar ventaja del fuerte que desemboca en una “politización de las prácticas cotidianas” (1996: XLVIII). Se trata de una resistencia sigilosa, difusa, furtiva, escurridiza, caracterizada por la plasticidad y lo ambivalente del comportamiento, con tácticas afirmativas y usos nuevos del orden vigente (De Certeau, 1996: 43-44).

En este sentido, si bien, como se señaló previamente, el canal abierto por internet y las nuevas tecnologías audiovisuales son espacios donde se construyen y circulan estas figuras demonizadas, también permiten producir, alterar, compartir y seguir contenidos que cuestionan y resignifican las representaciones dominantes. La apropiación de narrativas multimedia permite a los jóvenes presentar su propia perspectiva del mundo y recontextualizar mediáticamente los estigmas que criminalizan sus vidas, prácticas y estéticas (Smirnov y Lam, 2019).

A través de las expresiones musicales en las redes y plataformas virtuales, muchos jóvenes se asumen como productores de una contracultura digital frente a la violencia simbólica de la cual son objeto. Las voces de los jóvenes nos muestran, a través de sus canciones, que son personas diversas, con historias propias y complejas, que se divierten, sufren, migran, padecen injusticias, se enamoran y consumen (Bayón y Moncrieff, 2022)⁷. Remarcan la dignidad personal frente a los abusos de la policía, una injusticia frecuente por vivir en áreas urbanas desfavorecidas y que, como en el caso en Buenos Aires, ha llegado a ser motivo de festivales musicales, grupos activistas y movimientos sociales en contra de la criminalización de los jóvenes en las villas (Bilski, Dodaro y Diaz, 2018).

Tijoux, Facuse y Urrutia (2012) destacan que la cultura hip-hop en Chile está conectada con una forma de comunicar la historia de las “poblaciones” y

⁷ Para analizar en mayor detalle las letras de estas canciones, ver Bayón y Moncrieff (2022: 75-78).

de los barrios pobres, canalizando la auto-confirmación en espacios de encuentro, estilos y estéticas propiamente juveniles. La figura del *flaite* es interpelada y resignificada en la cumbia y el reguetón, mediante canciones que lo utilizan como título, y lo reivindican como “gente común”, con apellidos sencillos, con ropa deportiva y *bling-bling*, como una suerte de resistencia al estigma “encarnado” (Bayón y Moncrieff, 2022: 76).

El hip-hop se reivindica como un arte para expresar, enfrentar y resignificar las desventajas y construir identidades, como un espacio de pertenencia desde donde se narra y se vive el barrio. El lema “salir adelante” para los *hoppers* (Tijoux, Facuse y Urrutia, 2012), permite constituir un *nosotros* que posibilita identificaciones y posiciona alteridades en la familia, los adultos, la escuela, el trabajo, las instituciones, la moral; reclamando el derecho a ser una juventud diferente y alternativa en el barrio.

Como han observado Kopper y Richmond (2020), las periferias pueden tornarse en un lugar de enunciación desde el cual y con el cual se confronta la hostilidad y el desprecio social. Resignificando algunos atributos del barrio, construyendo imágenes matizadas del lugar y de sí mismos, o incluso confrontando y exacerbando rasgos estigmatizantes, los jóvenes buscan resistir los estigmas y dignificar un sentido de pertenencia (Bayón y Saraví, 2022).

Conclusiones

- Los procesos de clasificación social en términos de edad, clase, género, raza y sexualidad son el efecto de una configuración específica de conocimientos, prácticas y poder, lo que también da lugar a diversas formas de resistencia y re-legitimación.
- La construcción de los jóvenes de sectores populares como *otros* despreciados borra la heterogeneidad y complejidad de sus experiencias y trayectorias en el discurso público bajo etiquetas homogeneizadoras y estigmatizantes, fijándolos como figuras demonizadas e invalidados socialmente.
- Si bien internet, las redes sociales y las nuevas tecnologías audiovisuales son espacios donde se construyen y circulan estas figuras, también permiten producir, alterar, compartir y seguir contenidos que cuestionan y resignifican las representaciones dominantes.

- Es preciso diseñar políticas orientadas a combatir tanto las injusticias socioeconómicas como simbólico-relacionales que promuevan la empatía, la solidaridad y el reconocimiento de los grupos más desfavorecidos como interlocutores plenos, capaces de participar como pares en la vida social.
- La posibilidad de vivir en una sociedad de semejantes exige una redistribución (real y efectiva) de recursos que permitan reducir tanto las brechas materiales como las brechas de reconocimiento.

Referencias bibliográficas

- BACQUÉ, M.-H. y DEMOULIN, J. (2022): “Jóvenes de barrios populares y comprometidos en Île de France.: Una mirada a partir de la crisis sanitaria”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 26(4). DOI: <https://doi.org/10.1344/sn2022.26.40129>.
- BAYÓN, M. C. (2015): *La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México*, México D.F., IIS-UNAM Bonilla-Artigas Editores.
- (2017): “Vidas paralelas. Desigualdad y convivencia social en sociedades fragmentadas”, en *Encuentros 2050*, 2, pp. 30-33, Coordinación de Humanidades, UNAM.
- (2019): “Introducción. La construcción social de la desigualdad. Reflexiones sobre convivencia y justicia social en tiempos de neoliberalismo”, en M.C. BAYÓN (coord.): *Las grietas del neoliberalismo. Dimensiones de la desigualdad contemporánea en México*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-36.
- BAYÓN, M. C. y MONCRIEFF, H. (2022): “Estigmas, performatividad y resistencias. Deconstruyendo las figuras demonizadas de jóvenes de sectores populares en América Latina”, *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 17(12), pp. 63-80. <https://doi.org/10.14198/OBETS2022.17.1.04>.
- BAYÓN, M. C. y SARAVÍ, G. (2013): “The cultural dimensions of urban fragmentation: Segregation, sociability, and inequality in Mexico City”, *Latin American Perspectives*, 40(2), pp. 35-42.
- (2019): “La Experiencia Escolar como Experiencia de Clase: Fronteras Morales, Estigmas y Resistencias”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 59, pp. 68-85. DOI: <https://doi.org/10.29340/59.2050>.
- (2022): “Espacios de pertenencia juvenil en contextos de desventaja: Tensiones y disputas”, *Última Década* 59, pp. 43-74.

- BHABHA, H. (1983): "The other question: The stereotype and colonial discourse", *Screen*, 24(6), pp. 18-36.
- BILSKI, D., DODARO, C. y DÍAZ, V (2018): "No somos delito: Reflexiones sobre jóvenes, medios de comunicación y activismo cultural", 20º Congreso REDCOM, Villa María, Argentina, Universidad Nacional de Villa María.
- BOURDIEU, P. (2000 [1984]): *Cuestiones de Sociología*, Madrid, Akal.
- (1988): "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, 7 (1), pp. 14-25. DOI: <https://doi.org/10.2307/202060>.
- COHEN, S. (2011 [1972]): *Folk Devils and Moral Panics: The creation of the Mods and Rockers*, Nueva York, Routledge.
- CORRÊA, J., CECCHETTO, F., FARIAS, P. y FERNANDES, F. (2016): "Poor Youths and 'Pacification': Dilemmas between Discourse and Practice from the Perspective of Young People about Policing in Rio de Janeiro's Favelas", *International Sociology*, 31(1), pp. 100-120. DOI: <https://doi.org/10.1177/0268580915615758>.
- CRISAFULLI, L. (2013): *Neo-racismo latinoamericano, la seguridad como excusa y el paradigma de los Derechos Humanos*. Repositorio digital de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. URI: <http://hdl.handle.net/11086/5881>.
- DE CERTEAU, M. (1996): *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*, México D.F., Universidad Iberoamericana/ITESO.
- DI NAPOLI, P. (2016): "La juventud como objeto de temor y estigmatización. Sentimientos desde y hacia los jóvenes de los países del Cono Sur", *Revista de Ciencias Sociales*, 29 (38), pp. 123-144.
- GONZÁLEZ, M. y FANG, F. (2014): *El flaute: entre la exclusión y la pertenencia*, Santiago de Chile. Tesis de licenciatura. Escuela de Periodismo, Universidad de Chile. URI: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/145905>.
- GÜEMES, C. (2024): "Experiencia del nosotros: espacios públicos de socialización informal", *Análisis Carolina* nº 1, Madrid, Fundación Carolina.
- JONES, O. (2011): *Chavs. The Demonization of the Working Class*. Londres, Verso.
- KESSLER, G. (2004): *Sociología del delito amateur*, Buenos Aires, Paidós.
- KESSLER, G. y DIMARCO, S. (2013): "Jóvenes, policía y estigmatización territorial en la periferia de Buenos Aires", *Espacio Abierto*, 22 (2), pp. 221-243.
- KOOPER, M. y RICHMOND, M. (2020): "Apresentação: Situando o Sujeito das Periferias Urbanas", *Novos Estudos*, 39(1), pp. 9-17.
- LE GRAND, E. (2015): "Linking Moralisation and Class Identity: The Role of Resentment and Respectability in the Social Reaction to 'Chavs'", *Sociological Research Online*, 20(4) pp. 18-32. DOI: <https://doi.org/10.5153/sro.3785>.
- (2019): "Conceptualising Social Types and Figures: From Social Forms to Classi-

