

# La genealogía de la solidaridad en materia de políticas sociales: ¿qué podemos aprender de la experiencia francesa?

DANIEL BÉLAND Y CLAUDIA C. ZAMORANO VILLARREAL\*

*Resumen: Tras la instauración evidente del modelo neoliberal en el mundo, los Estados tratan de establecer nuevas relaciones con sus sociedades. En tal contexto, la noción de "solidaridad" ha sido empleada recurrentemente dentro del discurso político como instrumento de cambio; empero, su significado es aún bastante ambiguo. Sin intentar dar un significado rígido a la noción, en el presente artículo trataremos de mostrar el contexto histórico en el que fue introducida dentro del lenguaje político francés así como sus influencias en las políticas sociales actuales. El conocimiento de esta experiencia particular invitará, esperamos, a repensar el significado de la noción de "solidaridad" en México y, al permitir la comparación, podrá proponer nuevas pistas para comprender su repercusión en las políticas sociales implantadas en el país en los albores del neoliberalismo.*

*Abstract: As a result of the implementation of the neo-liberal model throughout the world, States are seeking to establish new relations with their societies. Within this context, the notion of "solidarity" has been continuously used in the political discourse as an instrument of change; its meaning, however, is still fairly ambiguous. Without attempting to give a rigid meaning to the notion, this article attempts to show the historical context in which it was introduced into French political language, as well as its influence on current social policies. It is hoped that knowledge of this particular experience will invite readers to rethink the notion of "solidarity" in Mexico and, by permitting a comparison, be able to suggest ways of understanding its impact on the social policies implemented in the country at the dawn of neo-liberalism.*

*Palabras clave:* solidaridad, políticas sociales, neoliberalismo, lenguaje político, seguridad social, cultura política.

*Key words:* solidarity, social policies, neo-liberalism, language of politics, social security, political culture.

## I. INTRODUCCIÓN

**E**N ESTOS TIEMPOS EN LOS QUE EL NEOLIBERALISMO va ganando terreno en el escenario mundial y con el consecuente desmantelamiento de todos los tipos de Estados de bienestar, la palabra "solidaridad" aparece de manera recurrente en los medios sociales, en los económicos y sobre todo en los políticos. Sin embargo, parece difícil establecer con exactitud qué significa esta palabra que todo mundo usa como una llave mágica. Además de ser una noción con fuerza movilizadora, su ambi-

\* Sociólogos egresados de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París. El presente trabajo está inspirado en una conferencia pronunciada por Daniel Béland ante la Delegación General de Québec en París en junio de 1998, la cual fue publicada en *Les Cahiers de Recherche Sociologique* en invierno de 1998-1999. Los autores agradecen a Jacques Beauchemin, Randall A. Hansen y Fulvio Ruiz por sus valiosos comentarios e ideas. E-mails: beland007@hotmail.com; clauzavi@hotmail.com.

güedad implícita permite interpretaciones y aplicaciones muy diversas.<sup>1</sup> Cuando se hace alusión a la palabra, resulta difícil saber si se trata de una responsabilidad mutua por una causa común (interdependencia) o la adhesión circunstancial a la causa de otros (unilateralidad).<sup>2</sup> Hablamos de solidaridad familiar, profesional, nacional, de clase, etcétera. Para aumentar la confusión, dicho término es empleado tanto por sociólogos que tratan de describir los fenómenos sociales como por politólogos, juristas y filósofos que desean despertar ciertas obligaciones morales entre los ciudadanos. Al oscilar entre lo descriptivo y lo normativo, la solidaridad puede ser mecánica u orgánica.<sup>3</sup> También puede ser concebida como un arma de combate (solidaridad revolucionaria) o como un factor de integración funcional. En fin, el término ha sido adoptado tanto por los partidarios del *statu quo* como por los que se pronuncian por ideas revolucionarias.

Ante tal polifonía semántica que no es en absoluto armoniosa, podríamos condenar la noción de “solidaridad” por su escaso rigor conceptual y borrarla de nuestro diccionario político. También podríamos intentar, si no circunscribirle un significado exacto y rígido, al menos remontarnos a la historia para conocer en qué circunstancias y con qué fines la noción se incrustó en el lenguaje político y cuáles son sus influencias en la política actual. Al inclinarnos por la segunda opción, el análisis que proponemos está basado en una experiencia particular: la francesa. Pretendemos comprender los diferentes significados que la noción “solidaridad” ha tomado en el campo de las políticas sociales y reconstruir su genealogía en la tradición republicana de dicho país.

Pero ¿por qué proponer a un público mexicano el análisis de una experiencia que parece tan lejana? Desde hace un par de años, ciertos investigadores han dirigido su atención hacia las políticas sociales en diversos países del continente americano con el fin de conocer las influencias que ejerce un país sobre el otro, no sólo en las concepciones utilizadas en la elaboración de dichas políticas, sino también en la evolución de los problemas que han de abordarse.<sup>4</sup> Estudiando el caso francés descubrimos con asombro que la cercanía intercontinental no es el único factor que garantiza ese tipo de influencias. En efecto, las ideas tienen menos fronteras de las que pensamos, aunque su aplicación en contextos sociohistóricos diferentes les confieran significados y destinos muy diversos. Así, con el presente artículo mostraremos la aparición y la trayectoria de la noción “solidaridad” en la elaboración de las políticas sociales francesas;

<sup>1</sup> Pascal Dubois, “Mise au point sur une idée floue: la solidarité”, *La Revue de l'Économie Sociale*, marzo de 1987.

<sup>2</sup> Claudia C. Zamorano Villarreal, “La solidaridad familiar... ¿La solidaridad familiar? Algunas ideas sobre el peso de una idea”, *Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, XVI, núm. 48, diciembre de 1998, p. 717.

<sup>3</sup> Émile Durkheim, *De la division du travail social*, París, Presses Universitaires de France, 1889.

<sup>4</sup> Véase, entre otros, Martha Scheingart, “Pobreza y políticas sociales en México y Estados Unidos de Norteamérica: un estudio comparativo”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LIX, núm. 2, abril-junio de 1997, México, UNAM, pp. 161-184; Emilio Duhau, “Las políticas sociales en América Latina: ¿del universalismo fragmentado a la dualización?”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LIX, núm. 2, abril-junio de 1997, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 185-204, y Martha Scheingart (comp.), *Políticas sociales para los pobres en América Latina* (en preparación).

asimismo, trataremos de proponer un espejo que, esperamos, invitará a formular nuevas preguntas dentro del amplio debate que se abrió en torno a la solidaridad en México.

