

Lo sólido en lo líquido: ternura contrahegemónica y resistencia afectiva en el Perú contemporáneo

Belén Arce Villanueva

Estudiante de Sociología en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

e-mail: belen.arcev@pucp.edu.pe

Resumen

Este artículo propone una contratesis al diagnóstico de la modernidad líquida y la disolución de los vínculos sociales, al plantear la ternura como una forma de solidez y resistencia política en contextos de fragmentación y crisis institucional. Desde un enfoque teórico-reflexivo, se analiza cómo las ollas comunes surgidas y fortalecidas durante la pandemia de COVID-19 en el Perú, junto con otras prácticas comunitarias de cuidado, permiten pensar formas de sostenimiento mutuo frente al abandono estatal. El estudio se sitúa en el Perú contemporáneo, particularmente entre 2020 y 2024, y articula aportes de la sociología crítica, la ética del cuidado y los estudios de los afectos. Se argumenta que la ternura, entendida como práctica ética y política, constituye una estrategia contrahegemónica capaz de afirmar la vida, sostener vínculos y producir comunidad desde la vulnerabilidad compartida. El artículo aporta una categoría crítica para repensar el lugar de los afectos en la acción política desde América Latina.

Palabras claves

Ternura contrahegemónica, afectos, resistencia, comunidad, modernidad líquida.

The Solid in the Liquid: Counter-Hegemonic Tenderness and Affective Resistance in Contemporary Peru

Belén Arce Villanueva

Sociology student at the Pontifical Catholic University of Peru (PUCP).

e-mail: belen.arcev@pucp.edu.pe

Abstract

This article proposes a counter-thesis to the diagnosis of liquid modernity and the dissolution of social bonds by framing tenderness as a form of solidity and political resistance in contexts of fragmentation and institutional crisis. From a theoretical-reflexive approach, it analyzes how the communal kitchens that emerged and strengthened during the COVID-19 pandemic in Peru, together with other community-based practices of care, make it possible to think about forms of mutual support in the face of state abandonment. The study is situated in contemporary Peru, particularly between 2020 and 2024, and brings together contributions from critical sociology, the ethics of care, and affect studies. It argues that tenderness, understood as an ethical and political practice, constitutes a counter-hegemonic strategy capable of affirming life, sustaining social bonds, and producing community from shared vulnerability. The article contributes a critical category for rethinking the place of affects in political action from Latin America.

Keyword

Counter-hegemonic tenderness, affects, resistance, community, liquid modernity.

Introducción

Hay momentos históricos en los que la sensación de deshacer(se) atraviesa la vida cotidiana de las personas: vínculos que se aflojan, comunidades que se fragmentan y un cansancio que se instala en lo más íntimo del cuerpo. En el Perú contemporáneo, marcado por décadas de racionalidad neoliberal, precariedad institucional y profundas desigualdades sociales, esta experiencia se vive como una realidad palpable. Así, la desconfianza, la precariedad y la crisis política sostenida han vulnerado la posibilidad de sentirse acompañado, sostenido o mirado con cuidado, y en medio de esta incertidumbre, la vida comunitaria se debilita y el lazo social parece perder espesor, como si estuviéramos obligados a sobrevivir desde la intemperie.

Esta experiencia dialoga con lo que Bauman (2007) denominó modernidad líquida: un contexto en el que los vínculos pierden estabilidad, las instituciones se vuelven más frágiles y las personas son empujadas a gestionar en soledad riesgos que anteriormente eran afrontados de manera colectiva. Sin embargo, incluso en un contexto así, emergen gestos que se resisten a desaparecer. En prácticas como las ollas comunes, las redes de apoyo vecinal o las iniciativas comunitarias de cuidado, se revela algo profundamente humano como la necesidad de sostener la vida en común cuando las instituciones fallan. Bajo este contexto, la ternura aparece como una forma de vinculación que hace posible el cuidado, la alimentación y la supervivencia colectiva.

Este artículo parte de la intuición de que la ternura, lejos de ser un sentimiento ingenuo o secundario, encierra un potencial político capaz de contradecir la disolución de los vínculos. En este sentido, la ternura aparece como una solidez inesperada en medio de la fluidez contemporánea; como una forma de resistencia íntima que afirma que nadie debería sostener su vida en soledad. Esta contratesis busca abrir un espacio para pensar lo afectivo más que como un refugio privado, como un terreno donde se rehace lo común.

Asimismo, la violencia estatal, el abandono institucional y la indiferencia instalada han generado un malestar social profundo, pero también han impulsado respuestas colectivas basadas en el cuidado y la proximidad. En esos espacios (las redes barriales, las mujeres que organizan alimentos, los jóvenes que crean bibliotecas, las comunidades que se acompañan en el duelo) la ternura se vuelve acción y también horizonte.

El objetivo de este artículo es proponer la ternura contrahegemónica como una categoría analítica para comprender formas de organización colectiva basadas en el cuidado y el sostenimiento mutuo en contextos de crisis, tomando como referencia principal las experiencias de ollas comunes surgidas y fortalecidas durante la pandemia de COVID-19 en el Perú. A lo largo del texto, se desarrollan los fundamentos conceptuales de esta propuesta, se analizan prácticas afectivas de

sostenimiento comunitario y se sostiene que la ternura, cuando se ejerce como gesto consciente, ético y colectivo, puede convertirse en una forma de resistencia capaz de rehacer vínculos allí donde parecen haberse roto.