- ficatory Struggles”, *Cultural Sociology*, 13 (4), pp. 411-427. DOI: <https://doi.org/10.1177/1749975519859962>.
- LEAL, A. (2016): “‘You Cannot be Here’: The Urban Poor and the Specter of the Indian in Neoliberal Mexico City”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 21(3), pp. 539-559. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12196>.
- MAUGER, G. (2007): *La revuelta de los suburbios franceses: una sociología de la actualidad*, Buenos Aires, Antropofagia.
- MÍGUEZ, D. (2010): *Los pibes chorros. Estigma y marginación*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- MISSE, M. (2010): “Crime, Sujeito e Sujeição Criminal: Aspectos de uma Contribuição Analítica sobre a Categoria ‘Bandido’”, *Lua Nova*, 79, pp. 15-38.
- MOCTEZUMA, V. (2017): *El desvanecimiento de lo popular. Etnografía de desplazamientos en la gentrificación del Centro Histórico de la Ciudad de México*, Ciudad de México. Tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. URI: <http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/597>.
- MONCRIEFF, H. (2021): «*Soy barrio*». *Jóvenes y sentidos de pertenencia en la periferia oriente de la Ciudad de México*. Tesis de doctorado en Sociología, Ciudad de México. Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México.
- NAVARRETE, F. (2017): *Alfabeto del racismo mexicano*, Barcelona, Malpaso.
- PÉREZ, M. y ROCA, A. (2009): “Representaciones sociales de la inseguridad urbana en niños de Peñalolén: ¿qué ocurre en contextos donde la distancia geográfica de la segregación disminuye?”, *MAD*, (20), pp. 90-109. DOI: <https://10.5354/0718-0527.2011.13876>.
- RODRÍGUEZ ALZUETA, E. (comp.) (2016): *Hacer Bardo. Provocaciones, resistencias y derivas de jóvenes urbanos*, La Plata, Universidad Nacional de Quilmes/Malisia.
- SALAMANCA, G. y PEREIRA, L. (2013): “Prestigio y estigmatización de 60 nombres propios en 40 sujetos de nivel educacional superior”, *Universum*, 28(2), pp. 35-57. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-23762013000200003>.
- SARAVÍ, G. (2015): *Juventudes Fragmentadas. Socialización, Clase y Cultura en la Construcción de la Desigualdad*, Ciudad de México, FLACSO/CIESAS.
- SARAVÍ, G. y SERRANO, M. L. (2020): “Jóvenes y territorio: dimensiones espaciales de vulnerabilidad en la transición a la adultez”, en AGUILAR, A. y ESCAMILLA, I. (eds.): *Expresiones de la Segregación Residencial y de la Pobreza en Contextos Urbanos y Metropolitanos*, Ciudad de México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 21-41.

- SAYER, A. (2005): *The Moral Significance of Class*. Nueva York, Cambridge University Press.
- SEGURA, R. (2017): “Ciudad, barreras de acceso y orden urbano”, *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, (11), e016. DOI: <https://doi.org/10.24215/18524907e016>.
- SKEGGS, B. (1997): *Formation of Class and Gender: Becoming Respectable*, Londres, Routledge.
- (2011): “Imagining personhood differently: Person value and autonomist working-class value practices”, *The Sociological Review*, 59 (3), pp. 496-513. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2011.02018.x>.
- SMIRNOV, N. y LAM, W. (2019): “‘Presenting Our Perspective’: Recontextualizing Youths’ Experiences of Hypercriminalization Through Media Production”, *Written Communication*, 36(2), pp. 296-344. DOI: <https://doi.org/10.1177/0741088319827594>.
- TIJOUX, M., FACUSE, M. y URRUTIA, M. (2012): “El Hip Hop: ¿Arte popular de lo cotidiano o resistencia táctica a la marginación?”, *Polis* 11(33), pp. 429-450. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-65682012000300021>.
- THREADGOLD S. (2018): *Youth, Class, and Everyday Struggles*, Nueva York, Routledge.
- TROUNG, F. (2019): “The good, the bad and the ugly. ‘Banlieue youth’ as a figure of speech and as speaking figures”, en DEMOSSIER, M. *et al.* (eds.): *The Routledge Handbook of French Politics and Culture*, Londres, Routledge, pp. 145-152.
- TYLER, I. (2008): “‘Chav Mum, Chav Scum’”, *Feminist Media Studies*, 8(1), pp. 17-34. DOI: <https://doi.org/10.1080/14680770701824779>.
- (2013): *Revolting subjects: Social abjection and resistance in neoliberal Britain*, Londres, Zed Books.
- (2020): *Stigma. The machinery of inequality*, Londres, Zed Books.
- URTEAGA, M. y MORENO, H. (2020): “Jóvenes mexicanos: Violencias estructurales y criminalización”, *Revista de Estudios Sociales*, (73), 44-57. DOI: <https://doi.org/10.7440/res73.2020.04>.
- YOUNG, J. (2009): “Moral Panic: Its Origins in Resistance, Ressentiment and the Translation of Fantasy into Reality”, *The British Journal of Criminology*, 49 (1), pp. 4-16. DOI: <https://doi.org/10.1093/bjc/azn074>.
- WHITEHEAD, P. (2018): *Demonising the Other. The Criminalisation of Morality*, Bristol, Policy Press.

6. El cuidado en el centro de los nuevos acuerdos sociales

Karina Batthyány

Introducción

Los movimientos feministas latinoamericanos han ganado un lugar destacado en la política de la región en las últimas décadas. Su activismo ha contribuido a visibilizar y abordar cuestiones de género como la violencia contra las mujeres, la salud sexual y reproductiva y la división sexual del trabajo, temas que además han cobrado especial relevancia en la agenda regional a partir de la pandemia de COVID-19.

La pandemia provocó un gran impacto en las dinámicas laborales, domésticas y de cuidado, siendo las dimensiones asociadas a la vida cotidiana las más afectadas. La recuperación de esta crisis ha sido débil y asimétrica. Actualmente, vemos como consecuencia de la misma la consolidación de las desigualdades sociales y de género, que se agravaron durante los períodos de aislamiento.

Nuestras sociedades no han salido indemnes de esta crisis. Las heridas siguen abiertas y es cada vez más urgente que nos replanteemos profundamente nuestras prioridades. Para ello, es necesario avanzar en la construcción de un nuevo contrato social, que ineludiblemente deberá colocar la igualdad en el centro de la discusión.

La mayoría de las personas en el mundo viven en contextos de desigualdad creciente en términos de ingresos y riqueza, la cual se manifiesta de manera innegable en todas las dimensiones de la vida social. La desigualdad no se mide solo en términos de dinero o capacidad de consumo; las oportunidades en la vida también dependen del género, la raza, la etnia, la discapacidad y otros múltiples factores. Estas desigualdades se superponen y refuerzan entre sí, fomentando las lógicas de un sistema que es cada vez más injusto y que tiene consecuencias directas sobre la vida cotidiana de todos y todas.

Por eso, abordar la igualdad como núcleo de la propuesta de un nuevo contrato social lleva al menos a considerar una serie de dimensiones de manera transversal e interseccional: la dimensión social, la económica, la generacional, la territorial, la racial, la étnica y la de género.

En este artículo me centraré específicamente en la dimensión de género, abordando uno de los nudos críticos de dichas desigualdades: el cuidado. Si bien tendré en cuenta una perspectiva global, haré especial énfasis en América Latina y el Caribe.

Los cuidados en el centro de la agenda

La desigualdad social y de género es una característica estructural de América Latina y el Caribe, cuyas diversas dimensiones resultaron seriamente agravadas a raíz de la pandemia de COVID-19. Una de ellas en particular quedó expuesta con mucha claridad: la injusta organización social del cuidado.

Antes de continuar con este análisis, repasemos brevemente la evidencia prepandemia relacionada al trabajo de cuidado en términos de su organización social y de la división sexual del trabajo. La evidencia es contundente en mostrar la asignación prioritaria de las mujeres a este trabajo. Al respecto, las encuestas de uso del tiempo han sido claves para evidenciar el empleo diferencial del tiempo de varones y mujeres en el ámbito doméstico.

En todos los países de la región para los cuales hay datos disponibles, el tiempo de trabajo no remunerado de las mujeres es mucho mayor que el tiempo que dedican los varones a estas mismas actividades. Según datos del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) ya antes de la pandemia de COVID-19 las mujeres dedicaban en la región más del triple de tiempo al trabajo no remunerado que los varones. Además, en los hogares con niños y niñas la sobrecarga de trabajo es aún mayor. De esta forma, la responsabilidad del cuidado recae de manera desmedida en las mujeres, independientemente de su nivel de ingreso o de educación, destinando entre dos y cinco veces más tiempo al cuidado (dependiendo del país que analicemos) que los varones.

La provisión del cuidado es fundamentalmente familiar y femenina debido a que los cuidados han sido el componente del bienestar más difícil de delegar o externalizar fuera de la familia. Puede afirmarse, por tanto, que existe una crisis del cuidado en tanto desajuste entre los potenciales cuidadores y las ne-

cesidades de cuidado demandadas por la población. Esta crisis se ha profundizado debido a la reducción de las personas disponibles para brindar cuidados, y al aumento de las personas que requieren cuidados.

Durante la pandemia, la obligatoriedad del encierro dejó en evidencia que eran en su enorme mayoría las mujeres quienes se ocupaban de las tareas de cuidado. A su vez, a aquellas que realizaban trabajos remunerados fuera del hogar y teletrabajaron durante la pandemia, esta crisis las llevó a tener que combinarlos con los no remunerados a su interior. De esta manera, se vieron obligadas a llevar adelante de manera simultánea las actividades que ya realizaban, pero en diferentes momentos del día. Esta situación agudizó las tensiones en el ámbito privado, poniendo en cuestión la distribución de los trabajos de cuidado entre hombres y mujeres.

Como contracara de lo anterior, la pandemia puso de manifiesto el carácter indispensable del cuidado para el sostenimiento de la vida. En ese contexto, las personas más vulnerables a contraer la enfermedad debieron acudir a terceros para la propia subsistencia. La asistencia a esas personas era cubierta principalmente por los miembros de sus familias o por sus lazos afectivos próximos, dejando desamparadas a aquellas personas que no contaban con redes sólidas y cercanas. Al respecto, es bueno recordar la organización primordialmente familiar del cuidado vigente en la región latinoamericana: la mayor parte del trabajo de cuidados en los hogares latinoamericanos se realiza de manera no remunerada por parte de las mujeres en las familias. El bienestar de las personas y de las sociedades se sustenta tanto en el aporte del trabajo que se realiza para el mercado como en el que se realiza por fuera de él, ya sea en el ámbito de las relaciones privadas o de las organizaciones sociales y comunitarias.