El presente artículo consta de tres partes. La primera muestra las fuentes de la construcción del concepto político de “solidaridad” en la Francia de finales del siglo XIX y evoca particularmente los propósitos de un movimiento de la época llamado *el solidarismo*. En la segunda veremos las influencias de este último en la creación del Estado de bienestar francés y la persistencia de la noción “solidaridad” en algunas de las respuestas de los gobiernos a los nuevos problemas suscitados en el marco del neoliberalismo y la mundialización. En la tercera parte evocaremos la corta vida de la noción de “solidaridad” en el lenguaje político mexicano. Reconocemos la influencia de la noción en la constitución de las políticas sociales actuales y en las nuevas relaciones que se establecen entre el Estado y la sociedad, por ello trataremos de marcar algunos paralelismos y divergencias con la experiencia francesa. Sin embargo, cabe advertir que no se trata de una comparación rigurosa, sino de la presentación de algunas líneas de trabajo que deberán profundizarse en trabajos posteriores.

## II . SOLIDARIDAD, REFORMISMO SOCIAL Y EMERGENCIA DEL ESTADO PROVIDENCIA

Desde finales del siglo XIX hasta el principio de la primera Guerra Mundial, el concepto de “solidaridad” comenzó a introducirse en el corazón del pensamiento republicano francés. El Estado lo introduce en los manuales escolares; los sociólogos tratan de definirlo y de utilizarlo como herramienta explicativa de fenómenos sociales; los políticos lo evocan recurrentemente en sus discursos.

En un principio [dice Léon Bourgeois, uno de los políticos de mayor renombre en la Francia de la “Bella época”] parecía que la palabra era tomada como una simple variante del tercer término de la divisa republicana [francesa]: fraternidad. Poco a poco, la primera noción reemplaza a la segunda con mayor frecuencia y, simultáneamente, el sentido que le atribuyen los escritores, los oradores y la opinión pública parece cada vez más vasto, más profundo y más extenso.<sup>5</sup>

¿Cuál es la riqueza semántica de la que Bourgeois hace alarde? Para responder a esta pregunta parece pertinente conocer las condiciones históricas en las que la noción apareció en el lenguaje político y el contexto de surgimiento del *Solidarismo*, movimiento político que (abanderado con la idea de la solidaridad) propone un programa reformista capaz de estabilizar a la República, poner fin a la dinámica revolucionaria y formular una respuesta a lo que se conoció como “la cuestión social”, es decir, los pro-

<sup>5</sup> Léon Bourgeois, *La solidarité*, Villeneuve d’Ascq (Nord), Presses Universitaires du Septentrion, 1998 [primera edición 1896], p. 11. Todas las traducciones al español son obra y responsabilidad de los autores del presente artículo.

blemas socioeconómicos (generalmente ligados a la pobreza) que contradicen el ideal de Estado-nación y que pueden ser resueltos por el Estado.

*a) El liberalismo, la "cuestión social" y el surgimiento del solidarismo en el siglo XIX*

A partir de la Revolución y a lo largo de todo el siglo XIX, el modelo de soberanía acuñado por Rousseau se estableció como la referencia central del Derecho y de la jurisprudencia francesa. En este contexto, el Estado aparece como producto y garante de una comunidad de ciudadanos libre de todo tipo de *corpos intermedios* (o corporaciones). Al instaurar una sociedad de individuos formalmente autónomos, la Revolución comienza lo que Pierre Rosanvallon llama la "edad de la abstracción".<sup>6</sup> Esto es, un momento en el que se construye y se trata de instrumentar un modelo, por definición, abstracto de nación. En oposición al *Ancien Régime*,<sup>7</sup> en este nuevo modelo, individuos iguales e independientes se unen gracias a un contrato social que expresa la voluntad general. Tal concepción individualista de la sociedad se manifiesta particularmente en la Ley Le Chapelier del 14 de junio de 1791, según la cual:

Ya no hay corporaciones de Estado, sólo queda el interés particular de cada individuo y el interés general. A nadie le será permitido inspirar a los ciudadanos un interés intermedio, separarlos de la cosa pública con una idea de cooperativismo [...] Hay que retomar el principio de que el pago de una jornada a cada obrero se debe fijar mediante convenciones libres de individuo a individuo y que, en seguida, el obrero tiene la obligación de mantener la convención hecha con aquel que lo emplea.<sup>8</sup>

Al rechazar las corporaciones, esta ley inaugura una lógica liberal que fue especialmente bien descrita por Karl Polanyi en su análisis sobre el caso británico: las relaciones económicas reposan sobre las bases del consentimiento de los particulares. Así, el papel del Estado se restringe a hacer respetar los términos de los contratos admitidos libremente.<sup>9</sup> Como podemos ver, la abstracción y el individualismo revolucionario

<sup>6</sup> *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard, 1998.

<sup>7</sup> *L'Ancien Régime* corresponde al periodo de la monarquía absoluta. Encuentra su fin con la Revolución de 1789 que dio paso a la instauración de la Primera República (1792). A partir de este momento comenzaron a erigirse nuevas repúblicas marcadas por las rupturas políticas más importantes y por la concepción de nuevos proyectos nacionales. Parece importante señalarlas brevemente para la comprensión del presente texto.

La Primera República terminó en mayo de 1804 tras la proclamación del imperio de Napoleón. La Segunda República nace en febrero de 1848 como resultado de la Revolución de ese mismo año que dio fin a la monarquía. Dicha República se disolvió en 1851 tras el golpe de Estado de Napoleón III y el restablecimiento del Imperio. Este mismo fue abolido en septiembre de 1870 y en 1875 se estableció la Tercera República, que no pudo sobrevivir a la segunda Guerra Mundial. La Cuarta República, primer régimen político de la posguerra, se instituyó en junio de 1944 y fue constituida por una especie de gobierno provisional que llegó a su fin en 1958, con los movimientos de independencia de Argelia y la llegada del general Charles de Gaulle al poder. En este momento, con la aceptación de la Constitución de 1958, se crea la Quinta República, la cual rige el país hasta nuestros días.

<sup>8</sup> Citado en Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, París, Fayard, 1995, p. 190.

<sup>9</sup> Karl Polanyi, *La grande transformation*, París, Gallimard, 1983.

rios refuerzan un imaginario liberal de la autorregulación por el mercado, imaginario triunfante a mediados del siglo XIX.

La lógica individualista-liberal, encarnada especialmente en el Código de Napoleón, arraiga al mismo tiempo que la “cuestión social” empieza a ser considerada por la Revolución. El periodo revolucionario fue marcado por hambrunas y revueltas campesinas que forzaron a la Asamblea Constitucional a proclamar el “derecho a la asistencia”. Tal derecho fue formulado en el artículo 21 de la Constitución de 1793 de la siguiente manera: “La asistencia pública es una deuda sagrada. La sociedad debe garantizar la subsistencia a los ciudadanos sin recursos, ya sea procurándoles trabajo o bien, garantizando los medios de subsistencia a aquellos que no están en posibilidad de laborar”.

La violencia de los enfrentamientos políticos y, en el siglo XIX, la dominación ideológica del liberalismo de mercado, limitaron la posibilidad de institucionalizar e instrumentar el derecho a la asistencia.<sup>10</sup> Pero al menos su proclamación quedó como un testimonio de que, desde la Revolución, la “cuestión social” comenzó a ser considerada como una deuda del Estado contraída con los pobres.