Metodología

Este artículo se desarrolla como un ensayo teórico-reflexivo orientado a explorar la ternura contrahegemónica como categoría analítica para comprender formas de resistencia afectiva y sostenimiento colectivo. Para ello, articula aportes de la sociología crítica, la ética del cuidado y los estudios de los afectos con literatura especializada sobre ollas comunes y cuidados comunitarios en el Perú. En este sentido, las ollas comunes son utilizadas como caso ilustrativo principal y como experiencia documentada que permite observar cómo el cuidado y la interdependencia se convierten en formas concretas de acción colectiva frente al abandono estatal.

Además, se reconoce la importancia del contexto latinoamericano para entender la dimensión política de los afectos. Bajo esta perspectiva, se asume que la producción de conocimiento está atravesada por las experiencias históricas, sociales y emocionales que influyen en la vida cotidiana. Es por ello que se opta por la interpretación crítica y el análisis conceptual para explorar el potencial político de la ternura como gesto contrahegemónico. Es así que la propuesta metodológica se orienta a explorar la ternura como práctica social que opera en la intersección entre lo ético, lo afectivo y lo político, especialmente en sociedades marcadas por el desgaste institucional y la precarización del vínculo común.

Marco Teórico

El presente marco teórico se organiza en torno a tres ejes principales que permiten comprender la ternura como una práctica política y afectiva en el contexto peruano contemporáneo. Estos ejes se entrelazan para articular el diagnóstico de la modernidad líquida, los aportes de la ética del cuidado y la propuesta de la ternura contrahegemónica como forma de resistencia.

Modernidad líquida y disolución del vínculo social

La modernidad tardía ha instaurado una forma de vida marcada por la disolución de las estructuras sociales tradicionales y por la consolidación del individualismo como principio organizador de la racionalidad neoliberal. El sujeto contemporáneo ya no se vincula desde la estabilidad, sino desde la incertidumbre, la autoexigencia y la gestión estratégica de sí mismo. Bauman (2007) sostiene que, en una “vida líquida”, los vínculos son precarios por diseño y se establecen bajo la promesa de libertad, pero también bajo la posibilidad permanente de deshacerse sin dejar rastros ni exigir responsabilidades duraderas.

Esta fugacidad constituye un rasgo propio del neoliberalismo y resulta funcional a un orden político y económico que privilegia la autonomía individual, la flexibilidad y la competencia por encima de la interdependencia, del compromiso y del cuidado mutuo. Así, todo lazo profundo comienza a percibirse como un posible obstáculo para la movilidad del yo, reforzando esta lógica neoliberal que necesita sujetos disponibles, adaptables y escasamente atados a los demás.

Esta disolución del vínculo se manifiesta también en el plano institucional y atraviesa de manera decisiva la dimensión emocional de la vida social. Como señalan Anapios y Hammerschmidt (2022), las crisis políticas y sociales constituyen coyunturas privilegiadas para observar cómo se reconfiguran los afectos, las identidades y el sentido de comunidad. En estos contextos, las emociones dejan de ser experiencias estrictamente privadas para convertirse en un terreno de disputa política, donde se redefinen los límites de la pertenencia, la solidaridad y el cuidado. Así, la crisis no solo desestabiliza estructuras materiales o institucionales, sino que también reordena simbólicamente qué vínculos merecen ser preservados y cuáles pueden ser relegados, debilitados o incluso abandonados.

En esa misma línea, Ratzmann et al. (2024) sostienen que, en contextos de crisis, la sostenibilidad de los vínculos sociales depende de la interacción entre las nociones de solidaridad y los criterios de merecimiento (*deservingness*). Esto significa que la solidaridad opera de forma jerarquizada y selectiva, orientándose con mayor facilidad hacia quienes son percibidos como “iguales” en términos de clase, etnia, género o trayectoria social, y debilitándose frente a quienes son contruidos como “otros” o “extraños”. Desde este punto de vista, las crisis pueden movilizar apoyo y cuidado, pero también estrechar sus circuitos, ya que estos suelen canalizarse a través de redes previas, identificaciones compartidas y juicios morales sobre quién merece ser sostenido. En consecuencia, ciertos vínculos, vidas y sufrimientos son más fácilmente reconocidos como dignos de amparo, mientras otros quedan más expuestos al desgaste, la indiferencia o el abandono institucional y social.

Este escenario se inscribe, además, en una racionalidad neoliberal en la que el individualismo ha dejado de ser una opción para convertirse en mandato. El sujeto neoliberal debe construirse a sí mismo como empresa, competir con los demás y asumir en soledad la responsabilidad de su éxito o fracaso. Han (2015) describe este proceso como una “autoexplotación del sujeto del rendimiento”, una forma de dominación en la que el cansancio crónico, la ansiedad y el aislamiento aparecen como efectos coherentes de sus propias exigencias. En este marco, la interdependencia pierde legitimidad y el otro deja de ser concebido como soporte o refugio para convertirse, con frecuencia, en competencia, amenaza o carga. De esta manera, la lógica dominante promueve la autarquía emocional, la autosuficiencia radical y el debilitamiento de los vínculos duraderos, reforzando un orden social en el que sostener al otro deja de ser una responsabilidad compartida para transformarse en una carga cada vez menos asumible.

Desde los estudios sobre afectos en América Latina, esta privatización del malestar ha sido leída como una operación política. En este sentido, López retoma a Hochschild e Illouz y muestra que el discurso individualista transforma problemas sociales y económicos en conflictos psicológicos, ocultando su carácter estructural (Anapios & Hammerschmidt, 2022). Así, el sufrimiento deja de ser una experiencia compartida que convoca a la acción colectiva y se convierte en una responsabilidad íntima que cada sujeto debe gestionar en soledad. En este sentido, la emocionalidad neoliberal promueve una gestión interna del malestar en el que se medicaliza la tristeza, se privatiza la angustia y se psicologiza la injusticia. Así, los problemas estructurales se transforman en defectos personales, y el sufrimiento compartido pierde su potencia política. Como resultado, se debilita la posibilidad del nosotros y, con ello, la capacidad de imaginar respuestas colectivas.

