



Del laberinto de la soledad a los senderos de la compañía

Culturas políticas
en el México actual

René Ramírez Gallegos

Juan Guijarro

Gabriela Gallardo

**Del laberinto de la soledad
a los senderos de la compañía**

Ramírez, René. Del laberinto de la soledad a los senderos de la compañía : culturas políticas en el México actual / René Ramírez ; Juan Guijarro ; Gabriela Gallardo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2024.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-859-6

1. Democracia. 2. Cultura Popular. I. Guijarro, Juan II. Gallardo, Gabriela III. Título
CDD 306.2097

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Diseño interior y maquetado: Eleonora Silva

Edición: Eugenia Cervio

Del laberinto de la soledad a los senderos de la compañía

Culturas políticas en el México actual

René Ramírez Gallegos, Juan Guijarro
y Gabriela Gallardo



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Del laberinto de la soledad a los senderos de la compañía. Culturas políticas en el México actual (Buenos Aires: CLACSO, septiembre de 2024).

ISBN 978-987-813-859-6



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Suecia

Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Presentación. De la cultura política a lo político de la cultura en México.....9
René Ramírez Gallegos, Juan Guijarro y Gabriela Gallardo

Capítulo I. Cultura política y política de la cultura.
La soledad del mexicano, a debate..... 13
René Ramírez Gallegos, Gabriela Gallardo y Juan Guijarro

Capítulo II. Tiempo relacional. Somos lo que hacemos 31
René Ramírez Gallegos

Capítulo III. Democracia con demos 61
René Ramírez Gallegos y Juan Guijarro

Capítulo IV. ¿Liberal salvaje o comunalista solidario?97
René Ramírez Gallegos, Juan Guijarro y Gabriela Gallardo

Capítulo V. Justificar lo injustificable..... 119
René Ramírez Gallegos, Juan Guijarro y Gabriela Gallardo

Capítulo VI. La estructura de las emociones149
René Ramírez Gallegos y Juan Guijarro

Capítulo VII. Volver a decir nosotros.....	173
<i>René Ramírez Gallegos, Gabriela Gallardo y Juan Guijarro</i>	
Capítulo VIII. Del laberinto de la soledad a los senderos de la compañía. De la subalternidad a la hegemonía.....	219
<i>Gabriela Gallardo, René Ramírez Gallegos y Juan Guijarro</i>	
Bibliografía	235
Sobre los autores.....	265

Presentación

De la cultura política a lo político de la cultura en México*

Hay varios estudios sobre la cultura política en México, entonces, ¿por qué uno más? Si bien esta investigación dialoga y debate con las precedentes, también propone una reformulación de las bases

* La presente investigación se sustenta en los datos de la Encuesta Nacional de Culturas Políticas y Democracia (ENCPD-2022), de carácter público y accesibles a través del enlace <https://puedjs.unam.mx/encuestas/>. En este contexto, es imperativo expresar nuestro sincero reconocimiento al Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad [PUEDJS] por la ejecución de la ENCPD-2021, previa aprobación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología [CONACYT], en el marco de los Programas Nacionales Estratégicos [PRONACE]. La dirección del PUEDJS, liderada por John Ackerman, desempeñó un papel fundamental en la coordinación del equipo encargado de llevar a cabo este ambicioso proyecto. Es relevante destacar que tanto Ackerman como Ramírez, con la valiosa colaboración de Gabriela Gallardo Lastra y Adrián Escamilla, desplegaron sus capacidades para concebir y diseñar la encuesta. Cabe asimismo expresar nuestro agradecimiento a Alejandra Osorio Tafoya, quien participó activamente como asistente de investigación en el proceso. El levantamiento de la encuesta en campo, pieza angular del proyecto, fue realizado por la empresa Enkoll. La programación estuvo a cargo de Marisol Espejel, Jorge López y Joel Ramos, cuyas habilidades técnicas resultaron fundamentales para la estructuración eficiente de la plataforma. La configuración, diseño y funcionalidad de la página web, elemento crucial para la difusión y acceso a la información recopilada, fueron concebidas por Edgar Ramírez Garita. Aquí expresamos nuestro más sincero agradecimiento a cada uno de los participantes y colaboradores mencionados, cuyo esfuerzo y dedicación han permitido la realización de esta investigación. Su contribución ha sido esencial para el éxito de este trabajo y constituye un ejemplo de colaboración fructífera en el ámbito académico.

previamente establecidas. Esto posee una relevancia significativa: contribuir en el esclarecimiento del panorama actual de la cultura política se puede reivindicar como un esfuerzo valioso por sí mismo. No obstante, nuestro objetivo trasciende este propósito.

El proyecto neoliberal vigente en México durante más de cuatro décadas no se redujo a aplicar un régimen socioeconómico que pudiera desmontarse mediante una reingeniería institucional o una agenda de transformación estructural, sino que además se implantó como un proyecto sociocultural de gran calado. Esto significa que las raíces de la cultura neoliberal no se encuentran únicamente al nivel de los sistemas políticos y económicos, sino también, y de manera más inmediata y cotidianamente, en las prácticas rutinarias y los sentidos comunes que nos orientan día a día.

En este sentido, uno de los principales espacios de captura fue precisamente la esfera de la opinión pública. La dictadura del capital neoliberal se reforzó con la dictadura de la opinión, y también en la dirección inversa. Tanto en los emporios de la comunicación masiva como en ciertos sectores académicos conservadores comenzó a imponerse no la fuerza del mejor argumento, sino el “mejor” argumento por la fuerza. La prepotencia y el abuso de autoridad buscaron silenciar así los debates críticos y construir un aparente consenso de pensamiento único.

Las dos tácticas empleadas en esta guerra de opinión fueron: en primer lugar, deslegitimar la larga tradición de pensamiento crítico que ha existido en México. Los argumentos conservadores nunca fueron de fondo, simplemente se señalaba que la crítica era demasiado “oscura” para entenderse o demasiado “difícil” de asimilar... ¿Para quién? Para el pueblo. Los intelectuales establecidos se han opuesto siempre a toda forma de ilustración popular para preservar su monopolio del saber legítimo.

Asumiendo esta postura conservadora, el pensamiento crítico habría debido abandonar su herencia histórica: tanto el caudal nacionalista de la Revolución Mexicana como las vertientes del

legado marxista, de la teoría crítica, de las filosofías de la liberación, las reflexiones feministas y ecologistas, entre otras corrientes renovadoras; que precisamente por su densidad teórica y conceptual han podido dar aliento, expresión y forma a nuevos impulsos democratizadores.

En este caso, la reivindicación de la “simplicidad” revela más bien un imperativo de falsa simpleza dirigido no solamente a vetar la inteligencia de los oprimidos, sino sobre todo a reivindicar la llaneza autoritaria del propio discurso conservador, carente de argumentos, pero adecuado a la supuesta inmediatez del reciclaje requerido por las industrias mediáticas.

La segunda táctica conservadora consistió en allanar el campo del debate al nivel cero de la opinión carente de razonamientos, teorías, datos o cifras que corroboren lo dicho. La derecha bien pudo dedicarse a desacreditar moralmente al pensamiento crítico sin mayores explicaciones, aludiendo a un pasado oneroso, aplicando membretes o categorías escandalosas, desde una postura de falsa superioridad moral. Todo esto con la intención de escamotear el debate a profundidad.

Es innegable que los resultados sociales del neoliberalismo son lo que son y están ahí para quien quiera mirarlos. En este libro, hemos revisado, actualizado y contrastado muchos de estos datos. Sin embargo, el propósito de esta investigación, por todo lo señalado, es más amplio que esta contribución específica. También busca reabrir el debate constructivo sobre la relación entre formas políticas e instituciones de la democracia, y su vínculo con las prácticas y aspiraciones ciudadanas. No se trata de simplificar; por el contrario, se han adoptado las técnicas estadísticas más actuales para construir indicadores y corroborarlos con rigurosidad. No obstante, el estudio no pretende ser virtuoso desde un punto de vista técnico.

La técnica es el medio, pero el fin es otro, muy concreto y objetivo. Mientras la mayoría de los estudios sobre cultura política interrogan por los valores y actitudes declarados de los encuestados,

aquí proponemos ir un paso más allá. Introducimos datos sobre el uso del tiempo en la vida cotidiana complementados con modelos cuasiexperimentales, contrastando las declaraciones con las prácticas y rutinas, lo que nos revela un cuadro más amplio y preciso sobre la democracia en México. Así comprobamos que las culturas políticas mayoritarias de los mexicanos no se ajustan al simple ideario individualista-utilitario presupuesto por el neoliberalismo, que reivindica la inmovilidad de la “democracia sin adjetivos”. Por el contrario, descubrimos la capilaridad de prácticas colaborativas, el arraigo de costumbres gregarias y de gestión en las comunidades, y la reivindicación de identidades disidentes y alternativas ciudadanas. Estas prácticas se decantan en nuevos clivajes sociopolíticos con potencial para renovar la democracia en direcciones inéditas. De ahí el título *Del laberinto de la soledad a los senderos de la compañía*.

Esta es la principal justificación de transitar por la vía larga –extensa y no sencilla– de la metodología. Aportar con semillas científicas para debates políticos serios, profundos y constructivos. Sería un error, consideramos, caer en la aparente simplicidad del discurso conservador. O aceptar sus provocaciones para rebajar el nivel del argumento a un mero enfrentamiento verbal. No, la ciencia social crítica debe hacerse cargo de su legado histórico y por ello también adoptar, contra la venalidad de cualquier oponente, la responsabilidad intelectual de producir teorías y conceptos anclados en datos rigurosos y respaldados, sin reducirlos por una falsa simplicidad. Las verdades serán claras y distintas, pero también el camino para alcanzarlas es arduo y sinuoso. Así hemos tratado de recorrerlo aquí.

Los autores, febrero de 2023

Capítulo I

Cultura política y política de la cultura

La soledad del mexicano, a debate

René Ramírez Gallegos, Gabriela Gallardo y Juan Guijarro

El mexicano, según se ha visto, no trasciende su soledad.

Al contrario, se encierra en ella.

(Octavio Paz)

1. Introducción

Como apunta la cita de Octavio Paz, una de las cuestiones más debatidas en la cultura política de México hasta el presente concierne a la sociabilidad, puesto que se trata tanto de un asunto que involucra a la democracia real como porque asume e, incluso, impulsa a las aspiraciones de la democracia ideal. Este libro trata precisamente sobre esta intrincada relación que la cultura política, entendida en su sentido más sustancial, asume como mediación entre las formas de relación social y las capacidades afirmativas que en la democracia son reivindicadas como potencias constituyentes del propio orden social.

El panorama histórico de fondo está impregnado por, aproximadamente, cuatro décadas de supuesta “modernización” neoliberal, voluntariosamente implantada, por así decirlo, desde arriba y hacia el centro. Esta modernización se contrapone a las manifestaciones populares arraigadas en tradiciones ancestrales y prácticas consuetudinarias, tanto renovadas como reinventadas, que desde abajo y hacia la periferia adquieren, en contraste, los matices de subalternidad e incluso, potencialmente, contrahegemonía frente al esencialismo cultural de la modernización neoliberal.

A este campo de batalla cultural lo hemos descrito bajo el signo de la oposición de fuerzas: el laberinto de la soledad, evocando el proyecto modernizador truncado, frente a los senderos de la compañía, que se refieren, en este esquema, a las subjetividades centrífugas y refractarias a este proyecto. Esto nos plantea nuevos cuestionamientos respecto a la revolución, la democracia, la justicia social y las posibilidades de un cambio profundo para el México actual.

En este capítulo, revisaremos las investigaciones cuantitativas que, desde la perspectiva de la ciencia política y la sociología, se han realizado sobre la cultura política en México. La mayoría de la bibliografía sobre la cultura política en México establece un diálogo con el estudio pionero desarrollado por Almond y Verba en *The Civic Culture* (Coutiño, 2011; Hernández, 2008; López, 2014). Este estudio, realizado en 1963, fue el punto de partida para los estudios sobre cultura política que han buscado identificar las actitudes políticas y los valores democráticos en cinco países, entre los cuales se encontraba México.

El marco teórico de Almond y Verba (1970) parte del supuesto de que la “cultura política de una nación consiste en la particular distribución de las pautas de orientación hacia objetos políticos entre los miembros de dicha nación” (p. 31). Los autores identifican tres dimensiones: la cognitiva, la afectiva y la evaluativa. De acuerdo con Julia Flores (2012), estas dimensiones ayudan a los ciudadanos a dar sentido a los hechos políticos de interés general y

determinan las formas, medios y efectividad con la que se relacionan los sujetos con las instituciones en un sistema democrático. Adicionalmente, se incluyen los procesos de socialización política y la percepción de los partidos políticos, la identidad y la participación política.

En los últimos veinte años se ha evidenciado la producción de decenas de encuestas sobre cultura política mexicana, de las cuales algunas se han realizado por única vez. Otras, por el contrario, han sido realizadas de manera permanente en el tiempo con intenciones comparativas. Sobre las primeras, podemos destacar a las siguientes: la *Encuesta Nacional sobre Valores: Lo que une y divide a los mexicanos* (ENVUD, 2010), elaborada por Banamex y Fundación País; la *Encuesta de la Naturaleza del Compromiso Cívico*, del IISUNAM-IFE (2003); la *Encuesta sobre Cultura Cívica*, desarrollada por Julia Flores (2012); la *Encuesta sobre la Calidad de la Ciudadanía en México*, elaborada por el Instituto Federal Electoral (2013), y la *Encuesta Nacional de Cultura Política*, desarrollada por parte de la UNAM (2015). También hay encuestas que se publican en medios de divulgación cultural, de mayor difusión e impacto en la orientación ideológica, como la encuesta *El mexicano ahorita: retrato de un liberal salvaje* (2010, 2018), entre otras.

En cuanto a las encuestas relevantes que se realizan de manera periódica se encuentran: la *Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas* [ENCUP], elaborada por la Secretaría de Gobernación; las encuestas realizadas por la Corporación Latino-barómetro; las encuestas “Barómetro de las Américas”, elaboradas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina [LAPOP]; las encuestas de World Values Survey que contienen ítems sobre cultura política y cultura de regímenes, y son realizadas en alrededor de 100 países, entre ellos México; así como las encuestas sobre derechos y libertades que se realizan cada año por la Fundación Konrad, que a partir de la información de su encuesta realiza un índice de desarrollo democrático en México.

Respecto a las encuestas LAPOP, cabe mencionar que se han desarrollado en México desde el año 1978 hasta el día de hoy. Su primer cuestionario se basó en indagar las actitudes de los y las mexicanas con preguntas como: “¿Comparándose con sus amigos, diría usted que ha tenido más éxito que ellos en realizar sus planes, parecido éxito o menos éxito?” (pregunta número 60). Actualmente, existen más de 25 libros sobre la cultura política de México basados en las encuestas desarrolladas por el grupo LAPOP de la Universidad Vanderbilt, de los cuales la mayoría son realizados por el mismo grupo o académicos asociados a la misma red de investigación (LAPOP, 2020).

Sobre las ENCUP se ha escrito y discutido incluso más que respecto a otros instrumentos, debido a su carácter nacional. Diversos académicos (Duarte y Jaramillo, 2009; Ortega Villa et al., 2016; Hernández, 2008; López, 2014; Krotz y Winocur, 2007; Schedler y Sarsfield, 2009, entre otros) han analizado las ENCUP. De acuerdo con el documento metodológico de la ENCUP 2008, el objetivo de la encuesta es:

Diagnosticar los rasgos de la cultura política y de las prácticas ciudadanas predominantes entre los mexicanos e identificar los factores que los explican y los condicionan, con la finalidad de incrementar el impacto de las acciones que impulse el Ejecutivo Federal dirigidas a contribuir y a promover transformaciones culturales que den sustento a la gobernabilidad democrática en México. (INEGI, 2008, p. 12)

En cuanto a los objetivos específicos, se mencionan: el nivel de satisfacción con la democracia y la preferencia por un régimen democrático, el grado en que lo público está presente en las conversaciones de los mexicanos y las mexicanas, el nivel de interés en la política, la confianza que tienen por las instituciones y actores políticos, los niveles de participación electoral y no electoral, y el grado en que se aprecia y practican valores como la dignidad humana, libertad, igualdad, justicia, respeto, tolerancia, solidaridad, así como el cumplimiento de las leyes.

Otro tema relevante en los estudios de cultura política es el creciente interés por investigar las redes sociales. Las investigaciones de los últimos años han evidenciado el interés por observar el uso de las redes sociales por parte de los y las mexicanas. Entre los temas está el uso de las redes como medio de información, así como canal para participar políticamente y manifestar puntos de vista. La plataforma más utilizada en México es Facebook y, por ende, ha tenido más protagonismo en los estudios. Autores como Santiago y García Clark (2016)¹ muestran su interés en analizar la participación ciudadana en el mundo digital, y concluyen que en México existe una incipiente participación ciudadana en las redes sociales –situación que ha cambiado como lo demuestra la encuesta base de esta investigación. Otro ejemplo es el estudio de Romero y Parás (2020), que dedica un capítulo exclusivo a las redes sociales y las actitudes políticas, que analiza el nivel de uso, cuáles son las redes sociales más usadas por los y las mexicanas, así como también la interacción y las actitudes políticas en las redes sociales.

Haciendo una revisión más detallada de los estudios, podemos identificar ciertos patrones reiterativos y perspectivas epistémicas coincidentes que configuran prácticas científicas convergentes. Estas permiten establecer una descripción sintética de los “presupuestos” de la investigación sobre cultura política en México. Por presupuestos entendemos aquí elaboraciones teóricas que se mantienen implícitas, no se revelan en el análisis y se eximen de la reflexión al darse por aceptadas en su función como peldaños para posteriores elaboraciones discursivas, y que adquirieren así cierto valor axiomático en la arquitectura del discurso que sostienen.

¹ Estudio basado en el análisis de los resultados de las encuestas aplicadas a la población mexicana entre 2000 y 2015, por el Instituto Federal Electoral, la Secretaría de Gobernación, el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Latinobarómetro.

Presupuesto 1: La democracia es unívoca

Krotz y Winocur (2007) señalan que la metodología predominante en los estudios de cultura política sigue disociada del reconocimiento de la diversidad de significados que los distintos grupos socioculturales comprenden como valores de cultura democrática. Por ejemplo, mencionan que:

Nadie se atrevería a decir que los indígenas de la sierra tarahumara tienen las mismas representaciones de “ciudadanía” que los de la colonia Del Valle en ciudad de México; ni que la “participación ciudadana” signifique lo mismo para los habitantes de las colonias pobres que para los de la clase media. Sin embargo, la mayoría de las encuestas no se hacen cargo de estas diferencias ni muestran preocupación por investigarlas. (Krotz y Winocur, 2007, p. 212)

Asimismo, las encuestas suelen partir de la premisa según la cual todos y todas las ciudadanas tienen la misma concepción de qué es la democracia, al introducir el concepto abstracto sin especificar ninguno de sus atributos en concreto. La mayoría de las encuestas comparativas sobre cultura política que se aplican en el mundo incluyen una pregunta genérica sobre la democracia, con el objetivo de medir el apoyo ciudadano a esta forma de gobierno. Schedler y Sarsfield (2009) señalan que los encuestados pueden entender que la democracia es algo bueno y preferirla como sistema político, como algo a lo que aspiramos, sin ser capaces de especificar lo que se supone que representa. Por eso, es importante asociarla con valores o elementos concretos que permitan materializar su significado y entender la apreciación real y profunda de los y las ciudadanas.

Presupuesto 2: La democracia es unidimensional

En cuanto al análisis, se evidencia que existen pocos estudios con una mirada interseccional que interpreten la cultura política

desde la identidad de los y las ciudadanas mexicanas. La importancia de utilizar la interseccionalidad como marco se fundamenta en los aspectos más importantes del pensamiento feminista contemporáneo que se ha preocupado, en un sentido amplio, por el tema de las diferencias. Se ha dedicado a comprender los efectos de la raza, la clase y el género en las identidades y experiencias de las mujeres como elementos que se encuentran juntos. La interseccionalidad puede tomar muchas formas; una de ellas es la de herramienta analítica. Hill y Bilge (2016) muestran cómo los estudios de caso pueden ser comprendidos por muchos factores que operan juntos de maneras diversas y que influyen mutuamente. El uso de la interseccionalidad como herramienta analítica destaca cómo el género, la raza, la clase, la sexualidad y la ciudadanía influyen en el resultado. Por ejemplo, la cultura política de una mujer blanca de clase alta que vive en una zona urbana será muy distinta a la de una mujer indígena pobre de una zona rural en México.

Si bien la mayoría de los cuestionarios de encuestas desarrollados sobre cultura política preguntan sobre el género, la clase social, las edades, las etnias, entre otros, al momento de observar los resultados estos elementos parecen desapercibidos en un análisis interseccional; y da la impresión de que las distintas características de la identidad no se conectaran entre sí. Por ejemplo, se hace la distinción entre hombres y mujeres en torno a la tolerancia o a la colaboración, no se analiza si las mujeres de estratos económicos altos son más o menos tolerantes o colaboradoras con los otros y otras ciudadanas. Por lo tanto, se evalúa la postura de las mujeres como si fueran una categoría homogénea. A su vez, tampoco se observa la posición de otras personas con otros géneros, manteniendo una visión binaria limitada entre hombre y mujer. También se observa que existe una cierta discrecionalidad respecto a analizar las diferencias entre géneros.

Presupuesto 3: la democracia es deslocalizada (aespacial-atemporal)

En la gran mayoría de estudios, no se considera la relación entre valores y prácticas con la ubicación geográfica y el tiempo histórico como aspectos fundamentales al momento de estudiar las culturas políticas. Solo hay estudios específicos que abordan esta relación, como el realizado por Meixueiro, Baca y Sánchez (2018) sobre “Democracia y Cultura Política en Oaxaca, Municipios de Sistemas Normativos Indígenas”. Este estudio puntualiza las diferencias de la cultura política entre distintos territorios mexicanos y señala que los ciudadanos que habitan en los municipios de Sistemas Normativos Indígenas prefieren su sistema tradicional en un amplio porcentaje, en contraste con los sistemas de partidos políticos. Moreno (2011) parece coincidir con esto cuando señala en su investigación “Las metas y valores de los mexicanos: ¿Qué nos une y qué nos divide?”² que los y las mexicanas están unidos por su nacionalismo, su historia y su cultura, pero que perciben en las clases sociales y en los partidismos políticos sus divisiones más fuertes.

Presupuesto 4: la democracia se restringe al gobierno formal

A modo de crítica, Serret (2013) ha señalado que la tesis de Almond y Verba se basa en un concepto limitado de la política que hace referencia predominantemente al ejercicio del gobierno. Es decir, “las percepciones que se toman como objeto de estudio son aquellas que un colectivo produce frente al ejercicio del poder formal organizado en instituciones del gobierno y, a veces, del Estado” (Serret, 2013, pp. 72-73). Los estudios que siguen esta línea no han ampliado la perspectiva para observar las culturas políticas y la

² Estudio basado en la Encuesta Nacional de Valores: Lo que nos une y divide a los mexicanos (ENVUD), realizada por Banamex y la Fundación Este País en 2011.

democracia más allá de las instituciones formales, y así aproximarse a las prácticas de la sociedad civil.

En el mismo sentido, las investigaciones de los últimos veinte años al definir una cultura política centrada en el gobierno asumen una visión institucional formal, predominantemente legalista y distante de las prácticas concretas. Todo ello resulta en un discurso asentado en aspectos normativos que difícilmente pueden describir la realidad social de la democracia.

Presupuesto 5: la democracia se limita al espacio público

Los estudios reseñados no toman en cuenta que los silencios también hablan: se limitan a analizar la acción de gobierno, especialmente formal, pero además solo en el ámbito público. Además de una concepción estrecha de lo público, omiten mencionar o visibilizar la participación en otros ámbitos privados que, según el ideario liberal, no son políticos; por ejemplo, los cuidados de las personas y de la naturaleza. No obstante, la participación ciudadana también está en cuidar de las y los demás, tarea de la que principalmente se han hecho cargo las mujeres. Pero no se alude en ninguno de los estudios citados a la democracia dentro de los hogares de los y las mexicanas.

A este respecto, se asume sin cuestionamientos que la democracia se circunscribe a la esfera de la representación: esto es, básicamente al ejercicio de un mandato que, además, se entiende usualmente como no vinculante. Otras formas de democracia (participativa, directa, colegislativa, entre otras) no se mencionan siquiera, o solo se indican en estudios especializados o en párrafos aparte para aludir a desviaciones. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la democracia no solo se encuentra en la

esfera representativa, sino también en la vida cotidiana de los y las ciudadanas.³

Presupuesto 6: la democracia no alcanza a la economía

Otra característica del ideario liberal es separar la democracia política de la democracia económica, como si fueran dos esferas autónomas. En los estudios analizados existe un silenciamiento general, frente a la regulación de la economía que separa lo económico de lo político. Por ejemplo, cuando se analiza la forma de gobernar, –“más autoritaria o más democrática”–, se da por sentado que se alude a la relación entre gobierno y sociedad civil, pero no se cuestiona la forma de gobernar en relación a los mercados, la justicia redistributiva o la progresividad fiscal. La democracia, que se da por supuesta, se restringe al campo político, sin involucrar las instituciones de la economía.

Presupuesto 7: la democracia no requiere ciudadanía activa

La mayoría de los estudios sobre cultura política y democracia en México se enfocan en interrogar las percepciones, creencias y actitudes. Sin embargo, dejan de lado –o solamente toman en cuenta en menor medida– preguntas sobre comportamientos y prácticas. Se observa que ninguno de los cuestionarios de las encuestas analizadas incluye preguntas sobre lo que hacen los y las mexicanas en su día a día. Esto implica que la democracia y la cultura política no se entienden en la vida cotidiana a través del tiempo que los y las ciudadanas destinan a distintas actividades. De hecho, parece como si los ciudadanos y ciudadanas se concibieran como receptores pasivos(as), caracterizados exclusivamente por sus preferencias; como en los estudios de *marketing* sobre consumo. En

³ Para un análisis conceptual que defiende estudiar la vida democrática, es decir, la democracia en todas las esferas de la vida ver Ramírez (2021).

una dirección alternativa, podría explorarse el tiempo que los ciudadanos dedican en la semana a la comunidad, a la vecindad, a las tareas del hogar o las reuniones de padres de familia. Se debe reconocer que también somos lo que hacemos y no solo lo que pensamos o valoramos, por lo que es necesario indagar más sobre lo que hacen los y las mexicanas.

2. Evaluación sintética

Luego de considerar los presupuestos teóricos, para evaluar de manera sintética las conclusiones a las que arriban los estudios señalados, que apuntan a ciertas descripciones sobre cultura política en México, podemos organizar el material empírico en tres macrodimensiones: participación democrática, culturas políticas y bienestar.

En cuanto a la participación, comprendemos las prácticas recurrentes en las democracias contemporáneas que aluden a cuestiones como votar, asociarse, protestar, apoyar campañas partidarias, tomar parte de mesas de diálogo convocadas por un gobierno, opinar, buscar y circular información o comentarios políticos por la vía de las redes sociales, entre otras. Para efectos analíticos se agrupan en cuatro conjuntos: la participación en la generación y disfrute de bienes comunes (asociativa) [BC-A]; la participación en la generación y disfrute de bienes públicos/políticos (institucional) [BPub-I]; la participación en la generación y disfrute de bienes públicos/políticos a través del activismo ciudadano [BPub-AC]; y la participación democrática en la economía del cuidado en el hogar [BPriv-EC].

En cuanto a las culturas políticas, el análisis se centrará entre la lógica cultural individualista frente a la lógica comunitaria en la sociedad mexicana. En este marco se explorarán cinco aristas para estudiar la racionalidad y los sentidos que configuran las culturas políticas diversas en disputa: individualismo vs gregariedad;

sentido privado vs sentido público/común; autoritarismo vs democracia; egoísmo vs altruismo/solidarismo; e ideología y valores vs prácticas cotidianas.

Además, se considera relevante reconocer la dimensión del bienestar –objetivo y subjetivo– en su relación con la participación y cultura política, ya que una democracia sustantiva no puede deslindarse de la democratización de derechos sociales, económicos y del bienestar subjetivo que existe en una comunidad política. Estas macrodimensiones permiten observar los rasgos más característicos que, de acuerdo con los estudios, definen la cultura política de los mexicanos, como se puede ver de manera sintética en la tabla:

Tabla 1. Composición de los tópicos abordados según principales encuestas realizadas sobre cultura política en México

	ENCUP 2008	ENCP-UNAM	Latino barómetro 2018	World Values. México 2012
1: Activismo ciudadano	9,35 %	6,70 %	0,00 %	3,06 %
2: Bienestar objetivo	0,00 %	1,23 %	19,28 %	13,11 %
3: Bienestar subjetivo	9,35 %	5,79 %	19,28 %	13,11 %
4: Democracia institucional	12,37 %	23,80 %	7,48 %	13,50 %
5: Legitimidad de Actores Políticos y Sociales	11,24 %	9,90 %	15,05 %	3,12 %
6: Preferencia por la democracia	17,12 %	24,21 %	12,06 %	4,82 %
7: Cultura gregaria	6,85 %	5,52 %	2,64 %	7,85 %
8: Participación política	12,77 %	11,26 %	0,00 %	8,98 %
9: Valores	20,95 %	11,58 %	19,28 %	30,05 %
10: Violencia	0,00 %	0,00 %	4,93 %	2,41 %

Fuente: Elaboración propia.

Cabe destacar que “democracia institucional” y “legitimidad de Actores Políticos y Sociales” son las macrodimensiones tomadas en cuenta por todas las encuestas analizadas. Por ejemplo, que a

la luz de las aristas en la ENCUP 08, hay un 20,95 % de referencias a valores, 17,12 % a preferencia por la democracia, 12,37 % a democracia institucional y 11,24 % a legitimidad de actores políticos y sociales. Por su parte, la ENCP-UNAM tiene un 23,80 % de referencias a democracia institucional y 24,21 % a *logos* democrático, 11,58 % a valores, 11,26 % a participación política, 9,90 % a legitimidad de actores políticos y sociales, y 6,70 % al activismo ciudadano.

En el instrumento de Latinobarómetro se encontró un 19,28 % de referencias para bienestar objetivo, las mismas para subjetivo y para valores; 15,05 % para legitimidad de actores políticos y sociales, y 12,06 % a preferencia por la democracia. Respecto al cuestionario de WVS se identifica un énfasis de referencias del 30,05 % para valores, 13,50 % para democracia institucional, 13,11 % para bienestar subjetivo y lo mismo para bienestar objetivo, 8,98 % para participación política y 7,85 % para valores individualistas.

En todos los casos se encuentran preguntas centradas en una visión formal de la política y la democracia, que relegan otras formas de entender la política. Un dato interesante al respecto es que en ninguno de los cuatro instrumentos las referencias a la participación política y el activismo ciudadano son las mayoritarias; en cambio, las referencias a los valores y la democracia institucional nunca son las menos. De acuerdo con lo señalado, como macrotendencias y rasgos generales (sintéticos) característicos de la cultura política de los y las mexicanas, los estudios apuntan a las siguientes conclusiones.

Característica 1: los/as mexicanos/as no tienen valores democráticos

Generalmente, los estudios sobre cultura política concluyen que la ciudadanía mexicana no ha avanzado en valores democráticos y que, por el contrario, se ha mantenido con los valores autoritarios de gobiernos pasados (Hernández, 2008). Por ejemplo, Víctor Durand Ponte, quien analiza los resultados de cinco encuestas, entre las cuales se encuentra la ENCUP, destaca “la lenta adopción

de los valores democráticos por parte de la población mexicana”. También concluye que existen rasgos autoritarios en la cultura y las instituciones políticas mexicanas (Durand, 2004). Otros autores siguen la misma posición, al afirmar que México tiene avances significativos en la democracia formal en los últimos años, pero que esta formalidad no se ve reflejada en los valores democráticos de los y las ciudadanas mexicanas. Santiago y García Clark (2016), si bien concluyen que la cultura política en México está en transición de un perfil autoritario a uno de carácter democrático, también señalan que los valores y las normas democráticas aún no han sido internalizados por la inmensa mayoría de los mexicanos y que existe un desfase entre las normas y los valores democráticos de los ciudadanos. De esta manera, vemos que la democracia, que se supone es una realidad por describir, también comprende un *telos*, una finalidad a alcanzar, que nunca se explicita sino por defecto: aquello que los mexicanos aspiran, sin alcanzar.

Característica 2: los/as mexicanos/as tienen un “espíritu autoritario”

En conexión con la descripción anterior, la bibliografía estudiada sobre cultura política en los últimos veinte años concluye que, al no tener los y las ciudadanas mexicanas valores democráticos mantienen un espíritu autoritario, que nace del peso de la historia política mexicana. Duarte y Jaramillo (2009) mencionan que:

En México, el proceso de democratización se encuentra en una etapa en la que si bien se ha avanzado en los cambios en el aspecto formal de la estructura política, es decir, en las instituciones públicas y las leyes que sustentan el proceso democrático, persiste aún una resistencia cultural en los ciudadanos, que no han logrado internalizar suficientemente los valores y las normas propias de la democracia para sustituir aquellos valores y normas forjados durante el anterior régimen autoritario, y que esta contradicción entre el avance en el aspecto formal del proceso y el rezago en el aspecto cultural, es un

factor determinante del ritmo que caracteriza al proceso de consolidación democrática en México. (p. 141)

En el mismo orden de ideas, Córdova et al. (2015) afirman que la sociedad mexicana ha experimentado cambios positivos desde el retorno a la democracia –como la transparencia electoral o la rendición de cuentas para partidos, candidatos y gobernantes–, pero que al mismo tiempo muestra la pervivencia de otras actitudes autoritarias que se niegan a desaparecer, así como de comportamientos pasivos de los y las mexicanas.

En otras palabras, las instituciones “adecuadas” para la democracia en México tendrían que ser antihistóricas. Se entiende claramente la necesidad de impugnar el pasado, pero en ningún caso queda claro cuál debería ser el contenido social de tales instituciones formales, ni tampoco cuál su asidero al margen de la historia política del país. De hecho, en medio del debate entre la cultura política y la democracia varios estudiosos, conscientes de este problema, han tratado de salvaguardar su postura al cuestionar si los valores democráticos de los y las ciudadanas son indispensables para mantener un país democrático. Para Zechmeister y Lupu (2020) el apoyo hacia la democracia “es fundamental para el mantenimiento de sistemas libres y justos, así como también para reforzar el trabajo en contra del retroceso democrático” (p. xiii). La misma postura comparten Inglehart y Welzel (2004), quienes mencionan que una cultura política que enfatiza la autoexpresión, la tolerancia, la confianza, la satisfacción con la vida y las orientaciones participativas juega un papel crucial en la democracia efectiva. Sin embargo, esta no es la única tesis sostenida, ya que Seligson (1993) plantea lo contrario, al argumentar que no existe una correlación entre los indicadores de cultura política (su estudio se basa en los indicadores elaborados por Inglehart) y el apoyo abierto a la democracia.

Característica 3: los/as mexicanos/as son desconfiados/as

La desconfianza de los y las ciudadanas mexicanos es otro punto destacado como conclusiones de los estudios citados. Hernández (2008), después de analizar las ENCUP de los años 1955, 1993, 1994, 1996, 1999, 2001, y 2003, señala que en la cultura política mexicana hay un bajo nivel de confianza interpersonal y en las instituciones, así como poca tolerancia y discriminación hacia diversos sectores. Julia Flores (2012), entre los resultados de la encuesta que implementó, expone que en el año 2009 solo el 14 % de los mexicanos confiaba en otras personas. El documento de Carlos López –auspiciado por el PAN y la Fundación Rafael Preciado; y basado en el modelo de Verba y Almond, a través de la observación de la *Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas 2012* (ENCUP) y la encuesta Latinobarómetro 2013– concluye que la cultura democrática mexicana se encuentra mermada por: la falta de participación e interés de la ciudadanía en los asuntos públicos; la desconfianza ciudadana tanto en las instituciones como en la propia política; la poca y deficiente información que existe respecto del sistema político, y la poca disposición de involucrarse en organizaciones que busquen incidir de manera directa en la agenda pública de cualquiera de los niveles de participación (municipal, local y federal). Sobre la desconfianza precisa lo siguiente:

La cultura política en México como apática, desconfiada e indiferente; con poco respeto por las instituciones y la legalidad; con bajo ejercicio de ciudadanía y con altos índices de exigencia, pero sin involucrarse plenamente en la toma de decisiones; la información que se recibe es parcial, sesgada y hay poco conocimiento del sistema político, lo que constituye, en suma, un alto obstáculo para el correcto funcionamiento de la democracia. (Castillo López, 2014, p. 25)

La mayoría de los estudios sobre cultura política mexicana enfatizan, entre sus conclusiones, que los y las mexicanas no confían en las otras personas como tampoco confían en las instituciones

democráticas. La confianza en otras personas es entendida en cómo percibe y valora al otro u otra ciudadana. La mayoría de los cuestionarios de las encuestas analizadas incluyen preguntas directas respecto a si los y las encuestadas confían o no en otra persona (que puede ser un familiar, una persona con una religión distinta, la vecina, etcétera). La desconfianza es asociada a la deshonestidad y al egoísmo, y se parte de la premisa de que, si uno o una no se cuida a sí mismo, los demás se aprovecharán. En cambio, la confianza institucional es entendida como la aprobación hacia organizaciones o actores estatales. La mayoría de los estudios concluyen que en México existe sospecha por parte de los y las ciudadanas frente a las instituciones políticas. Se trata de conclusiones que vamos a controvertir en los siguientes capítulos.