Aunque las oposiciones entre los republicanos y monarquistas dominaban la vida política francesa durante la primera mitad del siglo XIX, la “cuestión social” resurgió desde 1830 como parte del debate sobre el “pauperismo”, término que definía la situación de extrema pobreza en la cual se encontraban las grandes masas de obreros descalificados después de la Revolución Industrial. A mediados de siglo, el término pasó a evocar al mismo tiempo la pobreza y la disolución del vínculo social: los trabajadores eran considerados como “bárbaros” que sobrevivían en la precariedad socioeconómica y en los linderos de salvajismo.<sup>11</sup> Por este modo de vida, la clase obrera —aunque representaba solamente una minoría (en 1850, 75% de la población francesa era todavía rural)—<sup>12</sup> fue considerada también como una “clase peligrosa”.<sup>13</sup> De hecho, *Los miserables* de Víctor Hugo, obra escrita en 1862 pero que sitúa su acción durante la restauración de la monarquía (1814-1830), representa el desorden social y el estado de depravación moral en la que se encontraba una parte de la plebe parisina.

En el plano político, 1848 es un hito para la “cuestión social”. En ese momento el derecho al trabajo era objeto de un vivo debate entre socialistas y liberales. Para los primeros, el Estado debería garantizar trabajo y vida digna a todos los ciudadanos de la nueva República. Para los segundos, por lo contrario, esta idea aparecía como una puerta abierta al estatismo, razón suficiente para combatirla. Llegado el debate al Parlamento, los liberales vencieron a los socialistas. La Asamblea decidió cerrar los Talleres Nacionales (que funcionaban como una especie de cooperativas obreras subsidiadas

<sup>10</sup> Colette Bec explora el vínculo entre la realización de ese derecho y el advenimiento de la Tercera República en 1875. Véase *L'assistance en démocratie*, París, Belin, 1998, pp. 21-57.

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, Alexis de Tocqueville, “Mémoire sur le paupérisme”, tesina reproducida en *Revue Internationale d'Action Communautaire*, núm. 56, otoño de 1986, pp. 27-40.

<sup>12</sup> Robert Castel, *op. cit.*, p. 225.

<sup>13</sup> L. Chevalier, *Classes laborieuses, classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, 2a. ed., París, Hachette, 1984.

por el Estado), decisión que desencadenó graves confrontaciones en la calle. En junio de 1848, frente a la revuelta del “pueblo parisino”, el poder político reaccionó con mano dura e hizo intervenir a la milicia. Los representantes de la nación, elegidos en sufragio universal, se volvieron contra el pueblo.<sup>14</sup> En diciembre de 1851, después de un golpe de Estado encabezado por Napoleón III, los republicanos fueron expulsados del poder. A partir de entonces, estos últimos tomaron conciencia de que el reconocimiento universal de los derechos civiles y políticos, especialmente del derecho al voto, es una condición necesaria pero no suficiente para la consolidación de un orden democrático. Para ellos, la resolución de la “cuestión social” era una condición indispensable para el establecimiento y la consolidación de un Estado republicano: la libertad-derecho, reconocida formalmente por todos, debería convertirse en una libertad-poder, capaz de devolver a los trabajadores su dignidad; la igualdad formal debería completarse con una nivelación (parcial) de las condiciones materiales que pudiera poner fin al pauperismo. El advenimiento del sufragio universal ya no era considerado como la panacea para integrar a los proletarios a la nación; urgía encontrar otras soluciones para reforzar los vínculos sociales y pacificar el orden político.<sup>15</sup>

Después de la caída de Napoleón III, bajo la Tercera República, la cuestión social retomó importancia en la vida política. Desde 1875, cuando dicha República se estableció oficialmente, la agenda de los republicanos estaba dominada por reformas a las instituciones políticas y a la educación. Durante la década de 1890, ante la ascensión del sindicalismo revolucionario y la persistencia de las oposiciones ideológicas entre liberales y socialistas, la necesidad de consolidar las bases sociales e ideológicas del régimen republicano se convierte en una verdadera obsesión: “La República será social o no será República”.<sup>16</sup> Justamente en este contexto hay que ubicar el surgimiento de la sociología durkheimiana y del solidarismo, que son, en efecto, respuestas republicanas a la “cuestión social”.<sup>17</sup>

Tratando de repensar al mismo tiempo el vínculo social y el papel del Estado, Léon Bourgeois y otros representantes del movimiento solidarista (por ejemplo Alfred Fouillée, Célestin Bouglé) consideraban la noción de “solidaridad” como la

<sup>14</sup> Sobre el significado de los eventos de 1848 para la “cuestión social”, véase Jacques Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, París, Seuil, 1994 [1984], pp. 17-72. Este tema fue también tratado por Pierre Rosanvallon en *Le sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, 1992.

<sup>15</sup> Sobre las transformaciones ideológicas del republicanismo en el siglo XIX, véase Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, París, Gallimard, 1982.

<sup>16</sup> Parece necesario indicar que, en 1848, ser republicano significaba simplemente oponerse a la monarquía. Bajo la Tercera República, los republicanos formaron el Partido Republicano, el cual se oponía tanto a liberales como a socialistas. Sin embargo, un socialista o un liberal podía considerarse como republicano (según la definición genérica) aunque se opusiera al Partido Republicano.

Marc Sangnier, *La jeune-République. L'action démocratique: syndicalisme et coopération, la République et la question religieuse*, tomo 2, París, Librairie de “La Démocratie”, 1913, p. 68.

<sup>17</sup> En lo que concierne a los orígenes históricos del solidarismo, véase Jack Hayward, “Solidarity: The social history of an idea in nineteenth century France”, *International Review of Social History*, vol. IV, 2, 1959, pp. 261-284. Véase también algunos de los textos recolectados en *Le solidarisme: un sentiment républicain?*, París, Presses Universitaires de France, 1992.

panacea contra los males que sufriría la nación: la anomia social y la miseria. Los solidaristas concordaban en que se tiene que favorecer el desarrollo de una vida asociativa y sindical para romper con el individualismo extremo, expresado en la ley *Le Chapelier* y en el código civil, así como para concretizar y sostener la “sociedad de individuos”. Esto significaría reforzar la cohesión social, darle cuerpo a la “sociedad civil” y crear las formas de solidaridad capaces de remplazar las corporaciones, que fueron abolidas durante la Revolución. Para lograr estos objetivos, se necesitaba de la intervención del Estado. Con tal razonamiento, los solidaristas rechazaban abiertamente el “*laissez-faire*” liberal y el colectivismo socialista: trataban de construir un orden social en el que el Estado y la sociedad civil pasaban a ser entidades menos abstractas, un mundo donde la cooperación social compensaba los excesos de la competencia económica. Por esta vía, la República tomaría en sus manos la “cuestión social”, podría afirmar su legitimidad y alcanzar así el sueño tan acariciado durante el siglo XIX: *terminar la Revolución*. La condición para la pacificación política no puede sustraerse entonces de la intervención social del Estado (lo que significa, en otras palabras, una ruptura con el liberalismo puro) y de la organización de solidaridades sociales capaces de darle forma y de representar una nación menos “abstracta”.