A esto se suma lo que Han (2018) llama la “expulsión de lo distinto”, un fenómeno mediante el cual aquello que interrumpe la lógica de la homogeneidad es neutralizado. En este sentido, la diferencia no siempre se reprime mediante violencia directa; también puede ser absorbida por el consumo, el algoritmo, la hipercomunicación o los discursos institucionales que celebran la diversidad sin transformar las condiciones que producen desigualdad. Así, la expulsión simbólica del otro es también una expulsión del encuentro real y la diversidad puede volverse decoración, identidad nacional o signo de pluralidad, pero no necesariamente reconocimiento efectivo, redistribución material ni cuidado.

En el contexto peruano, esta contradicción se expresa en la distancia entre el reconocimiento discursivo de la interculturalidad y las condiciones concretas que siguen atravesando muchos pueblos indígenas. Es así que la Defensoría del Pueblo (2023) advirtió que solo 3 de cada 10 comunidades campesinas y nativas contaban con escuelas secundarias en sus territorios y que 6 de cada 10 no tenían establecimientos de salud dentro de sus límites comunales. En la misma línea, la evaluación oficial de la Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad reportó en 2024 un nivel de cumplimiento apenas medio y diversos servicios en estado de alerta (Ministerio de Cultura, 2024). Estos datos muestran que la diferencia puede ser reconocida en el plano simbólico sin traducirse necesariamente en garantía de derechos, presencia institucional o condiciones efectivas de cuidado.

De este modo, lo común se debilita cuando el otro es admitido como parte del discurso nacional, pero no como sujeto pleno de protección, redistribución y escucha. Esta forma de administrar la diferencia sin dejarse transformar por ella refuerza la fragmentación del vínculo social y permite comprender por qué la ternura contrahegemónica no puede reducirse a una disposición afectiva individual, ya que implica también disputar las formas selectivas en que ciertas vidas son reconocidas, sostenidas o abandonadas.

Asimismo, además de una crisis estructural, también se trata de una crisis de sentido. En esta misma línea, Giddens (1991) advierte que, en ausencia de marcos estables,

los individuos se ven obligados a construir reflexivamente sus propias identidades en medio de un horizonte marcado por la incertidumbre, ya que, si bien esta reflexividad del yo puede abrir un margen de agencia, también puede derivar en inseguridad ontológica cuando no existen vínculos capaces de sostener la experiencia cotidiana. En ese caso, la soledad deja de ser una elección para convertirse en una condición socialmente (re)producida, mientras que la necesidad de validación se traduce en una lucha permanente por diferenciarse, incluso a costa de los demás. Es así que lo colectivo comienza a experimentarse como una carga, un límite o una amenaza para la autorrealización individual.

No es casualidad que, en este contexto, emerja con fuerza la necesidad de nuevos lenguajes para el vínculo, el cuidado y la posibilidad de estar con el otro sin temor a permanecer. Por ello, frente a este vaciamiento de lo común, las prácticas de ayuda mutua aparecen como formas de reconstrucción del lazo social desde la raíz. En concordancia con ello, Skyer et al. (2025) definen la ayuda mutua como una forma de política prefigurativa, en la medida en que ensaya en el presente las relaciones sociales que desea hacer posibles en el futuro. En ese sentido, la ayuda mutua más que solo una estrategia de supervivencia frente a la precariedad, es una práctica que materializa vínculos basados en la interdependencia, la horizontalidad y el reconocimiento ético del otro.

Desde esta perspectiva, incluso en contextos de fragmentación social es posible sostener formas de organización ancladas en el cuidado y la reciprocidad. Según Skyer et al. (2025), estas prácticas crean infraestructuras de cuidado que no dependen por completo ni del Estado ni del mercado, y que permiten sostener la vida allí donde las instituciones fallan o resultan insuficientes. Por tanto, el vínculo social no desaparece del todo, sino que se desplaza, se rehace y encuentra otras formas de encarnarse. En esa reorganización afectiva y política de lo común reside su potencia contrahegemónica, pues desafía la lógica neoliberal de la autosuficiencia y reabre la posibilidad de una comunidad fundada en la responsabilidad compartida en vez de en la competencia.

En esa misma línea, la ternura aparece como un gesto disruptivo, ya que, en lugar de responder con dureza, distancia o indiferencia, afirma la cercanía como una forma de resistencia. Sin embargo, para comprenderla como tal, es necesario desmontar las narrativas que reducen el cuidado a lo privado o a lo femenino. De ahí la necesidad de explorar cómo ciertas corrientes filosóficas y éticas, particularmente la del cuidado y la resistencia íntima, ofrecen un marco para pensar la ternura como una práctica política con potencia transformadora. En este marco, la ternura puede ser comprendida como una modalidad afectiva de estas prácticas prefigurativas y como una política que opera desde la afirmación de la interdependencia y el cuidado como base de lo común. Tal como ocurre con la ayuda mutua, la ternura se encarna en el presente y repone densidad al vínculo social donde la modernidad líquida lo ha erosionado.