De esta manera, se hizo evidente el papel imprescindible de los cuidados, tanto para la subsistencia, el bienestar y el desarrollo de las personas en lo particular, como para el funcionamiento mismo de nuestras sociedades y economías en su conjunto. Queda claro, entonces, que los cuidados no pueden quedar relegados exclusivamente al ámbito familiar, privado y femenino.

Sin embargo, en la actualidad el trabajo de cuidado sigue siendo en gran parte invisible, no remunerado y en su mayoría femenino. Por ese motivo, resulta ineludible la necesidad de avanzar hacia un cambio en los contratos sociales, que ponga el foco en los cuidados y la sostenibilidad de la vida.

Hasta ahora, las mujeres han asumido de manera implícita la responsabilidad del cuidado, lo que ha generado desigualdades. En el futuro, la distribución del cuidado debe ser un tema de negociación explícita en los hogares y en

las sociedades. Es necesario llevar a cabo una reorganización del cuidado que considere la redistribución del trabajo, la responsabilidad y los costos que implica, tanto a nivel micro, entre los individuos capaces de brindar cuidados a otros, como a nivel macro, entre las instituciones que forman parte de las redes de cuidados.

¿De qué hablamos cuando hablamos de cuidado?

Los estudios de género han mostrado cómo las tareas que ocurren en el ámbito doméstico son cruciales e imprescindibles, tanto para el funcionamiento del sistema económico como para el bienestar social. En este sentido, la noción específica de cuidados surgió para representar el trabajo que atañe a la reproducción social, englobando también el sentido más afectivo y relacional de estas actividades.

El cuidado no es un concepto unánime ni cerrado; aún hoy continúa en construcción y su delimitación genera debates e interrogantes. No obstante, sin la pretensión de ofrecer una definición exhaustiva, podemos decir que designa la acción de ayudar a un niño o niña o a una persona dependiente en el desarrollo y el bienestar de su vida cotidiana. Implica, por lo tanto, hacerse cargo del cuidado material; es un trabajo. Pero también supone el cuidado económico, lo que quiere decir que tiene un costo. Además, abarca el cuidado psicológico que conlleva inevitablemente un vínculo afectivo.

La especificidad del trabajo de cuidado se basa en su componente relacional. La definición propuesta por la socióloga española María Ángeles Durán (2000) establece que el cuidado proporciona tanto las condiciones de subsistencia como de bienestar y desarrollo. Es decir, que dicha actividad comprende la indispensable provisión cotidiana de bienestar físico, afectivo y emocional durante todo el ciclo vital de las personas. Esto nos obliga además a analizar el cuidado como una condición dinámica, una condición que variará a lo largo de nuestro ciclo vital en la que por momentos seremos personas que reciben cuidados y por momentos personas que brindamos cuidados.

A lo largo de la historia, las tareas domésticas en general y el cuidado en particular, se han pensado como asuntos privados. Por este motivo, las tareas de cuidado han permanecido mayoritariamente en el marco de la familia, y dentro de este se han asignado como responsabilidad a las mujeres. Ello, en función de cualidades, habilidades, competencias, valores y responsabilidades que las

harían supuestamente más idóneas y propensas a cuidar que los varones. A estos, en cambio, se los consideró históricamente más aptos para realizar trabajos en el ámbito público. En definitiva, aquí se evidencian las bases objetivas de la división sexual del trabajo y la organización de los sistemas de género que de ella se derivan.

De esta manera, las cualidades asociadas a uno u otro sexo y consideradas supuestamente naturales, conllevan al mismo tiempo lo que se conoce como división sexual del trabajo. Si bien estas concepciones han sido cuestionadas por los feminismos, hasta el día de hoy el cuidado se presenta mayoritariamente como un deber para las mujeres al interior de sus familias.

Además, en el seno familiar, estos trabajos son llevados a cabo principalmente de manera honoraria o benéfica y frecuentemente se dan por sentado, en la medida que representan para las mujeres una obligación. Se trata así de una actividad invisibilizada —y por lo tanto no valorada—, que aparentemente debería ser desinteresada, lo que le agrega un componente moral y emocional.

No obstante, estos trabajos también pueden llevarse a cabo de manera remunerada, ya sea dentro o fuera del entorno familiar. En efecto, las instituciones capaces de proveer bienestar, es decir, aquellas mediante las cuales se puede acceder al cuidado, son cuatro: la familia, el Estado, el mercado y las organizaciones comunitarias. La configuración dinámica de estos servicios entre las cuatro instituciones mencionadas constituye lo que se conoce como redes de cuidado (Faur, 2014).

Por su parte, la naturaleza misma de las tareas que el cuidado comprende varía según se realice dentro o fuera del ámbito familiar y también de acuerdo a si conlleva una remuneración o no (Batthyány, 2005).

El derecho al cuidado

En los últimos años, se ha incorporado un punto de vista innovador en torno al cuidado: el que implica considerarlo un derecho. América Latina fue pionera en este proceso transformador, que despejó la ambigüedad en el significado del cuidado y proporcionó evidencia empírica de su importancia.

Dicho cambio de perspectiva llevó a definir y consagrar el reconocimiento del cuidado como un trabajo. Esta idea supone, en primer lugar, que debe ser realizado de manera remunerada y en condiciones dignas, valorizando social y económicamente la tarea como un componente necesario del bienestar social

(Pautassi, 2010). Además, permite elegir si se desea cuidar o no. Se trata de desligarlo de su componente de obligación moral que recae sobre las mujeres y las familias sin posibilidad de elección.

Al mismo tiempo, el reconocimiento del cuidado como un derecho quiere decir el derecho a recibir los cuidados necesarios en distintos momentos vitales y evitar que la satisfacción de esa necesidad se determine por la lógica del mercado, la disponibilidad de ingresos y la presencia de redes vinculares. A su vez, lo desliga de la pertenencia a un grupo determinado por condiciones de vulnerabilidad para ponerlo en el lugar de un derecho humano individual, universal e inalienable.

En este sentido, es necesario desprendernos de la idea de que hay personas que ejercen el cuidado respecto de otros y personas que reciben estos cuidados: todos y todas somos receptoras de cuidados en determinados momentos de nuestras vidas y por momentos debemos brindar cuidados. En definitiva, somos interdependientes. Esta comprensión implica que los cuidados de buena calidad deberían ser garantizados por el Estado como un derecho consagrado a todas las personas que lo requieran, de forma independiente a sus vínculos familiares y a las posibilidades económicas que tengan esas familias.

Como ha dejado claro la CEPAL (2018), la perspectiva del derecho al cuidado tiene, como uno de sus aspectos destacables, colocarlo como uno de los derechos humanos universales consagrados en los diversos instrumentos internacionales, a pesar de no estar explícitamente nominado como tal. Para esto, sitúa la responsabilidad de garantizar el cuidado a actores que trascienden a la familia y al Estado como garante del derecho.

Si el cuidado se entiende como un derecho asumido por la colectividad y prestado mediante servicios que maximicen la autonomía y el bienestar de las familias y los individuos, con directa competencia del Estado, surge el desafío de avanzar hacia su reconocimiento e inclusión positiva en las políticas públicas. Esto implica llevar adelante acciones al menos en tres sentidos: la redistribución, la revalorización y la reformulación de los cuidados (Pérez Orozco, 2011).

La redistribución remite a la construcción de una responsabilidad colectiva en torno a los cuidados. Transitar de su consideración exclusivamente privada a entenderlo como un tema de responsabilidad colectiva y, por lo tanto, lograr el acceso universal a cuidados dignos. Su revalorización implica dignificarlos como trabajo y reconocerlos como una dimensión esencial del bienestar. Reformularlos tiene que ver con desprender los cuidados de su asociación con la femineidad y la familia de manera exclusiva. Estos tres elementos no son inde-

pendientes y solo se pueden separar analíticamente. Redistribuir sin revalorizar sería imposible y viceversa. Mientras cuidar no esté valorado, quien no cuida no puede darle valor al trabajo de cuidados, porque seguirá naturalizándolos.

¿Qué podemos hacer?

A partir de lo analizado anteriormente, tenemos que plantearnos algunos interrogantes: ¿qué podemos hacer para construir sociedades más igualitarias en torno al cuidado? ¿Cómo avanzamos hacia la constitución de una sociedad del cuidado? Al respecto, es pertinente analizar distintas experiencias y posibilidades en materia de políticas del cuidado. De esta manera podemos reconocer, reformular, reducir y redistribuir los cuidados, promoviendo una transformación cultural y un cambio en la actual división sexual del trabajo.

Es necesario detenerse un momento para hacer énfasis en este punto: uno de los objetivos centrales de las políticas públicas en torno a este tema y de los sistemas de cuidado que buscamos construir es, justamente, el cambio real en la división sexual del trabajo. Por ese motivo, esta cuestión debe colocarse en un lugar central de la discusión y debe ser uno de los núcleos principales de la formulación de estas políticas. De lo contrario, se corre el riesgo de que quede relegada frente a otras prioridades, que provoquen soluciones superficiales, pero no transformaciones profundas.

Actualmente, las políticas de cuidado se encuentran en plena construcción. Como toda política pública, deben contemplar múltiples intereses que se manifiestan en las distintas etapas del ciclo de elaboración, de acuerdo con cada realidad y contexto nacional particular. Es así como cada proceso de elaboración de políticas en torno al tema tendrá resultados diversos en función de los actores que intervengan en él, sus intereses, los recursos disponibles, los objetivos propuestos y los derechos reconocidos o demandados.