*b) Entre el liberalismo y el socialismo: Léon Bourgeois o la tercera vía*

El solidarismo se erigió así como una tercera vía que buscaba, primero, rebasar el colectivismo de los socialistas y el individualismo extremo de los liberales y, en seguida, conciliar la libertad individual y la justicia social. ¿Cuál era el significado de la palabra “solidaridad” en la época? ¿Cómo se introdujo en el lenguaje político? ¿Fue fácilmente aceptado? Para responder a estas preguntas parece conveniente presentar la obra y la época de Léon Bourgeois, portavoz del movimiento solidarista y figura clave del Partido Radical. Hombre político y militante de la Tercera República, fue galardonado en 1920 con el Premio Nobel de la Paz en reconocimiento a su participación en la fundación de la Sociedad de las Naciones (anticipación de la futura Organización de las Naciones Unidas). Durante el último decenio del siglo XIX, dirigió sucesivamente tres ministerios (el del Interior, el de Instrucción Pública y el de Justicia) antes de ser elegido como presidente del Consejo de Ministros en noviembre de 1895. Seis meses después, el Senado juzga demasiado radical su programa de reforma y exige su destitución. El análisis de su ensayo intitulado *Solidaridad* puede indicarnos el porqué de tal juicio.<sup>18</sup>

Para la redacción de *Solidaridad*, Bourgeois se inspiró, entre otros, en la obra *La división del trabajo social*, escrita por su contemporáneo Durkheim. Con ciertas reservas, *Solidaridad* podría considerarse como una especie de vulgarización y un manual de aplicación política de la obra de Durkheim, que fue pensada para un público univer-

<sup>18</sup> Esta obra fue publicada en 1895 en la *Nouvelle Revue*. Un año más tarde, se publica en forma de libro y es reeditada siete veces durante los 15 años siguientes. En 1998, fue reeditada por la editorial Presses Universitaires du Septentrion. Los números de página señalados en el presente artículo provienen de esta última edición.

sitario interesado en la naciente sociología. Bourgeois no pretendía innovar o crear una nueva forma de pensamiento, sino hacer una síntesis de las ideas que circulaban en su época y aplicarlas en un programa social. Su ensayo está concebido para persuadir más que para demostrar; por ende, no es en absoluto un trabajo conceptual riguroso. No obstante, nuestro autor la consideraba como una obra capaz de fundar los deberes sociales sobre la “verdad científica”, ya no sobre la fe religiosa. En efecto, la noción de “solidaridad” representaba para Bourgeois una opción laica al término cristiano (y generalmente conservador) de “caridad”.<sup>19</sup> También la consideraba como una herramienta que, al reducir las tensiones sociales y políticas secretadas por el “juego fatal de los fenómenos económicos” (p. 19), permitiría reconciliar la autonomía individualista y la justicia social.

La obra de Bourgeois, impregnada del positivismo y del evolucionismo de la época, tiende a explicar la vida política y social haciendo un paralelo con la “ley general de dependencia recíproca” (p. 23), descubierta hacía poco en el campo de la biología. Con ello trata de invalidar el “darwinismo social” propagado por los liberales, proponer una sociedad fundada en la cooperación y plantear una nueva relación entre el Estado y la sociedad. Para el autor, la “dependencia recíproca” —que puede ser interpretada como sinónimo de “solidaridad”—<sup>20</sup> une al ser humano, “a todos y a todo, en el espacio y en el tiempo [...]: en todos los instantes, cada uno de los estados del individuo es el resultado de los innumerables movimientos del mundo que lo rodea, de cada uno de los estados de la vida universal” (pp. 23-24). Según esta concepción holista y organicista, la sociedad (así como la naturaleza) está fundada en la cooperación y no en la competencia, como lo pretenden los defensores del célebre *struggle for life* darwinista. Contrariamente a lo que se podría pensar, este universo marcado por el sello de la interdependencia no limita la autonomía individual: “En la historia de las sociedades, como en la de las especies, se reconoció que la lucha por el desarrollo individual es la principal condición del progreso” (p. 27). Sin embargo, al contrario de la ideología de la “mano invisible”, se considera que

[...] si esas fuerzas individuales son abandonadas a su libre cauce, su energía —aunque haya obtenido su grado de intensidad más alto— no solamente será incapaz de producir agrupaciones sociales importantes y durables. Esa energía no bastará ni siquiera para mantener al individuo mismo en un estado perdurable de prosperidad, de seguridad e incluso de existencia (*ibid.*).

<sup>19</sup> Hasta todavía avanzada la instauración de la Tercera República (1875), las políticas de beneficencia pública tenían fuertes influencias del cristianismo. Sin duda tales influencias se reforzaron por el tercer concilio del Vaticano, donde integra el combate contra la miseria como parte de las obligaciones de los cristianos.

<sup>20</sup> No olvidemos que “solidaridad” viene del latín *in solidum*: por el todo o por una sola causa. Cabe señalar que el concepto nace en el Derecho romano y que quedó confinado durante mucho tiempo a las ciencias jurídicas. Los hombres de Derecho hablaban de la “solidaridad de los deudores” para expresar que cada uno de ellos estaba obligado, en nombre del grupo, a la ejecución de un acuerdo. (Véase, Pascal Dubois, “Mise au point sur une idée floue...”, *op. cit.*)

El “orden natural” solidarista, opuesto al imaginado por el darwinismo social, está fundado en la interdependencia y la cooperación entre los individuos. No obstante, es imperfecto y productor de injusticias. Para la creación de una sociedad justa, hay que rechazar la idea de la autorregulación por las fuerzas del mercado y crear un sistema de regulación política de los fenómenos socioeconómicos. La “naturaleza social” exige por sí misma una acción reparadora del Estado. ¿Cómo especificar las condiciones morales y normativas de tal regulación? Como todo buen positivista, Bourgeois cree descubrirlas en el estudio de la “ley de la evolución general” de las sociedades (inseparable de la “ley general de la dependencia recíproca”), y no de una reflexión filosófica sobre el Hombre.

Por otra parte el autor señala que, si en principio el individuo aislado no existe, la noción abstracta del “Estado”, propagada por el socialismo de su tiempo, debe rechazarse también. Según el autor, el Estado no es una entidad separada de la sociedad que le dictará del exterior su orden y su conducta. Como el Estado es una creación social, “no debe definir los derechos de la sociedad sobre los hombres, sino los derechos y las obligaciones recíprocas que el fenómeno de asociación crea entre los hombres, únicos sujetos de derecho y de obligación” (p. 35).