Cuidado, vulnerabilidad y política afectiva

En los últimos años, la desafección política en el Perú ha dejado de ser una anomalía para convertirse en el día a día y se ha intensificado una sensación de abandono estructural que ya no puede explicarse solo por la corrupción o la ineficiencia del Estado, sino también por una forma más profunda de violencia institucional: la ruptura del pacto simbólico entre el Estado y su ciudadanía. En este sentido, si durante el gobierno de Dina Boluarte ya se hacía visible un deterioro extremo de la legitimidad política, llegando a contar con solo el 6% de respaldo para la presidencia y un 9% para el Congreso (Aragón & Sánchez, 2023), esta crisis, más que cerrarse con su salida, se prolongó en los gobiernos que la sucedieron.

Siguiendo esta línea, José Jerí dejó la presidencia el 17 de febrero de 2026 tras ser censurado por el Congreso y culminó su gestión con apenas 26.9 % de aprobación y 59.4 % de desaprobación (CPI, 2026). Al día siguiente, José María Balcázar asumió la jefatura del Estado, pero tampoco logró recomponer la confianza pública, ya que, a menos de un mes de iniciado su gobierno, su aprobación cayó de 24 % a 14 %, mientras su desaprobación alcanzó el 67 % (Ipsos, 2026; Presidencia del Perú, 2026). Desde esta perspectiva, más que una sucesión de autoridades impopulares, esta secuencia revela un colapso más profundo de la representación política, pues no se trata únicamente del rechazo a figuras concretas, sino de una desconfianza extendida hacia instituciones que ya no son percibidas como garantes de cuidado, estabilidad ni pertenencia.

Lo que está en juego es más que una evaluación negativa del gobierno de turno. Como muestran Aragón y Sánchez (2023), el problema radica en una percepción extendida de que el Estado ya solo responde a intereses privados, especialmente empresariales. Esta captura institucional por élites económicas refuerza la idea de un “Estado predatorio”, que, en lugar de garantizar derechos, se convierte en mecanismo de extracción, represión y privilegio. La consecuencia de esto es grave, ya que si el Estado no cuida, ¿por qué obedecerlo? Esta lógica, más allá del discurso, se expresa en la vida cotidiana como una forma de sobrevivencia defensiva, donde la ley se deslegitima y el vínculo político se reemplaza por la desconfianza radical. Entonces, frente a este abandono, la ternura, y particularmente su forma contrahegemónica, busca interrumpir desde lo cotidiano las lógicas que normalizan su ausencia.

Esta interrupción puede comprenderse desde lo que Chouliaraki (2021) denomina la política afectiva de la vulnerabilidad. La autora sostiene que la vulnerabilidad es una construcción afectiva que puede ser utilizada para producir pasividad o, por el contrario, para activar formas de reconocimiento y solidaridad. Así, cuando la vulnerabilidad es gestionada como destino privado, refuerza la despolitización; en cambio, cuando es asumida como experiencia compartida, se convierte en base para la acción colectiva. En este sentido, la ternura contrahegemónica reapropia la vulnerabilidad producida por el abandono estatal como punto de partida para rehacer el vínculo social.

Las protestas sociales que han sacudido al país en los últimos años, como las de noviembre de 2020 o las de diciembre de 2022, pueden entenderse como manifestaciones de esta ruptura entre la ciudadanía y el Estado. Son gritos de una ciudadanía que ya no se reconoce en el contrato social vigente. De este modo, la represión violenta, la criminalización del disenso y la impunidad con la que se actúa desde el poder agravan aún más la desconexión y la violencia estatal se convierte en una tecnología cotidiana de gobierno, lo que genera un malestar cívico difícil de canalizar dentro de los marcos democráticos convencionales.

Frente a este escenario, la ternura podría parecer una respuesta ingenua, incluso ridícula. ¿Qué lugar puede tener el cuidado en medio de la violencia estructural, la represión, el racismo, la precarización de la vida y el abandono sistemático del Estado? Sin embargo, es justamente en estos contextos donde la ternura adquiere una potencia política inusitada. Cuidar, en un país que se acostumbra a descuidar; sostener, donde todo se rompe; mirar al otro, donde prima la indiferencia; todo eso constituye una forma de resistencia tan contraintuitiva como radical. En este sentido, como señala Esquirol (2015), resistir no siempre implica enfrentamiento frontal, sino también el gesto cotidiano de perseverar en lo humano, incluso cuando el mundo se deshumaniza.

Esta dimensión política de los afectos ha sido trabajada por Albuero-Cañete et al. (2022), quienes muestran que la solidaridad emerge precisamente en contextos de incomodidad, precariedad y sufrimiento compartido. Para los autores, la solidaridad es una práctica afectiva que transforma el malestar en vínculo político, y el cuidado, en este sentido, es una forma de producción de comunidad que convierte la fragilidad en una posibilidad de articulación colectiva.

Además, los afectos como fuerza constitutiva de lo social dialogan con la propuesta de Ahmed (2015), quien cuestiona la idea de que las emociones sean experiencias exclusivamente privadas o interiores. Para la autora, las emociones “funcionan para moldear las ‘superficies’ de los cuerpos individuales y colectivos” (Ahmed, 2015, p. 19), lo que configura formas de relación, pertenencia y exclusión. Desde esta perspectiva, los afectos además de expresar vínculos preexistentes, también participan activamente en su producción. Más aún, Ahmed sostiene que aquello que establece fronteras entre las personas también puede deshacerlas, pues “lo que nos separa de otros también nos conecta con otros” (Ahmed, 2015, p. 54). Por lo que, esta idea resulta especialmente relevante para pensar la ternura contrahegemónica, ya que permite comprenderla como una práctica afectiva capaz de rehacer vínculos y producir comunidad en contextos marcados por la fragmentación social.