No obstante, es pertinente señalar algunos aspectos que deben ser contemplados para cualquier formulación de este tipo de políticas. En primer lugar, deben basarse en un enfoque de derechos, que garantice el acceso a los servicios de cuidado de calidad como un derecho humano fundamental. En segundo lugar, deben promover la igualdad, la universalidad y la solidaridad entre las diferentes generaciones y sectores de la sociedad. Para ello, deben abordar cuestiones normativas, económicas y sociales relacionadas con los servicios, el tiempo y los recursos disponibles para proveer cuidados. Además, las políticas

de cuidado deben cumplir con estándares de pertinencia y calidad y, evidentemente, contar con un financiamiento adecuado.

A su vez, es posible también apuntar algunos nudos críticos para la implementación de sistemas o políticas integrales de cuidado en nuestra región. El primero de ellos fue recién mencionado: tiene que ver con la necesidad de que las políticas de cuidados sean universales. Es pertinente profundizar esta cuestión, porque esta es hoy una de las mayores tensiones en el diseño actual de tales políticas, la que se da entre la focalización y la universalidad. Las políticas de cuidado no deberían ser consideradas políticas focalizadas o de inclusión social exclusivamente, ya que, como vimos, todos y todas somos receptoras de cuidados en determinados momentos de nuestras vidas.

El segundo nudo refiere a la disputa entre el desarrollo de políticas justas desde el punto de vista de género, que incidan en un mejor balance en el cuidado e incentiven la incorporación de mujeres al mercado de trabajo, con el enfoque que prioriza la inversión social en la infancia en sus aspectos sanitarios dirigido a los sectores más desfavorecidos. Esta tensión se plantea incluso en sus extremos como una pugna entre los derechos de la infancia y los derechos de las mujeres.

El tercer nudo refiere a la necesaria consideración de las cuestiones normativas, económicas, institucionales, culturales y sociales vinculadas al trabajo de cuidado, de manera que los riesgos asociados a cuidar y a requerir de cuidados no recaigan únicamente sobre la familia, y dentro de estas, primordialmente en las mujeres. Por el contrario, estas políticas buscan que las acciones destinadas al cuidado se desenvuelvan en un ámbito donde Estado, mercado, comunidad y familia contribuyan activamente en su desarrollo y gestión, bajo una lógica de corresponsabilidad.

En este sentido, se destacan principalmente dos mecanismos de redistribución de los cuidados, ambos necesarios. El primero de ellos pretende incidir en la división del trabajo no remunerado de cuidados a nivel micro, al interior de los hogares, es decir, entre mujeres y varones, de modo que los últimos aumenten su participación en los quehaceres domésticos y de cuidado reduciendo la carga mayor sobre las primeras. El segundo apunta al reparto entre las instituciones y actores principales del cuidado que se mencionaron previamente, a saber: las familias, el Estado, el mercado y las organizaciones comunitarias. Esta redistribución debe aliviar el peso del cuidado sobre las familias, a las cuales, como se dijo, se delega hoy casi toda la responsabilidad al respecto.

En ambos casos se requiere una mayor intervención estatal. A su vez, un sistema integral de cuidados supone repensar las políticas públicas sectoriales

y, al mismo tiempo, redefinir servicios y atribuciones estatales que en algunos casos se consideraron exclusivamente como parte de determinados sectores, pero conllevan inherentemente el cuidado, tales como la educación, la salud y la seguridad social.

En el mismo sentido, la CEPAL (2018) ha advertido que, en la medida en que los cuidados sean reconocidos como parte de la creación de riqueza, y se acepte que se trata de una responsabilidad no solo de mujeres y hombres, sino de la comunidad o la sociedad en su conjunto, deberán redefinirse las fronteras entre lo que tradicionalmente hemos comprendido como público y privado.

La cuestión de los cuidados es un nudo crítico de las desigualdades y debe ser abordada por los Estados como tal. La experiencia en el plano internacional ya muestra el potencial de las políticas de cuidados para impactar de manera positiva en la igualdad: en la equidad de distribución del ingreso entre varones y mujeres, la promoción de procesos de cambio poblacionales, la división sexual del trabajo, el déficit de cuidados a nivel familiar y el mercado de trabajo.

En América Latina y el Caribe, la región más desigual del mundo, las desigualdades sociales se encuentran estrechamente vinculadas con la cuestión de los cuidados y su desigual provisión, lo que conforma un verdadero círculo vicioso. La población que más recursos tiene, dispone de un mayor acceso a cuidados de calidad, en circunstancias que tienen menos miembros del hogar que cuidar. Por el contrario, quienes disponen de menos recursos, enfrentan una serie de desventajas porque no pueden pagar por cuidados en el ámbito del mercado, acumulan una mayor carga de trabajo doméstico familiar, tienen más dificultades para acceder a los servicios públicos y frecuentemente terminan por contratar a cuidadoras en condiciones de informalidad.

La constitución de sistemas de cuidados que atiendan las necesidades de la población y operen sobre el reconocimiento, la reducción y la redistribución del cuidado, requiere la articulación de políticas orientadas a todas las poblaciones objetivo: las infancias, las personas adultas mayores, las personas con discapacidad dependientes y también las personas que cuidan. Para lograr llevarlas adelante, es necesario desplegar acciones en torno a cinco componentes: los servicios que se proveen (sean públicos o privados), las regulaciones que se establecen al respecto (tanto de servicios como laborales), la formación y capacitación de las personas que cuidan, la gestión de la información y el conocimiento público sobre los cuidados, y las acciones de comunicación para la promoción del cambio cultural.

En la actualidad, hay cinco tipos de políticas públicas en torno al cuidado: las que operan sobre el tiempo de las personas proveedoras de cuidados, las que

operan en torno a los servicios de provisión de cuidado, las que operan en torno a los recursos, es decir, la remuneración de las personas cuidadoras, las políticas culturales, que buscan provocar transformaciones sociales más profundas sobre la división sexual del trabajo, y las de trabajo, que buscan promover la inserción de las personas cuidadoras en el mercado de trabajo.

La CEPAL (2018) identifica al menos cuatro dimensiones estructurantes de políticas de cuidados que tienen como consecuencia diferentes tipos de políticas, en función de los objetivos que cada uno de ellos intenta resguardar: los recursos económicos, el tiempo, los servicios y las políticas regulatorias que definan estándares de calidad y normativa laboral asociada al desarrollo del trabajo de cuidados. A las anteriores, debemos agregar la dimensión correspondiente a las políticas culturales. Aunque con propósitos analíticos se pueden considerar de manera diferenciada, estas políticas son multidimensionales y deben articularse interseccional e interinstitucionalmente, a través de políticas de salud, educación, igualdad de género, familia, seguridad social y empleo, entre otras.

Los instrumentos que ponen el foco en los recursos económicos pueden incluir transferencias monetarias para la contratación de servicios de cuidado o como contraprestación a las personas que ya realizan tareas de cuidado no remuneradas. También pueden instituir subsidios a los prestadores de servicios públicos y privados de cuidado.

Las políticas que buscan resguardar el tiempo, generalmente se refieren al conjunto de mecanismos y regulaciones que permiten a las personas cuidadoras acceder a licencias bajo la protección de sus condiciones laborales. Este tipo de medidas puede comprender políticas de conciliación entre el empleo y las responsabilidades familiares de cuidado, así como licencias parentales.

Por su parte, el Estado puede generar servicios públicos que garanticen directamente el acceso al cuidado para quienes lo requieran. Asimismo, el Estado debe ocuparse de regular la forma en que se ejerce el cuidado y garantizar que se brinden cuidados de calidad en todos los casos, ya sea en el sector privado o en el público.

Los sistemas de cuidado apuntan no solo a la generación de una política pública hacia la dependencia sino a una transformación cultural: la transformación de la división sexual del trabajo en el marco de los modelos vigentes, que son de corte familistas, por modelos solidarios y corresponsables. Al respecto recordemos que la organización social del cuidado en la región latinoamericana es esencialmente de base familiar y no remunerada, con intervención del Estado en los casos de mayor vulnerabilidad o ausencia de redes vinculares familiares.

Nuevos pactos sociales en torno a los cuidados

Como se mencionó al inicio, un nuevo contrato social que busque construir mayor igualdad deberá ineludiblemente incorporar un enfoque interseccional que tenga en cuenta las diferencias de ingresos, de género, étnicas, raciales, generacionales y territoriales, entre otras.

Un pacto de tales características sería un acuerdo entre la ciudadanía y el Estado que promueva la cooperación de ambas partes. Para ello, necesariamente deberá basarse en el reconocimiento de la responsabilidad social compartida y en el cuidado como un derecho universal inalienable. Deberá, además, apoyarse en las premisas expuestas: que el cuidado es un derecho; que es necesario para la supervivencia y el bienestar de las personas, desde la infancia hasta la vejez; que tiene que ser reconocido y valorado como un trabajo; que la responsabilidad del cuidado debe ser compartida equitativamente entre mujeres y varones; y que, a su vez, debe repartirse entre las distintas instituciones proveedoras de bienestar en lugar de limitarse al ámbito familiar.

En la región latinoamericana y caribeña, la centralidad de los cuidados se ha ido incorporando progresivamente, aunque de manera heterogénea, en las agendas públicas. Esto es fruto de años de incansable trabajo de los movimientos y los sectores académicos feministas, que se ocuparon de generar datos empíricos en torno a la temática y de discutir la cuestión de la organización social del cuidado como clave para aspirar a sociedades más igualitarias e inclusivas.