Capítulo II

Tiempo relacional

Somos lo que hacemos

René Ramírez Gallegos

1. El tiempo para la vida buena o tiempo relacional

¿Por qué partir cuestionando el modelo de cultura política (neo) liberal en lugar de cuestionar más bien la cultura política que critica? Porque ahí donde se plantea una crítica que impugna una realidad negativa, también está implícita la reivindicación de un postulado positivo. Además, el punto de partida histórico-político del modelo formalista que asumen los estudios del *mainstream* se encuentra en la propia Constitución Política de México, que define a la democracia “no solamente como una estructura jurídica y un régimen político, sino como un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, art. 3, fracc. II, inc. a).

Si bien es cierto que la Constitución es un documento normativo, que no se puede admitir con valor descriptivo, no lo es menos que los procedimientos por los cuales los estudios revisados construyen la cultura política saltando de presupuestos (“recolección

de datos”) a conclusiones, mezclando ambos niveles, empírico y normativo, sin ninguna cautela crítica, y en abierta contradicción con la ley fundamental de la democracia mexicana –que al menos debería considerarse en su valor axiológico como un documento de peso mayor.

Es decir, cuando los estudios coinciden en caracterizar la cultura política mexicana como antidemocrática, perfilando a los ciudadanos como desconfiados y autoritarios, se traslucen ciertos presupuestos que encontramos ya inscritos en los principios del modelo (neo)liberal. Este modelo atribuye a la dinámica competitiva del mercado la normatividad para la asignación de los recursos sociales. Por lo tanto, no debería resultar extraño el diagnóstico de “formalidad”, ya que desde el comienzo de las investigaciones se da por sentado que las aspiraciones del modelo se encaminan a reducir la democracia a un mercado electoral, en donde el antagonismo mercantil imprime de antemano los rasgos individualistas y utilitarios en los ciudadanos, que luego son criticados por los propios investigadores.

En efecto, una parte fundamental del ideario neoliberal es la construcción de individuos atómicos, solitarios, que luchan por su felicidad compitiendo de una manera egoísta sin importar “el otro”. Tales constructos han sido parte de los marcos teóricos que, a través de las investigaciones de cultura política, han decantado en intervenciones concretas configurando cierta temporalidad que asienta un tipo de sociedad. Aquí surge lo que podríamos denominar la “paradoja de la vida civil”: por un lado, la promesa de la modernidad consiste en ofrecer la libertad a los individuos separándose de la sociedad; pero al cabo estos mismos individuos descubren que solo pueden ser libres a través de la socialidad.

En la historia de la cultura política de México, podemos observar que para resolver esta paradoja se renunció, de hecho, a una vida cívica completa. En el período revolucionario se fortaleció el Estado para responder a la fragilidad constitutiva que en la vida buena opone la civilidad social a la liberación individual. En

sentido opuesto, la oferta modernizadora del neoliberalismo se propuso desarticular el poder central del Estado a favor del mercado, reivindicando precisamente las libertades individuales en detrimento de la sociedad: “más allá de cualquier otra invención, el mercado nos emancipa a nosotros de la dependencia de las otras personas [...]. El mercado emancipa de tal dependencia, pero, al hacerlo, remueve el *locus* de la genuina sociabilidad” (Bruni y Porta, 2005, p. 15).

Según la promesa (neo)liberal, el mercado y la libre competencia “resuelven” la paradoja de la vida civil. Es por esto por lo que el andamiaje conceptual utilitario (de mercado) por definición (y por construcción) se opone no solo a la democracia, sino incluso y sobre todo a la vida buena al ser atomista y eliminar la fragilidad de la felicidad civil. Con esta precaución, en esta investigación proponemos ampliar la perspectiva de análisis, para abordar la cultura política no solo desde el estrecho lente (neo)liberal, sino ensanchando la mirada para dar cabida a diversas manifestaciones, prácticas y valoraciones de las y los mexicanos; para así dar cuenta de su realidad concreta, específica y, especialmente, explorar sus verdaderas aspiraciones más allá de la angosta utopía robinsoniana del solipsismo (neo)liberal.

Aquí denominamos a esta postura científica “socioecología política de la vida buena” (Ramírez, 2019), que comienza por, deliberadamente, traer de nuevo al centro del debate social, ecológico, político y económico –tanto conceptual como empíricamente– la fragilidad que está en disputa en la búsqueda del florecimiento vital: la felicidad civil. En este sentido, para problematizar el retorno de la dependencia del otro (somos interdependientes), nos apalancaremos en el concepto de “bienes relacionales” por facilidad explicativa. Esta entrada analítica rompe con los esquemas de la ortodoxia neoliberal, puesto que nos obliga a pensarnos a la vez individual y socialmente, recuperando las relaciones que se producen en la interacción social entre seres humanos y de estos con la naturaleza.

Tal mirada conceptual aborda, a la vez, la facticidad que hace necesaria la vida gregaria, junto con las aspiraciones de realización individual y colectiva en el marco de la construcción del bien común y porvenires compartidos. El concepto de “bien relacional” nos obliga así a una reconstrucción teórica. Por una parte, porque la noción sustantiva de “bien” nos remite a la estructura objetiva de la valoración ética, superando los límites subjetivistas de la tradición utilitaria y, por otra parte, porque la noción adjetiva de “relacional” aplicada al mentado bien involucra que su objetividad ha de constituirse de una manera histórica concreta, en la trama de los intercambios entre personas reales y de estos con la naturaleza, en una situación ecológica específica.

¿Qué son los bienes relacionales? Los bienes relacionales son bienes que, en primer lugar, han sido mal denominados “inmateriales” dentro de la bibliografía especializada por no tener usualmente precio de mercado. Como bien señala Martha Nussbaum (2007): “amistad, amor, y participación civil o política en la democracia son los tres bienes básicos relacionales en la ética aristotélica” (p. 176). La participación en la vida civil/pública o política, el tener amigos y amigas, el amar y ser amados son la esencia misma de una buena vida. No obstante, es pertinente señalar que la relación no puede florecer si uno no tiene la capacidad de contemplar su entorno, reflexionar sobre el otro y conocerse a sí mismo. A tales interacciones hay que añadir la relación que se genera entre el ser humano y la naturaleza, y la interacción de los seres vivos en los diferentes ecosistemas, rompiendo la matriz antropocéntrica del sentido común político ortodoxo.

Los bienes relacionales se diferencian de los bienes públicos y los privados porque solo pueden aportar un beneficio por un mutuo acuerdo –excediendo así el significado estrecho de la “posesión” tal como se entiende en la tradición individualista (neo) liberal. Esta condición de interactuar con otro ser humano, implica que los bienes relacionales benefician en la medida en que generan reciprocidad (Bruni y Stanca, 2008). De la misma forma,

podemos señalar que son bienes cogenerados y codisfrutados al mismo tiempo por los sujetos involucrados en la relación. En este sentido –siguiendo a Nussbaum–, sostenemos que la generación/disfrute de la relación en sí misma constituye un bien. No es difícil deducir en este marco que la generación y disfrute de bienes relacionales no son mutuamente excluyentes de la producción y consumo de bienes privados, públicos o comunes. No obstante, debe quedar claro que no todo proceso de producción y consumo de bienes privados, públicos y comunes genera disfrute de bienes relacionales.

Los bienes relacionales se caracterizan por tener componentes afectivos y comunicativos, y solo pueden ser “poseídos” a través de un acuerdo con otro individuo. No tienen un precio de mercado, sino que son valorados porque responden a una necesidad subjetiva de interacción; son bienes cogenerados y codisfrutados al mismo tiempo por los sujetos involucrados. Los bienes relacionales pueden ser disfrutados en la medida que involucren un potencial de reciprocidad, que incluye a los seres humanos y la naturaleza. En este marco, los bienes relacionales jamás podrán ser considerados una mercancía (Bruni y Zamagni, 2007, pp. 130-135). La esencia de sembrar, cultivar, cosechar y disfrutar bienes relacionales en la socioecología política de la vida buena es la libertad, la igualdad y el amor –reciprocidad, solidaridad y fraternidad. En el marco de lo anteriormente mencionado, aprender y cultivar para que florezcan los bienes relacionales no se logra exclusivamente a través del ejercicio de la razón, sino sobre todo de los sentidos y sentimientos y de las acciones compartidas.

En dirección contraria, los “males vivires” (bienes antirrelacionales) están asociados, entre otras cosas, a las soledades no deseadas o alienadas que generan infelicidad o tristeza; a los silencios que no llegan a constituir una historia que relatar por vergüenza (u otra razón) de la vida que se vive; a no poder proyectar futuros compartidos, porque o no se tienen o no se puede participar en la construcción social, civil o democrática de estos; al consumo *de*

facto alienado individual (no al que permite satisfacer necesidades básicas); o a bienes egoístas y autointeresados que se efectúan en detrimento del buen vivir del otro. Es por lo señalado que, siguiendo al filósofo coreano Byung-Chul Han (2014), la promesa, el compromiso y la lealtad son prácticas temporales genuinas, sirven de vínculo con el porvenir, al hilvanar el presente en el futuro y entrecruzarlos. De esta forma, se genera una continuidad en el tiempo; cortar este hilo y matar estas virtudes que enlazan temporalmente la comunidad, es destruir el bien relacional.

Por tanto, a partir de ese marco de análisis, la socioecología política de la vida buena cuestiona principalmente la unidad de análisis y el marco conceptual de los estudios sobre cultura política del *mainstream*. La cultura política como campo de investigación no tiene que enfocarse únicamente en la revelación de preferencias que se dan principalmente a través del mercado electoral o preferencias políticas; sino, sobre todo, en las acciones concretas de sostenibilidad, reproducción y prolongación de la vida, y en la generación y disfrute de bienes relacionales; y en aquel tiempo emancipador que permite que dichos bienes florezcan en el momento de cogerse y codisfrutarse.

Esto implica disputar políticamente la organización de la sociedad, que no debe realizarse en función del consumo y la producción exclusivamente, sino en función de la vida bien vivida. Para lograr este propósito, en este libro se han estudiado valoraciones y prácticas a través de los referentes empíricos de la disputa social e individual por el tiempo. Esto demanda analizar la distribución y composición social del tiempo en general, y en particular los niveles de consecución, las desigualdades y los niveles de concentración del tiempo para la vida buena o tiempo relacional.

El tiempo permite hacer un análisis objetivo, subjetivo, absoluto y relativo. El tiempo revela hechos concretos, pero también es desiderativo. Si bien “a quien se entrega el tiempo, se entrega la vida”, también quien se queda con el tiempo del otro, se queda con parte de la vida: la temporalización expresa relaciones de

poder (Ramírez, 2012). Nada escapa al tiempo, porque incluso el no hacer “nada” requiere un tiempo para no hacer nada. Si la vida buena tiene que ver con el otro, es decir, con la generación y disfrute de bienes relacionales, el florecimiento de estos solo se realiza en un tiempo específico. La socioecología política de la vida buena estudia las múltiples relaciones temporales en la constitución –o no– del tiempo relacional. Al analizar la generación y disfrute de los bienes relacionales, devela las asimetrías de poder en los diferentes espacios de la sociedad, tales como el patriarcalismo, el colonialismo, la explotación al trabajador y el antropocentrismo, poniendo el centro del análisis en el sustantivo crítico “vida buena”. El análisis del tiempo, como señala Norbert Elias, permite evidenciar que:

La “sociedad” no es una abstracción de las peculiaridades de unos individuos sin sociedad, ni un ‘sistema’ o una ‘totalidad’ más allá de los individuos, sino que es más bien el mismo entramado de interdependencias constituido por los individuos en la sociedad y en las instituciones que crea. (Elias, 2015, p. 45)

Si “cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo [orden del tiempo y sentido de la temporalidad] y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia” (Agamben, 2011, p. 129), la socioecología política de la vida buena sostiene que hay una disputa con el sentido y la distribución imperante del tiempo. Hacer una socioecología de la vida buena es estudiar el tiempo para la generación y disfrute de bienes relacionales en el marco del funcionamiento de la misma sociedad, la cultura, la economía y los ecosistemas.

La cita señalada permite, además, analizar a la democracia como un *sistema de vida* en todas las esferas individuales de la vida cotidiana, ya sea privada, comunitaria y pública. Asimismo, también hace posible abordar la cultura política, no únicamente desde la creencia, sino desde la praxis, el comportamiento y la acción.

En fin, frente al individualismo metodológico que se practica en las ciencias sociales ortodoxas, como hemos visto en las investigaciones de cultura política en México, la socioecología política del buen vivir plantea la recuperación del “otro” y la “otra”. Entendida no solo como la necesidad del ser humano de coger y codisfrutar bienes relacionales con otra u otro ser humano, sino también de este con la naturaleza; esto quiere decir que somos interdependientes y ecobiodependientes, a la vez.

En esta dirección, es necesario trasladar el foco hacia los bienes relacionales no solo porque son deseables para una vida buena, sino sobre todo porque resultan fundacionales –ontológicamente constitutivos– de los bienes que en las ideologías (neo)liberales se consideran principales. Es decir que las libertades, la posibilidad de libre albedrío, elección y expresión, entre otras que se definen desde la perspectiva del Estado de derecho, solo se pueden realizar en el seno de una comunidad intersubjetiva con vínculos sociales que permitan una reciprocidad convergente hacia bienes comunes, en el sentido estricto de que la libertad de cada uno depende de la libertad de todos.

2. La metodología del tiempo relacional¹

El tiempo relacional, o el tiempo para la vida buena, lo hemos dividido en cinco aristas:² a) el tiempo dedicado a la contemplación y el ocio liberador [TAC]; b) el tiempo consagrado a la sociabilidad, amor y a la amistad [TS]; y, c) el tiempo destinado a la participación

¹ La metodología del tiempo relacional se toma de Ramírez (2019). Si bien epistémicamente difiere de la propuesta original, para los fines pertinentes de este estudio se usa como un *proxy* la metodología planteada porque permite, como se verá a lo largo del libro, destrabar los debates planteados en esta investigación.

² En este estudio no se incorpora, del método original, el tiempo de trabajo emancipador debido a que el cuestionario empleado no captura en qué medida durante el trabajo la interacción con el otro/a genera un bien relacional que coadyuve a que sea un tiempo emancipado y no alienado.

pública [civil y política] [TP]. A su vez, cuando se calcula el tiempo neto relacional se descuenta: d) el tiempo de enfermedad [TE]; y, e) el tiempo de soledad involuntaria [TSI].

a. Tiempo dedicado a la contemplación

La calidad de la generación y disfrute de bienes relacionales está vinculada a la capacidad que cada persona tiene de autoconocerse. Para lograr el autoconocimiento se necesita tiempo libre, que permita a cada persona encontrarse consigo misma y reflexionar sobre la vida. Una variable *proxy* que puede dar cuenta de esto es la cantidad de tiempo libre que tiene cada persona para esta “contemplación”. En este contexto, el buen vivir estaría relacionado con el tiempo dedicado a la producción y disfrute del arte y la cultura; así como al deporte, el esparcimiento, la lectura, la práctica de instrumentos musicales o a escuchar música, el disfrute de la naturaleza; y también a la reflexión y la meditación.

b. Tiempo social consagrado al amor y a la amistad

El buen vivir de las personas y de la comunidad está asociado a la amistad, cuyo sustento es el amor. En efecto, el amor parece ser la virtud de los amigos. Sin amigos, nadie quisiera vivir, aunque tuviera todos los otros bienes, puesto que incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder buscan tener amigos (Aristóteles, 1998, p. 212). Hablar de la amistad es hablar de la gregariedad del ser humano. Como mencionamos anteriormente, nadie preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social dispuesto por la naturaleza a vivir con otros y otras. Los seres humanos viven juntos no solo para la procreación, sino también para los demás fines de la vida (Aristóteles, 1998, p. 235).

Así como una de las principales características del ser humano es la capacidad que tiene de contemplar –filosofar, pensar, reflexionar, admirar y producir arte–, siguiendo a Aristóteles podemos

señalar que el vivir parece consistir también en sentir, siendo el amor uno de los principales sentimientos que conducen a la felicidad. En este marco, el tiempo dedicado a los amigos y amigas, a compartir con los familiares y con la pareja para producir relaciones sociales es un tiempo que potencialmente permite tener una buena vida.

Es necesario recordar también la importancia que en la filosofía política clásica se atribuye a la *philía* en el marco del mutuo reconocimiento y la igualdad. Como bien recuerda Luc Boltanski, la necesidad del reconocimiento mutuo explica la importancia que se adjudica a las condiciones de espacio y tiempo:

La realización de la *philía* tiene por condición la copresencia en un mismo espacio. La amistad tiende a debilitarse cuando los seres están alejados. La *philía* se funda en el reconocimiento de los méritos recíprocos, para aquello se necesita que ambos sean dignos de ser amados, lo cual implica un saber común de lo que realza al otro. Esto no se puede dar sino existe una condición mutua de igualdad. (Boltanski, 2000, p. 152)

En este marco, Aristóteles señala que la igualdad es la base de la verdadera amistad y es por esta razón que afirma que el mejor régimen político es la democracia, donde los ciudadanos, al ser iguales, tienen muchas cosas en común y puede así prosperar la amistad fraternal (Aristóteles, 1998, p. 233). Concretamente, es el tiempo que cada persona dedica a convivir con la familia, con los amigos y las amigas, y con la persona a la que ama.

c. Tiempo destinado a la participación pública (civil o política)

El concepto de amistad no se circunscribe únicamente a la amistad entre amigos y amigas, sino que incluye la relación entre familiares y entre ciudadanos, y también esta dimensión es parte de la buena vida. En efecto, la vida política también exhibe, aunque en menor grado que la vida contemplativa, los rasgos propios de

la vida plena: es un fin último, autosuficiente, grato y virtuoso. En contra de la hipótesis utilitarista del ser humano como “animal económico”, al incorporar esta variable se recupera la evidencia factual del “animal político”: un ser que, por naturaleza e historia, se realiza en comunidad.

La razón por la cual el ser humano es un ser social, más que cualquier animal gregario, es evidente:

La naturaleza no hace nada en vano, y el ser humano es el único animal que tiene palabra. La palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del de la humanidad frente a los demás animales: posee, ella solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. [...] En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad. (Aristóteles, 1991, pp. 43-44)³

Partiendo de este hecho, la buena vida se expresa a través de la participación en acciones colectivas. Una parte fundamental de la buena vida es la paz. La inseguridad provoca una privatización del espacio público. Lo opuesto a inseguridad es la convivencia, lo cual implica la recuperación del espacio público. Tal como han demostrado algunos investigadores del enfoque del “bienestar subjetivo”, los seres humanos necesitamos un concepto de bien común, y esto implica un esfuerzo común y una participación compartida

³ Por cierto, se han planteado varias críticas de peso al filósofo clásico: “El primer defecto, y el más llamativo es la ausencia, en Aristóteles, de cualquier sentido de la dignidad humana universal, *a fortiori* de la idea de que el valor y la dignidad de los seres humanos son iguales. Quizás haya en realidad una tensión interna en el pensamiento de Aristóteles: porque a veces subraya [...] que todo ser natural es digno de asombro. Pero hay que admitir que en sus escritos éticos y políticos se reconocen distintos rangos de seres humanos: mujeres subordinadas a hombres, esclavos a amos [...]. Hombre y mujer, esclavo y libre, griego y extranjero, rico y pobre, clase alta y baja –todos tienen el mismo valor, y este valor nos impone estrictos deberes de respeto a todos [...]. Cualquier visión aristotélica contemporánea necesita incorporar una noción de este tipo desde el principio para ser moralmente adecuada” (Nussbaum, 2001). También nosotros hemos procurado, como una posición ética, política y científica consecuente, atender a tal principio para realizar esta investigación.

(Layard, 2005, p. 234). Dicho esfuerzo común se realiza tanto en la participación pública civil como en la política, e indirectamente refleja el nivel de paz de una sociedad.

A su vez, un hecho constitutivo de la buena vida es la radicalización de la democracia participativa. Generar espacios de encuentro, de debate y de deliberación es parte fundamental de la evaluación social de una vida plena.

d. Tiempo de enfermedad

La enfermedad es la antítesis del buen vivir, ya que una persona enferma no tiene una vida plena. ¿Cuánto tiempo de la vida lo pasa enfermo un ciudadano promedio? En la matriz de uso del tiempo, se mide empíricamente cuánto tiempo de un período determinado una persona se encontró enferma. En este caso, el indicador mide, en un año particular, cuánto tiempo pasó enfermo o con mala salud el individuo *i*.

e. Tiempo de soledad involuntaria

Vivir una vida en soledad, aislada, sin querer vivirla (involuntariamente) constituye por definición un mal relacional. Es la imposibilidad de –deseando estar con el otro u la otra– compartir la vida. La soledad involuntaria es extrañar, es sentirse vacío.

De esta forma, el tiempo relacional es igual a:

$$TR = TAC + TS + TP$$

$$TR \text{ colectivo} = TS + TP$$

$$TR \text{ neto} = TAC + TS + TP - TE - TSI$$

$$TR \text{ colectivo neto} = TS + TP - TE - TSI$$

2.1. Sobre el diseño muestral

Para aplicar la metodología, se diseñó la *Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Democracia* (ENCP, 2020), que se efectuó en un operativo de campo el 13 de noviembre del 2020. El operativo inició en los estados de Veracruz, Ciudad de México, Michoacán, Guanajuato, Mérida, Oaxaca, Morelos, Tamaulipas, Puebla, Jalisco, Colima, Estado México y Chiapas. El operativo en campo concluyó el 27 de noviembre de 2020, con un total de 2.061 entrevistas efectivas y completas a nivel nacional. El promedio de aplicación del cuestionario fue de treinta y nueve minutos.

El levantamiento de acuerdo con el diseño muestral aleatorio estratificado fue el siguiente:

Tabla 2. Distribución del diseño muestral en la Encuesta Nacional de Cultura Política. México, 2021

	Centro	Norte	Sur	Total
Aguascalientes	50	0	0	50
Baja California	0	71	0	71
Baja California Sur	0	21	0	21
Campeche	0	0	34	34
Chiapas	0	0	70	70
Ciudad de México	161	0	0	161
Coahuila	0	35	0	35
Colima	20	0	0	20
Durango	0	40	0	40
Guanajuato	80	0	0	80
Guerrero	0	0	60	60
Hidalgo	60	0	0	60
Jalisco	0	102	0	102
México	361	0	0	361
Michoacán	51	0	0	51
Morelos	0	0	40	40
Nayarit	0	30	0	30

	Centro	Norte	Sur	Total
Nuevo León	0	80	0	80
Oaxaca	0	0	42	42
Puebla	0	0	121	121
Querétaro	40	0	0	40
Quintana Roo	0	0	62	62
San Luís Potosí	0	30	0	30
Sinaloa	0	50	0	50
Sonora	0	40	0	40
Tabasco	0	0	20	20
Tamaulipas	0	83	0	83
Tlaxcala	0	0	30	30
Veracruz	0	0	104	104
Yucatán	0	0	53	53
Zacatecas	0	20	0	20
Total	823	602	636	2.061

Fuente: ENCPD (2021).

En la encuesta se incluyó un módulo no exhaustivo de uso del tiempo. La propuesta piloto de este módulo consiste en estudiar en qué medida el tiempo puede contribuir a los estudios de cultura política y análisis de la democracia. No obstante, para un análisis más detallado de estudios de las líneas señaladas se sugiere que el módulo de uso del tiempo sea expandido a más actividades y tenga preguntas de corte cualitativo.

A menos que se indique lo contrario, es importante señalar que las estadísticas presentadas en los capítulos de este libro se basan en el marco muestral señalado de la encuesta.

3. Análisis descriptivo de los resultados

El análisis descriptivo se divide en tres grandes secciones: en la primera, se abordan las características demográficas en el uso del tiempo relacional en México. Seguidamente, se analiza el grado de concentración y desigualdad en la distribución del tiempo relacional. Finalmente, se presenta de manera descriptiva la estratificación temporal en la generación y disfrute de bienes relacionales en las diferentes esferas de la vida: privada, pública y comunitaria.

3.1. El uso del tiempo (relacional) según características demográficas

Si bien la encuesta no permitió levantar todas las actividades que se realizan en un día, lo cual requeriría una encuesta exhaustiva del tiempo, sí permitió obtener los grandes agregados que permiten construir y estudiar el tiempo relacional o tiempo para la vida buena según la metodología señalada en la sección anterior.

En términos agregados, los ciudadanos mexicanos dedican 54,7 horas semanales a disfrutar del ocio liberador, de la amistad y el amor, a hacer deporte, a cuidar a la naturaleza, a participar en actividades comunitarias, en el vecindario y en actividades políticas o democráticas; de las cuales 44,5 horas implican –de una u otra forma– un tipo de interacción con el otro/otra de manera gregaria. Si analizamos la relación individual frente a la gregaria, en términos agregados se puede señalar que el 28 % del tiempo relacional se dedica a la realización individual, al ocio creador. En otras palabras, el 81 % de su tiempo bien vivido lo dedica el mexicano promedio a interactuar gregariamente.

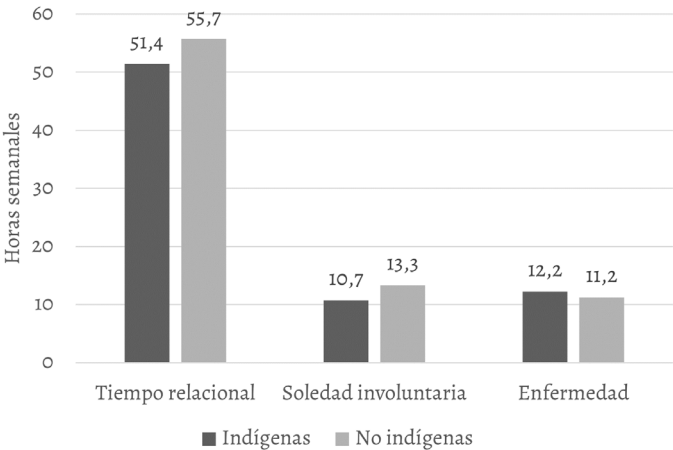
Ahora bien, el tiempo relacional colectivo neto es de 20,6 horas; es decir, se trata del tiempo que el mexicano promedio socializa o participa en procesos políticos con otro u otra, descontando el tiempo semanal promedio que permaneció enfermo o en soledad involuntaria.

Tabla 3. Tiempo relacional en México según sexo, 2021

	Total	Hombre	Mujer
Tiempo relacional	54,7	57,5	52,3
Tiempo relacional colectivo	44,5	46,5	42,7
Tiempo relacional neto	39,07	40	38
Tiempo relacional colectivo neto	20,6	19,5	21,5

Fuente: ENCPD (2021).

Gráfico 1. Tiempo relacional de soledad y enfermedad según etnia en México, 2021 (en horas semanales)



Fuente: ENCPD (2021).

Si realizamos un corte étnico, podemos percatarnos de que sistemáticamente los indígenas tienen menos tiempo relacional que los no indígenas (aproximadamente entre 4 y 5 horas semanales, según si el tiempo analizado es colectivo y/o neto). Dicha situación se presenta a pesar de un fenómeno que no es menor con respecto al tiempo mal vivido: nos referimos a que si bien los indígenas se enferman más que los no indígenas (aproximadamente una hora más a la semana), los indígenas viven menos tiempo en soledad

involuntaria que los no indígenas: en promedio, las personas que se declaran no indígenas viven 2,6 horas semanales más en soledad involuntaria. Si bien la diferencia en el tiempo relacional es estructurada por relaciones de poder ligadas a trabajos precarios y racismo, también es relevante que los pueblos ancestrales vivan menos en soledad no deseada si atendemos a sus culturas comunitarias y de cuidados.

Desde otro punto de vista, el corte de género nos muestra, al igual que sucede en otros países (ver Ramírez et al., 2020), que el tiempo relacional de los hombres es mayor que el de las mujeres (5,2 horas más a la semana). Por otra parte, lo mismo sucede si analizamos el tiempo relacional colectivo (sin tomar en cuenta el tiempo para la autocontemplación) o el tiempo relacional neto. No obstante, cuando analizamos el tiempo relacional colectivo neto, se puede constatar que las mujeres tienen aproximadamente 2 horas más que los hombres. Esto sucede porque, en promedio, los hombres se enferman más y viven más tiempo de soledad involuntaria que las mujeres.

Ahora bien, si descomponemos el tiempo relacional, resulta interesante señalar que aun cuando es cierto que el tiempo individual para el florecimiento (ocio creador) es mayor para los hombres que para las mujeres (2 horas más), al igual que el tiempo dedicado al deporte (3 horas más) y el tiempo dedicado a la participación política y civil (2,4 horas más); en cambio, las mujeres dedican más tiempo que los hombres (2,5 horas más) a la reproducción de la sociabilidad (*philía*; a pesar de tener, en general, menor tiempo relacional).

Del tiempo relacional que tiene un mexicano promedio a la semana (55,5 horas), el 55 % lo dedica a compartir con amigos o estar con personas que ama; es decir, el doble del tiempo que dedica individualmente a la autocontemplación. Si se considera que, por lo general, el deporte se realiza con amigos o amigas, este porcentaje aumentaría al 63 %. Es decir, a pesar de que podría dedicar más tiempo a su ocio individual emancipador, el mexicano promedio

prefiere compartir su tiempo con amigos, familia o pareja.⁴ En el otro extremo, un cuarto del tiempo para la vida buena es dedicado al florecimiento individual. Finalmente, del tiempo para la buena vida, el 4,5 % es dedicado a la participación civil o política, lo que constituye el rubro con menor tiempo dedicado.

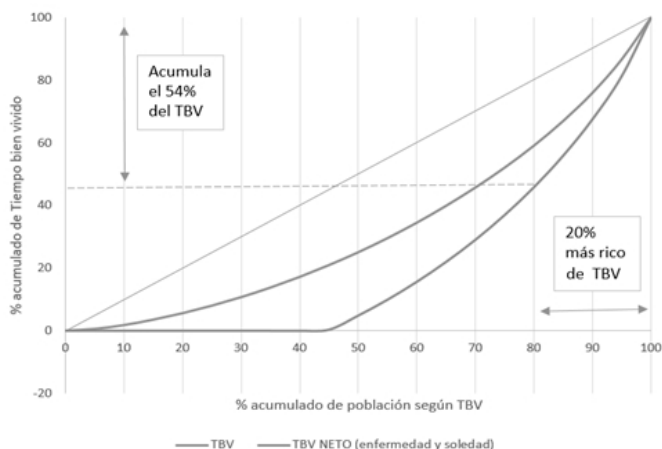
A pesar de que la participación política es la actividad que menos tiempo ocupa en la vida de los mexicanos, estos expresan su frustración; puesto que el 80 % se sienten insatisfechos con la cantidad de tiempo que tienen para participar en actividades políticas.

3.2. La democratización del tiempo: evidencia empírica

La sociedad puede ser estudiada bajo diferentes categorías de análisis. Siguiendo la metodología propuesta en Ramírez (2012, 2019) y el marco conceptual propuesto en Ramírez (2021) para estudiar la democratización del tiempo, a continuación, se examina cómo se distribuye el tiempo para la buena vida (o tiempo relacional). Para esto se realiza una estratificación temporal categorizando a cada individuo en función de en qué percentil de tiempo relacional se ubica. A partir de tal ordenamiento, se construye una curva de Lorenz para conocer cuán democratizada –equitativamente distribuida– está la vida buena.

⁴ Como referencia para comparar podemos señalar que los alemanes dedican solo el 19,4 % de su tiempo total relacional a la sociabilidad; es decir, se pueden evaluar tendencias culturales marcadas en el uso del tiempo (ver Ramírez et al., 2019).

Gráfico 2. Curva de Lorenz del tiempo relacional (neto) en México, 2020

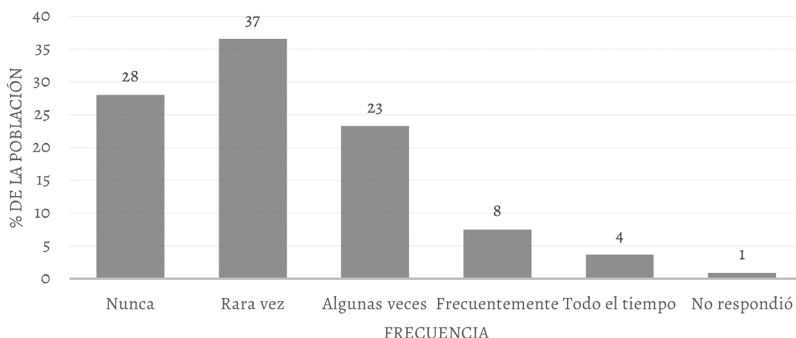


Fuente: ENCPD (2021).

De acuerdo con la estratificación temporal propuesta, se puede evidenciar que el tiempo relacional en México está altamente concentrado. Como se puede observar en la curva de Lorenz del tiempo relacional, el 20 % más rico de la vida buena acumula el 40 % del total de tiempo relacional existente en la sociedad. La curva se hace mucho más inequitativa cuando se descuenta el tiempo que pasa enfermo o en soledad un mexicano promedio. En efecto, el quintil más rico, cuando se trata de tiempo relacional neto, acumula el 54 % del tiempo total para la vida buena. La misma tendencia sucede cuando se evalúa el tiempo relacional colectivo.

El mayor nivel de concentración en el tiempo relacional neto se debe a que son los pobres los que pasan más tiempo enfermos y solos involuntariamente, en comparación con los ricos. Es así, por ejemplo, el cuartil más pobre según nivel socioeconómico está enfermo 2,12 horas semanales más que el cuartil más rico. De la misma forma, el cuartil más pobre se encuentra solo involuntariamente 1,7 horas más a la semana que el 25 % más rico. Ni la enfermedad ni la soledad están distribuidas de manera equitativa en México.

Gráfico 3. Frecuencia de soledad en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

En el marco del análisis de este libro, es importante percatarse de que el sentimiento de soledad y aislamiento del ciudadano mexicano es bajo. En efecto, apenas 1 de cada 10 mexicanos señala sentirse solo todo el tiempo o con frecuencia.

Es relevante señalar que la pregunta sobre la soledad ya ha sido aplicada en la encuesta sobre Relaciones Sociales (Social Networks and Social Resources) del International Social Survey Programme en 2017. Tal encuesta demuestra, en términos comparativos, que el mexicano se siente menos solo en promedio que, por ejemplo, un ciudadano de Inglaterra, Europa o de Estados Unidos.

En el debate sobre la democracia, es igualmente importante analizar la soledad. El éxito de las redes sociales es que han sabido entender muy bien la modernidad, ya que el miedo a la soledad es algo que surge sistemáticamente a nivel social. El sociólogo y filósofo Zygmunt Bauman nos recuerda: “el fundador de Facebook, Mark Zuckerberg, ha ganado USD 50.000.000.000 con su empresa, centrándose en nuestro miedo a la soledad. Eso es Facebook” (cit. en Sánchez, 2017). El mismo autor señala que, en este marco, las redes sociales son un espacio de eco en donde las personas oyen lo que quieren oír pues se comunican solo con los que piensan similar. Esto propicia un encuentro superficial y un diálogo de sordos

donde no hay un verdadero intercambio, lo que tiene implicaciones significativas dentro de la deliberación pública. No es casual que el odio en nuestras sociedades parece aumentar sistemáticamente. Desde este punto de vista, debemos recordar las palabras de Hannah Arendt (1951) en su libro *Los orígenes del totalitarismo*:

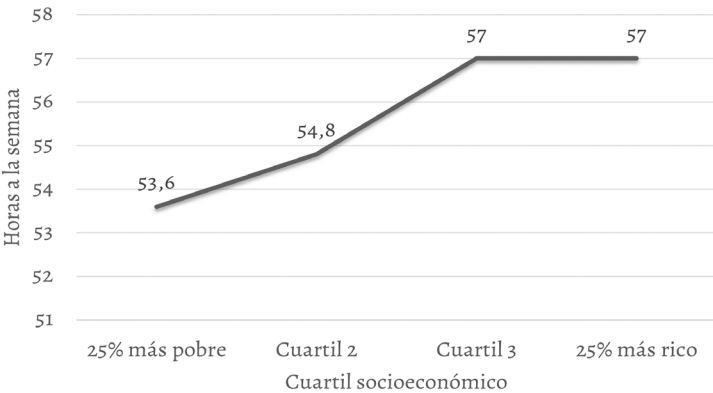
Lo que prepara a los hombres para el dominio totalitario en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia liminal habitualmente sufrida en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana. (p. 382)

De ser válidas las reflexiones de Arendt, podríamos señalar que en las sociedades que viven de una forma más gregaria, en donde la soledad no está generalizada en la vida cotidiana, es menos probable que se toleren los totalitarismos.