Por eso, sostener vínculos en medio de la fragmentación más que romanticismo; es política radical, es reconstruir comunidad desde lo que queda, desde los restos de una institucionalidad que ya no protege, pero también desde la convicción de que aún podemos cuidarnos entre nosotros. Esta ternura, entendida como ética

de la proximidad y de lo común, será desarrollada con mayor profundidad en los siguientes apartados.

Ternura contrahegemónica: categoría crítica desde América Latina

La ternura ha sido históricamente relegada a los márgenes del pensamiento político, confinada al ámbito de lo íntimo, de lo femenino y de lo doméstico. En el contexto de una modernidad marcada por la exaltación del individuo autosuficiente, del cálculo racional y del conflicto como motor del cambio, el afecto ha sido despojado de legitimidad como herramienta de transformación. Sin embargo, en América Latina, donde la colonialidad, el racismo, el despojo y la precarización han erosionado de manera persistente las condiciones de reproducción de la vida, la dimensión de los afectos aparece como una dimensión constitutiva de lo político. En ese sentido, Anapios y Hammerschmidt (2022) muestran que las emociones intervienen activamente en la producción de subjetividades, identidades colectivas y sentidos de comunidad. En la misma línea, Bidaseca y Sierra (2022) proponen pensar el amor como una poética de la relación; es decir, como una forma de rehacer la trama vincular en donde la violencia colonial y patriarcal ha producido fragmentación.

Esta discusión se vuelve especialmente relevante cuando se la sitúa en el contexto latinoamericano de la reproducción social. Gago y Gutiérrez (2022) advierten que las crisis recientes alteraron brutalmente ese contexto y recolocaron la vida digna en el centro del conflicto, mientras Batthyány (2020) subraya que, en Latinoamérica, el cuidado ha sido pensado como un componente clave del bienestar social y de una economía feminista alternativa. Leída desde ahí, la ternura contrahegemónica no remite a un refugio apolítico ni a una nostalgia por un pasado armónico que nunca existió; remite a una práctica que sostiene la vida donde el Estado, el mercado y las formas privatizadas de protección resultan insuficientes. Por eso, más que una emoción blanda, la ternura aparece como una disposición política orientada a defender la interdependencia frente a las racionalidades del abandono. En este sentido, la ternura contrahegemónica se distancia de una lógica asistencialista, ya que no se trata de ayudar desde una posición de superioridad moral ni de suplir pasivamente carencias individuales, sino de producir vínculos horizontales basados en la proximidad, la necesidad compartida y la corresponsabilidad.

Esta apuesta dialoga, además, con tradiciones críticas latinoamericanas que impugnan la crueldad y el individualismo como pedagogías del orden. En ese sentido, Segato (2018) describe las contra-pedagogías de la crueldad como dispositivos que enseñan a cosificar lo vivo, mientras Rivera (2010) propone lo *ch'ixi* como una forma de coexistencia de diferencias que no se funden ni se cancelan entre sí. A su vez, el feminismo comunitario boliviano, leído por Guzmán y Triana (2019), a partir de las palabras de Julieta Paredes, recupera la comunidad como cuerpo político transformador frente a la articulación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado.

En esa misma línea, la ternura busca rehacer el vínculo sin negar la heterogeneidad, sin domesticar la diferencia y sin reproducir las lógicas de dominación que dice combatir.

Por eso, en América Latina la ternura puede cumplir un papel específicamente político: el de recomponer lo común en territorios atravesados por violencia estructural, migración forzada, racismo y abandono estatal. Bajo esta misma idea, la CEPAL (2022, 2024) ha colocado el cuidado y la corresponsabilidad en el centro de una sociedad orientada a la sostenibilidad de la vida, y Álvarez y Varela-Huerta (2022) muestran que, en los corredores migratorios de las Américas, son las propias mujeres quienes crean circuitos de cuidado donde las instituciones fallan. En ese sentido, la ternura en América Latina, más allá de simple suavidad o mera empatía, es una práctica relacional y contrahegemónica que protege la vida, repara tramas desgarradas y prefigura formas más dignas de estar juntos.

De lo íntimo a lo común: fundamentos afectivos de la acción colectiva

La exaltación contemporánea del “crecimiento personal” suele enfocarse en la autosuperación individual: productividad, éxito, estabilidad emocional y realización privada. Pero en contextos como el peruano, marcado por la precariedad estructural, la fragmentación social y la debilidad institucional, esta noción se vuelve insuficiente. El problema no está en querer crecer, sino en hacerlo en soledad y desconectados del tejido común. En este sentido, reorientar el crecimiento personal hacia el bien colectivo no significa negar la individualidad; es reconocer que nuestro florecimiento depende del vínculo, de la capacidad de sostenernos unos a otros en medio de un sistema que constantemente nos empuja a salvarnos solos.

Esta lógica se sostiene, en gran parte, en una gestión individualizada de la vulnerabilidad. Chouliaraki (2021) advierte que cuando la fragilidad es tratada como un problema privado que cada sujeto debe resolver por sí mismo, se refuerza la despolitización del sufrimiento social. En cambio, cuando la vulnerabilidad es reconocida como una condición compartida, se habilita la posibilidad de transformar la experiencia del daño en una base para la acción colectiva. De este modo, lo íntimo deja de ser un refugio aislado y se convierte en el punto de partida de una política afectiva.

Esta necesidad de rehacer comunidad se vuelve evidente cuando el Estado falla. En los márgenes de la formalidad, donde el abandono está normalizado, emergen experiencias que hacen de la ternura una práctica concreta. En este sentido, las ollas comunes constituyen quizás una de las expresiones más visibles de esta dinámica. Por ejemplo, durante la pandemia, se alimentaron cuerpos y vínculos, ya que mujeres que no se conocían compartieron trabajo, cuidado y escucha. Más allá de responder al hambre, generaron espacios de encuentro cotidiano, distribución colectiva de

responsabilidades y construcción de confianza entre personas que muchas veces no mantenían vínculos previos.