La creación y/o articulación de políticas públicas de cuidados a partir de una visión sistémica que cumpla con los principios propuestos desde una perspectiva de derechos y de género, implica el desarrollo de cada uno de los componentes mencionados en un proceso de coordinación y articulación institucional. El cuidado es una herramienta política transformadora que tiene el potencial de trascender la mirada sectorial y fragmentada de la política social, articular la agenda feminista con otras agendas progresistas y repolitizar el bienestar. Probablemente aquí está el mayor desafío, pero también lo que convierte a esta propuesta en indispensable y transformadora.

El tema de fondo es que el sostenimiento y cuidado de la población debería ser un objetivo prioritario social y político, no un problema individual y menos aún uno asociado exclusivamente a los costos económicos. La discusión, entonces, es qué recursos deben destinarse al cuidado, cómo se organizan, cómo se reparten entre los distintos sectores sociales, entre mujeres y varones, etc.

Se necesitan medidas que rompan los moldes tradicionales para que no seamos siempre las mujeres las que sostenemos a quienes requieren de cuidados en los momentos críticos del funcionamiento de nuestras sociedades. La intensificación de la crisis de los cuidados como efecto de la pandemia no se resolverá con pequeños ajustes en las políticas sociales, ni únicamente reparando estos trabajos de manera más equitativa entre varones y mujeres a nivel individual. Por el contrario, su importancia y valor deben ser reconocidos y provistos por el conjunto de la sociedad, con el Estado asumiendo su responsabilidad ya que su papel es decisivo. Recordemos que el Estado, tiene la capacidad de brindar servicios de cuidado, pero también tiene la función de regular el tipo de servicios que otros actores, como el mercado, la comunidad y la familia, ofrecen. Esta posibilidad lo convierte en un posible agente transformador (o perpetrador) de la injusta organización social del cuidado y por tanto de la igualdad de género. Entender el cuidado como un derecho permite establecer el marco para colocar el cuidado en el centro, al tiempo que pone de relieve el papel del Estado en dicha construcción.

El reconocimiento de la necesidad de un nuevo pacto social más justo implica la aceptación de que existe uno anterior que es, por el contrario, injusto, en la medida en que asigna la responsabilidad de los cuidados a las mujeres. El mismo es, en efecto, la causa de la feminización de la pobreza.

Por último, nos encontramos en el momento de sumar esfuerzos para que este impulso se sostenga en el tiempo y contribuya a generar sociedades más igualitarias. La recuperación de esta crisis no puede sino ser feminista. Tenemos que aprovechar esta oportunidad para fortalecer los mecanismos de consolidación de las políticas de cuidado a largo plazo.

Conclusiones

· Hasta ahora, las mujeres han asumido de manera implícita la responsabilidad del cuidado, lo que ha generado desigualdades. En el futuro, la distribución del cuidado debe ser un tema de negociación explícita en los hogares y en las sociedades. Es necesario llevar a cabo una reorganización del cuidado que considere la redistribución del trabajo, la responsabilidad y los costos que implica, tanto a nivel micro, entre los individuos capaces de brindar cuidados a otros, como a nivel macro, entre las instituciones que forman parte de las redes de cuidados.

- El sostenimiento y cuidado de la población debería ser un objetivo prioritario social y político, no un problema individual y menos aún uno asociado exclusivamente a los costos económicos. La discusión, entonces, es qué recursos deben destinarse al cuidado, cómo se organizan, cómo se reparten entre los distintos sectores sociales, entre mujeres y varones, etc.
- Un pacto social en torno al cuidado debe partir de: la concepción del cuidado como un derecho; comprender que es una necesidad para la supervivencia y el bienestar de las personas, desde la infancia hasta la vejez; su reconocimiento y valoración como un trabajo; entender que la responsabilidad del cuidado debe ser compartida equitativamente entre mujeres y varones; y que, a su vez, debe repartirse entre las distintas instituciones proveedoras de bienestar en lugar de limitarse al ámbito familiar.
- El cuidado es una herramienta política transformadora que tiene el potencial de trascender la mirada sectorial y fragmentada de la política social, articular la agenda feminista con otras agendas progresistas y repolitizar el bienestar.

Referencias bibliográficas

- BATTHYÁNY, K. (2005): *Cuidado infantil y trabajo: ¿Un desafío exclusivamente femenino?: una mirada desde el género y la ciudadanía social*, Oficina Internacional del Trabajo, Uruguay.
- CEPAL (2018): “Los cuidados en América Latina y el Caribe” en N., BIDEGAIN PONTE y C. CALDERÓN (comps.): *Textos seleccionados 2007-2018*, Santiago de Chile, Serie Páginas Selectas de la CEPAL.
- DURÁN, M. A. (2000): “Uso del tiempo y trabajo no remunerado”, *Revista de Ciencias Sociales*, número monográfico: Desigualdades sociales de género, Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria.
- FAUR, E. (2014): *El cuidado infantil en el siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- PAUTASSI, L. (2010): “Cuidado y derechos. La nueva cuestión social”, en S., MONTAÑO y C. CALDERÓN (coords.): *El cuidado en acción: entre el derecho y el trabajo*, CEPAL, Santiago de Chile.
- PÉREZ OROZCO, A. y LÓPEZ Gil, S. (2011): *Desigualdades a flor de piel: Cadenas globales de cuidados. Concreciones en el empleo del hogar y políticas públicas*, ONU Mujeres, Madrid.

7. Renta básica y políticas sociales: debates persistentes y necesarios en América Latina

Corina Rodríguez Enríquez

Introducción¹

América Latina tiene una larga tradición de debate en torno a las políticas sociales. Desde los debates históricos en relación a la noción de Estado de bienestar y qué tan aplicable era en la región, hasta los más recientes (pero no tan nuevos) vinculados a la renta básica, pasando por la enorme producción en torno a los programas de transferencias condicionadas de ingreso, cuerpo fundamental de la política social asistencial de las últimas tres décadas.

Estos debates, que con altibajos han sido persistentes y atravesado olas políticas de gobiernos más liberales o más progresistas, siguen siendo necesarios. En primer lugar, porque los indicadores sociales dan cuenta de los múltiples problemas vinculados con las condiciones materiales de vida que aún no se resuelven. En segundo lugar, porque ha habido transformaciones sustantivas en los mecanismos socialmente legitimados de inclusión social, particularmente el empleo. En tercer lugar, porque las agendas sociales se han ido ampliando y articulando, imponiendo por tanto nuevos desafíos a las políticas sociales, en especial en lo que respecta a la dimensión de los cuidados y a la cuestión ecológica.

En este artículo propongo repasar el estado actual de estos debates y destacar los que, a mi juicio, tiene más potencialidades de abonar a una agenda transformadora de justicia social, económica y ecológica. En particular, centro la discusión en torno a la propuesta de la renta básica, entendida como un esquema de transferencias fiscales integrado que garantice ingresos básicos incondicionales para todas las

¹ Agradezco los comentarios de Cecilia Güemes a una versión en borrador de este escrito.

personas ¿Puede la renta básica constituirse en el eje de un pacto social que se aleje del empleo asalariado como elemento organizador de las vidas y de la sociedad? ¿Qué potencialidades tiene y qué controversias despierta? ¿Cuáles son las condiciones necesarias que la haría posible? ¿Con qué otras propuestas de futuros comunes se articula? En lo que sigue aproximamos algunas respuestas a estos interrogantes.

La situación social: un llamado de alerta por debates y acciones necesarios

A pesar de haber transitado períodos de crecimiento económico y olas de gobiernos con improntas más sensibles a las cuestiones distributivas, la situación social de la región sigue siendo preocupante.

Como indica la última edición del *panorama social* de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2023), la región experimenta una crisis social prolongada, que se profundizó durante los años de pandemia y que no consiguió siquiera recuperarse a los niveles prepandemia, en un contexto de bajo crecimiento, inflación persistente, estrechez fiscal y tensiones políticas.

La CEPAL (2023) estima que la pobreza por ingresos alcanza en 2022 al 32,1% de la población, mientras que la pobreza extrema llega al 13,1%. Esta situación se hace más acuciante entre los niños, niñas y adolescentes, ya que la pobreza alcanza al 45,4% de las personas menores de 18 años y la pobreza extrema para este grupo de población se eleva al 18,5%. En 2021 se estimaba que 49,4 millones de personas en América Latina pasaban hambre y que el 21% de la población no podía costear una dieta saludable (FAO y otros, 2022). Los problemas de pobreza y de hambre son considerablemente mayores entre las poblaciones indígenas, afrodescendientes y entre las personas que habitan zonas rurales.

Asimismo, los logros en materia de reducción de la desigualdad de ingresos, que eran sostenidos desde 2002, se estancaron hacia 2017. En 2021 el índice de Gini para el conjunto de la región se ubicó en 0,452. Las desigualdades de género, a pesar del avance de la agenda feminista y de algunos logros parciales, siguen siendo persistentes. Según la información del Observatorio de Igualdad de Género de la CEPAL, el índice de feminidad en hogares pobres se ubica en 116 puntos². Esto sucede incluso cuando la jornada de trabajo total de las mujeres, para

² El índice de feminidad en hogares pobres compara el porcentaje de mujeres pobres de 20 a 59 años respecto de los hombres pobres en esa misma franja etárea. Cuando su valor supera 100 indica que hay mayor proporción de mujeres pobres que de hombres pobres. El valor del índice de feminidad en ho-

todos los países que realizan encuestas de uso del tiempo, resulta superior al de los hombres. Esto deriva de que la brecha género en el tiempo de trabajo sigue siendo sustantiva, lo que implica mayores dificultades relativas para la participación laboral de las mujeres. Por nombrar solo un indicador, en 2022 la tasa de desocupación de los hombres se ubicaba en el 7,8% mientras que la de las mujeres se elevaba al 11,6%. Esto sucede en un contexto donde la precarización del empleo sigue siendo la norma. Según la OIT (2021), el 70% del empleo recuperado después de la crisis de la pandemia se ubica en sectores informales.