Asimismo, nuestro autor elabora una concepción del contrato social que se distinga de la tradición del derecho natural (Hobbes, Locke, Rousseau). Para él los individuos, al participar en la vida social, aceptan implícitamente una serie de normas generales. Tal ratificación lleva en sí el *cuasicontrato*, noción que permitía conciliar el ser y el deber sin atentar contra la autonomía individual: “La libertad del desarrollo físico, intelectual y moral de cada uno de los hombres es entonces la primera condición de la asociación humana” (p. 38). Bourgeois crítica el culto al Estado promovido por el socialismo (p. 35) y se esfuerza en concebir los deberes sociales de los individuos cuidando de preservar su autonomía. Es así como pretende rebasar los límites del liberalismo y del socialismo.<sup>21</sup>

¿Cuál es la fuente de tales deberes sociales con fundamento en el orden político? Dicho autor la encuentra en el reconocimiento del individuo de su deuda hacia sus semejantes. “Los hombres, asociados y solidarios, deben reconocer la extensión de la deuda que cada uno contrae con los otros por el intercambio de servicios, por el aumento de beneficios personales, de actividad y de vida, los cuales son resultado de condiciones social e históricamente construidas” (p. 39). Desde su nacimiento, el individuo tiene una deuda con sus antepasados y sus contemporáneos, pues disfruta de sus esfuerzos acumulados. Así, tiene la obligación de pagar su deuda a las generaciones futuras transmitiendo y, en la medida de lo posible, haciendo fructificar las herencias económicas y culturales que le fueron legadas por la Humanidad. Así, se delinea la visión optimista del progreso acariciada por los positivistas: el individuo paga su

<sup>21</sup> De hecho, el triunfo del solidarismo a principios del siglo XX no eliminó el liberalismo y el socialismo, sino que creó una tercera vía para las reformas sociales republicanas y la construcción del Estado providencia. Sobre esa cuestión, véase Louis Moreau de Bellaing, “Une théorie qui sort de l’oubli: le solidarisme”, *Bulletin du MAUSS*, 13, marzo de 1985, pp. 37-61.

deuda social contribuyendo a la “evolución” de la especie humana. Si bien Bourgeois no concibe alguna medida para calcular el monto de la deuda que corresponde a cada individuo —¿qué proporción debe pagar el obrero? ¿y sus patrones?—, el autor consagra las últimas páginas de su ensayo a delinear las sanciones jurídicas que pueden controlar el ejercicio de los deberes sociales. Estas páginas dejan ver una profunda crítica a la obsesión liberal por el respeto a los contratos privados. Según el autor, si se pone en cuestionamiento el interés general, la ley positiva puede intervenir en los contratos a fin de asegurar el pago de la deuda social (pp. 51-52).

A pesar de la abstracción de tales ideas, el autor llega a fundar propuestas de reformas operativas. Una de ellas, la más interesante desde nuestro punto de vista, es el “Reporte para el Congreso sobre la Educación Social de 1900”,<sup>22</sup> donde defiende la asistencia social y la educación pública laica (primaria y secundaria). También, aunque las propuestas de Bourgeois se limitan a la defensa de la autoprotección obrera (mutualismo), el principio de interdependencia social parece legitimar la puesta en marcha de reformas contra la inseguridad generada por la industrialización. Así, el derecho al trabajo y las legislaciones obreras encuentran su justificación en el modelo de obligaciones recíprocas nacidas de la interdependencia natural y del *cuasicontrato social*.

La publicación del libro *Solidaridad* y el auge del movimiento solidarista son contemporáneos de las dos primeras medidas que dieron origen al Estado de providencia francés: la ley sobre los accidentes de trabajo de 1898 y la ley sobre la jubilación de obreros y campesinos de 1910. Los principios de interdependencia y de reparto de riesgos parecen proporcionar un fundamento filosófico a las cotizaciones obligatorias, que eran consideradas hasta entonces como coartadoras de la libertad individual.<sup>23</sup> Así, el surgimiento del Estado de providencia francés parece ligado a una coyuntura ideológica en la que el papel que desempeña el concepto “solidaridad” resulta ineludible.<sup>24</sup> Sin duda, Bourgeois contribuyó a situar tal concepto en el centro de la tradición republicana francesa, lo que permitió, por otro lado, convertirlo en el principio organizador del sistema de seguridad social después de la segunda Guerra Mundial.

### III . EL REGRESO DEL TEMA DE LA SOLIDARIDAD DESPUÉS DE 1980

El movimiento solidarista declinó después de la primera Guerra Mundial. El concepto de “solidaridad”, al perder progresivamente sus acepciones y metáforas positivistas, se mantiene como un hito en la cultura política republicana y en el lenguaje francés de protección social. El modelo de regulación liberal fue eclipsado o, más bien, que-

<sup>22</sup> Texto integrado en los apéndices de la nueva edición del ensayo de Léon Bourgeois publicada en 1998 por la editorial PUS.

<sup>23</sup> Sobre esta cuestión, véase François Ewald, *L'État-providence*, París, Fayard, 1986.

<sup>24</sup> Jacques Donzelot, *L'invention du social*, *op. cit.*

brantado durante la toma de poder del Frente Popular y la crisis de los años treinta. No es sino hasta 1945 cuando dicho modelo comienza a tomar fuerza de nueva cuenta; en ese entonces funcionó bajo la influencia keynesiana y la idea del Estado providencia, que se refuerzan mutuamente para favorecer el progreso social y el crecimiento económico.

*c) El triunfo de la seguridad social y la banalización de la solidaridad*

Al final de la segunda Guerra Mundial, la noción de “solidaridad” se impuso como concepto político y jurídico de primer orden. Expresada claramente en el preámbulo de la Constitución de 1946, la noción fue considerada como un dogma incuestionable en el fundamento del sistema de seguridad social instaurado el mismo año. Durante este periodo, la noción tomó dos sentidos diferentes en el campo de las políticas sociales: la “solidaridad profesional”, que comprende la protección de grupos profesionales mediante planes autónomos de seguridad social, y la “solidaridad nacional”, que comprende la protección del conjunto de la población contra los riesgos sociales (es decir, enfermedad, desempleo, envejecimiento, accidentes de trabajo). En octubre de 1945, los dirigentes franceses proclamaron la puesta en marcha de un sistema universal de seguridad social a fin de alcanzar la “solidaridad nacional”. No obstante, un año más tarde ciertos grupos profesionales obtuvieron una protección particular en el cuadro de los “régimenes especiales”. Esta fragmentación no impidió que la seguridad social cubriera progresivamente al conjunto de la sociedad. Administrada por los sindicatos y los empleadores, integrada dentro de un modelo keynesiano de redistribución y de regulación económicas, el sistema de seguridad social se desarrolló rápidamente durante la posguerra y con ello llegó a ser un elemento esencial de la identidad y de la vida económica francesas.<sup>25</sup> Tal sistema, encarnado en instituciones y políticas sociales generosas y ampliamente sostenido por la opinión pública, parece haber rebasado las esperanzas de Bourgeois. Aunque el movimiento solidarista se había disuelto mucho tiempo atrás, la solidaridad —en tanto que noción política— parece haber ganado la batalla. Sin embargo, su coronación institucional estaba acompañada por la banalización de su uso.