En barrios populares, las redes de apoyo mutaron en espacios de consejería emocional, reparto de medicamentos o cuidado infantil comunitario. Además, en comunidades rurales y periurbanas, la crianza compartida es una práctica ancestral que desafía la lógica neoliberal del hijo como propiedad y propone una pedagogía del afecto mutuo. Asimismo, en zonas donde el acceso a libros es escaso, han surgido bibliotecas populares gestionadas por jóvenes que entienden la lectura como acto de ternura intelectual. Es así que, a través de la cooperación, el cuidado y la horizontalidad, estas prácticas sostienen la vida a través de otras formas de organización social, donde la interdependencia sustituye a la competencia como principio organizador.

Estas prácticas encarnan una ética silenciosa pero poderosa: la de quienes cuidan sin esperar reconocimiento, de quienes sostienen sin ocupar el centro, de quienes resisten a través de lo humano (Esquirol, 2015). No se trata entonces de actos caritativos ni asistencialistas, sino políticos, de decisiones conscientes de producir comunidad donde el Estado ha desertado. En ellas, la ternura aparece como un acto de responsabilidad colectiva. Son expresiones de una ciudadanía que, aun golpeada por la violencia estructural, se niega a dejar de mirar al otro como parte de sí. Estas prácticas cotidianas son expresiones concretas de ternura contrahegemónica, ya que responden al abandono y configuran nuevas formas de lo común desde la fragilidad compartida y el cuidado recíproco.

Siguiendo esta línea, Alburo-Cañete et al. (2022) muestran que la solidaridad no es una emoción espontánea ni un simple impulso moral, más bien representa una práctica afectiva que emerge del malestar compartido. En este sentido, el cuidado comunitario constituye una forma de organización política que transforma la incomodidad, la precariedad y el sufrimiento en vínculos de responsabilidad mutua. Esta dimensión aparece con claridad en el testimonio recogido por Alcázar y Fort (2022), donde una integrante de la olla común Corazón del Pueblo, en San Juan de Lurigancho, relata cómo la continuidad del cuidado depende de redes de apoyo construidas cotidianamente:

“La última vez que hemos recibido fue [...] el domingo [...] en el taller de niños acá de Bayóvar. Bueno, hemos recibido [...] por medio de un profesor que viene a enseñar a nuestros niños acá, él nos conoció desde el año pasado, así poco en poco, y como nos ve que preparamos todos los días nuestra olla común y él mismo llevó unos documentos o nos presentó quizás [...] y por medio de él hemos recibido un saquito de quinua y dos galones de aceite” (Aydee Huamaní, olla Corazón del Pueblo, SJL, en Alcázar & Fort, 2022, p. 48).

Lo que este testimonio deja ver es el modo en que el cuidado va ensanchando sus propios límites, ya que, *poco a poco*, la olla común deja de ser únicamente el espacio de quienes la integran y se convierte en un nodo desde el cual se activan confianzas, solidaridades y apoyos que provienen incluso de quienes, en principio, parecían

ajenos a ella. Como documentan Alcázar y Fort (2022), estas experiencias fortalecen formas de organización barrial sostenidas en el cuidado mutuo y permiten que la necesidad material se transforme en agencia colectiva. A ello se suma que, desde una perspectiva regional, el PNUD (2022) sostiene que los cuidados comunitarios funcionan como una infraestructura social que emerge donde el Estado no logra garantizar derechos básicos. Así, estas prácticas también rehacen los vínculos sociales desde la corresponsabilidad, la proximidad y la confianza. En este sentido, las experiencias descritas son expresiones de un fenómeno latinoamericano más amplio de politización del cuidado.

Es así que estas experiencias muestran que la acción colectiva también nace del sostén afectivo que permite a las personas reconocerse como parte de un nosotros, y la ternura, el cuidado y la ayuda mutua no constituyen una alternativa excluyente a la lucha política tradicional. Por el contrario, muchas formas de movilización social también se sostienen en vínculos afectivos, relaciones de confianza y prácticas de cuidado que permiten la continuidad de la acción colectiva. Desde esta perspectiva, la ternura amplía el repertorio de lo político al mostrar que también es posible resistir desde el sostenimiento cotidiano de la vida.

Conclusiones

La reflexión desarrollada permite sostener que la ternura contrahegemónica constituye una práctica social situada que adquiere especial densidad política en el Perú contemporáneo. En un país atravesado por la precariedad, la desconfianza institucional, la desigualdad territorial y el debilitamiento del vínculo común, la ternura aparece como una forma concreta de sostener la vida donde el Estado llega tarde, llega de manera insuficiente o no llega.

El caso de las ollas comunes permite observar con claridad esta potencia política, ya que, si bien estas experiencias surgieron frente a una necesidad material urgente, su importancia no se agota en la distribución de alimentos: también hicieron posible formas de organización barrial, confianza cotidiana y responsabilidad compartida. Así, la necesidad básica de comer se transformó en una práctica colectiva de sostenimiento de la vida, principalmente gestionada por mujeres, como también muestran los estudios sobre ollas comunes en Lima Metropolitana durante la crisis sanitaria (Cuadra et al., 2021). Desde esta perspectiva, la ternura contrahegemónica se distancia de una lógica asistencialista, porque no se limita a “ayudar” desde arriba, más bien produce vínculos horizontales desde la proximidad, la necesidad compartida y la corresponsabilidad.