Es importante señalar también que los niveles de concentración están asociados al estrato socioeconómico⁵ al que pertenece la persona. Como se puede observar en el gráfico 4, el cuartil más pobre tiene 3,4 horas menos de tiempo bien vivido semanal que el cuartil socioeconómico más rico. Dicha tendencia es corroborada cuando se analizan las diferencias en tiempo autónomo relacional según nivel educativo. En efecto, si un mexicano es analfabeto tiene en promedio 46,4 horas semanales de tiempo relacional. En el otro extremo educativo, un ciudadano con nivel universitario cuenta a la semana con 58 horas para dedicarse a la generación y disfrute de bienes relacionales; es decir, 11,6 horas más que aquellas personas que no saben leer ni escribir. Es claro que el nivel de tiempo relacional que tiene un ciudadano mexicano está asociado a condiciones estructurales materiales.

⁵ Los cuartiles socioeconómicos son índices compuestos por las variables “educación” e “ingreso mensual”. Luego de ser normalizado el índice se dividió la variable en cuartiles. Cuando en este texto nos refiramos a “clase” o “estrato socioeconómico objetivo” estaremos haciendo referencia a esta variable compuesta.

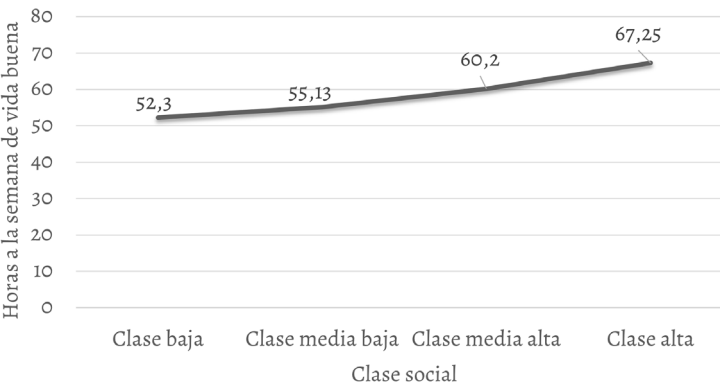
Gráfico 4. Tiempo relacional según cuartil socioeconómico en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

La tendencia señalada en términos materiales se corresponde con la autopercepción de la clase social. En otras palabras, los ciudadanos que afirman ser parte de la clase social más alta disponen de 15 horas semanales más para la vida buena que aquellos mexicanos que se identifican como pertenecientes a la clase más baja.

Gráfico 5. Tiempo para la vida buena según clase social (autodefinición) en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Indudablemente, estos resultados responden a condiciones estructurales del mercado laboral. Según la OIT, México es el país de América Latina con mayor cantidad de horas de trabajo. A pesar de que la ley establece que la carga laboral no puede superar las 40 horas semanales, conforme a los resultados de esta encuesta, en promedio los trabajadores mexicanos laboran 47,8 horas por semana. Esta carga de trabajo se incrementa por los niveles de explotación que existen especialmente en los estratos más bajos. No es sorprendente que el cuartil más bajo trabaje casi 4 horas más a la semana que el cuartil más alto en México. Otra faceta de la explotación laboral se revela en la brecha de género, puesto que los mexicanos trabajan 5,8 horas más en el mercado de trabajo asalariado que las mexicanas. Esta diferencia, como se verá más adelante, se contrasta ampliamente con el tiempo de trabajo no asalariado de las mujeres en la economía del cuidado.

Una aclaración adicional acerca de la desigualdad temporal alude a la territorialidad. Como mencionamos anteriormente, existen dinámicas comunitarias diferentes en virtud de la herencia de la Revolución en cada zona, la urbanización y las redes de poder local, la ruralidad y la distribución de las tierras ejidales, la pervivencia de grupos indígenas con tradiciones ancestrales y formas de autogobierno, entre otros factores.

El norte del país es el motor económico en términos de acumulación, con una fuerte vinculación por el TLCAN con la industria maquiladora, y el ritmo acelerado que le imprime la dinámica comercial a la vida cotidiana; así como la urbanización más reciente, que configura edificios más modernos donde las personas tienden hacia la individualidad. En cambio, el centro del país tiene una economía enfocada en los servicios, y como aquí se encuentra la CDMX pesa mucho la burocracia pública, con sus tiempos más dilatados por las regulaciones y procesos. Por otra parte, el sur se sustenta en la agricultura, hay muchas zonas rurales en las que perviven tradiciones y costumbres indígenas. Debido a que el centro y el sur eran el eje de crecimiento en la época colonial, las

ciudades tienen casquetes coloniales extensos, con espacios públicos más amplios; y la población indígena vive en el centro y sur del país, con altos porcentajes en Oaxaca, Yucatán y Chiapas.

Estas características, muy generales, influyen cuando observamos que hay más tiempo relacional (57,22 horas semanales) en la región sur que en el centro y norte (54,01 y 53,10, respectivamente), lo que podría estar relacionado con lo que mencionamos antes sobre la vida social. No obstante, también es significativo que en la zona urbana hay más de cinco horas semanales (55,97) de tiempo relacional que en la zona rural (50,52). Recordemos que las regiones más urbanizadas son la frontera norte y el centro; y las menos, el norte, sur y sureste.

*Tabla 4. Tiempo relacional según región y zona.
México, 2021*

	Tiempo relacional	Tiempo relacional colectivo
Norte	53,10	42,01
Centro	54,01	42,82
Sur	57,22	48,68
Urbano	55,97	44,90
Rural	50,52	43,10

Fuente: ENCPD (2021).

Un fenómeno que es muy interesante para indagar es que si quitamos el componente individual del tiempo relacional (autocontemplación), se amplía la diferencia de tiempos relacionales por zona, y el sur supera por casi seis horas semanales a las otras zonas; en cambio, se estrecha la diferencia entre lo urbano y rural (menos de dos horas).

El hecho es que, a grandes trazos, hay una diferencia marcada entre el norte y el sur de México. Si profundizamos en el mapa, se evidencia una gran heterogeneidad entre estados al interior del

país (en comparación con EE. UU. y Canadá). Por ejemplo, el estado de Aguascalientes, donde se concentra la industria automotriz y aeronáutica en el centro del país, creció a un promedio de casi el 6 % entre 2007 y 2016, tres veces más que la media nacional, y la pobreza es del 15 %; por el contrario, en Chiapas, al sur, el crecimiento entre 1990 y 2016 fue negativo, y el 76 % de la población es pobre (la cifra se ha mantenido desde 1996).⁶ Estas cifras tan dispares van a ser caracterizadas mejor a medida que nos adentremos en la cultura política de las regiones.

3.3. El tiempo relacional según cultura política procomún, estatal o privada

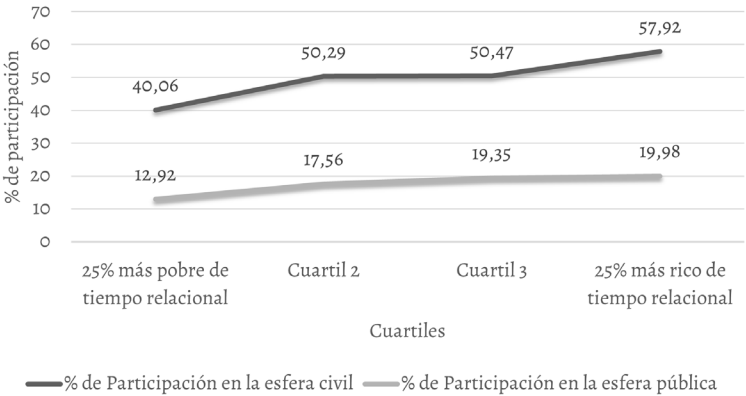
Si la democracia debe ser analizada como una forma de vida, la cultura política no debe ser solo vista a través de lo que se supone debería ser la relación de igualdad en el espacio privado, sino lo que realmente *es*. Claramente, la esfera menos democratizada en la cultura política mexicana es la privada. La reproducción de la vida cotidiana recae principalmente en los hombros de las mujeres. En el espacio privado, las mujeres dedican 12,65 horas más que los hombres a realizar quehaceres domésticos dentro del hogar; y también 13,1 horas más a la semana para cuidar a los niños del hogar (preocupación por el otro u la otra). Si incluimos otros componentes de la economía del cuidado podemos señalar que, en promedio, las mujeres dedican casi 21 horas más a la semana que los hombres para la reproducción de la vida cotidiana.

En el ámbito público se observa que el espíritu democrático de los mexicanos se condice con el dedicar más tiempo relacional al otro u otra. En efecto, se puede corroborar que a mayor participación democrática en la esfera pública (política o estatal) o civil/comunitaria mayor tiempo se dedica a la generación y disfrute de bienes relacionales: mientras el 57,9 % de las personas que

⁶ Cifras del INEGI y del Coneval.

pertenecen al cuartil con mayor tiempo relacional participan en la esfera civil/comunitaria, en el 25 % más pobre según tiempo relacional participa el 40 % (es decir, casi 18 % menos de ciudadanos). En la esfera pública, ya sea estatal o política, existe una diferencia del 7 % de participación entre aquellos ciudadanos que pertenecen al cuartil más rico de tiempo relacional y al más pobre.

Gráfico 6. Porcentaje de participación pública o civil/comunitaria y tiempo relacional en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Si comparamos a los ciudadanos que participan en las esferas públicas o civiles y democráticas con aquellos mexicanos que no participan en esas mismas esferas, podemos señalar que el ciudadano que participa en las diferentes esferas democráticas (asociativa, partidaria, institucional/estatal, digital o en protestas callejeras) dedica aproximadamente 18 horas más de tiempo para el disfrute de bienes relacionales que aquellos mexicanos que no participan en la esfera pública o civil/comunitaria.

4. Somos lo que hacemos

Las investigaciones cuantitativas sobre cultura política han basado sus estudios en las opiniones de los ciudadanos. Este capítulo ha presentado un análisis descriptivo distinto de las culturas políticas, vistas a través del prisma del tiempo. El supuesto es simple: no solo somos lo que decimos, pensamos o valoramos: somos también lo que hacemos. Dicha perspectiva permite ver la congruencia de las culturas políticas entre lo que se dice y lo que se hace.

Dado que el centro neurálgico de este libro es el debate con la construcción ideológica de la cultura política que configura un supuesto *ethos* individualista en México, este capítulo ha estudiado la distribución del uso del tiempo para la vida buena o tiempo relacional en el marco del tiempo necesario para la reproducción de la vida. En esta situación, se ha buscado observar en qué medida un ciudadano mexicano tiene tiempo para su florecimiento individual, la sociabilidad, y la participación pública y civil –descontando aquellos males vivires relacionados con la enfermedad y la soledad involuntaria. A partir de la cuantificación del uso del tiempo semanal se pudo construir el indicador sintético que denominamos “tiempo para la vida buena” o “tiempo relacional”.

A la vez, el análisis del tiempo permite abordar lo que la Constitución mexicana manda: construir una democracia como sistema de vida. Tal mandato implica pensar marcos de análisis alternativos que permitan analizar la democracia en todas las esferas de vida: pública, común y privada.

De los resultados evidenciados se desprende que solamente un tercio de su vida los mexicanos viven bien; es decir, generan y disfrutan de bienes relacionales. Del tiempo para la vida buena, el 81 % es un tiempo gregario no individualista; a saber, implica algún tipo de relación con otro, otra (incluyendo a la naturaleza). Por otra parte, tanto indígenas como mujeres tienen menos tiempo relacional. Como se ha demostrado en otros estudios

(Ramírez, 2019, 2020), el análisis del tiempo permite detectar las grandes injusticias de nuestra sociedad. En este caso, los ciudadanos hombres, educados, blancos y mestizos son aquellos que más gozan de tiempo relacional bajo las actuales estructuras sociales y culturales.

Otro indicio relevante en términos de cultura política es que los niveles de soledad involuntaria en México son bajos, y se resalta de la información presentada que los indígenas viven menos tiempo solos involuntariamente que los no indígenas. La historia de vida comunitaria de los pueblos ancestrales parece intervenir en tal resultado.

Por otra parte, de los macrocomponentes que conforman el tiempo relacional (ocio liberador, tiempo para la amistad/amor y para la participación pública/civil) los mexicanos dedican el 55 % a la interacción social con las y los amigos, la familia, la pareja. En otras palabras, pudiendo dedicar más tiempo al ocio individual emancipador, los mexicanos dedican más horas a la *philía*. Es revelador también que a pesar de que las mujeres tienen menos tiempo relacional que los hombres en todos sus componentes, la excepción es justamente el tiempo dedicado a la sociabilidad.

Ahora bien, ¿cuán democratizada está la vida buena en México? Al hacer un análisis de estratificación temporal se pudo constatar que el tiempo para la vida buena es muy desigual y está ampliamente concentrado. El 20 % más rico de tiempo relacional concentra el 54 % del total. Tal concentración es consecuencia, principalmente, de la desigualdad en la distribución de las condiciones materiales. Claramente se pudo observar que el tiempo relacional incrementa cuando incrementa el nivel de satisfacción con la vida. No solo aquello, cuando analizamos la democratización del tiempo relacional en la esfera privada, se puede constatar que esta concentración se debe también en gran medida a la desigualdad en la distribución del tiempo de reproducción de la vida dentro del hogar, en donde las mujeres trabajan casi 21 horas más a la semana que los hombres. Si partimos del hecho de que el

tiempo es limitado y no “retornable” se puede evidenciar que la expropiación del tiempo está vinculada al funcionamiento de la propia sociedad; concretamente al patriarcalismo, a la discriminación étnica y a la precarización de las condiciones materiales de vida.

En cuanto a la dimensión de la participación pública y civil/comunitaria se pudo corroborar que los ciudadanos que más participan activamente en la democracia disfrutan de más bienes relacionales que aquellos que no lo hacen.

A lo largo de los siguientes capítulos, se podrá leer explícitamente o entre líneas –dado que se busca indagar también a la cultura política a través de las acciones– en qué medida el origen de los patrones culturales se encuentra (o no) atado a la valorización predatoria (o no) del tiempo-trabajo: el tiempo como expresión de la cultura política y condicionante material de la democracia, que a su vez es condicionado por las estructuras socioeconómicas y culturales existentes en México.

Si bien este capítulo ha sido de carácter descriptivo, en las siguientes páginas se indagarán con mayor profundidad ciertas causalidades que permitan rechazar o no las hipótesis planteadas, que en síntesis apuntan a mostrar que mientras una minoría de mexicanos transita por el laberinto de la soledad, la gran mayoría prefiere caminar por el sendero de la compañía –aunque con los límites de una estructura social, económica y cultural que no necesariamente permite las condiciones materiales para una vida buena.

Capítulo III

Democracia con demos

René Ramírez Gallegos y Juan Guijarro

1. Introducción

En este capítulo examinamos la opción mayoritaria de los mexicanos por formas de poder comunitario, como el autogobierno de la comunidad o la participación civil más activa. En contraste, se observan preferencias minoritarias por soluciones a través del Estado o el mercado.

Retomando el programa neoliberal de retraimiento estatal –tanto la contracción y metamorfosis de la cuestión social en sentido amplio, como su complementaria, en relación con los contramovimientos de la sociedad, reorientación y reforzamiento del aparato represivo–, podemos suponer que, con la asunción del autointerés maximizador de los modelos utilitarios como escala de valoración del comportamiento ciudadano, se quebrantan por principio los lazos sociales en la individualización de las voluntades en libre competencia. En otras palabras, lo que reivindica el (neo)liberalismo es una especie de “democracia sin *demos*”. No obstante, la evidencia empírica muestra que, en contraposición a esta normatividad expresa del modelo, la mayoría de la cultura política sigue favoreciendo lógicas políticas procomunitarias.

Desde el inicio, la importancia de este fenómeno va más allá de la función política convencional que se atribuye al Estado en relación con la sociedad. La profundidad de la división se confirma entre las alternativas de autogobierno y regulación económica, y su disyunción respecto tanto al gobierno formal como al libre mercado. En cambio, su existencia proviene de la diferenciación de la cultura mayoritaria antineoliberal, de la separación histórica entre Estado y sociedad hacia la recuperación de la política en planos socialmente calificados de interacción social como el autogobierno, los mercados regulados, la fiscalidad y la protección social.

En la siguiente sección (2), se indaga en la configuración de los poderes oficiales, no como una entidad omnímoda en torno al Estado-partido, sino en la compleja trama social de la “familia revolucionaria ampliada”. Luego, se contrapone esta perspectiva, desde arriba y hacia abajo, con el punto de vista a ras de suelo de los (contra)poderes sociales (3), que además de contestar el retraimiento estatal en lo social tanto como su penetración autoritaria, llegan a proponerse en tanto formas políticas alternativas asentadas en tradiciones históricas de hondo calado. Con estos antecedentes, se examinan las actuales preferencias de los mexicanos por formas de autogobierno y funciones estatales circunscritas (4), y para cerrar se sintetizan algunas conclusiones del argumento (5).

2. Los poderes oficiales

Una periodización muy recurrente de la historia de México apunta hacia el año 2000 como el punto de quiebre cuando supuestamente se produce una “transición a la democracia”: en esta narrativa las élites de derecha se presentan como las protagonistas del desarme del régimen de Estado-partido, asumiendo la agenda crítica de los movimientos sociales del 68 e imbricándose con la tercera ola de democratización que, se supone, habría rebasado las opciones de la izquierda radical en favor de la democracia (neo)liberal

(Woldenberg, 2012; Magaloni y Moreno, 2003). Después de dos sexenios de gobierno “alternativo” del PAN, del sexenio de retorno del PRI y a la vista de la actual coalición *contra natura* de los tres partidos de la llamada “transición” en el frente conservador “Va Por México”, cabe preguntarse cuán diferentes han sido realmente las opciones de gobierno que ofrecían las fuerzas electorales en disputa, es decir en qué consistían objetivamente las diferencias ideológicas en el campo partidario; o si, en el fondo, en la noche del pensamiento todas las vacas fueron siempre grises (Bizberg, 2015; Bartra, 2007).

Esta sospecha surge de la consolidación del bloque neoliberal, que surgió de la alianza de las derechas y se extendió hasta absorber a la centro izquierda; y luego se alimenta de revisar la historia de México, tanto la oficial como la académica, la crítica como la conservadora, la de altos vuelos como la de a pie, y así se constata que las perspectivas se han centrado casi exclusivamente en los grandes hombres que disputan el Estado, en el partido o la facción que representan para dirimir el gobierno, y en el espacio centrípeto de la capital como el campo central de esta batalla. Por eso cabría cuestionar si la tesis de la “biografía del poder” no es tanto una vindicación de principios cuanto una confesión de descargos que pesan en el inconsciente político de la historiografía sobre México. Porque de aquí se desprende también una visión concentracionaria del poder que, más allá de corresponder o no a la realidad, también le da forma a una específica manera de devenir en comunidad imaginaria y a sus posibles alternativas políticas; y, además, a los espacios cruciales desde los cuales se puede efectuar la crítica.

Pero aun cuando nos enfoquemos en la perspectiva que apunta de arriba hacia abajo, podemos observar que la tan aludida hegemonía del PRI tiene muchas gradaciones, que incluyen la tortuosa y cambiante transacción por el respaldo de los emergentes estratos urbanos catalizado por redes clientelares, pero solo se consolida “oficialmente” con el control de las elecciones desde 1946 hasta 1976. A partir de entonces, las otras fuerzas electorales obligan

al partido hegemónico a *negociar* reformas electorales cada vez más amplias: de apertura unilateral (reformas de 1977 y 1986), impuestas por el PRI frente a la crítica de la oposición; de apertura bilateral (1990, 1993), adoptadas por acuerdos entre el PRI y el PAN, excluyendo al PRD, principalmente para el control de los órganos electorales; y de consenso (1993, 1996), acordadas entre las tres organizaciones políticas para asegurar la competencia electoral (Labastida y López Leyva, 2004; Alcocer, 1996; Peschard, 1993).

Como en su momento sancionó Salinas de Gortari con satisfacción, adelantándose a la nueva tónica de los tiempos:

Por primera vez en la historia moderna del país, legisladores de partidos pertenecientes a todo el espectro político aprobaron las nuevas reglas electorales [...]. Fue la iniciativa de los partidos políticos y el diálogo intenso, a veces apasionado, lo que hoy permite tener un instrumento perfeccionado para conducir la contienda electoral. Tanto en este Congreso, como en la vida académica y en los medios de opinión pública, muchas ideas y propuestas se expusieron. Días, incluso noches enteras, fueron testigos de la fuerza del debate y, al culminar, de la fuerza de la razón. (Salinas, 1990, p. 101)

El término *diálogo*, que complementa al verbo *negociar* antes destacado, es aquí clave: porque da cuenta, frente a la narrativa épica de las élites conservadoras supuestamente democratizantes en contra del “ogro filantrópico”, que la competencia electoral se transformó en el marco de los acuerdos de las élites partidarias y el corrimiento del espectro político hacia la derecha. Pero en la alternancia de partidos, y en el celebrado cambio de gobierno nacional del año 2000 a favor del PAN, hito de la supuesta transición, sobre el trasfondo de los acuerdos de la nueva casta política no hubo cambios en la agenda neoliberal de gobierno (Morales Moreno, 2019; Figueroa Ibarra, 2016; Carmona Dávila, 2014; Díaz y Torres, 2005).

Es decir, que la cuestión del poder omnímodo no ha sido –no es– un problema institucional, sino de otra naturaleza. No inició ni

terminó con la consolidación y hundimiento del régimen de partido-Estado. Por el contrario, la agenda neoliberal adoptó el disfraz del poder hegemónico en declive para legitimarse en términos de renovación modernizadora, como después se adaptó a la competencia electoral para consolidarse bajo el credo de la globalización inescapable.

Para entender mejor esto es necesario caracterizar la agenda neoliberal y cómo operaron los poderes oficiales para su puesta en efecto. Con el inicio del programa neoliberal durante el sexenio de Miguel De la Madrid (1982-1988) llegaron a las altas esferas del gobierno tecnócratas que implantan aceleradamente un plan de crecimiento económico mediante la liberación de mercados y la expresa no intervención del gobierno; el Programa Inmediato de Recuperación Económica [PIRE], auspiciado por el Fondo Monetario Internacional, que entregó préstamos a cambio del compromiso de reducir el déficit público fiscal. Para lograr esto, se aumentaron los impuestos y el precio de los servicios públicos, en consecuencia, la inversión en salud y bienestar social decreció 47,7 % entre 1982 y 1987; también se redujeron los subsidios alimentarios en 80 %, y el precio de la tortilla aumentó 140 %, el de la gasolina se duplicó y la tarifa del metro pasó de uno a veinte pesos en 1986 (Brachet-Márquez, 1996, pp. 206-207).

De manera concomitante, se retiró el financiamiento a las empresas públicas y el retraso de pagos a abastecedores por parte de empresas grandes como Petróleos Mexicanos [Pémex], la Comisión Nacional de Subsistencias Populares [Conasupo] y la Comisión Federal de Electricidad [CFE] fue el motivo para calificar de “ineficiencia” endémica al sector público e iniciar su privatización: las empresas públicas pasaron de 1.155 en 1983 a 412 en 1988 (Meyer, 2000). El plan venía acarreado fracasos, y terminó por estallar con el terremoto de 1985 y la crisis de 1987, cuando los valores de la Bolsa Mexicana de Valores se desplomaron y con ellos la economía mexicana se hundió.

Estas circunstancias influyeron para que a la par decaiga progresivamente la confianza en el Estado como autoridad pública: entre 1983 y 1987, la calificación de “bien” al gobierno pasó del 41,6 al 29,3 %; y la de “mal” del 14,0 al 29,2 %. En el mismo período, la simpatía con el PRI se redujo del 55,3 % al 29,6 % (Basáñez, 1990, p. 218). En general, la burda gestión gubernamental se tradujo en la evaluación cada vez más negativa sobre los políticos, y a la larga pesó para que la “satisfacción por los logros de México como nación” por parte de la población se desvanezca.

Tabla 5. Los políticos mexicanos son...

	1981	1995
Incapaces	48 %	52 %
Corruptos	69 %	80 %
Mentirosos	75 %	83 %
Incumplidos	70 %	83 %
Irresponsables	67 %	80 %

Fuente: Alduncin (2002).

Tabla 6. Satisfacción por los logros de México como nación

	1981	1995
Algo	41 %	20 %
Poco	42 %	50 %
Nada	10 %	24 %

Fuente: Alduncin (2002).

Estos rasgos, que caracterizan la instauración del programa neoliberal, marcan tendencias seculares que orientarán su desarrollo durante las siguientes cuatro décadas: la perenne –y siempre postergada– promesa de la modernización tecnocrática, la privatización de los bienes públicos, el retraimiento estatal y la deslegitimación de la autoridad pública.

Podría entenderse así, en relación con la atomización del poder político en la libre individualidad en competencia, que la realización de la acción pública tal como estaba planteada en el programa neoliberal pasaba no tanto por desvincular al Estado de la sociedad –porque de hecho se produjo un distanciamiento recíproco que atenuaba la legitimidad de los gobernantes hacia los gobernados–, sino porque la absorción ideal de los ciudadanos en el ejercicio de la dominación operaba en realidad a través de la reabsorción de los aparatos estatales en una coalición tecnócrata-empresarial que amplió de manera acelerada sus capacidades, aseguradas por la instancia administrativa en el interior de los bienes públicos, para privatizar ciertos sectores estatales estratégicos en direcciones centrífugas, pero convergentes. Esto impuso una “democracia sin *demos*”, ya que si bien se debilitaba el brazo social del Estado, a la par se fortalecía su brazo represor para contener los previsibles contramovimientos de la sociedad frente al despojo de lo público.

El momento crítico del programa de “democracia sin *demos*” –o al menos uno de los más álgidos, entendido como coyuntura de inflexión– sucedió con la corrosión de las instituciones electorales, que teóricamente constituyen la base de la democracia liberal. En las elecciones presidenciales de 1988, a pesar del rechazo electoral contra la gestión de De la Madrid, en las urnas se revirtió el voto en favor de Cuauhtémoc Cárdenas para imponer, fraudulentamente, la victoria del candidato oficial, Carlos Salinas de Gortari, en un amaño del que ningún mexicano duda –e incluso la coalición PRI-PAN confirmó al sancionar la apresurada destrucción de las casillas electorales. Este fraude socavó aún más la legitimidad del régimen (Basáñez, 1990; Meyer, 2000; Zermeño, 1998).

Ante la pérdida de participación ciudadana en las elecciones y el retraimiento de la autoridad pública, ¿no tendríamos más bien razones para hablar, en lugar de un poder estatal omnímodo, de una instrumentalización del Estado, sobre todo si tomamos como término de comparación el anterior poder de la familia revolucionaria, sus competencias de aparato de socialización y su ostensible

exterioridad simbólica? En cualquier caso, conviene partir de esta diferencia para entender cómo la forma del Estado, la democracia (neo)liberal y el propio *demos* continuaron mutando en los años noventa con la firma del TLCAN. Este tratado tenía como objetivo principal atraer inversiones y aumentar las exportaciones, lo que llevó a una redefinición de las relaciones comerciales y financieras con el exterior y a una reestructuración del sector público (Cordeira y Lomelí, 2010).

Se prosiguió así con la privatización de los bienes públicos, pero a la par de la adquisición por parte de oligarquías paraestatales –que pasaban del sector público al privado mediante tácticas de puertas giratorias, al establecer empresas de “consultoría” que les permitían aprovechar redes de influencia e información privilegiada para apropiarse de las empresas estatales estratégicas– se rediseñaron las políticas sociales para reducir la concepción de la ciudadanía: en el plano normativo, esta se allanó para interpelar al consumidor de servicios utilitarios que, bajo esta expectativa, podían ser provistos por agencias no públicas con la única condición de su eficacia y eficiencia –que, de hecho, se suponían mejoradas con incentivos de mercado–; y en el plano factual, el redimensionamiento de las aspiraciones se tradujo en redes clientelares de justicia distributiva, en las cuales provisiones y transferencias se demandaban y repartían como concesiones utilitarias –con un costo y una retribución.

Este giro adicional hacia la democracia sin *demos*, asumida en esta perspectiva como una desocialización de la ciudadanía, se refleja en cómo se va estrechando el foco de la política social a partir del Programa Nacional de Solidaridad [Pronasol] del salinismo, que tenía como objetivo “asegurar a todos los mexicanos [43 millones de pobres y 17 millones de pobres extremos] un piso social básico en materia de alimentación, salud, educación y vivienda” (1994, p. 71; Valverde, 2015; cf. también Treteault, 2012; Ordóñez, 2002).

Posteriormente, Zedillo cambió esta política por el Programa de Educación, Salud y Alimentación [Progresá], el primer programa

de transferencias condicionadas implantado en América Latina, que tuvo como efecto añadido la feminización de la política social y su encadenamiento con la formación escolar. Fue un experimento neoliberal que se juzgó exitoso y luego se difundió por todo el mundo (Banerjee y Duflo, 2014; Maldonado, 2013; Ceja, 2004).

Por ello, Fox le dio continuidad a la política de transferencias condicionadas bajo otro membrete, OPORTUNIDADES, al ampliar su cobertura y, además, al crear legislación (la Ley General de Desarrollo Social [LGDS]) e instituciones (el Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social [Coneval]). En términos de prácticas burocráticas se prescribieron así los criterios de “igualdad de oportunidades” y la priorización del “mérito” (ver art. 11 de la LGDS), así como el “enfoque de derechos” en las políticas sociales –por el cual las dimensiones prescriptivas de la ciudadanía se vincularon al consumo de bienes y servicios, que deben ser demandados y satisfechos– (Flamand y Moreno-Jaimes, 2015); y, de manera consecuente con lo anterior, se implantaron las mediciones de utilidad de la política social: “mediciones multidimensionales” de la pobreza y de “evaluación de impacto” de los programas sociales (Bizberg y Flamand, 2015).

En la misma dirección se movió la gestión de Calderón, cuando ocupó los márgenes que aún quedaban por cubrir por la desuniversalización de la política social: continuidad de OPORTUNIDADES, al que añadió programas de alimentación y becas para niños de escasos recursos; ampliación de la cobertura del Seguro Popular (salud pública para los estratos urbanos bajos) que, en el marco de la crisis económica global de 2008, aumentó de 5,3 a 49,1 millones de beneficiarios en 2011; y además el programa “70 y más”, de transferencias para los ancianos de esa edad, sobre todo en zonas rurales (Franco y Canela, 2016; Ordóñez, 2017).

Esta fragmentación también fue la tónica del sexenio de Peña Nieto, cuando se presentó el primer Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 con indicadores de seguimiento (Coneval, 2018), y se aplicaron igualmente programas puntuales: PROSPERA, en

continuidad con OPORTUNIDADES; y los nuevos “Cruzada Nacional contra el Hambre”, de alimentación para los pobres; y “Seguro de Vida para Jefas de Familia”, de transferencias condicionadas para este sector (Zamitz Gamboa, 2019; Gutiérrez Rodríguez, 2016).

Podemos ver en esta serie de políticas sociales que, por debajo de los mimbres, establecieron líneas de continuidad para demarcar la intervención estatal en ámbitos acotados por criterios neoliberales de focalización, mercantilización de bienes y servicios y clientelización de la ciudadanía; en detrimento de la universalidad, la incondicionalidad y el nacionalismo de principio que primaron como justificativos del anterior Estado posrevolucionario (Martínez Espinoza, 2020; Moreno et al., 2004; Massé, 2002). Más aún, el propio Estado se fragmentó en una miríada de agencias subsidiarias de provisión, que capturó así la adhesión de mandos burocráticos medios –con la figura de “cogestión” de la obra pública, sobre todo de infraestructura– y de una parte del emergente tercer sector que defendía políticas identitarias –con la figura de “subrogación de servicios”, en especial de política social– (Meyer, 2000).

Se introdujeron de esta manera criterios empresariales privados para generar y administrar los bienes públicos; pero el programa neoliberal iba más allá, buscaba cambiar valoraciones y prácticas, y reorientar las aspiraciones de los mexicanos. Estas transformaciones pasaban por la desarticulación de las redes colectivas de circulación del poder en la familia revolucionaria, e implicaban una crítica a los límites de estas formas de experiencia colectiva para la gestión de lo público, entendiendo que se trataban de modos ineficientes y retrógrados, atados a una inercia burocrática ralentizadora a partir de la cual era imposible establecer una economía moderna, de acumulación acelerada (Aguilar Camín y Castañeda, 2009).

Por ello, a la par que los intereses de clase, y dándoles sustento valorativo, se cuestionaba la capacidad de decisión de los cuadros nacional-desarrollistas –formados, principalmente, en la UNAM, bajo la impronta de los modelos ISI y el ideario revolucionario, con

acentos neocardenistas– aduciendo la fragilidad epistémica de su voluntarismo, que debía ser reemplazado por una dimensión “técnica” –de ahí la etiqueta de “tecnócratas”, formados principalmente en las facultades de economía neoliberal de EE. UU.– que diluía la política en el cálculo instrumental, al acotar lo social a la agregación de las utilidades individuales autointeresadas (Romero Sotelo, 2016).

En este enfrentamiento también se produjo un choque de temporalidades, entre el desarrollismo recursivo y anclado al pasado revolucionario, y el neoliberalismo reformista y acelerador de los tiempos; y en otro nivel, un desfase del Estado en disputa con la temporalidad social, que giraba en torno a la gestión estatal como su eje articulador. Este desfase fue el terreno en que germinaron las consecuencias más nefastas de la gestión salinista, asociada con el momento más álgido del neoliberalismo: primero, la crisis económica de 1994 que condujo a la quiebra de 15 mil empresas en un año, y provocó 2,5 millones de desempleados; el dólar duplicó su valor de 3,5 a 7 pesos, y poco después llegaría hasta los 11; las tasas de interés subieron del 17 a más del 100 % anual (Meyer, 2000). Las deudas bancarias aumentaron su valor hasta volverse impagables; el Estado intervino para rescatar de la quiebra a los bancos con el dinero de los cuenta-ahorristas; el poder adquisitivo se anuló ante el alza generalizada de precios (Zermeño, 1998).

Todo ello incubó el descontento general, y pesó para que en las elecciones de 1997 el PRI perdiera el gobierno de la Ciudad de México, así como la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados; y finalmente que, en el año 2000, después de 70 años de hegemonía, dejara de ocupar la presidencia. No obstante, tal oscilación no puede ocultar que operó desde mucho antes una alianza *de facto* entre el PRI, el PAN y la facción conservadora del PRD (en la actualidad, toda la organización): por un lado, para agendar una reforma electoral favorable a la casta política; por otro lado, para evitar que la izquierda –esto es, una opción de cambio sistémico, en las específicas circunstancias del contexto mexicano– llegara al poder. En

tres ocasiones se confabularon contra la elección de Cuauhtémoc Cárdenas, en otras dos contra la de Andrés Manuel López Obrador [AMLO] y, en el presente, operan como frente de oposición contra el gobierno de AMLO (INE, 2021; Macías Valadez y Martín del Campo, 2021).

Así que las expectativas ciudadanas de cambio, la ilusión de una voluntad popular del *demos* en favor de la alternancia, fueron desalentadas en medio de circunstancias que –tanto justificaron como– motivaron la consolidación de un bloque neoliberal transpartidario (Olvera, 2015; Bolívar Meza, 2013), pues más que la oferta electoral de cambio en los sexenios de “transición democrática” se impuso la continuidad en:

1. El contubernio privatizador entre tecnócratas de alto rango y élites empresariales, con el amplio margen de maniobra que los poderes fácticos privados emplearon para eludir la regulación de sus grandes monopolios (Televisa, Telmex, Grupo México, etcétera) (Espinoza y Monsiváis, 2012).
2. La crisis fiscal provocada por el desfinanciamiento público, que se tradujo en ineficiencia e inoperatividad de sectores estratégicos que luego, con esta misma justificación, serían presa de la privatización (Bizberg, 2015).
3. La inercia del propio sector público, que frente al impulso privatizador se mostró reacio a cualquier innovación y adoptó formas de resistencia reactiva, encarnada sobre todo en los sindicatos estatales más poderosos: contra la reforma educativa [SNTE] y contra la privatización de los sectores energéticos como el petrolero [STPRM] y el eléctrico (solo la primera lucha social fue exitosa, parcialmente) (Flores Pérez, 2013; Valdez, 2013).
4. La dinámica de un federalismo territorializado que fomentó el autoritarismo subnacional de los gobernadores, permitiéndoles aplicar la centralización fiscal, a la par de la

descentralización del gasto al margen de mecanismos de control y de rendición de cuentas (Hevia, 2015; Olvera, 2012).

5. El inmovilismo de la propia casta política, ya que tanto el Poder Legislativo como el Judicial se acomodaron a las conveniencias del pacto neoliberal bajo la impronta del Poder Ejecutivo que, a pesar de su continuada centralidad en el imaginario público, de hecho, vio reducidas sus facultades en tanto carecía del poder articulador de antaño, pero seguía cargando con el peso moral del mandato popular (Olvera, 2011).

Estas tendencias formaron la red que sostuvo el programa neoliberal en México, impuesto a contracorriente de la voluntad popular: porque la democracia (neo)liberal siempre fue un régimen de individuos en el poder aliados contra el *demos*: de ahí que cuando Peña Nieto efectuó un acuerdo con las dirigencias del PAN y PRD en el Pacto por México de diciembre de 2012, al ratificar de hecho un gobierno de coalición de las élites partidarias en representación de las élites empresariales –y al margen de otros actores políticos como los gobernadores y los actores de la sociedad civil–, para aprobar una agenda de reformas legales e institucionales que permitieran proseguir el programa neoliberal, terminó por desvelar que la supuesta “alternancia” era como el traje nuevo del emperador. Así, se implementaron la reforma energética para la participación del sector privado; la reforma en telecomunicaciones para abrir el mercado a la competencia privada; la reforma hacendaria para incrementar la recaudación con esquemas regresivos; la reforma para privatizar la educación con la figura de autonomía de gestión; la reforma de las instituciones políticas para instaurar organismos autónomos al margen del control público –por mencionar solo las que se han efectuado con mayor intensidad–, etcétera (Consulmex, [2012] 2021).