Víctima de su éxito, la solidaridad tiende a convertirse en una simple *referencia ritual* que sirve para legitimar las políticas sociales, pero que tiene un contenido conceptual y repercusiones prácticas débiles: pareciera como si la solidaridad hubiera perdido una parte de su dimensión expresiva y de su capacidad de movilización.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Sobre esas cuestiones véase Bruno Palier y Guiliano Bonoli, “Entre Bismarck et Beveridge. ‘Crises’ de la sécurité sociale et politique(s)”, *Revue Française de Science Politique*, 45, 4, agosto de 1995, pp. 668-698.

<sup>26</sup> Jacques Chevallier, “La réémergence du thème de la solidarité”, en *La solidarité: un sentiment républicain?*, París, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 111-135 (114).

Durante los gloriosos treinta (1945-1975), periodo de prosperidad marcado por la extensión de la protección social, la solidaridad deja de ser una idea con fuerza movilizadora. En Francia, la noción ya no agita ninguna pasión ni suscita proyectos de reforma innovadores debido a una verdadera “rutinización” (Max Weber) de su carisma político. Cosificada en un Estado-providencia consolidado, la solidaridad pierde su profundidad filosófica y se burocratiza.

*d) El retorno: la “solidaridad nacional” contra la exclusión social<sup>27</sup>*

En Francia, la reactivación del tema de la solidaridad en el campo de las políticas sociales está ligada a la restructuración económica y al quebrantamiento del Estado-providencia. Tal reactivación se presenta, en efecto, como una respuesta política e ideológica a la crisis económica y a dos de sus más inquietantes manifestaciones: el crecimiento y la persistencia del desempleo de larga duración y la insuficiencia del sistema de seguridad social nacional, el cual fue elaborado y previsto para una economía de pleno empleo. La solidaridad serviría ahora para atacar ese fenómeno percibido como nuevo y propio de la sociedad postindustrial: “la exclusión”, símbolo político-mediático de la crisis económica y social desde los años ochenta.

La noción de “exclusión”, utilizada reiteradas veces tanto en la prensa como en los medios políticos y universitarios, designa generalmente el estado de marginación de los desempleados de larga duración y de quienes cuentan con trabajos precarios (temporales, inestables, mal remunerados, etcétera). Gilles Lamarque define la exclusión de la siguiente manera: “En nuestra época, la exclusión es al mismo tiempo un sinónimo de precariedad cuasi-irreversible, de eliminación, de marginación sin esperanza de regreso a la normalidad”.<sup>28</sup> La exclusión define el efecto más dramático de la transformación económica y de la crisis de desempleo.

El concepto de “exclusión” ha sido objeto de muchas críticas. Se le reprocha su simplicidad sociológica; también, como lo hace Robert Castel, su carácter estático, incapaz de explicar los procesos que generan el fenómeno.<sup>29</sup> A pesar de las críticas, el término no pierde su posición central en el lenguaje de las elites políticas y de los medios de comunicación. Por inscribirse en la concepción unitaria de la nación y en la visión participativa de la ciudadanía, la exclusión está presente como un mal absoluto que amenaza el orden social y el modelo republicano de integración social.

La importancia social y política conferida al problema de la exclusión en Francia puede sorprender al observador americano, acostumbrado a los debates sobre la pobreza. En efecto, contrariamente a lo que pasa de la Patagonia a Canadá, donde la “pobreza” —especialmente la que afecta a los trabajadores de bajos recursos (*working*

<sup>27</sup> Una parte de esta sección se inspira en el ensayo de Daniel Béland y Randall A. Hansen, “Solidarity, social exclusion and the three crises of citizenship in France”, que está por aparecer en *West European Politics*.

<sup>28</sup> Gilles Lamarque, *L'exclusion*, París, Presses Universitaires de France, Colección *Que sais-je?* núm. 3077, 1995, p. 3.

<sup>29</sup> Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, p. 15.

*poors*)— ocupa el corazón del debate sobre la protección social, en el discurso político francés esta noción no es central. No obstante, lo anterior no significa que se niegue la existencia de diversas formas de pobreza en Francia, como lo señala Lamarque: se hallan contenidas de alguna manera en el concepto de exclusión. La importancia que cobra la controvertida noción parece explicarse por el hecho de que la exclusión quebranta el modelo participativo de ciudadanía, así como la concepción unitaria de nación, aspectos centrales de la tradición republicana francesa.<sup>30</sup>

En un contexto marcado por la crisis social y económica, la descentralización, la restructuración del Estado, y frente a una de sus consecuencias más graves: la exclusión, el gobierno francés ve la urgencia de repensar la protección social. Es cuando la noción de “solidaridad” retoma importancia. Las dos políticas que esbozaremos en las próximas páginas dan prueba de ello: el ingreso mínimo de inserción y la contribución social generalizada.

La principal medida tomada es la instauración del ingreso mínimo de inserción (RMI, por sus siglas en francés), votada por unanimidad por la Asamblea Nacional en 1988. Por medio de este programa se ofrece un ingreso a todas las personas de más de 25 años de edad que no tengan trabajo y que hayan perdido el derecho al seguro de desempleo (lo que ocurre generalmente a los desempleados de larga duración). El RMI, fundado sobre el principio de “solidaridad nacional”, es financiado con el erario público. Sus objetivos son claros: primero, garantizar el bienestar de los excluidos y, en seguida —meta más ambiciosa—, favorecer su regreso a la vida económicamente activa.

El concepto clave de esta medida es “inserción”, que se distingue del de *workfare*, introducido en la reforma de la asistencia social estadounidense de 1996.<sup>31</sup> Mientras que el *workfare* trata de combatir la supuesta “dependencia” de los beneficiarios de la asistencia social y de hacer que dicha situación de beneficiario sea menos atractiva que la de empleado, la inserción reposa en el reconocimiento del compromiso de la sociedad hacia los excluidos. El Estado, que representa la comunidad de ciudadanos, tiene el deber de ofrecerles un sustento económico y una ayuda logística (programas de formación) a los marginados. En respuesta, estos últimos deben firmar un “contrato de inserción”, que los compromete a hacer su mejor esfuerzo para integrarse en el mercado de trabajo. Contrariamente a lo que pasa en Estados Unidos, donde el desempleado es percibido como responsable y hasta “culpable” de su situación, en Francia la responsabilidad se atribuye principalmente a la sociedad.

Para el decenio de los noventa el cuadro parece agravarse. La inversión de la pirámide de edades y el aumento de los desempleados de larga duración ocasionan la disminución del número de contribuyentes y el aumento de beneficiarios de la seguridad social. Evidentemente, esto se traduce en un déficit de las cuentas del sistema

<sup>30</sup> François-Xavier Merrien, *L'État-providence*, Col. Que-sais-je? núm. 3249, París, Presses Universitaires de France, p. 72.