Esta lectura también permite matizar la idea de solidaridad, como advierten Ratzmann et al. (2024), la cual no opera siempre de manera universal, sino que suele estar atravesada por criterios de merecimiento, pertenencia, clase, etnicidad, género y reconocimiento social. Por ello, pensar la ternura contrahegemónica desde el Perú permite disputar

esas fronteras selectivas del cuidado: ¿quién merece ser sostenido?, ¿qué vidas son reconocidas como dignas de protección?, ¿qué sufrimientos son atendidos y cuáles quedan socialmente abandonados? Frente a estas jerarquías, las prácticas comunitarias analizadas abren una posibilidad política distinta, porque ensanchan los márgenes del nosotros y muestran que el cuidado no tiene por qué limitarse a los vínculos familiares, institucionales o previamente reconocidos como legítimos.

No obstante, cabe resaltar que afirmar la potencia política de la ternura no implica idealizar el cuidado comunitario ni romantizar el sacrificio de quienes sostienen la vida en condiciones de precariedad. Este punto resulta fundamental, pues las ollas comunes, las redes vecinales y otras formas de apoyo mutuo no deben ser leídas como sustitutos suficientes de las políticas públicas ni como prueba de que las comunidades pueden resolver solas aquello que el Estado no garantiza. Por el contrario, su existencia revela tanto la fuerza organizativa de los sectores populares como la persistencia de una deuda institucional. En este sentido, la ternura contrahegemónica no reemplaza derechos, justicia social ni redistribución; más bien, denuncia su ausencia desde una práctica que insiste en cuidar cuando las instituciones descuidan. Su potencia crítica reside precisamente en mostrar que el abandono no es natural, que la indiferencia no es inevitable y que la vida común puede ser defendida incluso en medio de la intemperie.

Desde esta perspectiva, la ternura contrahegemónica amplía la comprensión de lo político. No niega la protesta, la demanda institucional ni la confrontación frente a la injusticia, sino que las complementa desde otro registro. La política no ocurre únicamente en el Estado, en los partidos, en las calles o en los discursos públicos, sino también en las prácticas silenciosas que sostienen cuerpos, alimentan comunidades, acompañan duelos y reconstruyen confianza. En ese sentido, la ternura es una forma de resistir sin reproducir la violencia que se busca transformar. Como plantea Esquirol (2015), la resistencia puede comprenderse desde la proximidad, el amparo y la perseverancia cotidiana; es decir, desde gestos que, aunque discretos, permiten preservar lo humano frente a las fuerzas de disgregación.

Esta dimensión cotidiana de la resistencia puede comprenderse a partir de lo que Scott (2000) denomina *infrapolítica*, es decir, aquellas formas de acción que no siempre se expresan mediante la confrontación abierta, pero que permiten a los grupos subordinados preservar su dignidad, gestionar su supervivencia y sostener críticas prácticas frente al poder. Desde esta perspectiva, las ollas comunes, las redes de apoyo mutuo y otras prácticas comunitarias de cuidado pueden leerse como formas discretas de resistencia que disputan, desde la vida cotidiana, las lógicas del abandono y la precarización, y cuya fuerza reside en la persistencia con que sostienen formas alternativas de organización, vínculo y defensa de la vida común.

Por ello, el aporte de este artículo consiste en proponer la ternura contrahegemónica como una categoría analítica útil para pensar el Perú contemporáneo desde los afectos, el cuidado y la reconstrucción de lo común. Esta categoría permite observar

aquello que con frecuencia queda fuera de los análisis centrados exclusivamente en la crisis institucional y poner el foco en las formas en que las personas, especialmente desde los márgenes, siguen produciendo comunidad cuando las estructuras formales fallan. Las ollas comunes, las redes barriales y las prácticas de cuidado comunitario muestran que la resistencia también puede tomar la forma de una olla encendida, una vecina que acompaña, una mano que reparte alimento o una comunidad que se niega a dejar sola a su gente.

En última instancia, la ternura contrahegemónica permite imaginar una esperanza situada, ya que no se trata de una esperanza ingenua, deshistorizada o ajena al dolor del país; se trata de una esperanza encarnada en prácticas concretas que ya existen y que, aun siendo frágiles, sostienen posibilidades de futuro. En el Perú, donde tantas veces la vida social parece organizada desde la desconfianza, el cansancio y la ruptura, estas experiencias recuerdan que todavía hay vínculos capaces de resistir. La ternura no borra la precariedad ni clausura el conflicto, pero abre un horizonte: el de una comunidad que, incluso herida, todavía puede cuidarse, reconocerse y volver a imaginarse junta. Allí, en esa insistencia cotidiana por no soltar al otro, la política vuelve a tener sentido y recupera una de sus formas más necesarias: la defensa compartida de la vida.

Referencias bibliográficas

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Alburo-Cañete, K.; Ayesha, S.; Hak, S.; Jakimow, T. Ngin, C.; Sjamsoe'oed M.; Schech, S.; Underhill-Sem, Y. & Wu, J. (2022). (Dis)comfort, judgement and solidarity: Affective politics and community responses to crisis. *Third World Quarterly*, 43(5), 1137–1154. <https://doi.org/10.1080/01436597.2021.1996163>

Alcázar, L., & Fort, R. (2022). *Resiliencia en tiempos de pandemia: El caso de las ollas comunes en Lima, Perú* (Avances de Investigación, 41). GRADE.

Álvarez, S., & Varela-Huerta, A. (2022). “En el camino, ¿si nosotras no cuidamos, quién entonces?”. Mujeres, epidemiología popular migrante y economía del cuidado en los corredores migratorios de las Américas en tiempos de COVID-19. *Tramas y Redes*, (2), 23-53. doi:10.54871/cl4c203a

Anapios, L., & Hammerschmidt, C. (2022). *Política, afectos e identidades en América Latina*. CLACSO.