Pero quizás el efecto más profundo y duradero en la cultura política de esta consolidación del bloque neoliberal en el poder fue

que así se acentuó el hecho objetivo de que la ciudadanía podía elegir, pero no decidir: democracia sin *demos* porque las ofertas electorales “alternativas” –que se debatían en campañas y luego se asentaban en programas de gobierno que, se supone, orientaban a los electores–, las ideologías encontradas y las posiciones innegociables, junto a los debates enconados eran solo disfraces de un carnaval que se acababa el día de las elecciones; para que el miércoles de ceniza del carnaval electorero lleguen las élites, los poderes *de facto*, a imponer el programa real, el programa neoliberal. Por eso, más que de “transición” en México, cabría referirnos a una alternancia sin alternativa:

Equivocadamente, los enamorados de la alternancia apostaron por un nuevo inquilino, en lugar de construir una casa nueva. Creyeron que la modernidad política de México era un asunto de personas, no de instituciones, que “sacar al PRI de Los Pinos” era causa suficiente para que las cosas mejoraran. Y este enfoque de la “transición a la democracia” fue equivocado porque lo relevante no era cambiar de inquilino, sino transformar el sistema clientelista, impune y corrupto por uno democrático, liberal y con estado de derecho (Ugalde, 2012, p. 12).

Precisamente la luna de miel con la falsa democracia se terminó a medida que crecía esta necesidad de “transformación”. Y a la par que esta desc ciudadanización de la cultura política, esta democracia sin *demos*, la otra consecuencia social de gran calado fue que, a partir de la dinámica del capitalismo neoliberal –con la paulatina deslegitimación del ajuste estructural y la creciente desconfianza social por sus resultados–, se activó progresivamente el contramovimiento social. Y el acontecimiento más visible ocurrió cuando, como un rayo en cielo oscuro, irrumpió el Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN] en diciembre de 1994: emergencia popular que termina de desnudar los vacíos del relato nacional –valga decir: tanto la temporalidad nacionalista-revolucionaria como la alternativa neoliberal-contrarrevolucionaria–, las ausencias y

evasiones ocultas durante tantas décadas –los indígenas plantean una nueva periodización de la historia remontándose 800 años en el pasado, e inician los relatos de la injusticia desde el colonialismo y los de la reivindicación aun antes–; así como las incompetencias del Estado en su supuesto rol como garante del orden social y promotor del desarrollo.

Se trata, precisamente, de un movimiento de reparación histórica que reivindicó formas de autogobierno y recibió un amplio apoyo de la sociedad mexicana; movimiento que nos reconecta con los datos de la encuesta que muestran el mayoritario rechazo al sector privado, la legitimidad condicionada del Estado y la opción de la mayoría de las y los mexicanos por formas de gobierno comunitario. Pero el carácter irruptivo de este movimiento es solamente aparente, porque tiene antecedentes profundos en la cultura política de México.

3. Los contrapoderes sociales

Si, por una parte, los historiadores conservadores más difundidos por los medios de comunicación masiva se han esforzado por reconstruir la historia nacional contraponiendo la imagen aborrecible de un Estado todopoderoso que somete a la sociedad a su voluntad omnímoda –una especie de malinchismo macrosocial como justificación retroactiva para la adopción del programa neoliberal en tanto condición de ingreso a la modernidad–, a contrape lo existe una vasta bibliografía de estudios sociales que, al analizar los cruces entre cultura y política al nivel del *demos*, el punto ciego del programa neoliberal, esto es la vida social que acontece al margen de las instituciones formales, ponen en entredicho la visión concentracionaria del poder y nos presentan un cuadro mucho más complejo, con gradaciones y matices que es preciso considerar para una investigación de la cultura a fondo (Zermeño, 2013; Rodríguez Castillo, 2010; De la Peña, 2002).

Desde la década de los setenta, al vaivén de los movimientos del 68, aparecen estudios que muestran cómo el centralismo estatal y el autoritarismo presidencial eran resultado de una densa urdimbre de arreglos locales y regionales, que enredaban las agencias y autoridades del Estado con las estructuras de poder local afincadas en el cacicazgo. En este sentido, De la Peña, con mayor espesor teórico (1986, 1980), nos muestra cómo funciona esta trama a través de una doble operación: la genealogía de los “grandes hombres” que acaparan los recursos del carisma y el prestigio para dotarse de legitimidad, se concatena con el engarce al sistema político en una lógica doble: de integración sociocultural y de articulación sistémica. Es decir, que la cultura se explica enfatizando las relaciones políticas, sin dejar de lado la economía, en las dimensiones de integración local que se articulan, a su vez, con los conglomerados regionales en el proceso de formación del Estado nación.

Desde aquí, los estudios sobre culturas políticas locales se decantaron en dos corrientes, siguiendo una distinción conceptual de Wolf (1957): quienes investigaron la “comunidad corporativa cerrada” se enfocaron en la estructura funcional de los cargos, donde las jerarquías cívico-religiosas operan como mecanismos de mediación simbólica –condicionados por líneas de identidad, religión, economía y política–, que se legitiman por la redistribución de la riqueza y la asignación de prestigio en complejas articulaciones ascendentes hasta llegar a la escala del PRI. Cabe situar en esta corriente estudios como los realizados por Medina (1991); Villa Rojas (1990, 1985); Pozas (1977, 1959); Cámara (1966, 1945); Hewitt (1985); Guiteras (1961); Tax (1943); y Redfield (1941), por citar los más reconocidos.

Por el otro lado, quienes investigaron la “comunidad abierta” trasladaron el foco al siguiente nivel, para indagar en las formas de intermediación política a través de las prácticas del cacicazgo: estudios como los de Greenberg (1990) en la región de la Huasteca hidalguense; de Jesús Tapia (1992), en el bajío zamorano; de Xóchitl Leyva (1993), en el noroeste michoacano; de Pablo Vargas

(1993), en la ciénaga de Chapala; y de Fernando Salmerón (1996), en Aguascalientes, explicaron los cambios políticos por la lucha entre facciones para controlar los recursos asociados a los proyectos de desarrollo nacional, de donde se desprendían las lealtades clientelares que conservaban o transformaban las estructuras de poder regional y local.

Más allá de sus descubrimientos específicos y la elaboración conceptual que aportaron estos estudios, lo importante a destacar, para una mirada amplia sobre la cultura política, es que este enfoque en plano contrapicado del poder, es decir “desde abajo hacia arriba”, desde el *demos* que el neoliberalismo desplazaba, tiene dos efectos de perspectiva: en el campo de las ideas, refuta o cuando menos redirecciona el trazo grueso de las visiones concentracionarias del poder en México, y le imprime matices y tonalidades más específicas, no menos críticas ni cuestionadoras, pero también más realistas en su examen de las matrices sociales en las que se genera y circula ese poder. El segundo efecto nos aporta otra dimensión de la ciudadanía en México: en este caso que abordamos, a través del prisma del Instituto Nacional Indigenista, donde se legitimaron los proyectos de desarrollo de los pueblos indígenas como función integradora del proyecto estatal de identidad nacional, para lo cual era menester superar las relaciones interpersonales asentadas en el parentesco y las jerarquías, a cambio de la organización política dirimida por el Estado nación.

De ahí se produjo el traslado de algunos intelectuales del campo académico al Instituto Nacional Indigenista [INI], esto es, del ámbito universitario al de la política pública, lo que introduce una nueva separación: entre un indigenismo “integracionista” y uno “participativo” –que se transformaría hacia el más reciente “indianismo”–, que reprochaba en el primero el predominio estatal por la persistencia de la asimetría entre indio y ladino, que incluía la discriminación; de la cual se derivaría la condición perenne de injusticia y opresión. Hacia el extremo, autores como Bonfil (1990), Palerm (1980) y Warman (1985, 1976) cuestionaron al indigenismo

como un paradigma útil para la reproducción del colonialismo interno, y llevaron este cuestionamiento hasta poner en duda a la propia ciencia social como una ideología legitimadora del régimen posrevolucionario.

De especial interés aquí para continuar la revisión de esta trayectoria crítica es el debate en que Bonfil Batalla (1990) rechaza tajantemente la tesis de Gamio Sáenz (1982) acerca de un origen prehispánico glorioso de la nación mexicana, como una artimaña para validar un relato conservador que apuntale el *statu quo*, y relegar a actores importantes de la cultura nacional. También Bonfil cuestiona a Gonzalo Aguirre Beltrán (1970) su defensa de los procesos de aculturación e integración del indígena a la nación en términos de modernización. En su criterio, la cultura está entrelazada a las relaciones de producción, así que prevé, en tanto el corporativismo de las masas campesinas es funcional a la reproducción del capital, que el poder se transformará cuando las economías de subsistencia sean desplazadas por economías de explotación capitalista, a cargo de cuadros administrativos y técnicos que suplantarán a los agricultores originarios. Lo cual no necesariamente sucedió, porque hasta la actualidad pervive un tejido social campesino-indígena muy potente, con sus usos y costumbres en vigencia.

Así que, si desde un punto de vista tenemos la recuperación de la comunidad, del poder entendido desde abajo, por otro se escucha claramente la advertencia contra su idealización desde arriba: el poder de los caciques se instaura, dura y se sostiene en prácticas comunitarias, más o menos adherentes en cada caso; pero también este poder de la comunidad es desigual, ensalza o devora a los caciques como su modo de operación; y así construye y derrumba su propio mito. Así que el cuestionamiento del mito del poder monolítico del Estado va de la mano con la sospecha acerca del mito de la comunidad aquiescente: y esta doble indagación adquiere nuevos rasgos en cuanto el advenimiento del neoliberalismo nos enfrenta con el paso de una democracia en la que el *demos* se sujeta

al Estado, a una democracia sujeta a sí misma en que el *demos* se atomiza. Proyecto que, como hemos visto y seguiremos discutiendo, será continuamente cuestionado y puesto en entredicho.

Con esta previsión podemos volver sobre la aparente “irrupción” del EZLN en 1994; acontecimiento de larga duración, que más bien se nutre, por tanto, de una larga y arraigada corriente de poder social autónomo y comunitario, que suele ser omitida por los relatos oficiales, pero que se mantiene viva, ha resistido y permanece en lucha contra el neoliberalismo y la destrucción de la cultura indígena. En efecto, la declaración de guerra contra el Gobierno Federal el 1 de enero de 1994, el mismo día que México entraba a formar parte del Tratado de Libre Comercio con EE. UU., y Canadá, constituía una declaración antineoliberal de principios. Pero lo que dotó de contenidos a esta manifestación fueron los subsiguientes Diálogos de la Catedral, y sobre todo la transformación del proyecto militar en proyecto político por las movilizaciones de la sociedad contra la guerra: porque en los diálogos posteriores, que se fueron ampliando hasta involucrar a todo el *demos*, comenzó una nueva etapa cuando los colectivos indígenas pudieron expresar sus reivindicaciones territoriales, culturales e identitarias, al alegar sus derechos, su autonomía y, sobre todo, su dignidad, en un Estado que la había menoscabado; más aún, pudieron derribar el imaginario del “fin de la historia”, al proponer nuevas formas de vida, de convivencia con la comunidad y la naturaleza, alternativas al programa neoliberal (Regalado, 2013; González Aróstegui, 2003; González Casanova, 1995; Monsiváis, 1995).

Estas demandas tuvieron una resonancia creciente, pues al suspender el “pensamiento único” –que sostenía que en el esquema dual del poder: Estado-sociedad; anulado lo uno, solo quedaba lo otro– desplazaron la óptica –que reivindicaba un tercer término: la comunidad–; y así sumaban desde una nueva mirada a la voluntad mayoritaria de democratización (Holloway, 1998). Por su parte, los indígenas también se encargaron de ensanchar su agenda, que pasó de las exigencias de respeto a su identidad y territorialidad,

para reclamar por la democracia y la paz, a oponerse claramente al separatismo en favor de la unidad nacional, apropiándose en sus actos de los símbolos nacionales, de la bandera y el himno de México; y de a poco, si habían pasado de demandas comunitarias a adoptar los símbolos nacionales, al cabo ampliaron su discurso para reclamar valores y derechos universales contra la corrosión social del neoliberalismo (Ceceña, 1999).

Por eso la primera declaración del EZLN fue de guerra, leída desde el balcón del palacio municipal de San Cristóbal, que unos 2 mil indígenas armados habían asaltado en 1994. La segunda declaración convocó a la sociedad civil; la tercera creó un movimiento de liberación nacional; y la cuarta, un frente unitario de resistencia, el FZLN. La quinta convoca a una Consulta Nacional, como un gran diálogo con todos menos el Gobierno; y con la “Sexta”, la última, se inició el movimiento de La Otra Campaña frente a las campañas electorales de 2006, que fue violentamente detenido con la represión en Salvador Atenco (Guevara Ramos, 2016). La sociedad mexicana, ante el desánimo por la respuesta brutal del poder oficial para frenar la participación democrática, se reactiva como *demo*s ante estos cuestionamientos y valoraciones, los traduce en sus propios términos y establece una nueva línea de ascendencia cultural que es perceptible en la legitimidad que la mayoría confiere a formas paraestatales de autogobierno (ver en detalle la siguiente sección).

Este ciclo expansivo del movimiento –en los ejes correlativos, pero no necesariamente complementarios, de resonancia social e impugnación del poder oficial– marca una novedad, un punto de inflexión para la cultura política: porque la tradición indígena, que era tachada como rémora del pasado –Ramos, Paz, Castañeda, Aguilar Camín, entre otros–, irrumpe y se instala plenamente en el presente histórico como una modernidad disidente: que aún, en su arista retrospectiva, un ideario vinculado al pasado autóctono precolonial –que conjuga rasgos étnicos y costumbres cotidianas: como la lengua, las creencias y los ritos de los escritos mayas

precolombinos; así como sus sistemas de producción material y la estructuración social— con una memoria colectiva perfilada por la tradiciones de rebelión indígena —la resistencia maya hasta 1703, y la insurrección de Chiapas en 1712—; y en su arista prospectiva, el relato de los orígenes, en que la comunidad convivía de manera igualitaria, en solidaridad y equilibrio con la naturaleza, hasta que la Colonia vino a romper ese equilibrio con la explotación del hombre y la naturaleza, se prolongaba hasta el presente como un diagnóstico de época para dotar de identidad compartida a los oprimidos y permitirles optar por, o cuando menos aspirar, a un frente de resistencia contra el neoliberalismo (Vázquez, 1999).

Esta idealización histórica puede ser tan cuestionada por su linealidad regresiva —el pasado mítico como reflejo crítico contra el presente— como el modelo concentracionario y personalista del poder; pero el punto que interesa enfatizar aquí es el efecto de esta interpretación alternativa —oblicua a la modernidad, en contra del fallido mito de la modernización neoliberal— para recomponer la comunidad imaginaria del *demos*. Se trata por ello de una irrupción que despierta de sus sueños a una historia cuyo “fin” había sido declarado por los poderes establecidos, y conlleva una nueva impronta temporal para la cultura, un redimensionamiento de las escalas de la finitud humana y su proyección colectiva en términos de reminiscencia de la comunidad y su pervivencia resistente hacia el futuro (Dierckxsens, 2000; Hinkelammert, 1996; Assmann, 1996).

Así explicaba el Subcomandante Marcos su costumbre de usar dos relojes para recordar los dos mundos temporales en que vivía el neozapatismo: en la muñeca derecha el tiempo de la sociedad civil, y en la izquierda el de la comunidad indígena, con su deseo de luchar para que sea necesario un solo reloj, que marque el tiempo de la paz que se alcanzaría con la verdadera democracia y el fin de la resistencia armada. Temporalidad escindida, contradictoria, que se expresa en una lengua en que las proposiciones paratácticas

—en el doble nivel: sintáctico y semántico— se hilvanan con paradojas y contradicciones:

Y miren lo que son las cosas porque, para que nos vieran, nos tapamos el rostro; para que nos nombraran, nos negamos el nombre; apostamos el presente para tener futuro; y para vivir... morimos. Y entonces se vinieron los aviones y los helicópteros y los tanques y las bombas y las balas y la muerte y nosotros nos fuimos de regreso a nuestras montañas y hasta allá nos persiguió la muerte y muchas gentes de muchas partes dijeron “Háblate” y los poderosos dijeron “Hablemos” y nosotros dijimos “Bueno pues, hablemos” y nos hablamos y les dijimos lo que queríamos y ellos no muy entendían y nosotros les repetíamos que queríamos democracia, libertad y justicia y ellos ponían cara de no entender y revisaban sus planes macroeconómicos y todos sus apuntes de neoliberalismo y esas palabras no las encontraron por ningún lado y “no entendemos” nos decían y nos ofrecían un rincón más bonito en el museo de la historia y una muerte a más largo plazo y una cadena de oro para amarrar la dignidad. Y nosotros, para que nos entendieran lo que queríamos, empezamos a hacer en nuestras tierras lo que queríamos pues. Nos organizamos con el acuerdo de la mayoría y nos dimos a ver cómo era eso de vivir con democracia, con libertad y con justicia y así pasó. (Subcomandante Marcos, 2001, p. 270)

Una lengua que no “se habla” —su reflexividad está volcada sobre sí misma, no sobre el otro: “háblate”, “nos hablamos”—, porque, así como el descubrimiento de América en la polémica de O’ Gorman, no es una, sino dos; como las culturas políticas en México, el laberinto de la soledad y el sendero de la compañía, dos vertientes que corren raudas y vecinas, y se acercan o distancian, e incluso se cruzan y chocan, pero luego vuelven a separarse para persistir en su cauce. Como sucede con el “no entendemos” de la temporalidad oficial, de la aceleración tecnocrática —“sus planes macroeconómicos y todos sus apuntes de neoliberalismo”—, que clausura así la posibilidad del diálogo y, de esta manera, resulta “inexperta” por haber roto el vínculo con el pasado de 800 años, muy anterior a

la occidentalización cultural, que reduce el saber a mera técnica y la creencia moderna de que todo puede ser barrido para empezar desde cero, niega la racionalidad radicada en los pueblos indígenas, asentada en su vida en común entre humanos y con la naturaleza, que afirma el valor de la experiencia por encima de la utilidad de las cifras.

Temporalidad comunitaria que incluía de suyo una dosis de escepticismo frente a las promesas de salvación por la acumulación económica, que llevaba a sospechar de los sueños de emancipación humana mediante la competencia de las voluntades desagregadas del colectivo, a desconfiar de la celebración del individuo que no estuviera, por así decirlo, arraigado en la tierra profunda de la comunidad. La política, por tanto, decantaba en una temporalidad densa que enlazaba prácticas y tradiciones ancestrales, que involucraban aprendizajes sociales atados al territorio y sus memorias.

En esta temporalidad la revaluación de la comunidad no apuesta por el voluntarismo ni la capacidad de cambio de la política. El gobierno, surgido en un modo de vida particular, no sucumbe a la urgencia del presente, y por ello no requiere ser ejercido como control ni organización de la actividad social en aras del mejoramiento futuro. En último término, porque lo mejor no se encuentra en la distancia a recorrer hacia un horizonte de expectativas, sino en la reactualización del espacio de la experiencia ancestral: legitimación por la persistencia a contrapelo de la historia, que no deriva de la racionalidad contractual, como en el utilitarismo individual, sino que se reconoce debido a su capacidad para tejer lazos de supervivencia en el arraigo. La práctica política se focaliza entonces en resistir los impulsos destructivos del cambio, sea voluntarista o determinista, con el contrapeso de la vivencia pasada, ancestral y comunitaria.

Esta temporalidad analéptica choca directamente con la temporalidad proléptica que –entendida en un marco muy dilatado, pero que de esa dimensión deriva su potencia crítica como rechazo radical del presente– alinea la llegada de los conquistadores,

que aboca a los indígenas a la esclavitud y los lleva al riesgo de la extinción, con la arbitrariedad técnica de las acciones gubernamentales, que bajo el imperativo del desarrollo los deprecia como ciudadanos de tercera que deben integrarse a la nación para la modernización del país.

Fue esta misma potencia, esta forma distinta de hacer política que pone en juego una temporalidad alterna, la que impulsó la marcha del campo hacia las ciudades a finales de 2006 para la instalación de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca [APPO]; la defensa de los comuneros de los bosques de Cherán; la resistencia para proteger los lugares sagrados de los Wixarika frente a las mineras; el hostigamiento en Ostula y en comunidades zapatistas, por el derecho al agua de los pueblos de Morelos; en Jalisco las luchas de los Comuneros de Mezcala; así como las movilizaciones del colectivo Salvabosques en Nixticuil; y la resistencia social de Temacapulín. La tesis aquí es que esta temporalidad contribuye a las culturas mayoritarias del “sendero de la compañía”, y a continuación examinaremos esta posibilidad.

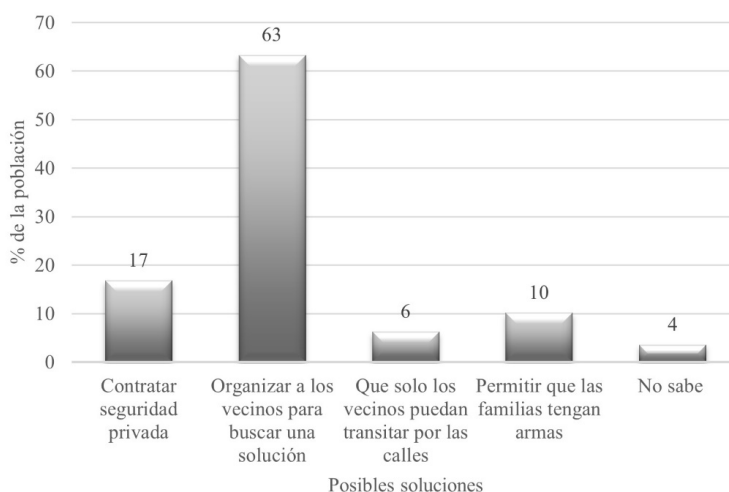
4. La tragedia de los comunes

Como se mencionó, ha sido un lugar común (des)calificar de autoritaria a la cultura política en México, tanto desde una larga tradición historiográfica de cuño (neo)liberal que compendia los dilemas políticos de la historia en las desmesuras y extravíos del PRI, como desde la ciencia política más reciente que abreva en esta tradición suponiendo un componente inercial del Estado en la sociedad. No obstante aquello, es evidente que los mexicanos tienen una perspectiva menos simplista respecto al ejercicio de gobierno: para empezar, porque el 65 % de los mexicanos sostiene que “la democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno”.

Más allá de esto, que podría devaluarse como una declaración formal –referida solamente a una creencia no reflexionada o, peor

aún, en alusión a la normatividad de las instituciones antes que a su funcionamiento–, se puede ir evaluando un carácter más complejo y con gradaciones cuando se abordan otras afirmaciones, por ejemplo, el 66 % de los mexicanos se muestra “de acuerdo con el reconocimiento a los autogobiernos indígenas (autonomía) por parte del Estado mexicano”. Además, en interrogantes más elaboradas se reafirma la participación directa de la comunidad: el 63 % sostiene que “si las autoridades de su comunidad no resolvieran los problemas de seguridad” optaría por “organizar a los vecinos para buscar una solución” (el 70 % en el sector rural).

Gráfico 7. Soluciones frente al problema de inseguridad en México, 2020



Fuente: ENCPD (2020).

Para comprobar si existe un espíritu comunal mayoritario en la sociedad mexicana, emparentado con el poder comunitario antes reseñado, se planteó también una pregunta que indaga cuál es la preferencia que tiene el mexicano para resolver un dilema que se suele denominar “tragedia de los comunes” (Hardin, 1968): en este

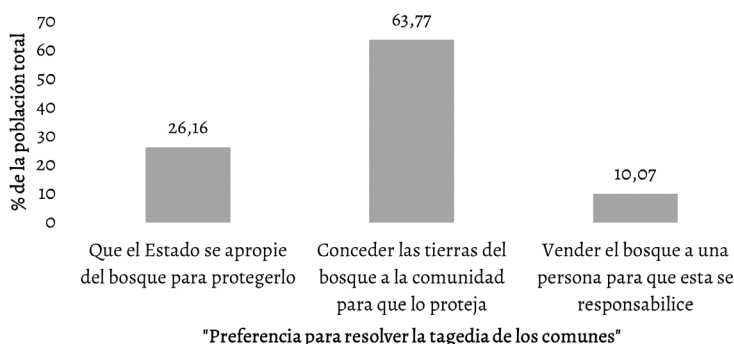
caso, se trata de un conflicto ambiental, relacionado con la escasez de agua en un terreno abandonado, en donde debe elegir entre la gestión del Estado, de un agente privado (individual/mercado) o de la comunidad (comunal). La pregunta concreta que se realizó es:

Imaginemos que existe un problema de escasez de agua en una comunidad en México, entre otras razones porque se están talando indiscriminadamente árboles en un bosque abandonado, ¿cuál de las siguientes tres opciones escogería usted?

1. Que el Estado se apropie del bosque para protegerlo.
2. Conceder las tierras del bosque a la comunidad para que lo proteja.
3. Vender el bosque a una persona para que esta se responsabilice.

Hay implícitos en este modelo algunos supuestos utilitarios: la predicción básica, convencionalmente aceptada al suponer individuos autointerésados como punto de partida, es que los recursos comunes sufrirán una sobreexplotación ya que en una sociedad de los agentes utilitarios “lo de todos es de nadie” (Kopelman et al., 2002). ¿Cómo resolver este problema clásico en economía pública? Generalmente se distinguen las tres (macro) soluciones antes señaladas: que el Estado norme y regule la explotación del bien; que se resuelva a través del mercado cercando el espacio común y privatizando el territorio; o que la comunidad que la habita se haga cargo de la zona. Frente a tales opciones, ¿cuál es la preferencia de los mexicanos?

*Gráfico 8. Soluciones frente al problema de escasez de agua.
México, 2021*



Fuente: ENCPD (2021).

Como se puede apreciar en el gráfico, el 64 % de la población mexicana opta por “conceder las tierras del bosque a la comunidad para que lo proteja” (el 70 % en el sector rural); el 26 % prefiere que “el Estado se apropie del bosque para cuidarlo”; y apenas el 10 % opta por “vender el bosque a una persona para que se responsabilice” privadamente. Esto es significativo porque va en contra de las respuestas usuales, y además contradice la mayoría de la bibliografía –que da por hecho la desconfianza entre los mexicanos (ver capítulo I), así como su rechazo del Estado y su preferencia por soluciones privadas.¹

Recordemos de nuevo que, en general y añadiendo a las consideraciones en los apartados anteriores, en su historia México ha tenido un Estado corporativo fuerte, pero también ha vivido las últimas décadas el modelo económico neoliberal. No obstante, como

¹ Aquí es fundamental recuperar la distinción entre bienes públicos, privados y comunes, tal como la plantea Ostrom (1990, 1993): más allá de la definición liberal dual (Samuelson, 1954) que distingue entre la propiedad particular y la gestión estatal, los bienes comunes son aquellos que no entran en la lógica competitiva de mercado porque no son exclusivos: como el aire, las fuentes naturales de agua, los pastos comunales, y las tierras ejidales en el caso mexicano. En este sentido, Ostrom apunta que la gestión colectiva de estos bienes comunes proviene de prácticas comunitarias consuetudinarias que resultan más eficientes económicamente que la privatización y la estatización.

apuntamos, hay raíces culturales profundamente comunitarias en las comunidades indígenas; y además hay que tomar en cuenta que hubo una Revolución de larga duración (1910-1940), y están vigentes importantes artículos de la Constitución revolucionaria, que produjo la única distribución agraria de la región a tal profundidad que, aún en la actualidad, más del 50 % de las tierras se encuentran en posesión de ejidos y comunidades agrarias. Es decir, que la mayoría de los montes, bosques, selvas, matorrales, superficies de labor, minas, bancos de materiales, cuerpos de agua y litorales son de propiedad común (Morett-Sánchez y Cosío-Ruiz, 2017). Este porcentaje de propiedad común, incluso, se acentúa en los estados indígenas y rurales (Fernández Osorio, 2000).

Tabla 7. Ejidos y comunidades agrarias por estado, superficie, dominio pleno y municipios sin núcleos agrarios en México, 2013

Estado	Ejidos	Superficie (ha)	Ejidos con dominio pleno	Comunidades	Sup. (ha)	Mpos.	Mpos. sin núcleos
Aguascalientes	184	228 529	112	3	13 092	11	
Baja California	235	4 866 987	120	3	221 498	5	5
B. C. S.	99	4 926 873	58			5	5
Campeche	385	2 931 991	8			10	1
Coahuila	888	6 216 857	226	2	11 453	38	
Colima	164	297 898	94	2	5950	10	
Chiapas	3064	3 552 030	71	91	801 752	118	
Chihuahua	906	9 433 669	67	72	585 968	100	
Distrito Federal	41	10 842	1	8	22 419	16	5
Durango	986	5 799 620	153	129	2 518 851	39	
Guanajuato	1555	1 222 606	459	7	8 560	46	
Guerrero	1053	3 245 017	53	195	1 719 414	81	1
Hidalgo	1022	807 523	119	145	138 456	84	1
Jalisco	1391	2 362 971	290	56	805 370	125	4
Estado de México	1061	847 331	132	173	293 048	125	4
Michoacán	1759	2 332 520	263	117	503 133	113	
Morelos	205	289 292	45	25	73 491	33	
Nayarit	365	1 203 929	81	37	952 495	20	20
Nuevo León	594	1 775 832	140	14	91 616	51	7
Oaxaca	851	1 644 319	70	719	5 770 977	570	68
Puebla	1069	1 215 384	197	124	326 003	217	25
Queretaro	365	483 626	162	15	58 264	18	
Quintana Roo	279	2 766 987	1			10	1
San Luis Potosí	1277	3 930 161	122	164	140 363	58	
Sinaloa	1208	3 233 514	225	98	564 681	18	
Sonora	952	4 960 931	164	48	1 148 756	72	
Tlaxcala	804	1 072 410	157	2	3882	17	17
Tamaulipas	1388	2 407 222	196	4	178 338	43	41
Tlaxcala	242	188 872	71	2	279	60	12
Veracruz	3635	2 747 562	389	83	124 869	212	19
Yucatán	737	2 218 176	94	1	1155	106	
Zacatecas	755	3 656 983	29	15	98 024	58	3
Totales	29 519	82 878 464	4639	2354	17 182 157		

Fuente: Morett Sánchez y Cosío Ruiz (2016) con base en RAN (2014).

La respuesta de los mexicanos a la tragedia de los comunes, en principio, no era fácil de predecir. No obstante, se confirma la preferencia por soluciones comunitarias antes que estatales o privadas. Podríamos insistir en la conjetura de que, a la par que el *ethos* comunitarista, ha sido el propio funcionamiento del neoliberalismo “a la mexicana” el que ha estimulado tal comportamiento: porque frente al capitalismo de cuates, la democracia sin *demos* que emparenta un Estado cooptado por las élites tecnocráticas con el mercado concentrado en oligopolios familiares, la ciudadanía se remite a los más cercanos para respaldarse, y acude a los vínculos de reciprocidad, las redes de apoyo y la comunidad próxima como las mejores estrategias para salir adelante en su vida cotidiana, y así también reconstituir el poder constituyente del *demos*.

También se desprende de los resultados de la encuesta que son las mujeres y las clases populares las que más optan por una solución procomunidad de la hipotética tragedia de los comunes. Además, se puede señalar que en términos territoriales las poblaciones de la zona norte del país son las que menos eligen una salida comunitaria: comparada con las zonas centro y sur del país, la zona norte tiene en promedio 12,2 % y 9,7 % menos población, respectivamente, que señala como preferencia prioritaria conceder las tierras del bosque a la comunidad para que esta la proteja.

En relación con la preferencia por formas de gobierno comunitario, cabe preguntarse cuán interesado está el mexicano en involucrarse en actividades políticas: en este sentido se puede apuntar que el 63 % de los mexicanos se siente insatisfecho con el tiempo que dedica a “participar en actividades políticas” (sube al 84 % entre quienes trabajan por cuenta propia, al 73 % entre quienes no tienen educación formal, y al 72 % entre quienes no votaron en las últimas elecciones); un indicador que no solo debe leerse en clave de creencias sino también como un indicio aspiracional, valga apuntar de ciudadanía activa.

Gráfico 9. Porcentaje de satisfacción con el tiempo dedicado a actividades políticas en México, distribución acumulada, 2021



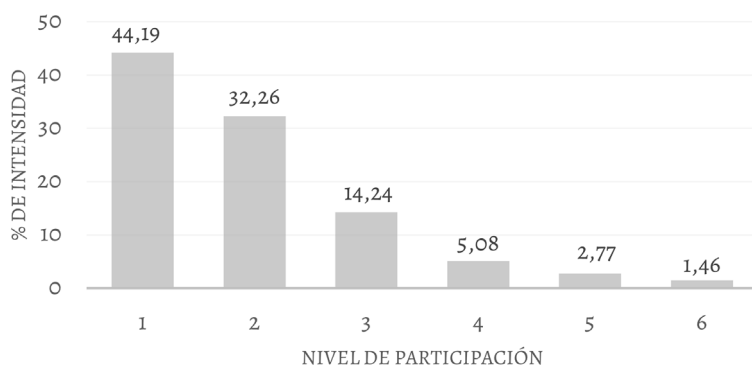
Fuente: ENCPD (2021).

Esto confirma que, contra la tesis (neo)liberal que prioriza una ciudadanía pasiva, de consumidores individuales que eligen una oferta del mercado electoral, los mexicanos se inclinan mayoritariamente por una democracia activa y orientada colectivamente hacia formas de gobierno comunitario, es decir, una democracia con *demos*. En esta dirección cabe también examinar si los mexicanos realmente se involucran en actividades de participación política, esto es con una connotación democrática que implica por definición tiempos relacionales que incluyen la puesta en acto de agentes colectivos, un “nosotros” activo.

Para esto, evaluamos la participación democrática participativa desagregada en cuatro esferas: la participación en actividades asociativas (con la pregunta: “¿Ha participado durante los últimos 2 años en actividades organizadas por alguna organización sindical, club deportivo, organización estudiantil, religiosa, liga barrial, o similar?”); en protestas (“¿En los últimos 2 años ha participado usted en protestas sociales como huelgas, plantones, movilización política, conciertos con fines políticos o sociales, entre otras actividades?”); en actividades partidarias o de movimientos sociales (“¿Ha realizado actividades para un partido o movimiento político,

como apoyar en campaña electoral, presentarse como candidato o recoger firmas?”); en actividades institucionales ligadas a alguna esfera del Estado (“¿Ha participado o asistido a actividades organizadas por alguna entidad de gobierno como mesas de diálogo, foros, rendiciones de cuentas, asambleas o espacios de planificación, etcétera?”); y el involucramiento en el activismo digital ligado a acciones políticas o públicas (tales como: “Enviar mensajes políticos a través del celular, participar en una discusión política en internet y/o redes sociales, compartir *memes* sobre situaciones o personajes políticos, participar en foros o charlas presenciales o virtuales sobre cuestiones sociales, económicas o políticas organizadas por ONG, universidad, organizaciones sociales, respaldar alguna petición por internet”). La variable “democracia participativa” da cuenta del número de actividades en que participa cada mexicano.

Gráfico 10. Intensidad de participación democrática en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

De esta manera confirmamos lo anterior respecto a la democracia con *demos*: porque el 66 % de los mexicanos participa en al menos una actividad democrática. De los que participan, el 32 % lo hace en una sola actividad y el 1,46 % lo hace en todas las actividades.

Como se puede apreciar en el gráfico 11, el 8 % de la población mexicana ha participado alguna vez en el último año antes de la pandemia. Similar porcentaje (8,5 %) participan al interactuar con instituciones estatales. Por otra parte, el 15 % de los mexicanos ha participado alguna vez en un partido o movimiento político. Casi un cuarto de la población ha participado en esferas asociativas. También es notorio, aunque cada vez más usual por las tendencias a la digitalización y la coyuntura de la pandemia, que la forma más usual de participar es la digital: 2 de cada 5 mexicanos se manifiesta a través de los dispositivos digitales; y de estos, el 72 % lo hace por medio de *memes*.

Gráfico 11. Porcentaje de participación democrática según tipo de actividad en México, 2021



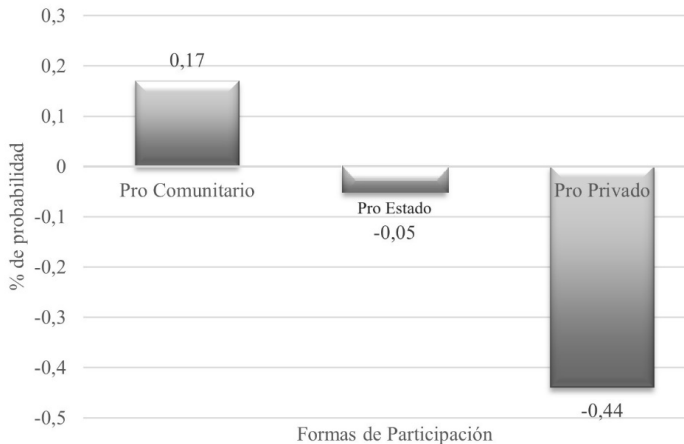
Fuente: ENCPD (2021).