<sup>31</sup> Daniel Béland, “La fin du Welfare State: de la guerre contre la pauvreté à la guerre contre les pauvres”, *Esprit*, 212, mayo de 1997, pp. 38-58.

de seguridad social, que son financiadas exclusivamente por las contribuciones de los empleados y de los empleadores. En 1991, a fin de paliar la situación y en nombre del principio de “solidaridad nacional”, el gobierno socialista de Michel Rocard fija la Contribución Social Generalizada (CSG), impuesto especial de 1.1% sobre todos los salarios.<sup>32</sup> Al inicio la medida era considerada temporal; sin embargo, en 1993 la contribución se ratificó y ascendió a 2.4%; a mediados de 1999 continuaba sustrayéndose de los ingresos de los asalariados. En este ejemplo, la “solidaridad nacional”, explícitamente redistributiva, se opone a la “solidaridad profesional” y al modelo mutualista: todos los ciudadanos deben participar en el financiamiento del sistema de protección social.

Los resultados de estas nuevas políticas son más bien decepcionantes. El sector de la inserción, que debía servir como especie de esclusa entre la exclusión y el mercado de trabajo, se convirtió para una buena parte de los beneficiarios del RMI (llamados los *erremistas*) en un lugar de estancia permanente donde, cuando más suerte se tiene, el *erremista* pasará por innumerables cursos de formación remunerados y algunos contratos de corta duración. Gobierno y sociedad reconocen poco a poco esta realidad. ¿Se tendrá que aceptar algún día que, en nombre de la solidaridad, encontraremos una Francia dividida en dos, donde una parte de los ciudadanos trabaja y contribuye al presupuesto de la asistencia social y la otra vive de éste? ¿Tal situación puede ser social y políticamente sostenible? La respuesta a esas preguntas aún se vislumbra negativa, pero parece emblemático que en 1997 Lionel Jospin —apenas llegado a la cabeza del Ministerio del Interior— rebautizara el Ministerio del Trabajo con el nombre de Ministerio del Trabajo y la Solidaridad.

Así, el regreso de la noción de “solidaridad” en la vida política francesa y particularmente en el campo de las políticas sociales, no debe ocultarnos su nuevo significado, bastante diferente del que se le dio a finales del siglo XIX. Si bien el discurso que recuerda las obligaciones sociales del Estado persiste, la concepción orgánica del vínculo social —producto de la sociología positivista— se perdió. Además, el aumento del desempleo de larga duración y de la exclusión parecen restar validez a la amalgama entre la división del trabajo y la integración social elaborada por Durkheim y Bourgeois, donde el trabajo es el fundamento del lazo social. De hecho, la exclusión rompe la visión funcionalista del orden social triunfante en los albores del siglo XX. Con tal fractura, la acepción de la palabra “solidaridad” se desplaza del significado colectivista e interdependiente al unilateral. Si la idea de “inserción” comienza a parecer más lejana, el Estado francés terminará tal vez por gestionar únicamente la dualidad entre un grupo de ciudadanos “completos” y otro de “excluidos”.

<sup>32</sup> Sobre este programa, véase A. Euzéby, “La contribution social généralisée: justifications et perspectives”, *Droit Social*, 1991, núm. 7-8, pp. 644-650.

## IV . LA SOLIDARIDAD EN MÉXICO, ALGUNOS PUNTOS DE COMPARACIÓN Y DIVERGENCIAS

Esta breve genealogía de la solidaridad en las políticas sociales francesas nos ha permitido reconocer lo siguiente: a pesar de que el significado de la noción varía según las concepciones dominantes en el diseño de dichas políticas, se halla profundamente enraizada en el pensamiento republicano de dicho país. En México, por lo contrario, la introducción de la noción en la vida política fue mucho más reciente y —aunque fue la base de cambios fundamentales tanto en materia de política social como en el proyecto de nación— también más breve.

En efecto, desde hace más de 15 años, la vida política mexicana ha vivido cambios profundos marcados con el sello de la solidaridad. Durante los sexenios de Miguel de la Madrid y Carlos Salinas de Gortari —periodo de instauración del modelo neoliberal—, esta noción fue empleada en tres ocasiones en el discurso político, dentro de contextos y con significados bastante diferentes: en 1985, después del sismo que sacudió la ciudad de México, la palabra “solidaridad” designó la capacidad de la sociedad civil para responder a estados de emergencia. Dos años más tarde, con la firma del Pacto de Solidaridad Económica (PSE), la noción tomó una connotación más abstracta al evocar (en el discurso) una responsabilidad compartida del gobierno, los empresarios y los trabajadores en el combate contra la inflación. Sin duda estas dos aplicaciones de la palabra fueron eclipsadas por el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), puesto en marcha por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari. En ese contexto, el significado de la noción se confunde entre la recuperación de formas tradicionales de ayuda mutua entre los mexicanos<sup>33</sup> y nuevas formas de asistencialismo directo o focalizado.

No se puede ignorar que en estos tres episodios de la vida nacional la palabra ha servido como un triple camuflaje: primero, de la ineficiencia del sistema de protección civil mexicano (sismo); en seguida, del trasfondo de decisiones unilaterales tomadas por el Estado para paliar los efectos del disfuncionamiento económico (PSE) y, finalmente, de las consecuencias sociales de la elección del neoliberalismo como modelo de desarrollo nacional, así como de los intentos de legitimación de tal modelo con fines partidistas (Pronasol).<sup>34</sup> Sin embargo, y en referencia particular a este último programa, no podemos negar la influencia que ejerció la introducción de dicha noción sobre las nuevas tendencias de las políticas sociales mexicanas y sobre las nuevas relaciones entre el Estado y la sociedad. Justamente con este programa se pueden establecer ciertos puntos de comparación con la solidaridad francesa y, particularmente, con la concepción de Léon Bourgeois.

<sup>33</sup> Es decir, tequio, guelaguetza, etcétera, que son consideradas al mismo tiempo la base de la capacidad de autoorganización y de sacrificio del pueblo de México.

<sup>34</sup> Véase Daniel Pécaut y Marie-France Prévot-Schapira, “La recherche d’une nouvelle légitimation: le Programme national de solidarité”, *Problèmes d’Amérique Latine*, núm. 5, abril-junio de 1992, París, pp. 91-104.

La solidaridad salinista, como vía de instrumentalización del liberalismo social, se fundaba en una ideología similar a la de Léon Bourgeois, quien quería presentar al Parlamento francés una tercera vía que evitara los excesos colectivistas del socialismo y los individualistas del liberalismo. Por otro lado, Carlos Salinas de Gortari pretendía persuadir a la población de que el liberalismo social era la mejor opción para hacer frente a la crisis que atravesaba el país y no pretendía en ningún caso demostrarlo. Así, al igual que el de Léon Bourgeois, su trabajo conceptual fue poco riguroso y las contradicciones que de él se desprendían (como el hecho de que el aspecto liberal dominaba en su fórmula del liberalismo social y de que la solidaridad fuera utilizada con fines partidistas)<sup>35</sup> fueron prontamente denunciadas tanto en los medios de comunicación como en los académicos.