Aragón, A., & Sánchez, L. (2023). Crisis de legitimidad, representación y disenso: una lectura desde las protestas en el Perú. *Revista Argumentos*, 3(4), 7–16. <https://revistaargumentos.iep.org.pe/index.php/arg/article/view/190>

Batthyány, K. (2020). Recorridos latinoamericanos de los cuidados. En K. Batthyány (Coord.), *Miradas latinoamericanas a los cuidados* (pp. 11-50). CLACSO; Siglo XXI Editores.

Bauman, Z. (2007). *Vida líquida*. Paidós.

Bauman, Z. (2003). *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.

Bidaseca, K., & Sierra, M. (2022). Prólogo e introducción. El amor como una poética de la relación. En K. Bidaseca & M. Sierra (Coords.), *El amor como una poética de la relación: Discusiones feministas y artivismos descoloniales* (pp. 15-27). CLACSO; El Mismo Mar

Chouliaraki, L. (2021). Victimhood: The affective politics of vulnerability. *European Journal of Cultural Studies*, 24(1), 10–27. <https://doi.org/10.1177/1367549420910477>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2022). *La sociedad del cuidado: horizonte para una recuperación sostenible con igualdad de género*. CEPAL.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2024). *El derecho al cuidado en América Latina y el Caribe: avances normativos*. Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, CEPAL.

Cuadra, M., Soto, D., Meza, A., Miranda, A., & De Las Casas, F. (2021). “Nosotras también estamos en primera línea”: Las mujeres de las ollas comunes de Lima Metropolitana durante la crisis de la COVID-19. *Revista Latinoamericana Liderazgo, Innovación y Sociedad*, 2(1), 66–81. <https://ssrn.com/abstract=3832329>

Defensoría del Pueblo. (2023, 9 de agosto). *Defensoría del Pueblo: Urge garantizar servicios públicos en comunidades indígenas y que estos tengan enfoque intercultural*. Plataforma del Estado Peruano. <https://www.gob.pe/institucion/defensoria/noticias/815787-defensoria-del-pueblo-urge-garantizar-servicios-publicos-en-comunidades-indigenas-y-que-estos-tengan-enfoque-intercultural>

Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima: Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado.

Gago, V., & Gutiérrez, R. (2022). Presentación al dossier sobre economías populares y alternativas y reproducción social. *Tramas y Redes*, (2), 17-22. doi:10.54871/cl4c200a

Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Polity Press.

Guzmán, N., & Triana, D. (2019). Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario. *Ciencia Política*, 14(28), 21-47. doi:10.15446/cp.v14n28.79125

Han, B. (2015). *La sociedad del cansancio*. Herder.

Han, B. (2018). *La expulsión de lo distinto*. Herder.

IDEHPUCP. (2023). *Mujeres de ollas comunes en Lima Metropolitana le hacen frente a la pobreza, el hambre y la inflación*. Revista Memoria, Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP. Recuperado de <https://idehpucp.pucp.edu.pe/revista-memoria/reportaje/mujeres-de-ollas-comunes-en-lima-metropolitana-le-hacen-frente-a-la-pobreza-el-hambre-y-la-inflacion/>

Ipsos. (2026, marzo 10). *Aprobación a Balcázar cae de 24 % a 14 % en menos de un mes*. Encuesta Perú 21 - Ipsos. <https://www.ipsos.com/es-pe/aprobacion-balcazar-cae-de-24-14-en-menos-de-un-mes-encuesta-peru-21-ipsos?utm>

Ministerio de Cultura. (2024). *Informe de evaluación de la Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad al 2040: Resultados al 2023*.

Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (2021). *Los testimonios en pandemia de dos guardianas de las ollas comunes*. Gobierno del Perú. Recuperado de <https://www.gob.pe/institucion/midis/noticias/491635-los-testimonios-en-pandemia-de-dos-guardianas-de-las-ollas-comunes>

Presidencia de la República del Perú. (2026, febrero 18). *José Balcázar jura como presidente de la república en estricto respeto del orden constitucional*. Plataforma del Estado Peruano. <https://www.gob.pe/institucion/presidencia/noticias/1355940-jose-balcazar-jura-como-presidente-de-la-republica-en-estricto-respeto-del-orden-constitucional>

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2022). *Los cuidados comunitarios en América Latina y el Caribe: Una aproximación a los cuidados en los territorios*. PNUD

Ramos, V. & Cuba, M. (Eds.). (2021). *Nosotras también estamos en primera línea: Experiencias de mujeres en ollas comunes durante la pandemia*. Lima, Fondo Editorial de la Municipalidad Metropolitana de Lima.

Ratzmann, N., Mantu, S., & Borrelli, L. M. (2024). Social solidarity and deservingness. *Critical Social Policy*, 44(4), 635–650. <https://doi.org/10.1177/02610183241273659>

Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

RPP. (2026, febrero 20). *José Jeri terminó su gestión con un nivel de desaprobación de casi 60 %, según encuesta de CPI*. RPP. <https://rpp.pe/politica/gobierno/jose-jeri-termino-su-gestion-con-un-nivel-de-desaprobacion-de-casi-60-segun-encuesta-de-cpi-noticia-1676722>

Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos*. Era.

Segato, R. L. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo.

Skyer, S.; Roth, S. & Reed, E. (2025). Mutual aid as prefigurative politics beyond anarchism. *Sociology Compass*, 19, e70037. <https://doi.org/10.1111/soc4.70037>