Al examinar el tiempo relacional como eje de la vida cotidiana se puede constatar que la mayor intensidad en la participación democrática tiene relación estrecha con la disponibilidad temporal; y esta se asocia al nivel socioeconómico de las personas. Como se mencionó anteriormente, el cuartil más rico tiene 3 horas más a la semana de tiempo relacional que el cuartil más pobre. Son las bases materiales de concentración temporal que anclan las clases socioeconómicas y se decantan en las culturas contrapuestas del laberinto de la soledad o el sendero de la compañía.

En términos de ciclo de vida, la probabilidad de participación según la edad tiene la forma de una “U”: los grupos etarios que más participan son los jóvenes (18-24 años) y los de más avanzada edad (65 y más años). También nos podemos percatar que a medida que incrementa la satisfacción subjetiva con la vida disminuye la participación democrática. En otras palabras, la democracia con *demos* es inversamente proporcional a la inconformidad con la vida, puesto que a menor satisfacción con la vida, mayor probabilidad de participación democrática. De aquí podemos realizar dos inferencias: primero, que los mexicanos se activan políticamente con los afectos negativos; y segundo, relacionado con lo anterior, que “participar” adquiere principalmente un matiz negativo, de crítica o rechazo –características que se pueden relacionar con, y permiten precisar más, un perfil crítico-reflexivo en la mayoría de las y los mexicanos, que denuncian la corrupción, consideran la justicia como consecuencia política y reivindican la justicia distributiva (ver capítulo V).

Además, se puede señalar que la probabilidad de participación democrática, es decir, la democracia con *demos* crece si el mexicano prefiere soluciones comunitarias a problemas relacionados con recursos comunes. No solo aquello, la probabilidad de participación democrática decrece si el mexicano busca resolver problemas de recursos comunes a través del Estado o el mercado: en tales casos, la probabilidad de participación democrática decrece en 0,05 y 0,44, respectivamente. Por otro lado, si el mexicano tiene una cultura que busca resolver los problemas de recursos comunes a través de los procesos comunales, la probabilidad de participación democrática incrementa en 0,168.

Gráfico 12. Probabilidades según formas de participación en México, 2021



Nota: Coeficientes del modelo logit ordinal, según preferencia hacia la forma de resolución de la tragedia de los comunes.

Fuente: ENCPD (2021).

Estas cifras nos confirman nuevamente, en la concatenación de la vida social de las preferencias y prácticas por la gregariedad y solidaridad, junto con las opciones en pro del autogobierno y la participación que califican la democracia con *demos*, el hecho de que la mayoría de los mexicanos transitan, no por el laberinto de la soledad, sino por los senderos de la compañía.

5. Conclusiones

A lo largo de este capítulo se ha planteado un reexamen del poder en México para entender por qué los mexicanos prefieren mayoritariamente una democracia con *demos*: esto es formas comunitarias de gobierno para la gestión de los bienes comunes, en lugar del Estado o del mercado. Para ello se hizo una breve revisión de la

historia del poder en México: primero desde los poderes oficiales (2) y luego desde los contrapoderes sociales (3), para entender la fuerza con que aún pervive mayoritariamente lo comunitario en la cultura política (4).

La trayectoria planteada nos permitió cuestionar el relato de un poder autoritario omnímodo: por una parte, porque las instituciones fueron negociadas por las élites políticas, tanto para el acceso electoral a las instancias de gobierno como para la exclusión de las fuerzas radicales (antisistémicas); por otra parte, porque, más allá de la alternancia en el gobierno, no hubo alternativa real al programa neoliberal de las élites económicas. Esto resultó en una democracia sin *demos*: la deslegitimación del régimen y la emergencia de nuevos contrapoderes sociales.

Estos contrapoderes tienen raíces profundas en la historia de México, ya que varios estudios sociales apuntan la pervivencia histórica, desde las comunidades originarias, hasta actuales formas comunitarias de gobierno vinculadas con la gestión de las tierras y recursos naturales, que cuestionan e incluso suspenden el poder estatal en los márgenes. Estas prácticas permean y subsisten también en ciertas zonas urbanas, especialmente en las colonias populares donde la configuración del hábitat en vecindades promueve más la interacción que en los conglomerados verticales de las zonas más modernas de las ciudades, donde se asientan las clases medias altas y altas, tendencialmente más individualistas.

Precisamente esta tradición del *demos* constituyente parece una fuente cultural importante a la hora de evaluar la opción mayoritaria de los mexicanos por formas de gobierno comunitarias. En efecto, los mexicanos mayoritariamente son demócratas (65 %) y también afirman la posibilidad de autogobiernos indígenas (66 %); por otra parte, el 63 % opina que si el Estado no puede resolver el problema de la seguridad, la comunidad debería hacerlo. Para evaluar más a fondo esta inclinación comunitaria, se plantea en la encuesta la “tragedia de los comunes”: frente a un problema de escasez de agua, los mexicanos optan en su mayoría (64 %) por que

la propia comunidad gestione el recurso, en detrimento del Estado (26 %) o un actor privado (10 %).

Esta opción va a contracorriente tanto de la bibliografía especializada como de los estudios antecedentes sobre cultura política en México, que señalan más bien rasgos autoritarios, de desconfianza e individualismo autointeresado. Por eso, para calificar mejor la opción comunitaria de la democracia con *demos* se evaluó la participación, y se confirmó que el 66 % de los mexicanos participa en al menos una actividad democrática (2 de cada 5 lo hace a través de medios digitales); aunque el 66 % se siente insatisfecho con el tiempo dedicado a la política. También se verificó que a mayor ingreso y mayor cantidad de tiempo relacional hay más intensidad en la participación.

Por otra parte, los grupos etarios que más participan son los jóvenes (18-24 años) y los de más avanzada edad (65 y más años). También nos podemos percatar de que a medida que incrementa la satisfacción subjetiva con la vida disminuye la participación democrática. De aquí se siguen dos sospechas: primera, que los mexicanos se activan políticamente con los afectos negativos; y segunda, “participar” adquiere principalmente un matiz negativo, de crítica o rechazo.

Finalmente, la probabilidad de participación democrática incrementa si el mexicano prefiere soluciones comunitarias a problemas relacionados con recursos comunes. Estos datos confirman el vínculo entre gregariedad y solidaridad, a la par que la democracia con *demos* (autogobierno y participación), que nos permiten confirmar la tesis que prefiere andar los senderos en compañía que en soledad.

Capítulo IV

¿Liberal salvaje o comunalista solidario?

René Ramírez Gallegos, Juan Guijarro y Gabriela Gallardo

*México ha perdido la velocidad y el rumbo;
falta de confianza en los demás, vista como un aspecto
estructural donde la solidaridad solamente se da en
momentos breves y frente a las desgracias colectivas
y frente a esta falta de dirección y empatía con los otros,
una intensificación del individualismo y la confianza en las
propias capacidades, y en nadie más, para cumplir
con los sueños, las aspiraciones y los anhelos.
Cada vez más liberales, cada vez más salvajes.*

(Robles y Salmón)

1. Introducción

Este es el panorama desalentador que respecto de la cultura política en México reiteran los intelectuales del grupo *Nexos*, haciéndose eco de un clima de opinión predominante en los medios de comunicación masiva: los mexicanos son cada vez más individualistas, más desconfiados, menos solidarios. De ahí la publicación de las encuestas realizadas bajo títulos que incluyen, más que una descripción, todo un programa cultural: *El mexicano ahorita, retrato de un liberal salvaje* (2010), y *El mexicano hoy: igual de liberal, pero más salvaje* (2018).

Por cierto, se trata de publicaciones muy idiosincráticas, pero que precisamente por ello funcionan como puntas de lanza para horadar la esfera pública e inocular el sentido común (neo)liberal –abriendo el camino para la penetración de valoraciones y

prácticas que, como se reseñó en los capítulos precedentes, se han vuelto sentidos comunes que se difunden desde el circuito mediático hasta varios campos de las ciencias sociales.

Para más señales acerca de los “nexos” entre intelectualidad de vanguardia y el bloque neoliberal en el poder, la reciente investigación de Miguel Badillo ha mostrado la existencia de una “partida secreta” entre 1988-2018 (a partir de la gestión de AMLO se canceló) de gastos reservados para cooptar a varios voceros como defensores de la gestión gubernamental en la esfera pública: en el período salinista este rubro ascendió, según Badillo (2021), a poco más de USD 200 millones, de los cuales Aguilar Camín recibió casi USD 68 millones y medio (3.424.450.200 pesos mexicanos al cambio de entonces), así como cuantiosos contratos, la suscripción por parte del Estado de hasta 8 mil ejemplares de la revista *Nexos* y línea abierta de comunicación con el presidente –“Don Carlos” lo invoca Don Héctor en los mensajes escritos que se conservan– (Badillo, 2021).

Más allá del cuestionamiento a estos personajes y la calidad de sus publicaciones y encuestas, lo principal aquí es calibrar su resonancia en la cultura. Como se evidencia en la ENCPD de 2021, la idea del “liberal salvaje” –“descubierta” en 2010 y reiterada en 2018– no describe a la cultura política mayoritaria de los mexicanos: que, en lugar de individualista, egoístas y autocentrados, se muestran gregarios, solidarios y preocupados por el otro.

Para examinar este contraste proponemos aquí una revisión de las encuestas de *Nexos* (2), cuyos resultados contraponemos a una larga veta de bibliografía en psicología social que, por otras vías, evidencia resultados divergentes (3); y, luego, confrontaremos estas caracterizaciones con nuestros propios datos de la ENCPD (4), que además serán evaluados con un modelo cuasiexperimental desarrollado a partir del “dilema del prisionero”, que además de permitirnos indagar sobre la cooperación y solidaridad de los mexicanos nos permite constatar si hay un vínculo entre sus afirmaciones y las prácticas que realizan (5). Finalizamos con una síntesis de las conclusiones más significativas del capítulo (6).

2. El mito del liberal salvaje

El mito del liberal salvaje proviene, se origina y sostiene en el mito del buen liberal: el supuesto que subyace al individualismo “maligno”, aquel que ha torcido el camino, es, primero, un individualismo “benigno” por principio, del cual se alimentaría la idea de base de una opinión pública libre, previa y ajena a los intereses políticos; y que, por esta misma prioridad, estaría avalada para calificar lo que de “político” hay en la cultura.

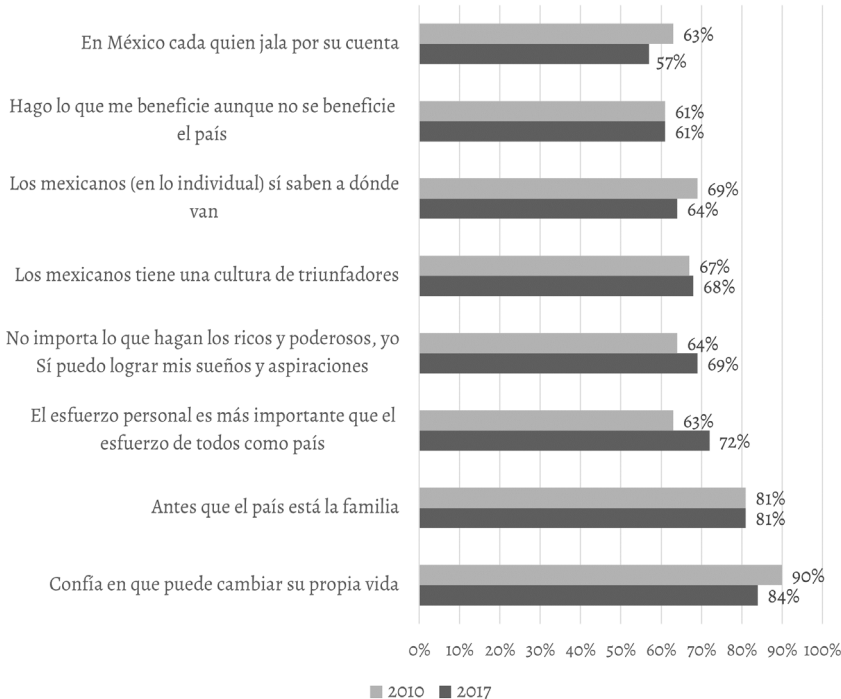
El hecho es que en el mito del liberal salvaje las opiniones se suman, no se pesan: las interrogantes planteadas en la encuesta de *Nexos* ya incluyen una orientación por la cual, se supone, dar cuenta de la realidad social es posible mediante la yuxtaposición aditiva de respuestas cuyo valor no se pondera, sino que se asume. Por ejemplo, en 2010 se sostenía que el 63 % de los mexicanos opinaba que “para lograr sus aspiraciones influía más el esfuerzo personal que el esfuerzo de todos los mexicanos”; cifra que aumenta hasta el 72 % en 2017. Cabría aquí cuestionarse por qué desde el comienzo no se interroga también por los logros colectivos; pero en la metodología ya se supone el punto de vista individual.

Así también con los otros “rasgos” imputados a los mexicanos: el 84 % sostiene que pueden “cambiar su propia vida”; el 81 % afirman que “antes que el país está la familia”; el 69 % reivindica que “el esfuerzo individual es más importante que el esfuerzo de todos”; también el 69 % afirma que pueden “lograr mis sueños y aspiraciones sin importar lo que hagan ricos y poderosos”; y el 68 % piensa que “los mexicanos tienen cultura de triunfadores”.

Aquí podríamos cuestionar por qué no se consulta directamente por la “vida colectiva” sino que se parte de entenderla exclusivamente en su aspecto individual; por qué se oponen la comunidad de origen a la de destino, o los esfuerzos individuales a los colectivos, como elecciones binarias opuestas y excluyentes entre sí; o también por qué se entromete, de subterfugio, el descargo de los “ricos y poderosos” en la posibilidad de alcanzar los propios

“sueños y aspiraciones”; y además, ¿qué implica sopesar una “cultura de triunfadores” en una encuesta que, supuestamente, investiga la propia definición de la cultura?

Gráfico 13. Individuo y familia en México según Nexos, 2017



Fuente: Nexos (2018).

Pero quizás lo más problemático es que en el cuestionario, en la formulación de las preguntas, en los términos de partida, el “individuo” aparece contrapuesto al “país”: categoría en la que se subsume lo colectivo, sin gradaciones –en tanto otros colectivos, como la sociedad, se omiten; y otros como la “familia” se incluyen en el espacio individual–, que sigue una tradición liberal que opone los ámbitos privado y público como si se tratara de esferas de valor contiguas, pero separables, con fronteras definidas, sin

problematizar la manera en que, en la acción social examinada en sus diferentes escalas, se traslapan y confunden, y sobre todo se encuadran y complementan, lo individual en y con lo colectivo.

Todo ello puede ser motivo de prolongada discusión, pero lo prioritario aquí es considerar su peso específico, tanto en el discurso académico como en la –invención de la– opinión pública. El hecho de fondo es que de estas cifras se extrae una supuesta “tipología cultural”, un gran mural en el que los mexicanos se pintan, cada vez, como más desconfiados entre sí, menos solidarios y más individualistas; en pocas palabras, valga decir: más neoliberales.

De ahí se caracteriza un tipo extremo, los “inconformes auto-suficientes”, que serían los “liberales salvajes *en* esteroides” [sic] y representan al 14 % de los mexicanos que consideran que México va “como un barco a la deriva” (84 %), piensan que lograr sus aspiraciones depende solo de su “esfuerzo personal” (94 %) y que solo ellos mismos pueden “cambiar su vida” (96 %); y juzgan a sus compatriotas como “corruptos” (55 %), “violentos” (50 %) y “mal hechos” (43 %).

Por cierto, está claro que este segmento reducido de la población es individualista en extremo; lo que no está claro es por qué este rasgo minoritario se traslada al llamativo título de la publicación, el “liberal salvaje” –¿por qué 14 % es un porcentaje representativo, y no una proporción mayor? y ¿dónde se trazan las fronteras entre un tipo y otro?–, y se impone como un “tipo” que, aparentemente, jala el discurso para caracterizar sintomáticamente, *pars pro toto*, la cultura política en general. En efecto, aquí se trata de caracterizar tipos individuales que luego se extrapolan a la sociedad; pero ¿qué pasaría si planteamos, desde el principio, que los tipos son eminentemente sociales?

3. La dimensión colectivista

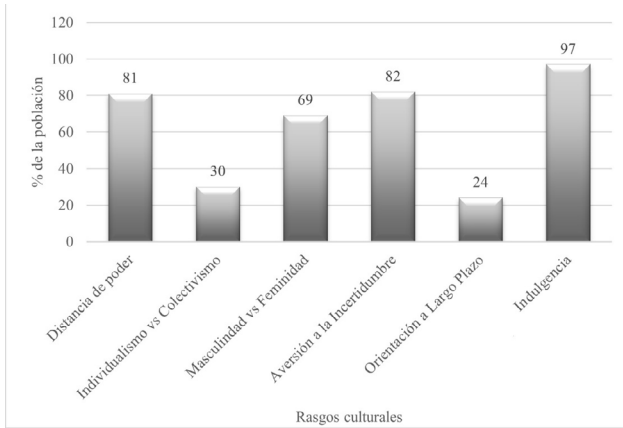
La noción de “tipos sociales” es precisamente el punto de partida de una veta de investigación en psicología social que, contra el discurso individualizante del *mainstream*, describe rasgos colectivistas arraigados en una amplia diversidad de culturas. Desde la década de los setenta del siglo XX, Hofstede inicia una serie de estudios que, en lugar de calificar a los seres humanos como ubicaciones en extremos opuestos de un continuo de valores, evalúa más certeramente que podemos asumir características que parecen contrapuestas en forma simultánea y hasta superpuesta: podemos ser solidarios en ciertas ocasiones y egoístas en otras (Hofstede, 1978, 1980, 1984).

Así que al evaluar las características de individualismo/colectivismo en una cultura, más que de polos contrarios, se trata de dimensiones contextuales, relativamente autónomas y que pueden combinarse con otras características en un sentido multívoco (Correa et al., 2002; Triandis et al., 1988). En esta dirección, se ha señalado reiteradamente que en América Latina predomina la cultura colectivista: tangible en las redes de interdependencia personal, conformidad con las tradiciones, susceptibilidad a la influencia de otros, empatía mutua, confianza en otros, cortesía y respeto, disposición al sacrificio y asunción de los miembros del grupo/familia como roles ejemplares (Lucker, 2002; Marin y Vanoss Marin, 1991).

Además, en esta línea, México se ha descrito en las escalas de Hofstede como una cultura colectivista (desde el primer examen en 1972, hasta el más reciente, de 2019, del que apuntamos los datos: (70) que promueve la interdependencia entre personas, y donde las necesidades del grupo se sobreponen a las del individuo; donde además se reivindican las jerarquías, que no se cuestionan ni se demanda su justificación (81); que, a pesar de su colectivismo, es una sociedad “masculina” (69) en la que priman la competencia y el éxito, y se le da mucho valor al trabajo como fuente de

realización; además de que los mexicanos prefieren evitar la incertidumbre (82), y para ello adoptan reglas, convenciones e instituciones que reduzcan el riesgo; tienen una baja orientación al largo plazo (24), viven el presente; y son muy indulgentes (97), realizan sus impulsos y le dan gran importancia al tiempo libre.

Gráfico 14. Rasgos de la cultura mexicana según Hofstede-Insightsel



Fuente: Hofstede-Insightsel (2020).

Este cuadro, tan distante del de *Nexos*, debería servir para comenzar no un juego de desplazamientos, sino un cuestionamiento más profundo. Siguiendo con el examen de Hofstede, a la subsiguiente corriente de estudios de “dimensiones culturales” se le ha criticado también su etnocentrismo (Khastar et al., 2011); su allanamiento de la cultura como territorialmente homogénea (Jacob, 2005); así como su omisión de la arista normativa-aspiracional (Baskerville, 2003); y además, metodológicamente, de la arista cualitativa, que permitiría suplementar las dificultades que presentan los intentos de cuantificar rasgos culturales (McSweeney, 2002; Cooper, 1982).

Una reflexión adicional merecería, además del contenido de las dimensiones culturales estudiadas, la forma misma que adquiere

el estudio al entender la cultura como un patrón fijo, homogéneo, coherente y estable. Aquí no es menor aludir, aunque brevemente, a la formación de Hofstede en ingeniería y su analogía de la mente humana como una computadora con circuitos de conducta funcionales y reiterativos.

Por el contrario, cotidianamente nos enfrentamos a personas que cambian continuamente de opinión, se equivocan y confunden, chocan en sus valores y logran apenas ponerse de acuerdo para, a continuación, iniciar de nuevo la discordia. ¿Cómo comprender la cultura real en sus variaciones, sus inconsistencias y cambios, y sus conflictos?

Junto a la cuestión de los contenidos, respecto al mito del liberal salvaje que criticamos en la sección anterior, este nuevo escollo que se presenta bajo la forma de la dimensión colectivista como un rasgo fijo –en su sentido de coherencia comportamental– es la segunda cuestión que tuvimos en cuenta al momento de elaborar la ENCPD, cuyas cifras principales en este ámbito vamos a revisar ahora.

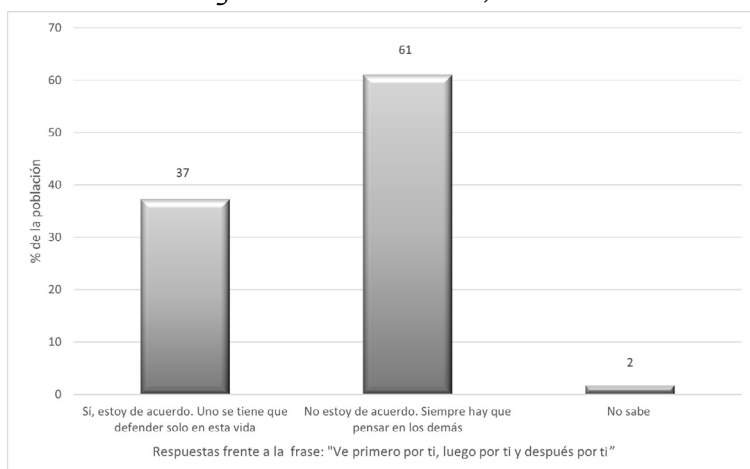
En esta dirección, volvemos sobre la crítica al mito del liberal salvaje en la sección siguiente, y en la sección 5 se propone un cuadro distinto para caracterizar la cultura, mediante una innovación metodológica que permite abordar también la dimensión comunal como un rasgo pragmático, que vincula teoría, valores y práctica, y así logra evaluar de manera más fiable si se cumple o no en la dinámica social el espíritu del “liberal salvaje” o, por el contrario, el que hemos llamado “comunalista solidario”.

4. Menos liberal, más comunalista

Con estos precedentes, las interrogantes de la ENCPD se plantearon en un sentido de contrapeso: así explícitamente con la pregunta de si los encuestados están o no de acuerdo con la frase: “ve primero por ti, luego por ti y después por ti”. Aquí los mexicanos,

a contrapelo de las expectativas creadas por el clima de opinión neoliberal, en una proporción de 3 de cada 5 afirmaron no estar de acuerdo, porque “siempre hay que pensar en los demás”.

Gráfico 15. Porcentaje de personas individualistas y colectivistas en México, 2021



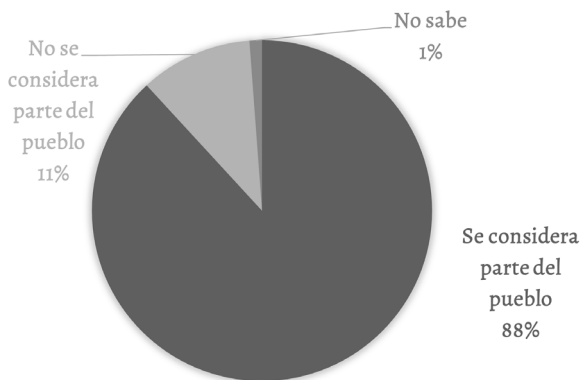
Fuente: ENCPD (2021).

Ante este descubrimiento, tan contrastante con el cuadro previsto, se añadió otra cualificación con la autoadscripción en sujetos individuales o colectivos como fuente de identidad: y, de nuevo, contra el “individualismo” previsto por tan mentado, la gran mayoría de las y los mexicanos, 4 de cada 5, optó por asumirse en las categorías de “pueblo” y “clase trabajadora”. Esto puede interpretarse, más allá de su función descriptiva, a la luz del postulado según el cual una sociedad se afirma como comunidad imaginaria: de manera que, junto a la vindicada autosuficiencia individual de la esfera civil, se asume como punto de equilibrio la imagen de un principio activo de cohesión colectiva.

Lo que no significa, por supuesto, que el vínculo proceda efectivamente de un acto originario de instauración, sino más bien que

al romper el neoliberalismo con el monopolio estatal y trasladar la política hacia la ciudadanía se pone en marcha una dinámica que opera, irresistiblemente, la interpenetración entre lo práctico del funcionamiento social, como desarticulación individualizante real, y lo ideal del imaginario fundador, como comunidad aspiracional que, en su dimensión abarcativa, sutura la fisura social provocada por el propio retraimiento estatal.

Gráfico 16. Porcentaje de personas que se identifican o no como parte del pueblo en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Por ello deberíamos entender aquí las categorías de “pueblo” y “clase trabajadora”, en las que se adscriben casi el 90 % de los mexicanos, como géneros en su sentido generativo, es decir, nodos de articulación social históricamente situados. Esta autoidentificación en sujetos colectivos, añadida a la preocupación por “los demás”, son rasgos del espíritu comunista que mencionamos; ahora podemos examinar si este colectivismo es también solidario o no.

Para continuar, un breve *flashback*, recordemos que en la encuesta de *Nexos* se sostiene, tendenciosamente, que en México hay “falta de confianza en los demás, vista como un aspecto estructural

donde la *solidaridad* solamente se da en momentos breves y frente a las desgracias colectivas [énfasis añadido]” (Robles y Salomón, 2018). El *solamente* se introduce de contrabando porque no se podía negar la evidencia histórica de la enorme acción colectiva frente a desastres históricos del calado de los terremotos de 1985 y 2017, acentuada por la inoperancia de las autoridades oficiales.

En realidad, podríamos ser más tendenciosos aún y dar la vuelta a la afirmación anterior para sostener, con los mismos datos –y añadiendo las encuestas de psicología social previamente citadas–, que la sociedad mexicana es estructuralmente solidaria, lo que se confirma en las “desgracias colectivas”, y *solamente* individualista en “momentos breves”. Pero esta inversión, aunque permitiría una descripción más adecuada, nos conduciría finalmente a las mismas dificultades que criticamos: ¿qué significa el adjetivo *estructural* en una definición de la cultura?

Para evitar este escollo aquí optamos por otra vía. Con el propósito de evaluar la solidaridad más a profundidad en la ENCPD se planteó a los encuestados una situación práctica en condiciones utilitarias, es decir, que se requería la reflexión retrospectiva-prospectiva para la evaluación de la propia conducta con base en una matriz de incentivos económicos. Se trata del famoso “dilema del prisionero”: un juego no cooperativo, de suma no nula.

Este juego justamente busca detectar la dificultad que puede tener para las personas cooperar, incluso si de la cooperación se obtuviera el mejor resultado para todos. Es un juego simétrico: los beneficios y castigos son los mismos para los jugadores. En el juego original, no existe comunicación entre los jugadores. El juego es el siguiente:

Dos ladrones son detenidos y encerrados en cárcel de aislamiento de forma que no pueden comunicarse entre ellos. El policía sospecha que han cometido un delito, cuya pena es diez años de cárcel, pero no tiene pruebas. Solo tiene pruebas y puede culparles de un delito menor, cuyo castigo es de dos años de cárcel. Promete a cada uno de

ellos que reducirá su condena a la mitad si proporciona las pruebas para culpar al otro del delito cometido.

Claramente, si los dos no traicionan tienen la menor pena. Si cada uno de los ladrones no confía en el otro y cree que le va a traicionar tendrán la pena más alta. En nuestro ejemplo podríamos decir que la matriz de “pagos” es la siguiente:

		Preso 1	
		Coopera	Autointerés / traición
Preso 2	Coopera	2/2	10/1
	Autointerés / traición	1/10	5/5

Bajo la lógica de la teoría de juegos, cada persona debería maximizar su beneficio, lo que la llevaría a traicionar al otro. Tal situación conduciría a un subóptimo: ambos recibirían la pena de 5 años. En el caso contrario, si los dos individuos se comportan como amigos u amigas, confían en el otro y no “traicionan”, es decir, no buscan su propio interés, tienen la pena mínima de 2 años.

Este juego permite observar el nivel de confianza o no que se tienen los dos jugadores. También permite examinar –al no coordinar dado el aislamiento– si cada uno “coopera” con el otro, a sabiendas de que no recibirá el pago máximo que podría obtener. A partir de esta concepción, se realizó la siguiente pregunta en la encuesta:

Ahora vamos a hacerle un juego a través de un caso hipotético. “Tenemos 20.000 pesos en una caja y usted tiene la posibilidad de llevarse todo el dinero o perderlo todo. Anterior a usted jugó una persona que dejó una de las opciones seleccionadas que le vamos a contar. Usted tiene dos cartas: “dividirse las ganancias” o “llevarse todo”.

Estos serían sus escenarios:

- Si usted pone la carta “llevarse todo” y la otra pone “dividirse las ganancias”, usted se lleva los 20.000 pesos.

- Si usted y la otra persona pusieron la misma carta “llevarse todo”, pierden las dos y se van con 0 pesos.
- Si los dos pusieron “dividirse las ganancias”, cada uno se va con la mitad, es decir 10.000 pesos.
- Si la otra persona puso “llevarse todo” y usted pone “dividirse las ganancias”, esa otra persona se va con los 20.000 y usted con 0 pesos.

Escenarios:

Escenario 1: Otra persona entrevistada dejó seleccionada la carta (en un sobre cerrado), es decir no se sabe qué eligió. Usted, ¿cuál carta escogería? 1. Llevarse todo. 2. Dividirse las ganancias.

Escenario 2: ¿Si la otra persona seleccionó la carta “dividirse las ganancias”, qué carta escogería usted? 1. Llevarse todo. 2. Dividirse las ganancias.

En la encuesta se entregaron tarjetas para que el encuestado escoja su opción y no sienta que el encuestador le está vigilando. El primer escenario es como el juego clásico, en el cual no existe comunicación y no se sabe qué optó el otro. En el segundo escenario, el segundo jugador conoce qué eligió el primero. Bajo la lógica de la “elección racional” (*rational choice*: entendida aquí la racionalidad en términos individualistas-utilitarios), el encuestado debería maximizar su beneficio y podría llevarse los 20 mil pesos sin ser solidario con el primer jugador. En el segundo escenario los incentivos son mayores para no jugar cooperativamente y buscar el mayor beneficio propio.

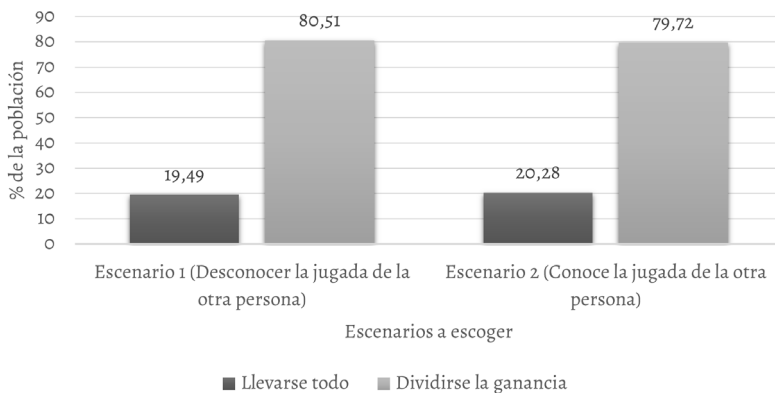
Por lo tanto, se trata de un juego que parte de presupuestos (neo)liberales para ponerlos a prueba, y la expectativa es precisamente la afirmación del interés individual en la maximización de la ganancia propia, teniendo en cuenta que:

La sociedad liberal es el escenario de la competencia universal. Sobresalir, para la persona o el grupo, quiere decir vencer en un torneo: competencia en el mercado, en el mundo profesional, en la política. Las relaciones sociales son un juego, en el que cada jugador

intenta ganar lo máximo al menor costo posible. En el enfrentamiento de los intereses particulares, la vida en común queda atomizada. Hay algo que resulta ridículo siquiera plantear: la comunidad. (Villoro, 2013, 0:17:21 h)

Por ello resulta más relevante que, no obstante el marco utilitario del juego, la gran mayoría de las y los mexicanos optan por cooperar en ambos modelos –a diferencia de lo que suele concluir la mayoría de los estudios basados en encuestas de valores. En efecto, 8 de cada 10 mexicanos optó por “dividirse la ganancia” cuando no conocía qué había seleccionado la persona que le antecedió. Dado el velo de la ignorancia del primer escenario, se evidencia que el encuestado confía en que el jugador que le precedía jugó a cooperar. (Como se explicó antes, estos juegos suelen producir un equilibrio inestable o subóptimo dado que al no conocer la respuesta de la otra persona –es decir, al no estar comunicado– se tiende a desconfiar del otro jugador, se prefiere traicionar y se elige maximizar el interés propio).

Gráfico 17. Porcentaje según decisiones frente al dilema del prisionero en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

El segundo escenario se introdujo para subir los incentivos de que la persona elija “llevarse todo” al tener conocimiento de cómo jugó el anterior participante. Si el mexicano fuera poco solidario, únicamente pensaría en su propio interés: al jugar con cartas abiertas tiene la opción de hacerlo, maximizar su utilidad y llevarse los 20 mil pesos. Todo lo contrario a lo previsto en los supuestos del *homo economicus*, solo 2 de cada 10 mexicanos tuvo este comportamiento. En otras palabras, casi el 80 % de los mexicanos decidió ser solidario y compartir las ganancias: en donde cada jugador se llevaba 10 mil pesos, en lugar de elegir llevarse todo el dinero que estaba en juego, es decir, los 20 mil pesos.

A esta característica de cooperación y confianza –en un juego explícitamente utilitario– las denominamos “comunalismo solidario”, entendiendo por tal la capacidad de evaluar un dilema ético contrapesando ámbitos diferenciados de moral utilitaria (incentivo económico) y moralidad intersubjetiva (principio de equidad), y estableciendo una prioridad de lo segundo como ponderador de la propia decisión.

Aquí se contrapesan alternativas de acción –en perspectiva de la crisis de mediación política– que oponen, por una parte, la inmediatez de la ganancia en provecho propio –en el marco de la remoción de la autoridad pública incitada por el neoliberalismo–, y, por otra parte, la restauración de la cohesión intersubjetiva mediante el equilibrio del beneficio compartido: complicidad por encima del autointerés.

Si profundizamos en el análisis al descomponerlo en variables socioeconómicas y demográficas, quizá el resultado más interesante es que sistemáticamente las mujeres, en todos los estratos sociales, cooperan más que los hombres. Tal comportamiento tiene relación, entre otras razones, con la división sexual del trabajo. En efecto, no es casual que en México, incluso durante la pandemia, en comparación con los hombres las mujeres dediquen 12,65 horas más a quehaceres domésticos, y 13,1 horas más a cuidar de los niños (preocupación por el otro).

Por otro lado, también resulta significativo constatar que los estratos más pobres cooperan más que aquellos que se dicen pertenecer a la clase media alta o alta. Añadiendo a esta característica la diferencia de género, podemos observar que jugando con las cartas abiertas (escenario 2), mientras el 85 % de las mujeres de clase baja eligió “dividirse las ganancias”, el 51 % de los hombres de clase alta optó por compartir las ganancias. En suma, el espíritu comunalista solidario parece estar más afincado en las mujeres y en las clases populares.

Una cuestión adyacente, en la crítica antes planteada a la corriente de las dimensiones culturales (3), es que esta caracterización resulta estática, no puede dar cuenta del cuadro cambiante de las interacciones sociales; y por ello, tampoco de su causalidad, entendida no como un proceso unilineal y directo, sino complejo y multivariante. Para abordar esta problemática proponemos en el siguiente apartado un modelo cuasiexperimental que nos permite vincular las afirmaciones individuales (de los encuestados) con las prácticas sociales, de lo cual se puede inferir causalidad como un panorama cambiante y polimorfo que, aun complejizando la perspectiva, permite una exploración más cercana de la cultura política en México.