Las desigualdades socioeconómicas se sostienen, como señala Cecchini (2023), en una cultura del privilegio, basada en la negación del otro como sujeto de derechos. Esta cultura se perpetúa en la región a través de múltiples mecanismos institucionales, sociales y económicos, y ha naturalizado la relación entre el lugar que se ocupa en la sociedad y el mayor o menor acceso a la provisión para la garantía de derechos. Así, la carencia aparece en muchos casos como resultado aceptable por condiciones individuales (por caso, ser mujer, indígena o habitante de zonas rurales).

En una región con predominio de empleo precario, alta inflación (particularmente en el precio de los alimentos) y elevados índice de pobreza y hambre, las políticas de protección de los ingresos monetarios de la población resultan fundamentales. Sin embargo, la información da cuenta de una sostenida reducción del gasto público para estas finalidades. En particular, las medidas de emergencia implementadas durante la pandemia han reducido su cobertura a apenas el 15,6% de la población (CEPAL, 2023).

Esta situación renueva la necesidad de repensar los esquemas de protección social y avanzar los debates que expanden los límites actuales y abren ventanas de oportunidad a senderos transformadores.

Algunos límites estructurales y otros más recientes de las políticas sociales

Los regímenes de bienestar en América Latina se han caracterizado históricamente por una gran variedad en relación con sus instituciones, los beneficios

gares pobres supera al índice de feminidad de la población en general, lo que demuestra que en efecto la pobreza por ingresos es una situación que afecta en términos relativos en mayor proporción a las mujeres que a los varones. Para mayor información sobre este índice ver: <https://oig.cepal.org/es/indicadores/indice-feminidad-hogares-pobres>.

que transfieren y la población que cubren, pero con algunos rasgos en común: i) con matices, en todos los casos existen déficits de cobertura, explicados principalmente por las formas que adoptan los mercados laborales, caracterizados por bajos salarios promedios y elevados índices de informalidad; ii) los esquemas de seguro social que cubren principalmente a la población asalariada formal, principalmente con beneficios previsionales, y en algunos casos con coberturas de salud, concentran la mayor parte del gasto público social; iii) la provisión de servicios públicos en las áreas de educación y salud presentan crecientes problemas de calidad y se van focalizando en los sectores de ingresos medios-bajos y bajos; iv) las políticas asistenciales, en particular las de sostenimiento de los ingresos, se han ido extendiendo sin perder su carácter focalizado y residual en términos de asignación presupuestaria.

Si bien menor en su asignación presupuestaria, los programas de transferencias monetarias condicionadas (PTC) se han transformado en un modo permanente de regulación de la informalidad y la pobreza en la región. Como señalan Alonso y Rodríguez Enríquez en su estudio del caso argentino (en prensa), los PTC vienen a atender de manera sistémica a un sector de la población que resulta estructuralmente excluida del mercado laboral y suele refugiarse en el desempleo o en formas precarias de trabajo remunerado. La exclusión de estos vastos sectores de población de los empleos de calidad, no es tanto consecuencia de las características de estas personas (por ejemplo, su bajo nivel de educación o el hecho de contar con responsabilidades de cuidado que dificultan la vida laboral), sino que más bien obedece a las características del sector productivo de la economía, que demanda menos fuerza de trabajo que la que está disponible. Un dato relevante es que este sector de la fuerza de trabajo va consolidando componentes feminizados, a medida que también se consolida la feminización de la población beneficiaria de los PTC.

A este rasgo estructural se van sumando rasgos emergentes de los cambios más recientes en el mercado laboral. La innovación tecnológica ha permitido el desarrollo de formas laborales novedosas, que se consolidaron en el contexto de la pandemia. Por un lado, los llamados empleos de plataforma, que engloban a una variedad de trabajos remunerados vinculados con la prestación de servicios (de transporte, de logística, de entrega de mercaderías, de reparaciones domiciliarias, de atención al cliente y hasta de cuidado de personas). Estos empleos se presentan como trabajos independientes o por cuenta propia, aun cuando la plataforma o el algoritmo definen buena parte de las normas y la organización del trabajo. Los empleos de plataforma son una forma reciente de precariado, carac-

terizados por niveles de ingreso modestos, ausencia total de protección social, pocas regulaciones y un muy bajo nivel de organización gremial³.

Simultáneamente, se va gestando otra forma de trabajo independiente que conforma una especie de “élite obrera”. Se trata de personas con alto nivel de calificación, que son contratadas por empresas que muchas veces no están localizadas territorialmente en el mismo país. Estos empleos, concentrados en la industria del *software*, el diseño digital, los videojuegos, etc., perciben salarios más altos (muchas veces en divisas) y tampoco proveen ningún tipo de protección social. Quienes se ubican en este sector del mundo del trabajo suelen acceder a los bienes y servicios propios de la seguridad social (como cobertura de salud o seguro previsional) a través del mercado.

De esta forma, en los países de América Latina se va consolidando un sistema de protección social segmentado. Por un lado, se encuentran las instituciones más tradicionales, que conservan al empleo como fuente de acceso a la titularidad de los derechos, reservado para quienes se ocupan en empleos formales asalariados. Por otro lado, las políticas sociales asistenciales, en la forma principalmente de PTC, que atienden a las personas estructuralmente excluidas de empleos estables y con protección. Y, finalmente, la solución de mercado para la “élite obrera” independiente.

Esta complejidad en las formas a través de las cuales las personas acceden a garantías sociales básicas va mostrando la debilidad del empleo como aglutinador del pacto social, y se transforma en un terreno fértil para discutir alternativas. La propuesta de la renta básica, que lleva tiempo de discusión en la región, es una de ellas.

El potencial, los desafíos y las articulaciones posibles de una renta básica en América Latina

La discusión sobre la renta básica (o ingreso básico universal o ingreso ciudadano, según las diferentes denominaciones que se le dan a la propuesta), lleva varias décadas en América Latina. Aparecida como “una propuesta exótica”, importada de Europa, a fines de los años noventa, fue ganando terreno ante el aumento de la precariedad de la vida. También se fue consolidando como propuesta a partir de cierto consenso regional, especialmente promovido por las

³ Para una caracterización de estos empleos y la debilidad de sus derechos laborales, ver Partenio (2021).

agencias del sistema de Naciones Unidas, sobre la necesidad de avanzar hacia garantías básicas universales en el marco de los sistemas de protección social.

Su penetración en las agendas sociales también fue generando una variedad de entendimientos o interpretaciones de la misma. Por ejemplo, en Argentina, donde la discusión se originó a mediados de la década de los años noventa⁴, se presentó inicialmente en su forma más pura: como la organización de un esquema de transferencias fiscales integrado, que garantizara un ingreso básico universal e incondicional. Se entendía que este horizonte de máxima podía alcanzarse con implementaciones parciales. De allí surgió la propuesta del Ingreso Ciudadano para la Niñez (INCINI), una iniciativa legislativa presentada en el año 1996 por el partido Afirmación para una República Igualitaria (ARI) que proponía la implementación de una transferencia monetaria incondicional para todas las personas menores de 18 años.

El debate iniciado por esta propuesta tuvo derivaciones, uno de cuyos hitos fue la consulta popular organizada por el Frente Nacional contra la Pobreza (FRENAPO), muy poco tiempo antes de que estallara la “crisis del 2001” en el país⁵, donde más de tres millones de personas se expresaron a favor de la conformación de un esquema de redistribución del ingreso que garantizara un ingreso mínimo al conjunto de los hogares, como parte de un shock distributivo.

La salida de la “crisis del 2001” conllevó la implementación del primer PTC de largo alcance en Argentina (el Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados)⁶. Cierta consenso generado por las iniciativas anteriores, sumado al elevado nivel de pobreza por ingresos (que a comienzos de 2002 alcanzaba al 54% de la población), implicó que este PTC, que ponía en la presencia de niños y niñas en el hogar la base del derecho a la percepción, consiguiera aceptación social.

⁴ La publicación en 1995 del libro *Contra la exclusión: la propuesta del ingreso ciudadano*, compilado por Rubén Lo Vuolo, y editado por CIEPP/Miño y Dávila, puede considerarse el primer hito en la discusión sobre la renta básica en el país.

⁵ La “crisis del 2001” fue una crisis económica ocurrida en Argentina como consecuencia del agotamiento del plan económico de la convertibilidad (un esquema de fijación cambiaria acompañado de liberalización comercial y financiera que profundizó el proceso de desindustrialización que padecía la economía argentina y que llevó a niveles de desempleo que alcanzaron al 25% de la población). La crisis fue acelerada por la confiscación de depósitos bancarios y la ocurrencia de saqueos masivos a comercios, todo lo cual derivó en la renuncia del gobierno nacional y el fin de dicha política económica.

⁶ Este programa otorgaba un ingreso familiar a hogares con niños y niñas, cuyo jefe se encontrara desocupado. Muy rápidamente llegó a transferir 800.000 beneficios mensuales, mayoritariamente a mujeres (que estadísticamente eran cónyuges inactivas, y no “jefas desocupadas”). Esto marca un carácter estructural que tendrán en Argentina los PTC desde entonces: ser masivos y feminizados.

Por lo mismo, aun cuando la economía se recuperó en los años posteriores, y mejoraron notoriamente los niveles de empleo y de ingresos, a fines de 2009 se creó el principal PTC que persiste hasta el día de hoy: la Asignación Universal por Hijo (AUH), destinada a niños y niñas, hijos e hijas de personas adultas desocupadas u ocupadas en empleos informales que percibieran un ingreso inferior al salario mínimo. La AUH hace más de una década que transfiere ingresos a más de 3,5 millones de personas menores de 18 años y mujeres embarazadas.