Éstos son algunos de los paralelismos que se pueden establecer entre las aplicaciones de la noción de “solidaridad” en las políticas sociales de los dos países que nos interesan. Sin embargo, los contextos sociohistóricos de introducción de la noción marcaron diferencias fundamentales: el solidarismo de Léon Bourgeois se ubicaba al final de la Revolución francesa, durante la construcción de la República y en el centro de una cruenta lucha entre liberales y socialistas (no olvidemos la importancia que tuvieron los acontecimientos de la Comuna de París poco antes de la instauración de la Tercera República). En México —acabada la Revolución o, más bien, interrumpida seis décadas más temprano— la República ya estaba bien asentada al momento de la aparición de nuestra noción dentro del debate político. Dicha República estaba fundada sobre los cimientos del corporativismo y el clientelismo, los cuales —aunque en esa época ya se hallaban muy fisurados— garantizaban la permanencia del partido de Estado en el poder. De tal modo, si la solidaridad en la política social francesa marcó, como vimos, el inicio y el fundamento del Estado providencial, en México marcó el fin de ese Estado de bienestar “a la mexicana” (como insiste Augusto Bolívar)<sup>36</sup> que se había establecido desde 1940. En efecto, el Programa Nacional de Solidaridad —producto de un proceso de transformación que el Estado mexicano estaba viviendo desde la coyuntura de 1982 y que Carlos Salinas de Gortari bautizó a principios de los noventa como “liberalismo social”—reorientó los históricos subsidios de consumo hacia la asistencia focalizada a grupos desfavorecidos y permitió la reducción del papel del Estado en el control de precios. Tal reorientación introdujo al mismo tiempo ciertas transformaciones en el corporativismo tradicional, al desplazar (aunque no completamente) las corporaciones apegadas al PRI por los Comités de Solidaridad. Como sabemos, estos últimos exigen mayor participación de los beneficiarios en la gestión y realización de las obras necesarias así como en la solución de sus problemas materiales (especialmente en lo que concierne a la instalación de servicios).<sup>37</sup> Por tanto, las

<sup>35</sup> Véase, entre otros, Augusto Bolívar Espinosa, “Lo ‘público’ y lo ‘privado’ en el liberalismo social”, *Sociológica*, año 8, núm. 33, mayo-agosto de 1993, México, p. 54.

<sup>36</sup> Augusto Bolívar Espinosa, “Bienestar a la mexicana”, *Política*, núm. 51, abril de 1990, México.

<sup>37</sup> Gabriela Barajas, “Comités de Solidaridad en México. Surgimiento y evolución de la estructura organizativa promovida a partir del Pronasol”, *Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, núm. 45, septiembre-diciembre de 1997, p. 763.

estructuras organizativas de los Comités de Solidaridad exigen también una nueva relación entre el Estado y la sociedad o, sin temor de sobrestimar este programa, la concepción de un nuevo proyecto de nación, Estado, partido e ideología que se desprende cada vez más del universalismo benefactor establecido entre 1940 y 1980.<sup>38</sup>

Estos contextos sociohistóricos y las evoluciones que de ellos resultan en la constitución de las relaciones Estado-sociedad, engendran grandes diferencias entre la solidaridad mexicana y la francesa de las dos últimas décadas. Una de ellas, la más importante a nuestro parecer, concierne a los intereses por los que la noción de “solidaridad” fue movilizaba en el lenguaje político de los dos países: aunque en los dos casos la noción anuncia el quebrantamiento del Estado de bienestar, no observa una concepción orgánica del vínculo social (como la de los positivistas) y es considerada como una herramienta para paliar los efectos del neoliberalismo, en el primer caso la solidaridad combate la exclusión, la cual —como se había indicado— pone en peligro el modelo participativo de ciudadanía, así como la concepción unitaria de nación; en México, al contrario, la noción de “solidaridad” únicamente paliaba la pobreza, considerada como producto inevitable del desarrollo. La importancia de esta diferencia reside en que, en Francia, las políticas sociales destinadas a los excluidos son consideradas como un derecho legítimo del ciudadano, que está asentado desde hace más de un siglo y que puede ser exigido mediante instancias jurídicas. En México, al no contar con este tipo de instancias,<sup>39</sup> las políticas sociales destinadas a los pobres tienen una ambigüedad implícita que vacila entre el Derecho y la caridad y que no esconde sus fines partidistas.

Así, los contextos sociohistóricos de los dos países marcaron diferencias importantes en la aplicación y el significado que la noción “solidaridad” tomó en el terreno de las políticas sociales en los albores del neoliberalismo. En parte, estos contextos explican también la corta estancia de la noción dentro del lenguaje político mexicano. Catorce años después del sismo del 19 de septiembre, la noción de “solidaridad” casi había desaparecido del lenguaje político: Progresista la sustituyó, lo cual no significó únicamente un cambio de retórica, sino un viraje considerable en la concepción de las políticas sociales: si con la introducción de la Solidaridad salinista se pasó de las políticas sociales universales (aunque estratificadas)<sup>40</sup> a las políticas de asistencia directa aplicadas sobre todo con criterios territoriales y con modalidades muy parecidas a las que se aplicaban antes de la coyuntura de 1982, con la introducción del Progresista la focalización se hizo más aguda. En efecto, con este último programa se aplican de manera paulatina nuevos mecanismos de focalización de recursos muy similares a los de Esta-

<sup>38</sup> Augusto Bolívar Espinosa, “Lo ‘público’ y lo ‘privado’...”, *op. cit.*, p. 53.

<sup>39</sup> Martha Scheingart, “Pobreza y políticas sociales en México y Estados Unidos de Norteamérica: un estudio comparativo”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 59, núm. 2, abril-junio de 1997, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, p. 171.

<sup>40</sup> Sara Gordon, “Del universalismo estratificado a los programas focalizados. Una aproximación a la política social en México”, en Martha Scheingart (comp.), *Políticas sociales para los pobres en América Latina*, en preparación.

dos Unidos en donde, para ser beneficiario, debe demostrarse que se está dentro de un rango de elegibilidad.<sup>41</sup> Actualmente en México, para obtener las becas de Progresá, las madres de familia de escasos recursos deben demostrar que sus hijos asisten a la escuela. En el medio rural, para obtener una ayuda a la producción se debe aceptar introducir en la parcela un tipo de fertilizantes dado; asimismo, una madre debe someterse a un régimen de control de natalidad para obtener ayuda alimentaria.

No obstante, a pesar de las transformaciones fundamentales introducidas por el Progresá, el interés de cambiar las formas de corporativismo tradicionales y de adaptarse al modelo neoliberal sigue en pie, y las bases de este proyecto fueron sentadas con una concepción particular de solidaridad. Así, en su polifacética y corta trayectoria, la noción no ha pasado sin dejar huellas no sólo en las políticas sociales actuales, sino también en las relaciones Estado-sociedad y en el proyecto de nación. La profundidad de tales huellas deberá ser valorada en su justa medida y, sin duda, el conocimiento de las experiencias de otros países, como el francés, deben ayudarnos en esa tarea.

<sup>41</sup> Martha Schteingart, *op. cit.*, p. 173.