5. El comunalismo en la práctica

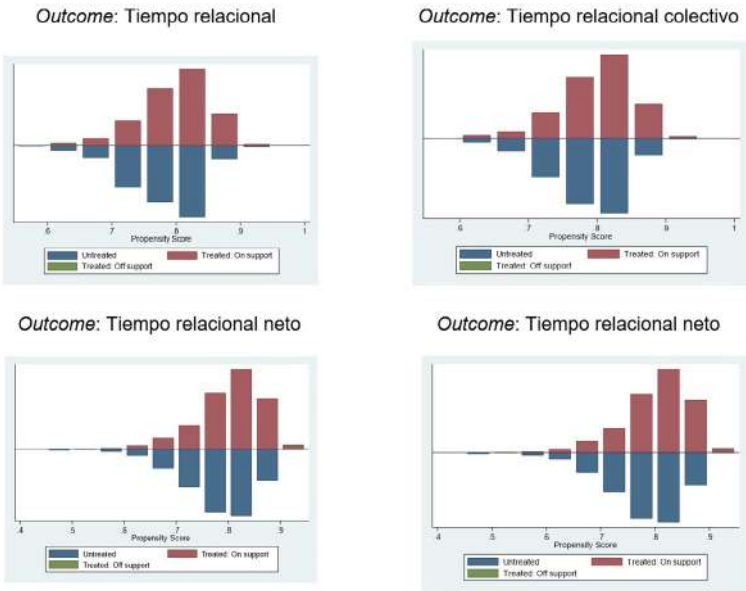
La cuestión fundamental en esta sección es confirmar los valores en la acción: ¿se practica lo que se predica? Para corroborar las afirmaciones comunales, se diseñó un cuasiexperimento —a través de metodologías *Matching Estimator of the Average Effect of Treatment on the Treated (ATT) Based on the Propensity Score*— que nos permita evaluar si hay diferencia en la práctica entre los ciudadanos que prefieren cooperar y los que son más autointeresados.

En el diseño cuasiexperimental propuesto se establecieron dos distribuciones lo más parecidas posibles, en las que se diferencia

si el mexicano es procooperación o si tiene un espíritu más individualista maximizador del autointerés personal. En este experimento se busca indagar si existen diferencias estadísticamente significativas entre los dos perfiles de mexicanos y mexicanas sobre su asignación de tiempo a generar y disfrutar bienes relacionales. Se supondría que los mexicanos con espíritu más cooperativo, solidario, que confían en el otro, le dediquen mayor tiempo relacional.

Como se puede apreciar en los gráficos a continuación, las distribuciones del grupo de “tratamiento” y “control” logran hacer un emparejamiento adecuado estadísticamente. Es importante señalar que antes del emparejamiento (*matching*) los estimadores no resultan estadísticamente significativos. Finalmente, para comprobar la solidez de los modelos y calcular los intervalos de confianza se realizó un *bootstrap* con 100 repeticiones.

Gráfico 18. *Tiempos relacionales en México, 2021*



Fuente: ENCPD (2021).

Tabla 8. Estimador de emparejamiento del ATT basado en la puntuación de propensión (México, 2021)

Outcome: Tiempo relacional					
	Cooperador	Individualista	Difference	[95% Conf	. Interval]
Unmatched	56.23	54.32	1.91		
ATT	56.18	52.55	3.63		
Bootstrap statistics (100 repeticiones)			4.00	-6.07	5.00
Outcome: Tiempo relacional colectivo					
	Cooperador	Individualista	Difference	[95% Conf	. Interval]
Unmatched	46.12	43.01	3.11		
ATT	46.16	41.77	4.39		
Bootstrap statistics (100 repeticiones)			3.15	-5.08	8.73
Outcome: Tiempo relacional neto					
	Cooperador	Individualista	Difference	[95% Conf	. Interval]
Unmatched	41.41	36.52	4.89		
ATT	41.29	34.86	6.43		
Bootstrap statistics (100 repeticiones)			5.42	-0.11	10.95
Outcome: Tiempo relacional colectivo neto					
	Cooperador	Individualista	Difference	[95% Conf	. Interval]
Unmatched	23.04	18.04	5.00		
ATT	22.94	17.70	5.24		
Bootstrap statistics (100 repeticiones)			5.76	-2.48	14.01

Fuente: ENCPD (2021).

Los resultados del cuasiexperimento demuestran que los mexicanos que tienen un espíritu más comunalista –son cooperativos, solidarios y confían en su prójimo– dedican más tiempo relacional al otro, que aquellos mexicanos que son, en verdad, “liberales salvajes” –más individualistas, desconfiados y autointeresados. Se podría afirmar que no existe distancia en este aspecto al comparar entre los valores y las acciones de los mexicanos. En efecto, a igualdad de condiciones socioeconómicas y demográficas, un mexicano comunalista solidario dedica entre 3 a 5,8 horas semanales más a generar y disfrutar tiempo relacional que aquel que tiene un patrón individualista autointeresado. La diferencia del cuasiexperimento

es mayor cuando se toma en cuenta en el tiempo relacional la variable enfermedad y soledad involuntaria (tiempo relacional neto).

En suma, se puede señalar que mayoritariamente existe una cultura política comunalista: procooperación, de solidaridad y confianza en el otro, confirmada tanto a partir de los valores que expresan los mexicanos (análisis estático) como en relación con sus prácticas cotidianas (examen dinámico).

Ahora bien, otra interrogante que surge es: ¿ser cooperativo fomenta la participación democrática? Como se puede observar en la tabla del modelo probabilístico ordinal, la probabilidad de participación democrática incrementa en 0,24 cuando el mexicano es comunalista. Asimismo, se pueden detectar fuentes de desigualdad que es preciso considerar para profundizar la justicia democrática: porque los hombres y quienes se encuentran en más alto nivel socioeconómico tienen también mayor probabilidad de participación democrática.

Tabla 9. Modelo probabilístico ordinal, variable dependiente = Intensidad de participación democrática (México, 2021)

LR chi2(7) = 136,26				
Prob > chi2 = 0,0000				
	Coef.	P> z	[95 % Conf.]	[Interval]
Cooperar =1	0,247	0,030	0,024	0,470
Sexo (hombre=1)	0,266	0,004	0,086	0,445
Cuartil	0,319	0,000	0,235	0,403
Edad	-0,049	0,001	-0,079	-0,019
Edad 2	0,000	0,038	0,000	0,001
Satisfacción con la vida	-0,030	0,109	-0,086	0,036
/cut1	-0,696		-1,483	0,091
/cut2	0,789		0,002	1,576
/cut3	1,953		1,159	2,747
/cut4	2,832		2,021	3,643
/cut5	3,956		3,085	4,827

Fuente: ENCPD (2021).

6. En conclusión: ni liberal, ni salvaje, sino comunalista y solidario

Una corriente de opinión dominante en el proyecto neoliberal de las décadas recientes (ca. 1982-2018) ha implantado la visión del mexicano como un “liberal salvaje”, es decir, individualista, autointeresado y esquivo a los asuntos sociales. Esta perspectiva terminó por opacar corrientes de estudios que, por el contrario, muestran el “colectivismo” como una dimensión cultural muy arraigada (hay registros desde 1972 hasta la actualidad; ver detalle en el apartado 3).

Para debatir estas visiones contrapuestas, aquí comenzamos por criticar en la idea del “liberal salvaje” sus supuestos individualizantes de partida; y en la idea “colectivista” su estatismo mecanicista. Por eso, si bien se confirma descriptivamente la inclinación colectiva de la cultura política en México –contra el individualismo: 3 de cada 5 mexicanos dice que “siempre hay que pensar en los demás” –, para superar el fijismo se propone primero un juego de elección racional (dilema del prisionero); y luego un modelo cuasiexperimental que vincula las afirmaciones con las prácticas.

El juego se basa en un cálculo medio-fines, de racionalidad instrumental: frente a la opción de llevarse 20 mil pesos si se desconfía del otro jugador hipotético, 8 de cada 10 mexicanos prefieren “cooperar” y repartirse las ganancias por la mitad. Este resultado es significativo porque, además de contradecir el clima de opinión del “liberal salvaje”, también va a contracorriente de la bibliografía del *mainstream*; evidenciando sus falencias, que merecerían más estudios con una orientación crítica.

De hecho, podríamos leer estas valoraciones en un sentido matizado: un 61 % de los mexicanos son solidarios “por principio” (pues no están de acuerdo con la frase: “Ve primero por ti, luego por ti y después por ti”, porque “siempre hay que pensar en los demás”; entendida como una declaración de principios que caracterizaría

una ética de convicciones); y un 75 % de las mexicanas y los mexicanos son solidarios “por cálculo” (los que planean dividirse el dinero; que ponderan principios con base en cálculos utilitarios a manera de una ética de resultados).

A estas características de cooperación, solidaridad y confianza –que se mantienen mayoritariamente incluso en un juego explícitamente utilitario– las denominamos “comunalismo solidario” –en contraposición al criticado “liberalismo individualista” y para diferenciarlas del “colectivismo culturalista”, también cuestionado–; y se entiende por tal la capacidad de evaluar un dilema ético contrapesando ámbitos diferenciados de moral utilitaria (incentivo económico) y moralidad intersubjetiva (principio de equidad), que establece una prioridad de lo segundo como ponderador de la propia decisión.

Es decir, que para caracterizar el espíritu comunalista solidario se contrapesan alternativas de acción –en perspectiva de la crisis de mediación política provocada por el neoliberalismo– que oponen, por una parte, la inmediatez de la ganancia en provecho propio –en el marco de la remoción de la autoridad pública– y, por otra parte, la restauración de la cohesión intersubjetiva mediante el equilibrio del beneficio compartido: complicidad por encima del autointerés.

Por cierto, quedaba pendiente el asunto del fijismo culturalista; para resolverlo se planteó el modelo cuasiexperimental. Al adoptar la diferenciación del tiempo relacional (bien vivido), explicada en el capítulo II, se confirma aquí que el mexicano que afirma ser cooperativo y solidario, y tener confianza en el otro, en efecto, dedica más tiempo al otro (entre 3 y 5,8 horas a la semana), y consecuentemente es más heterocentrado en sus prácticas cotidianas.

En pocas palabras, se confirma, en dicho y hecho, que los mexicanos no somos ni liberales ni salvajes, como nos quieren hacer creer ciertas afirmaciones tendenciosas, sino, por el contrario, somos comunalistas solidarios. Una vez más, se confirma: no vamos por el laberinto de la soledad, sino por los senderos de la compañía.

Capítulo V

Justificar lo injustificable

René Ramírez Gallegos, Juan Guijarro y Gabriela Gallardo

1. Introducción

Así como la repartición de la materialidad es consecuencia y también causa de las desigualdades sociales, a la par las ideas van configurando y justifican los regímenes desigualitarios que permiten reproducirlas. La desigualdad no es única –ni principalmente– económica y tecnológica, sino también ideológica y política (Piketty, 2020; Vélez, 2018; Frank, 2016; Vázquez, 2010). Por eso la historia de la desigualdad en las sociedades no se entiende solo por medio de la “lucha de clases”, sino también a través de las “luchas ideológicas” que las acompañan, las interpelan e impulsan, y siempre responden a sus efectos. De ahí que al historizar la (in)justicia en México nos introducimos en el debate sobre cómo se estructura el sentido de lo justo o, en la perspectiva recíproca, cómo se justifica la injusticia.

En esta dirección podemos notar cómo el neoliberalismo, en tanto ideología dominante durante cuatro décadas, ha construido un régimen desigualitario justificando la desigualdad a partir de la premisa del mérito individual. La individualidad como autonomía del *self-made man* –el masculino aquí, más que un calificativo, es

un condicionante–, que se realiza en la competencia en que sobrevive el más apto, permea aún muchos espacios de debate público, y es evidente la inclinación de los medios de comunicación masiva por esta figura que se reivindica como promotora de la modernidad. Nuestro punto de partida para controvertir este sentido común consiste en que los datos de la encuesta nos muestran, como se ha explicado en capítulos anteriores, que en la cultura política mayoritaria prevalece un espíritu gregario, solidario, democrático, procomún y procomunidad, en contraposición a aquellos discursos que promueven –describen o prescriben– a los mexicanos como individualistas, utilitarios y autoritarios.

Obviamente, no todo en el cuadro es blanco y negro. Aquí proponemos profundizar cuánto pervive en la sociedad mexicana el espíritu del neoliberalismo. Para eso se plantean algunas interrogantes: ¿los mexicanos sienten que viven en una sociedad justa? ¿La desigualdad es algo natural o es producto de decisiones políticas? ¿En qué medida los y las mexicanas justifican la desigualdad como incentivo individual, y quiénes son los que justifican esta perspectiva? ¿La asunción del mérito individual está arraigada en la cultura mexicana?

Más adelante, siguiendo con el imperativo de analizar la democracia como vida democrática y en continuidad con la línea argumental del libro, se indagará la relación entre la distribución del tiempo y el sentido de la justicia. Si “somos lo que hacemos”, podemos debatir ahora si “lo que hacemos” configura “lo que sentimos y pensamos”. En este marco se esperaría que la desigual distribución del tiempo (estratificación temporal) genere diferentes sentidos de injusticia entre los y las mexicanas.

Para organizar el argumento, el capítulo se divide en cuatro partes. En la primera parte (2) se hace un breve recuento de la evolución de la desigualdad en México en las últimas décadas. El debate sobre el sentido de la justicia no puede pasar por alto la evolución de la desigualdad objetiva en el país. La siguiente sección (3) explora cuán justa consideran las mexicanas que es la sociedad en

la que viven. La cuarta sección (4) esclarece cuán arraigadas o no están las justificaciones de la desigualdad y el mérito en la cultura política mexicana. La última sección (5) analiza si la desigual distribución del tiempo afecta al sentido de justicia en México. Y, para concluir (6), se sintetizan los principales hallazgos.

2. La desigualdad en Latinoamérica y México, 2000-2020

Quizá uno de los lugares comunes más repetidos en la bibliografía sobre el bienestar consiste en señalar que América Latina es el continente más desigual del mundo; no obstante, se suele omitir que fue una región que durante casi tres lustros (aproximadamente entre 2006-2017) disminuyó sistemáticamente la desigualdad en términos agregados, a contracorriente de lo que sucedía en Estados Unidos o Europa (Therborn, 2015; Boyer, 2014). Si bien esta reducción ha sido inusual frente a lo que sucedía en los otros continentes, no fue lo suficientemente rápida para que los niveles de desigualdad dejen de ser altos. Sin embargo, se puede afirmar que la reducción fue una tendencia sostenida en el período señalado.

El análisis de este período resulta esencial, tanto en términos teóricos como prácticos, porque cuando nos adentramos en la economía política de cada caso podemos constatar que las ideologías y acciones de gobierno tuvieron un peso determinante en las trayectorias de la desigualdad; y esto permite romper dos mitos (Bresser-Pereira, 2012; Romo, 2012; Palma, 2005; Haggard, 1990): el mito del “desarrollo” que supone que para mejorar los niveles de bienestar de la ciudadanía los países pobres tienen que imitar el modelo de los países ricos; y el mito del “subdesarrollo” que supone que es imposible mejorar los niveles de bienestar de la ciudadanía en los países pobres porque están condicionados por los de los países ricos. Se trata de verdades a medias: el hecho es que eluden abordar la cuestión central del régimen desigualitario (Piketty, 2020) y las justificaciones para la desigualdad que se mantienen o cuestionan

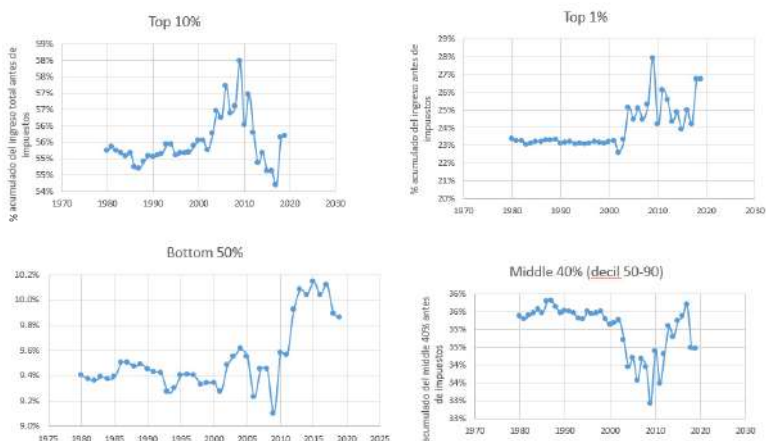
en cada caso, movilizando a fuerzas sociales que defenderán o impugnarán el sentido de la (in)justicia.

En esta orientación, hay que cuestionarse: ¿quiénes fueron los beneficiados de la mejor redistribución de los ingresos en la región? Como se evidencia en la secuencia de gráficos abajo, el grupo económico que más aumentó su porción del “pastel” fueron las clases económicas media y media alta (deciles 40 al 90). La porción del ingreso acumulado por país (antes de impuestos) que recibe este grupo social está entre el 32 % y 37 % del total de los ingresos nacionales.

También el 50 % de la población con ingresos más bajos fue beneficiada: aunque el crecimiento de la participación de este grupo fue menor y resulta en niveles muy bajos para representar a la mitad de la población regional. En efecto, el 50 % más pobre apenas recibe en promedio el 10 % del total del pastel.

En el otro extremo, sistemáticamente se redujo la participación del 10 % con ingresos más altos hasta el 2017. Incluso si se toma como año base el 2010, se puede señalar que cayó la participación del 1 % con mayor nivel económico. No obstante, una tendencia de más largo plazo que toma como punto de referencia el inicio del nuevo milenio y como punto de comparación el 2017 evidencia que la concentración del 1 % más alto creció. La tendencia señalada (según los datos del *World Inequality Database*) se revierte completamente en los últimos dos años (2018-2019) en donde se puede observar un incremento significativo de la concentración tanto del 10 % como del 1 % de mayores ingresos; y una caída sistemática y drástica de la participación en el ingreso nacional total tanto de la clase media y media alta como del 50 % con menores niveles de vida.

Gráfico 19. Porcentaje de participación en el ingreso nacional antes de impuestos según estrato económico en Latinoamérica, 1980-2019



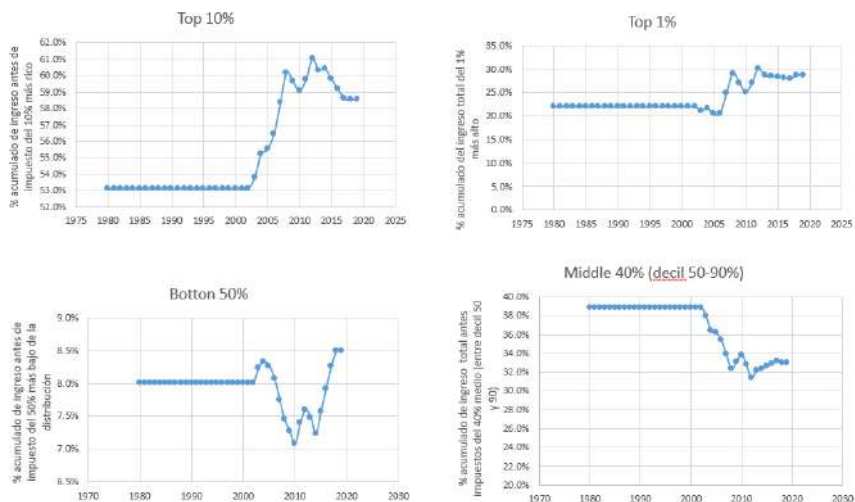
Fuente: Elaboración propia con base en WID (1980-2019).

¿La tendencia señalada para la región se repitió en México? Según la evidencia empírica, la economía política de México parece indicar que se gobernó para los estratos más altos de la sociedad (Bizberg, 2019; Soria, 2017; y para el período anterior, cf. Romo, 2012; Esquivel, 2010). En efecto, a partir del 2000 hasta el 2017 existe un incremento sostenido de la participación tanto del 10 % como el 1 % más alto de la distribución de ingresos. Es verdad que existe una reducción de la participación del 10 % de mayores ingresos en el período comprendido entre 2012 y 2017. Empero, incluso en el punto más bajo (2017) si se compara con los inicios del nuevo milenio, la conclusión para el 10 % más alto de la distribución permanece invariada –es decir, una tendencia al incremento de la participación. En el caso del 1 % de mayor nivel de ingreso, se puede señalar que la tendencia ha sido a incrementar la participación de los multimillonarios –que es alrededor del 30 %;

y, a partir del 2012, que estos no pierdan participación del total de ingreso nacional antes de impuestos.¹

En el otro extremo, se ve una caída sistemática en la participación de la clase media y media alta hasta el 2012; y, a partir de este año, se observa un leve incremento en la porción que recibe esta clase económica. En el 50 % más bajo de la distribución, su participación cae sistemáticamente del 2000 al 2010. A partir de la segunda década del nuevo milenio, la participación del 50 % más bajo de la distribución crece, pero únicamente en el 2018 su participación supera a lo que fue el punto más alto si se toma como año base el nuevo milenio. A partir del 2018, el mapa de la distribución parece quedarse estático, sin cambio alguno.

Gráfico 20. Porcentaje de participación en el ingreso nacional antes de impuestos, México 2000-2019

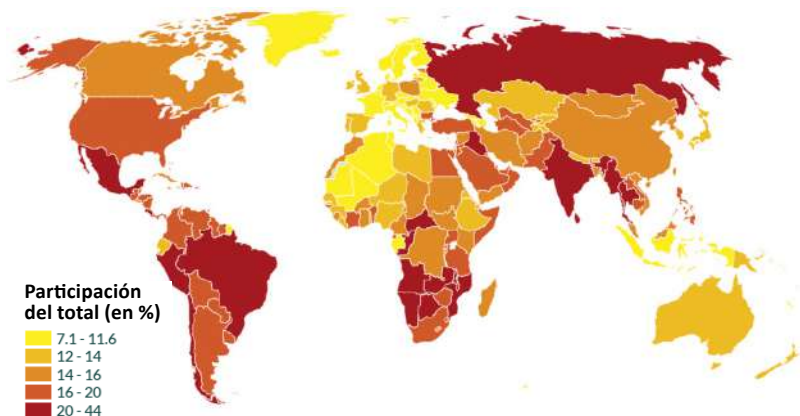


Fuente: Elaboración propia con base en WID (1980-2019).

¹ Incluso en el año de crisis mundial (2008), la recuperación tuvo una forma de “V”; es decir, la recuperación de la participación fue de muy corto plazo.

De acuerdo con los datos que corrige la información –siguiendo la metodología propuesta por Piketty (2020)–, en México el 1 % concentra casi el 30 % del ingreso nacional. Por ello no es sorprendente que, como se puede observar en el mapa 1, México es el tercer país con mayor nivel de concentración del ingreso en el 1 % de su población a nivel mundial, solo superado por Mozambique y República Centroafricana (*World Inequality Database*, con base en 177 países y regiones analizadas).

Gráfico 21. Concentración del ingreso nacional antes de impuestos en el 1 % de la población mundial, 2019

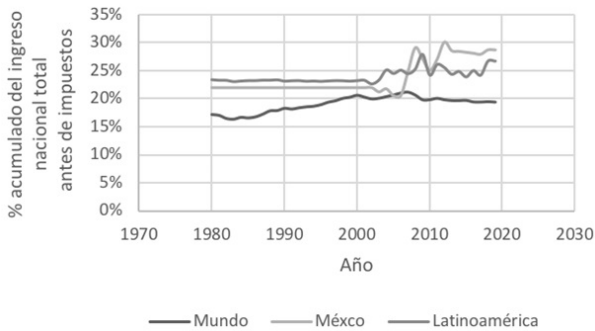


Nota. Traducción del título de las escalas: "Participación del total (en %)".

Fuente: WID (1980-2019).

En términos comparativos, los niveles de desigualdad en México se deben a la alta concentración que existe en el 1 % más alto de la distribución y a que la participación de la clase media y media alta (deciles 50 al 90) ha disminuido sistemáticamente. En efecto, si comparamos con el mundo y con la región se puede constatar que México tiene mayores niveles de concentración del 1 % más alto de la distribución si se compara con el promedio mundial o latinoamericano.

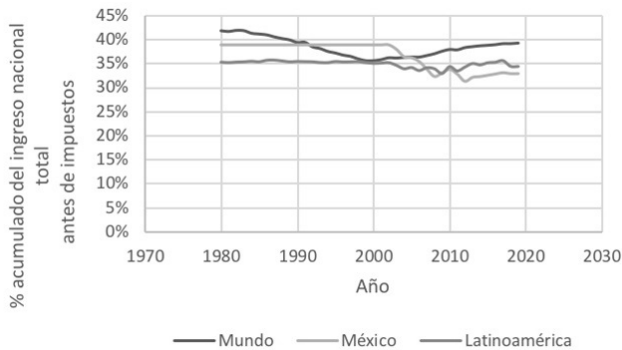
Gráfico 22. Participación del 1 % más alto de la distribución de ingresos en el mundo, Latinoamérica y México, 2019



Fuente: Elaboración propia con base en WID (2019).

Asimismo, México tiene la participación más baja del 40 % intermedio (desde el decil 50 hasta el decil 90) en comparación con el promedio del mundo y de la región. El problema que se puede observar es que la tendencia a la participación del 1 % más alto ha crecido sistemáticamente a mayor velocidad que el promedio mundial y latinoamericano; y ha disminuido la participación del 40 % intermedio a mayor velocidad que en los dos contextos señalados.

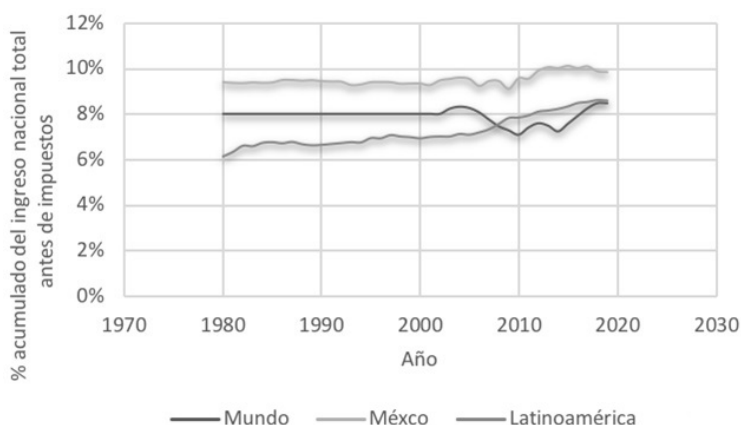
Gráfico 23. Participación del 40 % medio de la distribución en el mundo, Latinoamérica y México, 2019



Fuente: Elaboración propia con base en WID (2019).

Finalmente, se observa que la participación del 50 % más bajo de la distribución en México ha disminuido sistemáticamente desde inicios del nuevo milenio hasta el 2014, cuando hay una marginal recuperación (recuperación de 1 % aproximadamente). No obstante, los niveles de participación de la mitad de la distribución de abajo de México son más bajos que los promedios del mundo y de la región latinoamericana.

Gráfico 24. Participación del 50 % más bajo de la distribución en el mundo, Latinoamérica y México, 2019



Fuente: Elaboración propia con base en WID (2019).

Es evidente que México constituye una excepción: no tuvo la trayectoria del resto de América Latina. La desigualdad sigue siendo más alta y concentrada que el promedio del mundo y la región. Por eso se puede sostener que los principales rasgos de la economía política mexicana son el crecimiento y la defensa de la participación de los multimillonarios en el total del ingreso nacional. Son el único grupo de la población cuya participación ha crecido o se ha mantenido constante como tendencia general de las últimas dos décadas.

No es fortuito que el informe de Oxfam (2014) señale que “en 2002, la riqueza de 4 mexicanos representaba el 2 % del PIB. Entre 2003 y 2014 ese porcentaje subió al 9 %” (Oxfam, 2014, p. 9). El otro rasgo que configura la economía política en México en el nuevo milenio ha sido la caída de la participación de las clases medias y el bajo nivel que representa el ingreso acumulado del 50 % más pobre. Este panorama no es una fotografía de corto plazo: son procesos que se vienen reproduciendo durante décadas, con el momento excepcional del *boom* de los *commodities* que modificaron marginalmente la participación del 50 % más bajo de la distribución.

Bajo este panorama, el resto del presente capítulo indaga sobre el sentido de justicia de los mexicanos, la naturalización (o no) de la desigualdad y su justificación por pautas sociales vinculadas al (supuesto) mérito individual.

3. El sentido de la (in)justicia

En capítulos anteriores examinamos al neoliberalismo en el plano de la tecnocracia estatal y en contrapicado desde las comunidades, ahora tenemos que observarlo en picado, apuntando hacia ese 1 % antes mencionado. ¿Quiénes son los principales beneficiarios del régimen desigualitario neoliberal en México? Cuando *Forbes* comenzó a publicar en 1987 la lista de hombres más ricos del mundo, el único mexicano incluido fue Garza Sada; en 2021, fueron 36 mexicanos, con Carlos Slim en primer lugar. Sus fortunas sumaban 171.490 mil millones de dólares; de hecho, incrementaron un 28 % en el año 2020 de pandemia, de tantas penurias económicas para la mayoría de la población (*Forbes*, 2021).

¿Cómo se enriqueció el 1 % en el mismo período en que México empobrecía? Aprovechando el discurso neoliberal de la “ineficiencia” del Estado, armaron redes de influencia entre agencias de

consultoría y la tecnocracia para generar y gestionar monopolios naturales en sectores estratégicos.

Cuadro 1. Personas más ricas de México según actividad económica, 2021

Carlos Slim Helú (Telecomunicaciones)	55.930 millones USD
Germán Larrea (Minería)	27.110 millones USD
Ricardo Salinas Pliego (Minorista)	12.520 millones USD
Juan Francisco Beckmann Vidal (Bebidas)	7.180 millones USD
Alberto Baillères (Minería)	6.400 millones USD
María Asunción Aramburuzabala (Inversiones)	5.630 millones USD
Familia Arango (Inversiones)	4.300 millones USD
Familia Servitje Montull (Alimentos)	3.590 millones USD
Antonio del Valle (Química)	3.010 millones USD
Familia Robinson Bours (Alimentos)	3.000 millones USD

Fuente: Forbes (2021).

A pesar del discurso neoliberal contra la ineficiencia del Estado y a favor de la libertad del mercado, algunos empresarios adquirieron las empresas públicas “ineficientes”, y así pudieron controlar monopólicamente sectores estratégicos de mercado. Para tener una idea de la concentración del mercado, en 2018 América Móvil pagó 47.869 millones de pesos por ISR, el 37 % de lo que pagaron las 10 empresas más grandes que cotizan en la Bolsa Mexicana de Valores (datos de la BMV). Así que no todos los mexicanos hacen siempre lo que predicán –como sucede con la gran mayoría de las y los mexicanos, que son solidarios–; y menos aún con éxito: los datos muestran que en la década de los ochenta ingresaron al Estado 30 mil millones de dólares por la venta de industrias estatales; pero luego se gastaron 90 mil millones de dólares para rescatar a esas mismas empresas privatizadas (Batres, 2019).

Asimismo, si queremos examinar más sobre los vínculos entre tecnocracias estatales y élites empresariales podemos apuntar otro dato revelador: mientras en 2018 las 102 empresas mexicanas que cotizaron en bolsa pagaron 192.992 millones de pesos por

concepto de ISR; en comparación, Petróleos Mexicanos, la principal empresa productiva del Estado, pagó 454.359 millones de pesos. Es decir, 2,4 veces más que el monto que tributan las 102 empresas en la BMV (datos del SAT).

Esta historia no es nueva. En 2012, la petrolera mexicana entregó al fisco 6,8 veces más recursos que el total de las empresas listadas en la BMV (Clavellina Miller y Ortega Olvera, 2015). Aquí es importante resaltar que los recursos que la petrolera estatal entrega al fisco son por derechos de la utilidad compartida, mientras que por concepto de ISR la cifra siempre es más reducida, que establece así un esquema de fiscalidad regresiva que apuntala el régimen desigualitario neoliberal que se impone en México desde el último cuarto del siglo XX (Instituto Belisario Domínguez, 2021). Cabe también señalar que hay un importante giro en la política fiscal a partir de diciembre de 2019, con la modificación del artículo 28 de la Constitución para evitar la condonación de impuestos, lo que ha motivado a las grandes empresas deudoras del fisco a pagar sus deudas atrasadas (Saavedra, 2021).

Volviendo sobre la cuestión ideológica, se trata aquí de un aspecto del fenómeno complejo que se denomina “riesgo moral”: en un escenario utilitario –similar al del dilema del prisionero planteado en un capítulo anterior–, si un empresario evade impuestos y así obtiene ventajas competitivas, el resto de los empresarios imitará esta conducta. Un ejemplo claro de este *ethos* empresarial, que es contrastante con el cooperativismo de la mayoría de los mexicanos, se puede encontrar en los principios del “decálogo del Grupo Carso”: “El dinero que sale de la empresa se evapora. Por eso reinvertimos las utilidades” (Slim, 2015). La acumulación se asume y reivindica, así, como imperativo categórico.

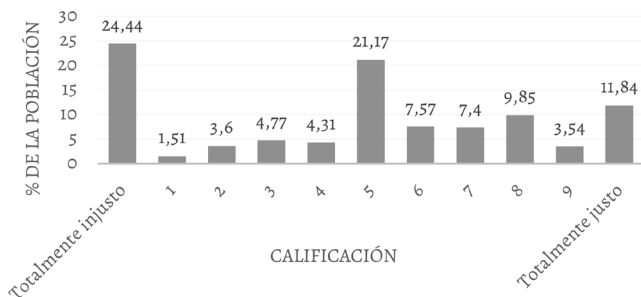
Además de este imperativo se siguen una serie de consecuencias prácticas. En cuanto a la desigualdad, tomemos como referencia al propio Carlos Slim para comparar. Luego del incremento del salario mínimo en 15 % en diciembre de 2020 –con lo cual México ascendió ocho posiciones al lugar 76 entre 135 países con el salario

más bajo del mundo; alza que motivó a la Coparmex a pedir un subsidio al Gobierno, porque de otra manera el alza era “insostenible”–, un trabajador gana USD 7,08 diarios; mientras que en ese mismo día, Slim gana USD 153.232.687,71; es decir, el salario de 21.644 mexicanos (para evaluar esta diferencia en términos macroeconómicos, cf. Stockhammer, 2011).

¿Este régimen de desigualdad neoliberal implantado en México es asimilado como justo por los mexicanos? Se podría esperar que luego de vivir tantos años en sociedades con altos niveles de desigualdad, la ciudadanía puede tender a naturalizarla en el marco de las justificaciones que ha construido el propio discurso hegemónico. Empero, parece que esto no ha ocurrido en México. Además del comportamiento solidario que ya hemos observado en la mayoría de la población, la tendencia señala que el mexicano promedio siente que vive en un país injusto. No se ha conformado a convivir en una sociedad tan desigual en donde “sin-viven” multimillonarios de orden mundial con pobres del “Cuarto Mundo”.

En efecto, cuando la encuesta solicita que evalúe si el país es justo y califique entre 0 y 10, en donde 0 significa que México es “totalmente injusto” y 10 que es “totalmente justo”, los mexicanos dan una nota promedio de 4,7. De hecho, uno de cada cuatro mexicanos señala que viven en un país totalmente injusto.

Gráfico 25. Porcentaje según sentido de (in)justicia en México, 2021



Nota. En una escala del 0 al 10, donde 0 significa “muy en desacuerdo” y 10 significa “muy de acuerdo”, ¿qué tan de acuerdo está con las siguientes frases? (Siento que México básicamente es un lugar justo).

Fuente: ENCPD (2021).

Si bien el sentimiento de injusticia es generalizado (en ningún caso, en promedio, asciende la calificación más allá de 5/10) tanto para hombres como para mujeres, para ciudadanos que viven en la región norte, centro o sur del país, existe una ligera tendencia relativa a pensar que es menos injusto para aquellas personas que pertenecen a los cuartiles más bajos de bienestar frente a aquellos que pertenecen a los cuartiles más altos. Hay que prestar atención a este comportamiento, porque pueden encontrarse aquí semillas de procesos estructurales de “adaptación de las preferencias” que coadyuvan a normalizar la desigualdad (Elster, 1983).

Además, la conciencia de injusticia del mexicano se ratifica cuando se pregunta sobre la naturaleza de la desigualdad. Al momento de pedir a los mexicanos calificar –en un rango de 0 a 10– si la desigualdad social es algo natural (0) o es producto de decisiones políticas (10), el promedio de calificación es de casi 7/10 (6,9). No sorprende que el 54 % de los mexicanos esté intensamente de acuerdo en manifestar que la desigualdad se encuentra en el espacio de la política y no es cuestión del orden natural de la condición humana.

Por otra parte, el sentido de injusticia está asociado al nivel de miedo que tiene el mexicano. En efecto, aquellas personas que

viven con mayor miedo en la esfera pública o privada consideran que viven en un país más injusto.

Este resultado es importante porque constituye una primera pista que permite discutir la posibilidad de cambio en la sociedad. Si el pueblo mexicano afirmara que siente que vive en un país “justo” cuando la riqueza de cuatro personas representa el 9 % del PIB, la probabilidad de que se concrete una transformación social sería casi nula. Bajo la misma perspectiva de análisis, si el mexicano promedio atribuyese la desigualdad a la naturaleza intrínseca de la condición humana, la política carecería de sentido como medio para buscar una sociedad más justa. Como veremos más adelante, el ciudadano mexicano promedio no solo cree que la desigualdad es producto de decisiones políticas concretas, sino que demanda cambios orientados hacia la construcción de una colectividad más igualitaria.