Aun cuando se trata de un programa focalizado y condicionado, se lo nombra como universal. Y, de hecho, si se considera este PTC, la cobertura del programa de asignaciones familiares para hijos e hijas de asalariados formales de menores ingresos y el crédito fiscal por hijo o hija —del que gozan quienes pagan impuesto a los ingresos personales—, en Argentina existiría una cobertura cuasi universal de transferencias fiscales monetarias cuya titularidad la generan las personas menores de 18 años. Y este parece ser el único consenso perdurable, el de una cobertura para los niños, niñas y adolescentes.

Lo perdurable de este consenso se advierte por el hecho de que, en el último tiempo, donde se han alternado en el gobierno nacional opciones más “progresistas” con otras más neoliberales, esta cobertura universal a la niñez no ha sido puesta en cuestión ni sometida a cambios significativos. Tampoco ha sido tema de discusión en las campañas electorales. Por otro lado, el hecho que la titularidad del beneficio esté basada en la niñez y que la misma conlleve la obligatoriedad de asistencia escolar, parece alinearse con la valoración social en torno a la educación como plataforma necesaria para la movilidad social ascendente.

El caso argentino en relación a una transferencia básica universal para la niñez, encuentra correlato en otros países de la región en relación con la población mayor. Es lo que ocurre, por ejemplo, en Bolivia, donde existe una pensión universal incondicional para las personas mayores de 65 años (la Renta Dignidad) desde el año 2008. O el caso de México, donde desde 2019 se otorga la Pensión Universal para Personas Adultas Mayores a las personas de 68 años y más de todo el país (y a las de 65 años y más en el caso de las comunidades indígenas)⁷.

⁷ En el caso de Argentina, el consenso para coberturas básicas de personas mayores no es para nada claro. Esto se advirtió por ejemplo en las discusiones parlamentarias en torno al plan de inclusión previsional (que extendió la cobertura del haber jubilatorio a personas sin registros contributivos suficientes). En ese contexto, tanto en los debates en el Congreso como más ampliamente en los debates de opinión pública, hubo expresiones extendidas contrarias a la posibilidad de que las personas que no hubiesen contribuido previamente recibieran el beneficio. Esto es particularmente interesante y controvertido, porque la mayoría de las personas que entraron al sistema previsional por esta ventana fueron mujeres con trayectorias laborales inestables como consecuencia del peso de las responsabilidades de cuidado que asumieron.

Es interesante también advertir en qué medida las políticas de sostenimiento del ingreso que se implementaron durante la emergencia producida por la pandemia de COVID-19 favorecieron o no la consideración social respecto a esquemas de transferencias más universales. Martínez Franzoni y Sánchez Ancochea (2022) señalan en su estudio para tres países de América Central que el contexto de emergencia pareció abrir una ventana de oportunidad para políticas sociales más inclusivas. Sin embargo, la misma se cerró rápidamente una vez superada (o aminorada) la emergencia, y más bien se reforzaron las amenazas sobre este tipo de alternativas. En particular, señalan el fuerte peso de la narrativa de la austeridad entendida de dos maneras diferentes. Por un lado, como discurso antiestatal (derivado de su ineficiencia y los altos niveles de corrupción), y, por otro lado, como enfoque ortodoxo de política fiscal.

En síntesis, parece existir consenso social y político creciente para coberturas básicas universales para la población fuera de la vida considerada productivamente activa. Más controversia y resistencia generan las transferencias para la población adulta en “edad de trabajar”. Los argumentos generales a favor y en contra son conocidos.

Los argumentos remanidos en contra de la renta básica

Quienes critican la propuesta consideran que un ingreso garantizado desincentivará la oferta de fuerza de trabajo. Este argumento parece partir del supuesto de que la única razón por la cual las personas ofrecen su fuerza de trabajo es la obtención de un ingreso. Aun cuando esa motivación es indudable, y de hecho la coerción que ejerce la necesidad de vender la fuerza de trabajo para obtener los medios de vida está en la base del funcionamiento del sistema capitalista, también existen otras motivaciones para hacerlo (el desarrollo personal, la contribución al producido social, o incluso la mera supervivencia no mediada por el mercado⁸).

Además, quienes sostienen este argumento suelen mostrar como evidencia lo que ocurre con los actuales PTC, que, en efecto, en ciertas condiciones, desincentivan la oferta de fuerza de trabajo. Pero es justamente la condicionalidad

⁸ Como dice Rameri (2021: 23): “Es paradójico el imperativo del trabajo. Si nos hacemos las desentendidas por un rato sobre las distinciones históricas de la noción de trabajo, si tomamos por un momento su sentido más inmediato que es el obrar de las personas, transformar la materia, la naturaleza y a sí misma, notamos que se trata de un imperativo absurdo. El temor de que las personas puedan subsistir sin trabajar en lo absoluto, es una fantasía”.

la que produce ese desincentivo, porque opera la llamada trampa de la pobreza o trampa de la informalidad. Cuando la condición para percibir el beneficio es no tener otro ingreso o no tener un empleo, aceptar un puesto de trabajo, o ser formalizado en un empleo, especialmente en contextos de empleos inestables y mal remunerados, perdiendo a cambio la transferencia, puede resultar una opción riesgosa.

Incluso si se diese la situación en la que una persona que recibe la renta básica se conformara con ese ingreso (por más bajo que fuera) y decidiese no ofrecer su fuerza de trabajo en el mercado, ¿cuál sería el problema de esa opción? De hecho, hay personas que actualmente viven de rentas financieras, que no realizan ninguna actividad productiva (es más, podría incluso argumentarse que las actividades que producen sus rentas son socialmente negativas) y sin embargo no reciben ninguna condena social. El argumento del desincentivo o la vagancia que generaría la renta básica parece estar teñido de una falsa meritocracia, o ser definitivamente clasista.

Quienes critican la propuesta consideran que es injusto transferirle ingresos monetarios del presupuesto público a quienes no lo necesitan, y que en contextos de estrechez fiscal resulta más eficaz focalizar el gasto en quienes más lo necesitan. Esta crítica pierde sentido cuando lo que se propone es un sistema integrado de transferencias monetarias. Porque cuando ponemos a jugar el que todas las personas reciban lo mismo (la renta básica) con un financiamiento sostenido en tributaciones progresivas sobre los ingresos (donde las personas que más ganan, más contribuyen), la ecuación resultante es que quienes están por encima de cierto umbral de ingresos serán contribuyentes netos y quienes están por debajo de este umbral serán personas beneficiarias netas.

Adicionalmente, el argumento de la injusticia distributiva de la renta básica suele sostenerse en la falacia de que quienes reciben del Estado son únicamente las personas beneficiarias de transferencias sociales. Esta postura suele desconocer los múltiples beneficios que reciben las personas de mayores ingresos, habituales recipientes de distintos tipos de gastos tributarios (por ejemplo, en la forma de rentas exentas de impuestos, como es el caso de las rentas financieras y las ganancias de capital en muchos de los países de la región).

Quienes critican la renta básica sostienen que la misma llevará a una baja de los salarios, ya que las personas, teniendo un cierto nivel de ingreso garantizado se conformarán con ganar tan solo “un poco más” en un empleo, de manera de completar lo que necesiten para alcanzar su sustento. Este argumento presume por un lado que la renta básica va acompañada de la abolición de los

derechos laborales, de las organizaciones sindicales y de las luchas obreras. No hay nada de eso en la propuesta de la renta básica, que se considera debería facilitar y promover las luchas por salarios dignos. Adicionalmente, el contrafáctico podría ser igualmente cierto: sabiendo las personas que tienen un nivel básico de ingreso garantizado, solo aceptarían el esfuerzo que significa un empleo si el mismo reeditara monetariamente lo suficiente. Cuál de las dos hipótesis prevalezca en la realidad, es pura especulación. O bien dependerá de las condiciones del mercado laboral, y de la cuantía de la renta garantizada.

Pero también puede argumentarse que, en contextos de salarios estructuralmente a la baja, donde sectores amplios de la población ven la necesidad de complementar sus insuficientes ingresos a través del endeudamiento doméstico, la renta básica podría venir a reemplazar a este último, y con ello funcionar como resistencia al extractivismo financiero que se ha expandido sobre los sectores populares⁹.

Los argumentos repetidos a favor de la renta básica

Los argumentos a favor de la renta básica se vienen repitiendo desde hace años. Sintéticamente podrían resumirse en los siguientes: i) en una economía mercantilizada y monetizada, donde el intercambio mercantil es esencial para acceder a los bienes y servicios que necesitamos y deseamos, la garantía de un ingreso básico es un reconocimiento al derecho a la existencia; ii) todas las personas que participan de una sociedad contribuyen a la misma, y por tanto es justo que participen de alguna manera mínima o básica de ese producido social; la renta básica actuaría así como reconocimiento de la utilidad social de las actividades de las personas; iii) implementada como parte de un sistema integrado de transferencias fiscales, la renta básica tiene potencial redistributivo; iv) al ser una transferencia no condicionada a la demostración de una carencia, la renta básica actúa preventivamente y evita daños irreparables como pueden

⁹ Cavallero y Gago (2019) utilizan este concepto en referencia a la financierización como mecanismo de extensión de la lógica de acumulación del capital. Las finanzas, a través de la necesidad imperiosa de “endeudarse para consumir”, como consecuencia de la pérdida de poder adquisitivo de los ingresos, lleva a formas extremas de desposesión. De hecho, puede entenderse al endeudamiento doméstico como la garantía de la explotación a futuro, en la medida que las personas deben trabajar (y por tanto ser explotadas) para adquirir los ingresos necesarios para pagar la deuda. Como ejemplo de las dimensiones crecientes del endeudamiento doméstico, tomando el caso de Argentina, ver CEPAL y MECON (2023).

ser los producidos por el hambre o la mala nutrición; v) al ser universal, la renta básica evita todo tipo de estigmatización social; vi) al ser incondicional, la renta básica evita la trampa de la pobreza, del desempleo y de la informalidad.