4. Justificar la desigualdad con el mérito

La “meritocracia” ha sido el principal argumento neoliberal para defender el régimen desigualitario imperante, y con este su particular sentido de (in)justicia. El argumento: en un escenario de igualdad de oportunidades, la desigualdad y la injusticia son legítimas si resultan consecuencia de procesos meritocráticos. Empero, en el régimen desigualitario neoliberal implantado en México nunca hubo igualdad de oportunidades sino culturas del privilegio que se transfieren hereditariamente de generación en generación para reproducir a las élites económicas-políticas-culturales. Como apuntan Monroy-Gómez-Franco y Corak (cit. en Vélez, 2019):

La circunstancia con el efecto más relevante sobre la desigualdad de oportunidades es la riqueza del hogar de origen (46 %), seguida del máximo logro educativo de los padres (18 %). Después de las circunstancias familiares de origen, las siguientes en orden de importancia

son las que aproximan las condiciones del entorno social de origen o barrio de residencia (11 %), el territorio o región del país (11 %) y si la comunidad de origen es urbana o rural (9 %). (p. 64)

El cuadro se completa con los indicadores de movilidad social que señalan que 74 de cada 100 mexicanos que nacen en el último peldaño de la escala social, no lograrán superar la condición de pobreza; los hijos de los padres con más altos niveles de educación alcanzan la formación profesional a una tasa doce veces mayor que los hijos de los padres sin escolaridad; solamente el 3 % de los hijos de padres con ocupaciones agrícolas alcanza el nivel ocupacional más alto, mientras que quienes tuvieron padres con ocupaciones no manuales de alta calificación (como las directivas o las que requieren de estudios profesionales) presentan una probabilidad diez veces mayor de lograrlo (34 %). Todo ello caracteriza una sociedad cuasiestamental, determinada por el origen y el patrimonio: el 47 % de los hijos de padres pobres permanece en su pobreza de origen en su vida adulta, mientras que, en el extremo opuesto, el 54 % de los hijos de padres ricos se mantendrá ahí (los datos son todos del Módulo de Movilidad Social de la *Encuesta Nacional de Hogares* 2016 del INEGI).

Este hecho resulta velado por la convicción –en dos planos: de autoconvicción: dirigida sobre sí mismo; y de heteroconvicción: proyectada hacia los otros– de que quien tiene éxito en la sociedad lo consigue por su esfuerzo personal. En este marco se busca cimentar un sentido común por el cual la desigualdad no solo se justifica a partir de los supuestos logros utilitarios del *ego* competitivo, sino que esa utilidad se convierte en un imperativo ético para los otros *egos* que, si fracasan, son juzgados negativamente por su falta de éxito y sus comportamientos distintos –en un mundo competitivo, la solidaridad y la cooperación como contravalores.

En este discurso, los cimientos que sostienen el argumento de la injusticia son (Sandel, 2020; Sennett, 2012; Dubet, 2011): a) la armonía preestablecida de las voluntades concurrentes –que incluye el

supuesto según el cual los ciudadanos parten de dotaciones iniciales iguales—; b) el campo de juego de la competencia está igualado; c) la desigualdad resultante de la competencia es producto del mérito, y por ello resulta legítima y no injusta; y, d) el resultado final no es transferible porque el mérito es individual por definición.

Estos postulados se pueden rastrear en varios discursos de “liderazgo” que ocupan la escena mediática desde fines del siglo XX e inicios del XXI, cuando al amparo de la privatización neoliberal surgen las grandes fortunas y así emerge la necesidad de legitimar públicamente las nuevas formas de desigualdad. Por cierto que esta lectura debe realizarse con cautela: si antes hemos considerado que las acciones de las élites neoliberales no se pueden entender directamente partiendo de sus propósitos declarados, que por el contrario, evidencian desfases o distorsiones, cuando se marcan así diferencias significativas entre el decir y el hacer se nos revelan distanciamientos cargados de sentido, que permiten las inferencias en torno a un argumento que se puede hilvanar acudiendo a las circunstancias histórico-políticas del caso.

Por esto también resultan significativas declaraciones como las de Carlos Slim cuando comparte públicamente las claves de su éxito en una “Carta a los jóvenes”, dirigida a la comunidad universitaria en 1994:

El éxito no es hacer bien o muy bien las cosas y tener el reconocimiento de los demás. No es una opinión exterior, es un estado interior. Es la armonía del alma y de sus emociones, que necesita del amor, la familia, la amistad, la autenticidad, la integridad.

El ser tan destacados como ustedes lo son, significa un privilegio, pero entraña también muchos riesgos que pueden afectar valores muy superiores al “éxito” profesional, económico, social o político. La fortaleza y el equilibrio emocional están en la vida interior y en evitar aquellos sentimientos que corroen el alma, tales como la envidia, los celos, la soberbia, la lujuria, el egoísmo, la venganza, la avaricia, la pereza, y son veneno que se ingiere poco a poco.

Cuando den, no esperen recibir. “Queda aroma en la mano que da rosas”, dice un proverbio chino. No permitan que sentimientos y emociones negativas dominen su ánimo. El daño emocional no viene de terceros, se fragua y desarrolla en nosotros mismos. (Slim, 1994)²

Entonces se entiende que, a la par del imaginario solipsista que reivindica la “armonía del alma” y el “estado interior” como prioridad ética, con la apelación a los estudiantes se busca instaurar otra “igualdad”; pero esta no es solidaria en principio, sino a partir de presupuestos antropológicos que instalan la naturalidad de individuos exitosos y autocentrados que (a) se afirman como equivalentes empresarios de sí mismos en igualdad de condiciones al abstraerse de los “sentimientos y emociones negativas” que provienen de “terceros” (b).

Siguiendo el argumento de Slim, alguien que internaliza su éxito, entendido como actualidad de posesiones materiales, para justificar retroactivamente el postulado del mérito individual por el autointerés rechaza todo cuestionamiento de sí, y por ello su discurso únicamente afirma lo que es, reificando los límites del pensamiento en la supuesta armonía interior y subjetiva, que anularía las contradicciones externas y objetivas como mero estorbo para la autorrealización (c).

Es decir, que entre las élites también hay redes de cooperación, pero en un sentido muy diferente de los senderos de la compañía: lo primero que se elimina con la impronta neoliberal es la espontaneidad en las relaciones con el otro. De ahí el proverbio, o más bien el cuento chino: el resultado del mérito es intransferible, porque se trata de la autorrealización; y así también se explica la moralidad de la fiscalidad regresiva antidistributiva de las élites: quizá

² Resulta también interesante la interpretación que de esta carta se propone en el libro de texto “Introducción a la ética”, de lectura obligatoria para los estudiantes del Instituto Politécnico Nacional, como una “cápsula ilustrativa” de la filosofía kantiana de la “persona como un fin en sí mismo” (Hernández, 2014, p. 74).

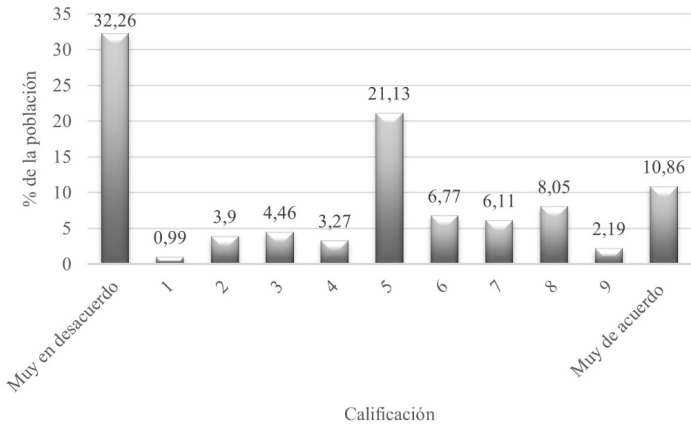
porque no “espera recibir”, América Móvil tampoco tributaba demasiado al Estado (d).

Por el contrario, la solidaridad y la cooperación involucran la capacidad para actuar con otros de manera independiente y creativa, al margen de las restricciones impuestas por la autopreservación y la competencia que supone el aprovechamiento a costa del otro. Lo que nos abre a la experiencia propiamente humana es la expansión de sí mismo que abraza los cambios y el conflicto, que se maravilla con lo nuevo y lo cuestiona todo como en la infancia, anterior a las rigideces de la vida adulta; es falsa por ello la libertad estrecha de la “vida interior”, que somete las fuerzas de la imaginación al cálculo y la sospecha de “la opinión de los otros” y “el reconocimiento de los demás”.

Por eso no es casual que, a medida que se pertenece a estratos sociales más altos, se defienda la desigualdad –como triunfo del mérito individual. Ahora bien, ¿está arraigada en la cultura política mexicana esta reivindicación del mérito? y ¿justifica la desigualdad el ciudadano mexicano cuando se trata de incentivar el esfuerzo individual?

En términos generales no existe una defensa del mérito por parte de la mayoría de los mexicanos. Esto puede parecer sorprendente para quien vea la televisión o lea la prensa; sin embargo, al preguntar a los mexicanos si están de acuerdo con que “las personas que se encontraron con desgracias se las provocaron a sí mismas” (siendo 0 completamente en desacuerdo y 10 completamente de acuerdo), la calificación promedio es de 4 sobre 10; es decir, parece que para el mexicano las desgracias no son problemas exclusivamente individuales producto de procesos en que la estructura no juega ningún rol (gráfico 26). Aunque con una leve mayor proporción, tampoco están completamente convencidos de que “las personas obtienen lo que se merecen” (gráfico 27).

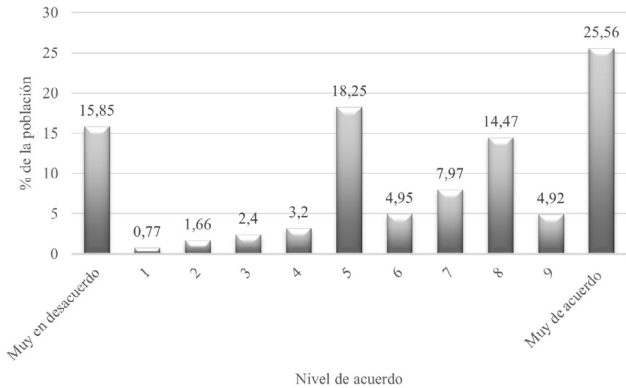
Gráfico 26. Responsabilidad por la propia desgracia en México, 2021



Nota. En una escala del 0 al 10, donde 0 significa “muy en desacuerdo” y 10 significa “muy de acuerdo”, ¿qué tan de acuerdo está con la siguiente frase? (“Siento que las personas que se encontraron con desgracias se las provocaron a sí mismas”).

Fuente: ENCPD (2021).

Gráfico 27. Las personas obtienen lo que se merecen en México, 2021



Nota. En una escala del 0 al 10, donde 0 significa “muy en desacuerdo” y 10 significa “muy de acuerdo”, ¿qué tan de acuerdo está con la siguiente frase? (“Siento que las personas obtienen lo que se merecen”).

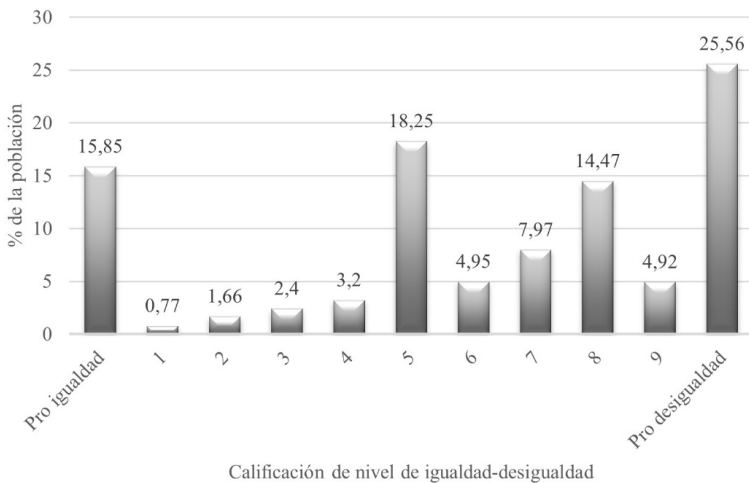
Fuente: ENCPD (2021).

La tendencia es similar cuando se pregunta sobre la causa de la pobreza en los pobres. Al preguntar a los mexicanos si están de acuerdo que “los pobres son pobres porque no se esfuerzan”, el 21 % está completamente en desacuerdo con tal afirmación, en tanto que el 17 % está completamente de acuerdo. En promedio, la calificación de esta pregunta es 5/10. Como se verá en capítulos posteriores, no es casual que en términos generales el mexicano esté a favor de radicalizar los procesos de redistribución de los ingresos y la riqueza.

El discurso de la meritocracia y del esfuerzo parece no estar arraigado mayoritariamente en la cultura política, aunque tampoco es rechazado tajantemente. No obstante, se puede señalar que quienes defienden el mérito –o condenan su falta– provienen de los estratos económicos más altos.

Ahora bien, ¿en qué medida está asumida la defensa de la desigualdad como incentivo al esfuerzo individual? Si bien el mexicano promedio señala que vive en un país injusto y sostiene que la desigualdad es producto de procesos políticos y que no avalan el principio meritocrático, también defiende en gran medida que las diferencias de ingreso son “deseables cuando incentivan el esfuerzo individual”. Es decir que aquí podemos trazar una línea que demarca la tolerancia a la desigualdad México: en efecto, el promedio de defensa de la disparidad de ingresos como premio al esfuerzo es de 6,9, en donde 10 expresa el mayor nivel de apoyo a la desigualdad señalada y 0 representa mayor apoyo a la igualdad de ingresos (ver gráfico 28).

Gráfico 28. La desigualdad como incentivo al esfuerzo individual en México, 2021

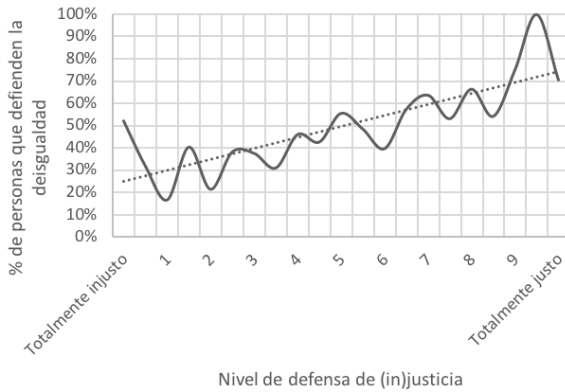


Nota. En una escala del 0 a 10, donde 0 significa: “Los ingresos deben ser más iguales” y 10 significa: “Las diferencias de ingresos son deseables para premiar el esfuerzo individual”, ¿cómo sitúa su punto de vista en esta escala?

Fuente: ENCPD (2021).

La defensa de la desigualdad de ingresos se explica con mayor claridad cuando se cruza con las variables ligadas al sentimiento de (in)justicia y al mérito. Parece que quienes defienden la desigualdad como incentivo al esfuerzo individual también son quienes sostienen que México es un país meritocrático y justo (gráficos 29 y 30). En efecto, de los que apoyan los valores de la meritocracia, el 88 % defiende también la disparidad de ingresos como pago del esfuerzo individual. En el otro extremo, de las personas que están completamente en desacuerdo que en México existe meritocracia, el 42 % defiende la existencia de disparidades en los ingresos entre mexicanos, es decir, más de la mitad.

Gráfico 29. Porcentaje de la población en México que defienden la desigualdad como incentivo individual según defensa del mérito, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

La tendencia es similar cuando se observa la relación entre el sentimiento de (in)justicia y la defensa de la desigualdad de ingresos: hay el doble de defensores de la desigualdad en el grupo de personas que sostienen que México es un país justo, en comparación con el grupo de ciudadanos que sostiene que es injusto.

Gráfico 30. Defensa de la desigualdad según sentido de (in)justicia en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

México es un país desigual objetivamente; de hecho, se encuentra en el grupo de países de mayor concentración del ingreso a nivel mundial (Piketty, 2020). Incluso esta acumulación en pocas manos obedece al proceso histórico reciente de la privatización neoliberal (ca. 1982-2018), por el cual unas élites empresariales se apropiaron de los activos públicos y gestionaron monopolios naturales en sectores estratégicos. El mexicano promedio tiene conciencia de que vive en un país injusto: por tanto, el discurso neoliberal que defiende la meritocracia para justificar la desigualdad no ha penetrado en la conciencia colectiva. No obstante, a pesar de que la mayoría de los mexicanos tienen conciencia de que la desigualdad es producto de procesos políticos y no es propia de un orden natural, al parecer el límite de su sentido crítico se encuentra en el punto en que la desigualdad de ingresos se convierte en incentivo para el esfuerzo individual.

5. El tiempo y la (in)justicia

La mayoría de la sociedad mexicana siente que vive en un país injusto, y esta convicción se encuentra estrechamente ligada con el hecho de que los niveles de concentración del ingreso del 1 % de la población son los más altos del mundo. Ahora bien, como hemos venido sosteniendo a lo largo del libro podemos examinar los tiempos sociales como variables que permiten estudiar la relación entre los valores y las prácticas en la vida cotidiana. Las estructuras sociales y las prácticas cotidianas configuran estratos temporales que presentan disparidades cuando analizamos la distribución del tiempo para la buena vida, como se pudo demostrar en el capítulo II. En este marco, nos preguntamos ahora: ¿en qué medida la desigual distribución del tiempo para la vida buena explica el sentido de injusticia que siente el mexicano promedio?

Al realizar un modelo econométrico multivariado, se puede constatar que en México existe una relación positiva entre tiempo

para la vida buena y el sentimiento de (in)justicia. En efecto, como se evidencia en la tabla 10, los mexicanos que tienen más tiempo relacional son aquellos que manifiestan vivir en un país justo. Dicho de manera inversa, los ciudadanos que piensan que México es injusto son aquellos que tienen menos horas de tiempo para la vida buena.

Tabla 10. Modelo econométrico, variable dependiente = Sentido de la (in)justicia, N=1962 (México, 2021)

	Coef.	P> t	Coef.	P> t	Coef.	P> t
<i>Tiempo relacional</i>	0,003	0,110				
<i>Tiempo relacional colectivo</i>			0,006	0,000		
<i>Tiempo relacional neto colectivo</i>					0,003	0,017
Edad	-0,004	0,867	-0,008	0,745	-0,006	0,801
Edad 2	0,000	0,356	0,000	0,292	0,000	0,340
Mérito	0,361	0,000	0,349	0,000	0,351	0,000
Prodesigualdad	0,318	0,031	0,290	0,044	0,300	0,038
Escolaridad	-0,099	0,008	-0,107	0,003	-0,106	0,004
Sexo	0,307	0,042	0,294	0,047	0,299	0,043
Miedo	-0,045	0,052	-0,042	0,062	-0,043	0,058
Constante	2,860	0,000	3,011	0,000	3,167	0,000
<i>Prob > F</i>		0,000		0,000		0,000

Fuente: ENCPD (2021).

Si bien el resultado es inequívoco, cuando se incluye en el tiempo relacional el tiempo de ocio liberador individual, esta variable no resulta estadísticamente significativa. La variable adquiere relevancia cuando el tiempo relacional se refiere únicamente al tiempo para la vida buena colectiva y a aquel tiempo relacional que toma en cuenta la distribución de la soledad y la enfermedad (tiempo relacional neto).

En otras palabras, la distribución y la estratificación temporal para la vida buena impactan en el sentido de injusticia que se tiene sobre el país cuando está relacionado con el espíritu gregario del ser humano. Adquiere relevancia cuando se trata de un tiempo relacional social; es decir, cuando involucra a un otro y cuando contempla la distribución del tiempo que se vive solo involuntariamente o enfermo.

Por tanto, el sentido de injusticia parece originarse sobre todo cuando el mexicano no puede compartir su tiempo con otro u otra. Metafóricamente, la injusticia nace cuando la distribución del tiempo para la vida buena no permite caminar por los senderos de la compañía. No solo aquello: si se considera únicamente el componente individual del tiempo relacional (el tiempo para el ocio liberador), este no impacta significativamente en el sentido de injusticia. Se podría interpretar que para el mexicano el sentido de justicia aflora cuando la distribución del tiempo no permite vivir una vida compartida.

Por otra parte, las conclusiones que se desprenden del modelo resultan significativas. Se puede corroborar lo señalado en la sección anterior cuando se demuestra que, *ceteris paribus*, las personas que consideran que apoyan el mérito y la desigualdad como incentivo al esfuerzo individual son las personas que sostienen que viven en un país justo. Esta conclusión está controlada por variables sociodemográficas.

Además, se desprende del modelo que a mayor educación mayor es la conciencia de cuán injusta es la sociedad mexicana. A su vez, se desprende del modelo que el sentimiento de injusticia está asociado al grado de miedo que tiene el ciudadano: las personas que tienen más miedo en el ámbito privado o público son las que menos sienten que viven en un país justo.

Finalmente, el modelo evidencia que el sentimiento de injusticia tiene rostro femenino: en efecto, proporcionalmente más mujeres que hombres sienten que viven en un país injusto. Y también son las mujeres quienes viven más tiempo con miedo que

los hombres, lo cual acentúa su sentimiento de vivir en un país injusto.

6. Conclusiones

México es un país excesivamente desigual en términos objetivos: se encuentra entre los cinco países con mayor nivel de concentración del ingreso en el 1 % más rico en todo el mundo. Parece que la economía política de los gobiernos en los últimos 20 años se ha orientado al menos a mantener la altísima participación en el total de los ingresos a nivel nacional del 1 % de los multimillonarios. En efecto, mientras la tendencia demuestra que en el resto de la población mexicana hay oscilaciones en los niveles de ingreso –han bajado o han subido como tendencias sostenidas–, la participación del 1 % o ha crecido o –en promedio– se ha mantenido constante en las últimas dos décadas.

Tal comportamiento de la distribución de ingresos no se encuentra en sintonía con lo que sucedió en el resto de América Latina: el continente fue la única región donde disminuyó la desigualdad durante aproximadamente tres décadas a partir del 2000, aunque dicha tendencia se revirtió en la segunda década del nuevo milenio. Por el contrario, la tendencia a la desigualdad en México coincide con la plena marcha de la agenda neoliberal y la falsa “transición” a la democracia (Merino, 2003).

Pero si bien el argumento neoliberal para defender la desigualdad ha sido reivindicar el mérito individual, la evidencia empírica permite entrever que la mayoría de la sociedad mexicana no ha interiorizado dicha justificación. A pesar de décadas de neoliberalismo en México, el mexicano promedio afirma que vive en un país injusto, tiene clara conciencia que las desigualdades económicas son producto de relaciones de poder político y no son parte de un orden natural. Empero, la mayoría de los mexicanos y las mexicanas sí justifica la desigualdad de ingresos cuando estos premian el esfuerzo individual.

Pero si bien, por un lado, la cultura política mayoritaria considera que el país es injusto, que los logros no son consecuencia de procesos meritocráticos, que la desigualdad de ingresos es un proceso político, pero que defiende el incentivo al esfuerzo individual. Por otro lado, hay una cultura política minoritaria que defiende el discurso neoliberal y ha interiorizado la justificación de la desigualdad en el discurso meritocrático; a tal punto que, a pesar de los niveles objetivos de desigualdad económica, defienden vivir en un país justo. No es una mera coincidencia, que aquellos que defienden vivir en un país justo son los mismos que sostienen que la sociedad es meritocrática y vindican políticas que generan desigualdad a nombre de premiar el esfuerzo individual.

Asimismo, como bien hemos señalado a lo largo de los diferentes capítulos, la cultura política puede ser analizada a partir de lo que se hace en la vida cotidiana: así que también parece que no solo somos lo que hacemos, sino que también lo que hacemos explica lo que valoramos. Claramente, se demuestra que la estratificación del tiempo para la vida buena genera sentimientos de injusticia entre los mexicanos.

Asimismo, se puede también constatar que la desigualdad en la concentración del tiempo relacional autónomo genera sentimientos de injusticia social cuando está asociada al tiempo en que se comparte con otro, y no necesariamente cuando se trata de la distribución del tiempo de ocio individual. Dicho en otras palabras, en términos de sentido de la justicia, el caminar por el laberinto de la soledad no es valorado por la mayoría de las y los mexicanos. El tiempo emancipador que más se valora en tanto genera aversión a la injusticia es aquel que hace posible transitar por los senderos de la compañía, construyendo un nosotros compartido.

Una reflexión final para este capítulo: dependiendo del punto de vista, la separación entre dos culturas se puede interpretar o bien como un riesgo para el orden o bien como una oportunidad para el cambio. La intolerancia a la desigualdad –el punto en que los mexicanos coinciden en estimar la desigualdad como injusta– marca la

frontera a partir de la cual el régimen desigualitario neoliberal ha dejado de ser legítimo. Tanto en la opción del cambio como en la del orden, resulta fundamental reconocer si esta valoración cultural se puede activar en oposición política; y, luego, si esta oposición puede traducirse en agenda pública; y además si se trata de un proyecto de reforma de régimen desigualitario vigente –por ejemplo, reversión o ralentización– o de un proyecto igualitario alternativo. Son cuestiones que abordaremos en los capítulos siguientes.

Capítulo VI

La estructura de las emociones

René Ramírez Gallegos y Juan Guijarro

1. Introducción

En los capítulos anteriores hemos descubierto que la cultura mayoritaria de los mexicanos es solidaria, gregaria y colectiva, así como con una compartida conciencia crítica respecto a la democracia vigente. Se puede intuir que estos rasgos contribuirían a densificar las redes de interacción social, para sustentar una esfera pública activa y consistente. Si vamos un poco más allá, podemos incluso cuestionar si es plausible que en el examen de la cultura política se encuentren impulsos antitéticos respecto al orden imperante, pero que permanecen tácitos en la práctica; y esto parecería apuntalar las reflexiones sobre la tensión antineoliberal, e inclusive la firmeza de las aspiraciones e ideales de justicia social.

Los datos nos muestran aspectos contradictorios a esta intuición y este cuestionamiento, puesto que las y los mexicanos sienten emociones negativas (temor y miedo) en el espacio público (barrio y calle); y, en contraste, sus pasiones positivas (satisfacción) están asociadas con el espacio privado (familia, universidad y trabajo). El propósito de este capítulo es precisamente examinar los motivos de esta mayoritaria estructura “quiasmática” de las

emociones, es decir, por qué las instancias de percepción y valoración emotiva que reivindican lo comunal devalúan lo público en términos afectivos.

Este examen, que se propone explorar los territorios marginados por el paradigma racionalista “dominante” –del que tributa la mentalidad individualista-utilitaria–, aborda la vida emocional de la sociedad mexicana desde el hecho, confirmado en esta investigación, de que precisamente la tesis oficial del individualismo-utilitario, que resulta minoritaria, se contradice abiertamente con la realidad social mayoritaria que vindica un espíritu comunal.

Para buscar una respuesta, es necesario comenzar por insistir en un riesgo del análisis positivista: los datos dan cuenta de momentos estáticos, a partir de los cuales se intenta reconstruir analíticamente las dimensiones que configuran el mundo social; pero se dejan de lado así las fuerzas motrices de esta configuración, sobre la base de las cuales opera y puede –o no– transformarse.

En este sentido, se conceptúan aquí las “emociones” –positivas y negativas– como fuerzas motrices de la vida social, que no se pueden entender a la manera de la psicología subjetiva o como estados de ánimo interiores: por el contrario, son impulsos objetivos que se exteriorizan para reproducir o cambiar el mundo. Es decir, que en nada movilizan la conciencia de injusticia, la condena de la corrupción y la ira contra los privilegios de los menos cuando la mayoría está congelada por el temor y el miedo; más aún, cuando las satisfacciones se han restringido al ámbito más íntimo, de la familia, que funciona como un reservorio de compensaciones que mitiga la frustración frente al mundo social descarnado del neoliberalismo.

En estas condiciones podemos preguntar: ¿cómo perviven aquellas creencias que no tienen asidero social? Esta cuestión se puede explorar, tentativamente, desde la concepción clásica de la dominación sin hegemonía: junto a los condicionamientos y determinaciones estructurales de relaciones sociales que, atenuadas por el paradigma neoliberal minoritario, la dominación

se mantiene apuntalada en la cultura por medio de una peculiar ecuación de la vida emocional que devalúa lo público en contrapeso con lo privado.

Este entramado de pasiones que cargan la esfera de lo público cotidiano con connotaciones negativas nos permite sospechar otras causas sociales por las cuales, a pesar de una cultura anti-neoliberal mayoritaria, el programa neoliberal habría perdurado tanto tiempo en México (1982-2018); además de esto, nos demanda investigar el esquema de poder que habíamos denominado de “dominación sin hegemonía”; y también, podemos añadir, nos indica un rastro para indagar, junto con los motivos del orden, las posibles motivaciones para su cambio y transformación en consonancia con las expectativas calificadas en la cultura mayoritaria del sendero de la compañía.

Para esta exploración, en la siguiente sección se evaluará el sentido común neoliberal como el menos “común” de los sentidos, esto es, desde la perspectiva de las minorías que se benefician y vindican el proyecto neoliberal (2); para, a continuación, investigar los efectos del programa individualista en términos de disolución del tiempo colectivo (3). Más adelante, exploramos los márgenes de la estructura, en su doble dimensión: las zonas donde el Estado se repliega y sus consecuencias resultantes en la emocionalidad negativa hacia lo público (4). Siguiendo esta dirección, se considera la escalada a los extremos de las emociones, apuntando a los casos de violencia (en especial los feminicidios), entendida no como un aspecto marginal, sino como principal eje de la lógica sacrificial del neoliberalismo (5); para luego analizar las cifras que exponen el temor a lo público y su inverso en lo privado, con sus componentes de clase y género (6). Finalizamos este capítulo con algunas conclusiones tentativas y varias interrogantes pendientes sobre las posibilidades de subvertir el orden (7).

2. El menos “común” de los sentidos

Ya apuntamos en capítulos anteriores cómo el retraimiento estatal en favor de la libre competencia de las voluntades desarticuló el colectivo social; para entender la estructura de las emociones podemos comenzar por evaluar el menos “común” de los sentidos: cómo los agentes que reivindican el neoliberalismo se involucraron en este juego de manera autointeresada –el laberinto de la soledad: egoísta y posesivo–, imponiendo la utilidad propia como norma (anti)social.

En esta dirección, el impulso privatizador de los sectores estatales –con la desaparición de las políticas sociales para reemplazarlas por la provisión mediante oligopolios privados, el consiguiente incremento de los precios de bienes básicos y servicios que antes eran públicos, la corrosión de la capacidad productiva nacional y del mercado de trabajo formal para abrir el comercio al costo de la hiperexplotación laboral– benefició, como era de prever, a una minoría que, se sospecha por qué, aún defiende –y coopta con este mensaje a la esfera de la opinión pública– las libertades individuales contra la voluntad general.

Pero incluso las posibilidades de libertad “individual” –asumiendo lo paradójico del término– son clausuradas cuando se instiga la lógica utilitaria en las relaciones sociales. Por un lado, los involucrados en la competencia, aun si ganan, menoscaban sus posibilidades más intrínsecas de socialidad; por otra parte, la comunidad en su conjunto se ve afectada, porque se introducen así incentivos para el autointerés y se desalienta la solidaridad.

La privatización siempre opera mediante redes de influencia –¿solidaria?– entre agentes estatales y empresarios privados. Los casos de corrupción son muchos en la historia política de México, y aquí es imposible un examen detenido; el hecho de fondo es que bajo el neoliberalismo se sistematizó la operación de estas redes de alianza entre agentes estatales de alto rango y poderosos

empresarios privados para el asalto de lo público, veladas por la retórica demagógica que adornaba con los oropeles de la libertad individual el programa neoliberal.

Más allá de las cifras, la cuestión en clave cultural es ¿cuánto ganan los agentes privatizadores y cuánto pierde México? No solo monetariamente sino éticamente: en sus usos y costumbres de vida cotidiana, en la civilidad de las relaciones, en la confianza hacia las instituciones formales y en su legitimidad.

El punto para analizar es que en esta forma corrupta de operar el Estado se reafirman principios intrínsecos en el programa neoliberal: con el desligamiento individual y el imperativo de la competencia se establece, en última instancia, un hábito anticomunal para dar continuidad a la trama de la interacción social.

Legitimidad de la violencia que vindica la acumulación por arriba y la expropiación por abajo, con la afirmación de la voluntad de dominar por las coacciones del mérito personal, llevado a efecto por las redes del compadrazgo y del patrimonio. (Falsa) solidaridad neoliberal, utilitaria y autointeresada; en pocas palabras, capitalismo de cuates.

Esta solidaridad trunca, con un saldo negativo para la comunidad, a la vez que parte de la instrumentalización acumulativa de las relaciones intersubjetivas, que se internalizan moldeando el carácter suspicaz y agresivo del jugador utilitario, tiene una consecuencia adyacente, como se mencionó: en presencia del mal social que se legitima por el bien particular, en el espacio público la solidaridad real se devalúa y la percepción de sí en cuanto agente solidario con terceros aparece como absurda o, cuando menos, ingenua.

Este proceso va de la mano con el supuesto de que la acción propia es individual, depende de sí, y las condiciones sociales son el obstáculo para el despliegue de las capacidades individuales. Es importante señalar esto: porque si bien constatamos una cultura política que es mayoritariamente solidaria y cooperativa entre los

mexicanos, la desafección de las emociones negativas se traslada a otras relaciones y otros ámbitos.

Precisamente por las operaciones corruptas que involucró la privatización del Estado en la transición neoliberal, no es inesperado que desde principios del siglo XXI la gran mayoría de las mexicanas y los mexicanos no manifestaron “nada de interés” (44 %) y “poco interés” (39 %) por la política; es decir que el 83 % de la población se desentiende de la política.

Cuando se preguntó por los motivos, el 38 % insistió: “porque no me interesa”; y el 22 %, “porque los políticos no son honestos” (Imjuve, 2005). Cinco años después, la cifra sigue siendo alta, lo que da cuenta, más que de un aspecto de rechazo coyuntural, de un rasgo identitario generacional: expresaron “alto interés” por la política solo el 37 % y “poco interés” el 38 % (Latinobarómetro, 2010).

Además, el 37 % de los mexicanos opinó que el gobierno “toma decisiones correctas rara vez”; y el 18 % sostiene que “nunca”: el 55 % de la población juzga negativamente la acción gubernamental (ENVUD, 2010). Estos números tampoco nos extrañan si consideramos que, por el desastre neoliberal, entre 1981 y 2000 casi cuatro millones de mexicanas y mexicanos fueron prácticamente expulsados de su país y tuvieron que migrar a EE. UU., en busca de mejores oportunidades –en especial, empleos y mayores salarios (US Department of Homeland Security, 2021).

Así que si bien perviven vínculos comunales estrechos, que reivindican solidaridad, cooperación y autogobierno, es innegable una separación forzosa, un distanciamiento intencional, de la sociedad en dos sentidos: respecto a –la legitimidad de– la acción estatal y –la hegemonía de– las élites empresariales privadas; y respecto al propio tejido comunal, un quebrantamiento de ciertas solidaridades o incluso la ruptura, o al menos debilitamiento, de vínculos por la separación que implicó la migración obligada.

En esta línea, a la par de la desconfianza en los políticos, también aumentó la valoración de las y los mexicanos en cuanto a la “satisfacción con lo que usted es”, que entre 1981 y 1995 creció

del 19 al 30 % (Alduncin, 2002). Lo interesante es que hay una relación –¿de traslado, de reequilibrio, de compensación?– entre el decremento del interés en la esfera pública política, que se valora en negativo, y el incremento del interés en sí mismo, valorado positivamente.

Esta relación se puede ir aclarando cuando consideramos que los fines y metas de las mexicanas y los mexicanos empiezan a concentrarse en la vida privada durante las dos décadas finales del siglo XX –en asuntos como: trabajo, salud, religión, familia y amistades.

Tabla 11. Fines y metas de los mexicanos

	1981	1995
Llevar una mejor vida familiar	12 %	14 %
Tener amigos	3 %	8 %
Encontrar a Dios	5 %	8 %
Éxito en la profesión	7 %	8 %
Cuidar mi salud física	6 %	7 %

Fuente: Alduncin (2002).

Se trata de emociones que aluden a gratificaciones interiores (psíquicas) y personales (individuales); y aunque es cierto, como hemos discutido en la parte teórica de este estudio, que hay una racionalidad intrínseca a los instrumentos de medición, también es notorio que hay una tendencia a invertir las pasiones positivas en ámbitos privados de la vida.

En 2010 también se confirma que las “principales aspiraciones” de los mexicanos fueron, en orden de importancia: “tener estabilidad y mejora en el empleo”, 23 %; “bienestar para mi familia”, 16 %; “poseer bienes”, 16 %; y “tener salud y acceso a servicios de salud”, 10 % (Nexos, 2011). Solo “Dios” desaparece de la lista –de los encuestadores–; y se acentúan, en otro aspecto intencionado, las prioridades del individuo: a la pregunta sobre “qué es lo más importante para lograr las aspiraciones individuales”, el 63 % de los y

las mexicanas contestan que “el esfuerzo y sacrificio individual”; y el 37 % que “el esfuerzo de todos como país” –nótese que la premisa “individual” se encuentra tanto en la pregunta como en la respuesta. En todo caso, es claro que el ideario del neoliberal impregna tanto los instrumentos como cierta corriente de opinión en que se reafirma, para apuntalar el ajuste estructural, el ajuste mental: la subjetividad es reducida a ciertas validaciones consensuales y evaluaciones imitativas que asumen la tendencia como carácter.

3. La disolución del tiempo colectivo

El mismo imperativo que impide la espontaneidad de las relaciones sociales imprime un inmediatez por el cual, a falta de mediación con el otro, se destruye por principio esa diferencia que media entre los sujetos; y en ese distanciamiento permite la emergencia de tiempos comunes, transindividuales e intergeneracionales, para la postulación de un futuro normativo –asociado al mejoramiento respecto al presente.