Algunos reparos atendibles sobre algunos de estos argumentos. En primer lugar, que el derecho a la existencia se formalice a través de un ingreso monetario contribuye a una idea de ciudadanía por consumo. Para que esto no sea así, para que la renta básica no “agregue mercantilización y capitalismo” será necesario promover simultáneamente formas no capitalistas de producción y distribución. La renta básica podría ser un buen complemento de iniciativas de la economía popular, social y solidaria, que las ayuden a madurar hasta el punto de funcionar como alternativas reales a los modos capitalistas.

En segundo lugar, la idea de la renta básica como retribución de las actividades socialmente útiles que las personas realizamos y el mercado no reconoce. Un caso particular de esta apreciación general sería entender a la renta básica como reconocimiento del trabajo doméstico y de cuidados no remunerado. Pensado así, la renta básica recibe igual cantidad de apoyo que de rechazo de parte de miradas feministas. Por un lado, estaría contribuyendo a una demanda histórica de los feminismos: la valorización social y el reconocimiento (en este caso en la forma monetaria) de este trabajo que sigue recayendo de manera desproporcionada sobre las mujeres, y que les obstaculiza su desarrollo pleno en otras áreas de la vida¹⁰. Pero, por otro lado, podría estar funcionando en contra de otra demanda histórica de los feminismos, que es la redistribución de las responsabilidades, los tiempos y los trabajos de cuidado. Si las mujeres seguimos asumiendo la mayor parte del trabajo de cuidados sin remuneración, mucho más lo haremos ahora que lo retribuyen. Para evitar este riesgo, es importante que la agenda por la transformación de la organización social de los cuidados sobreviva y supere a la renta básica.

En tercer lugar, para que el potencial redistributivo de la renta básica efectivamente opere, es necesario articular la propuesta de la renta básica con la agenda por la justicia fiscal y tributaria. En particular, en América Latina la necesidad de avanzar reformas tributarias que doten a los Estados de mayores recursos y a sus sistemas impositivos de mayor progresividad, es urgente. Atar ambas demandas puede ser una buena estrategia.

La renta básica también puede potenciar otras propuestas que se están discutiendo o accionando en la región. Por ejemplo, la propuesta de reducir la jor-

¹⁰ Para un desarrollo más amplio de las miradas feministas favorables a la renta básica, ver: <https://rentabasicafeminista.home.blog/>.

nada legal del trabajo. La misma viene siendo impulsada por sectores sindicales y político-partidarios en algunos países, y de hecho ha conseguido ser sancionada en Chile¹¹. Pensar a la reducción de la jornada laboral como un proceso verdaderamente emancipador, que libere tiempo no para sumar “una changa de pocas horas a la semana”, sino para desarrollar otras dimensiones de la vida, puede ser potenciada de la mano de la renta básica. Liberar horas de trabajo remunerado con la garantía de un ingreso básico puede facilitar el uso de ese tiempo para redistribuir las tareas de cuidado (además de redistribuir los empleos formales).

La renta básica como parte de un nuevo pacto ecosocial

Tal vez la manera de expandir el potencial emancipador de la renta básica, sea pensarla como parte de una agenda de los comunes sustentada sobre un nuevo pacto ecosocial. La renta básica puede servir a las transiciones ecosociales que buscan expandir lógicas de producción alternativas, hasta que las mismas se vuelvan mayoritarias. La renta básica puede facilitar la redistribución de los trabajos y los tiempos. La renta básica puede acelerar la transformación de los sistemas tributarios hacia paradigmas de justicia distributiva¹².

La renta básica puede sumar a proyectos emancipatorios porque pone en cuestión la moral del trabajo, la lógica del mérito, y el aparato burocrático del asistencialismo social dependiente. La renta básica pasada por la lente de los feminismos y los ecologismos puede potenciar sus virtudes y limar sus contradicciones. En contextos de restauraciones conservadoras y amenazas a la democracia, apostar a proyectos cuya provocación sea recuperar la idea de lo común y la posibilidad de garantizar vidas deseables, es una resistencia imprescindible.

Conclusiones

· Los indicadores sociales muestran la persistencia de la pobreza y el estancamiento en la mejora de las desigualdades en América Latina, lo que convoca a recrear los debates en torno a propuestas como las de la renta básica.

¹¹ En abril de 2023, el Congreso chileno aprobó la implementación gradual de la Ley de 40 horas, que llevará la jornada laboral semanal a esa duración en el transcurso de 5 años.

¹² La articulación de estas propuestas puede verse en la convocatoria al Pacto Eco-Social e Intercultural del Sur: <https://pactoecosocialdelsur.com/renta/>.

- Los Estados de bienestar en la región presentan déficits estructurales de cobertura y calidad de sus beneficios, mientras los programas de transferencias condicionadas de ingreso se consolidan como un problemático modo de regulación de la pobreza.
- Las transformaciones en el mundo del trabajo han profundizado el peso de la precariedad e informalidad del empleo, y debilitado la función del mismo como mecanismo de cohesión social.
- La extensión de transferencias de ingreso con pretensión de universalidad para las infancias y las personas mayores ha ganado consenso en la región. Sin embargo, más controversias conlleva la posibilidad de implementar algún esquema universal en la población en edad de trabajar remuneradamente, repitiéndose los argumentos a favor y en contra del mismo.
- El potencial emancipador de la renta básica puede ampliarse pensándolo como parte de una agenda de los comunes sustentada en un nuevo pacto ecosocial, reorganizando las lógicas productivas, las dinámicas de distribución y redistribución, los tiempos y los trabajos.

Referencias bibliográficas

- ALONSO, V. y RODRÍGUEZ ENRÍQUEZ, C. (en prensa): “El excedente de la fuerza de trabajo en Argentina. Un análisis desde la economía feminista”, *Revista Iconos*.
- CAVALLERO, L. y GAGO, V. (2019): *Una lectura feminista de la deuda*, Buenos Aires, Fundación Rosa Luxemburgo.
- CECCHINI, S. (2023): “Desigualdades estructurales y crisis superpuestas en América Latina y el Caribe ¿Hacia una recuperación transformadora con igualdad?”, en: *La triple transición. Visiones cruzadas desde Latinoamérica y la Unión Europea*, Madrid, Fundación Carolina-Oxfam Intermón.
- CEPAL (2023): *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2022*, Santiago.
- CEPAL y MINISTERIO DE ECONOMÍA (2023): *Primer Informe sobre Endeudamientos, Géneros y Cuidados en Argentina*, Buenos Aires, CEPAL-MECON.
- FAO, FIDA, UNICEF, WFP, OMS (2022): *El Estado de la Seguridad Alimentaria y la Nutrición en el Mundo 2021*, Roma, FAO.
- MARTÍNEZ FRANZONI, J. y SÁNCHEZ ANCOCHEA, D. (2022): “¿Puede la Covid-19 avanzar

la política social inclusiva? Las transferencias monetarias de emergencia en Centroamérica”, *Documentos de trabajo* n° 60, Madrid, Fundación Carolina.

OIT (2021): *Panorama Laboral 2021 de América Latina y el Caribe*, Lima, OIT.

PARTENIO, F. (2021) “Growing e-Commerce and Diminishing Labor Rights: Platform Work in Argentina, 2020-2021”, Suva: ITfor Change – DAWN, Feminist Digital Justice Issue Paper 5.

RAMERI, A. (2021): “La renta básica universal y el imperativo del trabajo”, en A. PENNISI (ed.): *Renta Básica. Nuevos Posibles del Común*, Vicente López, Red Editorial

Relación de autores/as

Karina Batthyány

Doctora en Sociología. Profesora titular del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (Uruguay). Directora Ejecutiva del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Integrante de la junta de gobierno del International Science Council (ISC). Investigadora y autora de numerosas publicaciones en torno a los temas de desigualdades, género, feminismos, cuidados y bienestar social.

María Cristina Bayón

Investigadora titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesora de posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de esta universidad. Doctora en Sociología por la Universidad de Texas, Austin. Maestría en Ciencias Sociales por la FLACSO, México. Ha sido investigadora visitante asociada en el Latin American Centre de la Universidad de Oxford y el Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires.

Pablo Bustinduy

Doctor en Filosofía por la New School for Social Research de Nueva York. Ha ejercido como investigador y profesor de Filosofía, Relaciones Internacionales y Políticas Sociales en varias universidades estadounidenses y europeas, incluyendo el City College de Nueva York, New York University y la Universidad de Milán.

Mauricio García Villegas

Doctor en Ciencia Política de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y doctor honoris causa de la Escuela Normal Superior de Cachan (Francia). Es profesor del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) de la Universidad Nacional de Colombia.

Cecilia Güemes

Profesora de Ciencia Política en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. Investigadora asociada de la Fundación Carolina y cofundadora del Grupo de Investigación en Gobierno, Administración y Políticas Públicas (GIGAPP).

Corina Rodríguez Enríquez

Investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas (CIEPP) en Argentina. Miembro del Comité Ejecutivo de Mujeres por un Desarrollo para una Nueva Era (DAWN).

Mariano Schuster

Editor y periodista. Se desempeña como editor en la revista latinoamericana de ciencias sociales *Nueva Sociedad*. Es maestrando en Sociología de la Cultura por la Escuela Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

Los ejes de la reflexión sobre el contrato social que dieron lugar Estado del bienestar —como las ideas de ciudadanía y de justicia, el acceso a los bienes públicos, el reparto de las tareas productivas y reproductivas, o los derechos laborales— se encuentran hoy en disputa. La globalización, la financiarización de la economía, la automatización, el cambio climático, o las migraciones internacionales, han alterado las bases societales de convivencia, por lo que se requiere un nuevo marco de entendimiento que dé sentido al futuro de nuestras sociedades. Este libro pretende ofrecer claves conceptuales y programáticas para impulsar un contrato social renovado.