Con la individualización y la privatización de las pasiones positivas surge una temporalidad distinta: cuando se preguntó a las y los mexicanos cómo “vivirán sus hijos respecto a ustedes”, la confianza que permitía decir “mejor” en 1981 al 32 % decayó al 26 % en 1995 (Alduncin, 2002). Además, en 2010, a la pregunta con sujeto colectivo: “¿En qué piensan más los mexicanos?”, el 40 % sostiene que “en sus circunstancias presentes” (*Nexos*, 2011).

Con la exaltación individual se impone así una especie de invasión del presente sobre temporalidades colectivas del pasado y el futuro –como la historia, la memoria colectiva, y el proyecto político en común; tiempos que implican la articulación social– en consonancia con esquemas pasionales que valoran lo privado en detrimento de lo público.

Aquí habría que sumar los impactos que provocan los estereotipos difundidos por los medios de comunicación masiva. Como

expresaba Verónica Castro al regresar de su viaje a la recientemente desarticulada URSS (1992), donde *Los ricos también lloran* —un emblema de la disolución melodramática de las diferencias de clase— es un éxito de multitudes y ella es interrogada por las causas:

Bueno, ha cambiado su manera de ver las cosas. Lógicamente vienen de un sistema de mucha represión, de muchas provocaciones. Entonces, de repente, poder ver una historia con toda la libertad del mundo, apegada a la familia, como que los vuelve a reubicar como seres humanos [...]. No, pues me di cuenta de que nosotros vivimos en el paraíso, con plena libertad. Aquí, por ejemplo, cualquiera puede pedir limosna en las calles. Allá no, puedes hacer un montón de cosas antes de degradarte para pedir limosna. (Castro, 1992)

En efecto, la afirmación de que “los ricos también lloran” pareciera equilibrarse con la proposición de que “los pobres también son libres”: de mendigar. Una suerte de socialismo (melodramático) del capital.

En esta (aparente) paradoja se manifiesta cómo el régimen (neo) liberal se prolonga en —es provocado y se apoya, persigue e impulsa— un régimen de deseos en que las pasiones —de consumo, pero también vocacionales y aspiracionales: “familia”, “humanidad”, “libertad”; así como de rechazo al “sistema de mucha represión”— se encubren bajo la forma de esencias que igualan la naturaleza humana por un rasero común —aquí las veleidades amorosas, pero históricamente: el *cogito*, el libre albedrío, la autodeterminación, en el neoliberalismo: el individualismo posesivo— que supuestamente igualaría a los sujetos en la motivación afectiva de sus actos, al margen de toda determinación objetiva —social, económica, política, cultural.

Este es el sentido específico en que el neoliberalismo captura la potencia de los deseos: comprimiendo los impulsos desiderativos en anhelos solipsistas de posesión vindicativa (tanto tienes, tanto vales), de donde se impone una heteronomía material en el imperativo de actuar no por impulso propio, sino para satisfacer la

acumulación. Empero, hay un condicionamiento distinto que imprime su novedad al neoliberalismo: si en el liberalismo clásico el imperativo del trabajo estaba movilizado por un afecto triste fundamental: hay que trabajar para sobrevivir; en el neoliberalismo se introduce una dinámica absorbente por la cual se economizan todos los impulsos desiderativos, hay que vivir para trabajar:

Mucho más que la “penetración cultural” del imperialismo norteamericano [...] es la implantación triunfal de las nociones del entretenimiento, lo que da la medida del poderlo de la americanización, magno proyecto comercial y, en segundo término, ideológico. El público latinoamericano se ilusiona con un “tiempo libre” usado a la manera de los norteamericanos, y allí, en el salto de la identidad antigua a la integración superficial, se producen los acomodados, la certeza digamos de que *[sic]* la tradición es sinónimo de bostezo y la modernidad es sucursal de la alegría [...]. Entretenimiento, en este paisaje autoritario, es hacer que el tiempo pase sin que a nadie se le ocurra otra técnica de empleo, porque el sello de lo productivo se deposita en lo industrial y lo tecnológico y el tedio es la amenaza peor: si te aburres te quedaras sin tu identidad predilecta, la del que la pasa bien con lo que le den. (Monsiváis, 2000, p. 221)

Se pasa así de la explotación a la autoexplotación, y la emoción triste de la supervivencia en el espacio público está mitigada por emociones alegres que reencantan los mundos privados sociales de la familia y el trabajo –como prácticas de construcción de sí que dan forma a un “autoempresariado” de éxito. El tiempo colectivo se disuelve así en la compulsión de la individualidad, acentuada por las actuales dinámicas de auto(explotación) de la (propia) subjetividad en las redes –que poco tienen de “sociales”.

4. Los márgenes de la estructura

Hasta aquí hemos caracterizado las emociones de las élites neoliberales, por una parte, y de las mayorías, por la otra; sin embargo,

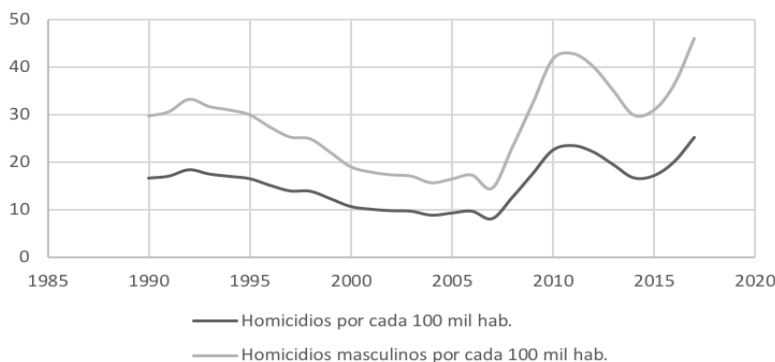
en estos grandes trazos aún hay zonas en los extremos que quedan por investigar. Si la legalidad fuera una luz proyectada sobre el mapa político de México, veríamos cómo se hace más tenue a medida que se aleja hacia las urdimbres entre la gestión estatal y el crimen, hasta llegar a la penumbra en donde prácticamente se confunden.

Un límite puede ser negativo o positivo, en tanto delimita hacia adentro o proyecta hacia afuera. En México, lo que separa la luz de la sombra es difuso; pero lo fundamental es que con la abdicación de la autoridad pública se introduce un doble registro de conductas: la ley del mercado, con los lazos seculares y la invocación a la neutralidad de la técnica; y además la relación, estrecha, con aquello que debiera estar más allá de la ley, pero está demasiado cerca y se confunde con ella: el mercado de la ley que desliga en la competencia, que va desde el tráfico de influencias hasta la lucha salvaje, obligando al dominio o la sumisión.

Todavía no se han esclarecido los asesinatos de Colosio ni de Ruiz Massieu, ni de muchos líderes políticos que se opusieron o plantearon alternativas al poder oficial en su momento. Tampoco se investigó el fraude electoral de 2006 porque las autoridades electorales bloquearon el recuento. Lo que sí está claro es que el presidente impugnado, Felipe Calderón, inició su gestión (2006-2012) con un golpe de efecto que impulsó la mayor ola de violencia en la historia reciente de México: la guerra contra el narco.

Con la militarización de las ciudades, en un contexto inicial de movilización popular contra el fraude electoral, entre 2007 y 2012 se cometieron alrededor de 55 mil asesinatos y casi 24 mil desapariciones forzadas. El homicidio masculino se triplicó entre 2007 y 2011 –con un incremento del 267 % en la franja entre 15 y 44 años, convirtiéndose luego de 2010 en la principal causa de muerte en este grupo poblacional– (datos del INEGI).

Gráfico 31. Homicidios en México, 2021



Fuente: INEGI (2021).

De ahí que no resulte sorprendente que el miedo sea la emoción preeminente respecto al espacio público cotidiano; recordemos también que este es mayor entre las mujeres. Y apuntemos las cifras de la violencia de género: cada día de 2016 se asesinaron seis mujeres en México (ONU-Mujeres, 2017). En el estado central del país, desde 2005 hasta 2016, 2.443 mujeres han sido asesinadas, y 4.281 se reportan desaparecidas (MacGabhann, 2016).

Hay lugares donde la situación se agrava: en las afueras del DF, en Ecatepec, la tasa de homicidios es tres veces mayor que la nacional y ocho veces en número de femicidios; en el estado de Guerrero son asesinadas 14 de cada 100 mil mujeres al año, cuatro veces la tasa nacional; en Ciudad Juárez, donde se concentran las maquiladoras en la frontera con EE. UU., y el grueso de la fuerza de trabajo es femenina, entre 1994 y 2014 se registraron 1.530 femicidios.

Frente a este problema público, ¿cómo responde el Estado? La acción estatal se enfocó en la guerra, y se retrajo también de lo demás: de 1,5 millones de denuncias criminales en 1998, solo se emitieron 149 mil órdenes de arresto, y únicamente 85 mil se ejecutaron; menos del 6 %. Se estima que el 98,5 % de los crímenes cometidos en México en 2009 permanecieron impunes (Volk, 2015,

p. 28). Desde entonces, la situación incluso se ha agravado: entre 2017 y 2018 casi el 93 % de los delitos no se denunciaron, y entre 2015 y 2018 el 63 % de los delitos no denunciados se debieron a “causas atribuibles a la autoridad” (INEGI, 2021).

Tabla 12. Delitos en México según años 2010-2018

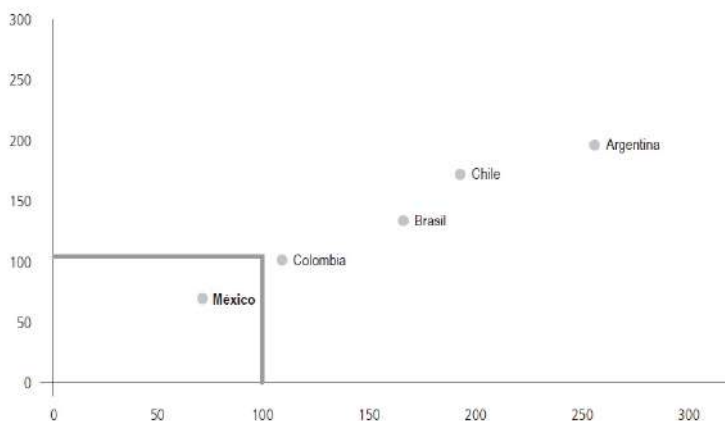
Año	Delitos denunciados	Delitos no denunciados (%)	Delitos no denunciados por causas atribuibles a la autoridad (%)	Delitos denunciados sin inicio de averiguación previa
2010	2.844.572	91,98565074		990.085
2011	2.891.440	91,61901408		997.144
2012	3.395.637	92,09113887		1.199.390
2013	3.272.178	93,80316198		1.221.628
2014	3.599.276	92,78907639		1.168.904
2015	3.090.103	93,71468687	63,03312752	1.247.994
2016	3.026.540	93,6484701	62,3926502	1.054.220
2017	3.480.015	93,23709396	64,47841549	1.206.711
2018			63,15506498	

Fuente: INEGI (2021).

Otro aspecto adicional del retraimiento estatal es la desregulación del mercado laboral, con motivo del ingreso al TLCAN (desde 1994): así se inició una competencia en que los salarios (a la baja) se convirtieron en la ventaja comparativa de México: o en su defecto, simplemente el despido, y el traslado al mercado informal. Como efecto, alrededor del 10 % de las mexicanas y los mexicanos emigró a EE. UU. en busca de empleo, más de 12 millones de personas hasta la actualidad; de los que se quedaron y podían trabajar, en 2014 el 58 % se empleó de manera informal; y, aquellos que trabajaron en el sector formal, vieron cómo su salario se reducía 26 % entre 1996 y 2014: hasta llegar a 5,5 dólares al día en ese año (Comisión Nacional de Salarios Mínimos, 2021).

En México, durante todo el período neoliberal, el índice de salarios reales se mantiene muy por debajo del salario real prevaleciente, en tanto el resto de los países de la región –Colombia, Brasil, Chile, y Argentina– mejoran los salarios anualmente: de esta manera, se destruye progresivamente el mercado interno y el mercado formal de trabajo.

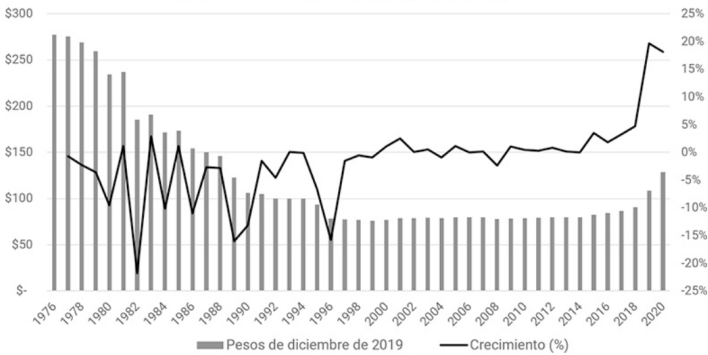
Gráfico 32. Evolución del salario mínimo real en México, 1990



Fuente: Ruiz (2008).

Esta situación solo comienza a revertirse en 2018, cuando el gobierno de López Obrador incrementa en un 20 % el salario mínimo, también como parte del compromiso con el gobierno de Trump de subir los salarios, que fue acordado para la ratificación del T-MEX (ver Anexo 23-A del Tratado). Esta política es fundamental, pero insuficiente: el salario ha decrecido tanto durante el neoliberalismo que el incremento apenas significa la mitad del valor del salario a finales de los años setenta.

Gráfico 33. Salario mínimo real en México (1976-2020)
según la Comisión Nacional de Salarios Mínimos



Fuente: Comisión Nacional de Salarios Mínimos (2020).

En esta situación de anomia provocada por el neoliberalismo, aún no del todo resuelta, no es inesperado que las redes del crimen se conviertan en una alternativa para la rearticulación social: para los pobres, pero también para los ricos. Porque la ideología del individualismo extremado, con su reivindicación machista del poder y la ostentación del consumo suntuario, permea e influye, de maneras diversas, en todos los estratos sociales, mediante su exaltación espectacular a través de los medios de comunicación masiva: y se vuelve particularmente tóxica cuando rompe los vínculos que abrían oportunidades para encontrar trabajo, educación, salud; o también cuando se trata de negocios lucrativos y no sancionados, legalizados a través del lavado en el sector financiero.

Consideremos que en 2013 la DEA estima el valor monetario del mercado del narcotráfico de EE. UU. en 65 billones de dólares, de los cuales 22 corresponden a los carteles mexicanos. El Congreso de EE. UU. calcula que 29 billones de dólares de las actividades ilegales de EE. UU. se lavan en México; y la organización No al Lavado de Dinero evalúa que las ganancias de los carteles mexicanos son de unos 59 billones de dólares. En México, el Ministerio de

Finanzas registra un balance excedente de 10 billones en el sistema financiero. Otros datos sugieren que el 78 % de la economía está infiltrada por los carteles, que dan empleo a 468 mil personas. De acuerdo con el informe del Tribunal Permanente del Pueblo: “la economía criminal y la criminalidad económica están asociadas” (TPP, 2018, p. 18).

De aquí una suerte de sustitución para equilibrar el retraimiento del Estado, que conlleva al desastre económico durante el período neoliberal; así como explicaciones, sospechadas pero no siempre explicitadas, sobre por qué no se investigan las rutas del dinero ilegal y, en el fondo, por qué no progresa la guerra contra el narco; y también las motivaciones para expandir la violencia, como un negocio más que trafica la paz social en continuidad con la lógica de mercantilización de la vida cotidiana.

5. La escalada a los extremos

Por todo lo descrito, la violencia, lejos de ser el resultado del crimen, se encuentra en el principio del individualismo neoliberal, como escalada a los extremos del imperativo de competencia individualista. Porque el espíritu sacrificial del neoliberalismo conducido a sus extremos le pone precio a todo, tanto a la vida como a la muerte, y acumula en el tráfico con estas mercancías ficticias algo que excede la mera utilidad de la ganancia.

En este sentido específico, el caso de Ciudad Juárez, en la frontera norte, se ha vuelto representativo de la escalada a los extremos de la lógica sacrificial neoliberal: un espacio urbano convertido en laboratorio económico-político del neoliberalismo, donde el espectáculo cotidiano de los femicidios no se puede –no se debe– comprender sin concatenar los problemas de género con los de clase, raza y ambiente. La “caza de brujas” tiene una motivación más allá de la reivindicación identitaria –la supuesta violencia intrínseca a la cultura mexicana, desde los sacrificios humanos aztecas hasta

la afirmación machista de los charros– subyacente en someter el trabajo (reproductivo) hasta lograr el menor costo, que es la norma para continuar con ganancia en el juego de la libre competencia.

En este escenario complejo cabría explicar los femicidios, más que como un problema de género que demanda el luto por la violencia, por una precariedad existencial en que los sujetos llegan a un grado tal de (auto)explotación que desbordan la lógica de la valoración mercantilizadora y mutan, en el extremo, en algo menos que la vida expropiada por su utilidad: en una pura supervivencia que ha perdido su valor como tal y solo se activa de manera negativa en la puesta en acto de su propia mortalidad.

Algo brutal y terrible como lo que nos describe Bolaño (2004) en su novela 2666, que reconstruye, de manera no menos espantosa por ficcional, el contexto los femicidios en Ciudad Juárez:

No tenía más dinero. Desconsolada, la vecina volvió a su casa, en donde la aguardaba la otra vecina y las niñas y durante un rato las cuatro experimentaron lo que era estar en el purgatorio, una larga espera inerte, una espera cuya columna vertebral era el desamparo, algo muy latinoamericano, por otra parte, una sensación familiar, algo que si uno lo pensaba bien experimentaba todos los días, pero sin angustia, sin la sombra de la muerte sobrevolando el barrio como una bandada de zopilotes y espesándolo todo, trastocando la rutina de todo, poniendo todas las cosas al revés. Así, mientras esperaban a que llegara el padre de las niñas, la vecina pensó (para matar el tiempo y el miedo) que le gustaría tener un revólver y salir a la calle. ¿Y luego qué? Pues aventar unos cuantos tiros al aire para desencorajarse y gritar viva México para armarse de valor o para sentir un postrero calor y después cavar con las manos, a una velocidad desconsiderada, un agujero en la calle de tierra apisonada y enterrarse ella misma, mojada hasta el huesito, para siempre jamás. (pp. 659-660)

La espera por los desaparecidos –vacía, nula y desesperada– es tal que “mata el tiempo”: pues al romper el vínculo social se anula también el sentido que enlaza la memoria cotidiana con la actualidad

familiar y su proyección en el porvenir común. Y la violencia tácita en esta ruptura, en la fragmentación del tiempo existencial, engendra una violencia compensatoria, que se vuelca hacia afuera –disparar al aire, profanar los símbolos patrios– y hacia adentro –enterrarse a sí misma.

Hay un paralelismo cercano entre esta fragmentación temporal y las interrupciones del sentido de la vida en común: se traumatiza, sobre todo, a las mujeres para separarlas de sus familias y la comunidad; se las desplaza de su territorio, cuyos recursos están en disputa; se crea así una mano de obra libre para su disposición en las plantaciones o las maquilas –que emplean a mujeres para sobreexplotarlas; y a su vez, ellas sufren la doble carga del trabajo reproductivo y la agresión masculina por la vulneración del orden patriarcal que supone que el trabajo es tarea del hombre–, o la migración –para trabajo doméstico o sexual–; en último término se dispone de sus vidas para reiniciar el ciclo de la violencia. Las consecuencias culturales de esta lógica mercantilizadora son devastadoras:

El estado [*sic*] ya no es más el símbolo absoluto de la soberanía, al menos no en la imaginación de muchos. Dios, también, está un poco lejos para el señor de las drogas, y para los intensamente hibridados grupos populares urbanos que deben vivir en los bordes de la legalidad. La muerte representa mejor a la soberanía aquí. (Lomnitz, 2008, p. 496)

Comunidades deshechas, fragmentación de las temporalidades y, en el mismo plano de realidad, quiebre de la soberanía: valga decir del orden jerárquico que articulaba la socialidad, desplazado por la mortalidad como condición para la precarización de la vida. El poder que hacía “vivir” –codificaba, permitía, condenaba, imponía– ahora hace “morir” –anula, elude, delega, se sustrae.

Pero al aludir aquí al poder soberano nos enfocamos en el ciclo de la acumulación material; junto a aquel se encuentra engarzado otro ciclo de acumulación inmaterial, excedentario, pero no ajeno

a la lógica neoliberal, en tanto impulsa el primero desde la dinámica de la estructura de las emociones.

Afinemos ahora la mirada sobre el núcleo del tejido social que es la familia. Preguntémonos: ¿qué sucede cuando la madre está muerta? No cuando muere, sino cuando *está* muerta: como el personaje de Bolaño que desea enterrarse en vida... y cómo actúan entonces los suyos, sus hijos, sus familiares y amigos, toda la comunidad que se anuda en torno a esa persona que es su nodo de articulación intergeneracional; y, de pronto, esta red se encuentra tensionada por la violencia, a punto de romperse o ya deshecha.

Una opción es que la comunidad se active como una red de protección que sostenga el vínculo entre generaciones; otra es que la ausencia de algún rol en la red sea ocupada utilitariamente por la prestación de servicios (cuidados, tareas del hogar, entre otros). La primera opción es la de la clase popular en los barrios de pequeños núcleos urbanos; la segunda, la de la clase media en las zonas urbanas más amplias. Pero en los terrenos abigarrados devastados por la expansión industrial, donde la ocupación territorial se orienta por la lógica de la acumulación y no por la de los derechos humanos, los lazos sociales se atenúan y la red se debilita.

Quienes más sufren por ese debilitamiento son quienes dependen más del vínculo intergeneracional, lxs niñxs que se encuentran en proceso formativo, y se sienten indefensos, se encuentran solos en un mundo hostil. La compensación psíquica para esa inferioridad social consiste en asumir la supremacía propia en conjunción con el debilitamiento de los demás; un rasgo que luego encontraremos en todos los terroristas –tanto los asesinos seriales como los terroristas económicos y políticos comparten, en diversos grados de exaltación, esta tendencia al enaltecimiento propio/rebajamiento del otro.

El mundo interior del terrorista es uno de persecución constante y reiterada crueldad. Si el otro narcisizador, bueno en tanto me valora como bueno, es incapaz de reconocermé así, entonces el nudo articulador de mi identidad se derrumba, erradicando la

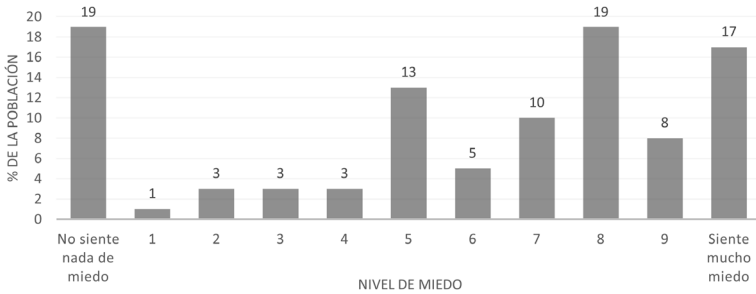
posibilidad de los afectos positivos hacia sí mismo que permitan anclar la identidad. La fachada compensatoria del autonarcisismo intenta ocultar la vulneración que impide la cohesión psíquica, abocando al mundo interno hacia el riesgo permanente de la disolución. Solo queda un camino para la identidad: la emoción negativa contra sí mismo se traslada hacia otros.

6. La razón de las emociones

Los impulsos descritos se encuentran detrás de las cifras que constatan –con un componente de género y otro de estrato socioeconómico– que el 43 % de los mexicanos siente mucho miedo de ser “violentado(s)” en su espacio público cotidiano (colonia/barrio/comunidad; la cifra incrementa al 51 % en el caso de las mujeres, y al 54 % entre quienes ganan más de 30 mil pesos); el 54 % en las calles (sube al 61 % entre las mujeres y al 66 % entre quienes ganan más de 30 mil pesos); y el 53 % en el transporte público (sube al 60 % entre las mujeres, al 67 % entre la clase alta y al 70 % entre quienes ganan más de 30 mil pesos; además hay un 65 % de afrodescendientes que sienten miedo en este ámbito).

Por otra parte, el 66 % de las mexicanas y los mexicanos sienten poco miedo de ser “violentado(s)” en su casa (aunque el 49 % de personas que ejercen oficios, como albañilería, construcción, etc., así como el 41 % de la gente de clase alta sí sienten miedo en este ámbito); el 58 % en el trabajo (aunque el 43 % de quienes ganan más de 30 mil pesos sí sienten miedo en este ámbito); y el 57 % en su lugar de estudio (universidad/escuela).

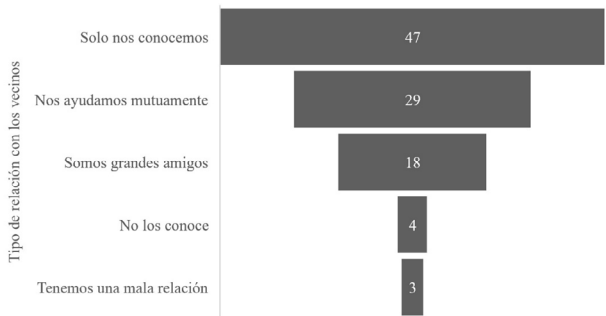
Gráfico 34. Nivel de miedo que sienten las personas en México en su colonia, barrio o comunidad, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Como se puede ver, el miedo a la violencia en los espacios públicos permea a toda la sociedad mexicana, acentuado entre las mujeres y la clase alta. A pesar de lo señalado, también pervive un tejido colectivo considerable en las relaciones intersubjetivas en el mundo público cotidiano: el 47 % de los mexicanos afirma algún grado de solidaridad con sus vecinos –el “29 % apunta: “nos ayudamos mutuamente” (sube al 33 % en el sector rural, al 44 % entre los mayores jubilados, al 47 % entre quienes tienen título de posgrado); y el 18 % añade que “además de ayudarnos somos grandes amigos” (aumenta hasta el 43 % entre los campesinos).

Gráfico 35. Relación entre vecinos en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Si profundizamos en la razón de las emociones, se revelan los vínculos estructurales con los otros aspectos que venimos caracterizando en la cultura profunda de los mexicanos, el más revelador quizás es la relación estrecha y directa entre quienes tienen miedo y, a la vez, sostienen que México “no es un país justo”. Es precisamente el miedo en los ámbitos públicos el que desalienta la participación civil, a medida que aumenta esta emoción negativa, depotenciadora, disminuye el tiempo de acción pública.

Tabla 13. Regresión simple, variable dependiente: Tiempo en la esfera pública (participación democrática o comunitaria), N=2035 (México, 2021)

	Coef.	P > t
Miedo en la calle	-0,198	0,022
Constante	5,862	0,000
Nota: Prob > F = 0,0221		

Fuente: Elaboración propia.

Estas características de la estructura de las emociones, que connotan la cultura mayoritaria de los senderos de la compañía, nos colocan en el camino para seguir avanzando en el examen: ¿por

qué pervive la afirmación de lo comunal en medio de la vivencia del miedo a lo público? ¿Cómo opera esta lógica contradictoria, potencialmente autodestituyente, que empuja y (re)produce cierta configuración social? ¿De qué manera la puesta en acción de las disposiciones culturales, sin otro presupuesto que el desarrollo político previo, se convierte en el objetivo propio a este devenir totalizante, es decir del despliegue de las capacidades comunales como tales, al margen de todo patrón preestablecido? ¿Cuándo chocan estas capacidades, o alcanzan un punto de quiebre a partir del cual la situación tuerce la trayectoria en que el colectivo deja de ser pasivo económico para activarse en movimiento político?

La respuesta tentativa consiste en indagar, en el capítulo siguiente, las posibilidades de que en un contexto de dominación, sin hegemonía del ideario neoliberal, la cultura subalterna de los senderos de la compañía se vuelva contrahegemónica.

7. A manera de cierre

Este capítulo propone investigar la estructura quiasmática de las emociones en México: temor hacia los espacios públicos (el barrio, las calles y el transporte público), no temor solo en los espacios privados (el lugar de trabajo, el lugar de estudio y el hogar). Esta estructura contrasta con la cultura comunalista que hemos venido confirmando, pero solo en apariencia. En efecto, las emociones que cargan la esfera de lo público cotidiano con connotaciones negativas nos ponen en el rastro de otras causas sociales por las cuales, a pesar de una cultura antineoliberal mayoritaria, el programa neoliberal habría perdurado tanto tiempo en México (1982-2018). De aquí la hipótesis de un esquema de “dominación sin hegemonía”.

El mensaje del individualismo posesivo como credo modernizador se implanta desde la perspectiva de las minorías que se benefician y vindican el proyecto neoliberal. A la larga, este programa se traduce en la disolución del tiempo colectivo: cuando se impone la

competencia individual autointeresada como criterio principal de socialización, se pierde la capacidad de decir “nosotros”.

En términos estructurales, esta lógica tiene una doble dimensión: las zonas donde el Estado se repliega para permitir la libre concurrencia de los individuos se vuelven franjas de anomia, y desde ahí se expande la emocionalidad negativa hacia lo público. Siguiendo esta dirección, la escalada a los extremos de las emociones en los casos de violencia (sobre todo los feminicidios en Juárez, que desbordan la racionalidad del crimen), entendida no como un aspecto marginal o consecuente del crimen, sino como principio ínsito en la propia lógica sacrificial que promueve el neoliberalismo.

En los extremos del mapa cultural, más allá de toda soberanía, las emociones se desbordan; y un asunto que podría parecer marginal, como siempre ha sido valorada la locura desde el punto de vista de la razón, tiene no obstante sus conexiones subterráneas con otras zonas centrales del mapa, cruzando a través de las fronteras sociales y relacionando a diversos estamentos –arriba, abajo–, y afectándolos a todos y a la sociedad en conjunto. Solo así se entiende también por qué el temor a la violencia predomina en el espacio público cotidiano.

Capítulo VII

Volver a decir nosotros

René Ramírez Gallegos, Gabriela Gallardo y Juan Guijarro

*Nada hay más que nosotros: la pareja,
los sexos conciliados en un hijo,
las dos cabezas juntas, pero no contemplándose
(para no convertir a nadie en un espejo)
sino mirando frente a sí, hacia el otro.
El otro: mediador, juez, equilibrio
entre opuestos, testigo,
nudo en el que se anuda lo que se había roto.
El otro, la mudez que pide voz
al que tiene la voz
y reclama el oído del que escucha.
(Rosario Castellanos)*

1. Introducción

Mirarse “frente a sí, hacia el otro”: esto es precisamente lo que el “laberinto de la soledad” nos impedía. A lo largo de los capítulos anteriores hemos visto cómo el neoliberalismo desplazó históricamente al poder popular sobre los bienes públicos y la intervención en los asuntos colectivos para fragmentar el cuerpo social en partes separadas, individuales: la privatización de los sectores

estratégicos y las empresas públicas, la sobreexplotación de los trabajadores para favorecer el comercio con los vecinos del Norte, la acrecentada represión de las manifestaciones críticas por parte del Estado y la compensatoria política social que se reduce a transferencias monetarias para construir clientes, no ciudadanía; todas manifestaciones de una tendencia secular hacia el atomismo recalcitrante y la democracia sin *demos*.

Por su parte, los oráculos del *marketing* político se ocuparon, de manera concomitante, de dar forma a la “opinión pública” modelando los cantos de sirena de las preferencias privadas y las satisfacciones particulares: como si de la yuxtaposición de los intereses de cada uno pudiera derivarse alguna verdad general, para todos; como si se pudiera, simplemente, “convertir al otro en un espejo”.

Y siguiendo esta lógica cultural, absorbiéndola, pero también impulsándola en cierta medida, muchos movimientos progresistas, a partir de la tragedia del 68, se orientaron tendencialmente por la contestación atomizada, la crítica específica y la impugnación localista: pasando del nosotros genérico al nosotros particular y luego a pronombres cada vez más exiguos, hasta estrecharse a reivindicar la política de la diferencia en el yo situado: en *mi* pobreza, *mi* raza, *mi* género, *mi* territorio...

Entonces se vuelve un imperativo, una necesidad tanto como una aspiración para quienes consideramos que la democracia tiene su fundamento en la voluntad popular, volver a decir nosotros. Por supuesto que aquí no se trata de volver a caer en el esencialismo cultural de “lo mexicano”, que tanto hemos denunciado. Al contrario, la inquietud consiste en preguntarnos en qué medida las mencionadas dinámicas centrífugas conviven con, pueden ser contrarrestadas o incluso transformadas en algo distinto al contraponerse a la vigente cultura mayoritaria de los “senderos de la compañía”, que asume el comunalismo de la gran mayoría de las y los mexicanos –cooperativismo, solidaridad, confianza en los otros y autogobierno de los bienes comunes.

Es decir, aquí nos planteamos recuperar la política como arte de lo posible para abordar en qué medida la mayoritaria cultura comunalista, ahora subalterna frente al *statu quo* de las élites neoliberales, se puede activar en manifestaciones antineoliberales y tornarse contrahegemónica; o, incluso, decantar en proyectos culturales posneoliberales y adoptar la forma de una hegemonía alternativa.

Por supuesto este es un ejercicio analítico, no solo –aunque también, por qué negarlo– desiderativo: partimos del hecho objetivo de la vigencia de esta cultura comunalista, tácitamente opuesta al minoritario neoliberalismo de élites; y, ahora, cuestionaremos su potencia política indagando en sus conexiones con las actuales resistencias de los movimientos sociales, esto es la emergencia antagonista de ciudadanías en ciertos clivajes de tensión política (2).

A continuación, revisaremos estas ciudadanías en sus manifestaciones, recursos y potencias para conformar proyectos alter- o, incluso, contrahegemónicos, realizando análisis interseccionales para evaluar la posibilidad de convergencias que permitan la acumulación de fuerzas sociales (3-6); para luego ponderar las condiciones de tales convergencias en su temporalidad política, recuperando los sentidos empírico y aspiracional de los bienes relacionales que se reflejan en los usos cotidianos del tiempo, con énfasis en la participación (7).

Este análisis nos proporcionará munición para pensar el futuro en términos de estrategia política, adoptando una perspectiva de crítica reconstructiva respecto a la cultura política en México y las opciones para renovar el poder popular (8); y cerraremos con algunas conclusiones provisionales, que retoman el argumento del libro.

2. Clivajes y ciudadanías

El hito que marca la coyuntura actual es, sin duda, el ascenso del Movimiento de Regeneración Nacional [Morena] al Poder Ejecutivo y al Legislativo desde 2018. Es la primera vez en la historia del país que una fuerza política que se asume de izquierda vence en la contienda electoral, así que se trata de un hecho muy significativo. No obstante, es fundamental también reconocer que esta victoria es el resultado de las luchas sociales antecedentes.

Luego del chispazo zapatista que impulsó un ciclo de luchas antineoliberales durante los años noventa, los movimientos sociales entraron en un período de reflujo en el nuevo siglo. La militarización del espacio público durante la guerra contra el narcotráfico (2000-2012) contribuyó a la desmovilización en medio del desencanto con la falsa “transición democrática”; y solamente el inminente retorno del PRI al Poder Ejecutivo en 2012 despertó del letargo al pueblo mexicano con las masivas manifestaciones de estudiantes a nivel nacional, que en el movimiento *#YoSoy132* denunciaron la inclinación de los medios y la compra de votos para favorecer a Peña Nieto (Modonesi, 2013).

El *establishment* finalmente se tomó las elecciones, pero dejó como saldo político una nueva generación disidente y contestataria; que volvería a activarse con la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa en septiembre de 2014, a través de movilizaciones en repudio al hecho, que fueron incrementando su convocatoria a medida que se revelaba el encubrimiento por parte de las autoridades públicas, intensamente rechazado con la consigna popular: “Fue el Estado”. Para entonces nada quedaba de la legitimidad del bloque neoliberal en el poder, y en las elecciones de medio término de 2015 Morena hizo su irrupción como fuerza de izquierda alternativa (Modonesi y González, 2015).

A la par proseguía la resistencia contra la privatización, quizás con sus momentos más intensos en las luchas de la Coordinadora

Nacional de Trabajadores de la Educación [CNTE] contra la reforma de la educación, que comienza en 2013 con el rechazo a la “evaluación docente” y alcanza sus puntos álgidos, casi al borde de la insurrección, en los bastiones de Guerrero y Chiapas, Oaxaca y la Ciudad de México (Hernández Navarro, 2016).

En otra escala, y con intermitencias, también se realizan huelgas en las maquiladoras de Ciudad Juárez, en el sector minero y en la industria automovilística y siderúrgica, en las que los y las trabajadoras –ellas, sobre todo, en la maquila– pugnan por mejores salarios y condiciones de trabajo digno, que incluyan también la autonomía para la organización –porque a lo largo de la historia los sindicatos habían sido infiltrados y cooptados por el PRI.

En el contexto de la escalada de la violencia a los extremos con la estrategia de “guerra contra el narco”, una de las dimensiones más cruentas fue la del femicidio, especialmente en Ciudad Juárez. Los hechos revelados, brutales y desgarradores, conmocionaron la opinión pública y marcaron la emergencia de la cuestión feminista en la agenda: que se perfiló, primero, en contra de la violencia de género, y a partir de ahí ha ido cobrando fuerza y ampliando su campo de incidencia para abarcar temas como los derechos sobre el propio cuerpo –con la legalización del aborto por distintas causas (violación, peligro de muerte de la madre, inseminación artificial no deseada y grave daño a la salud de la mujer) en 21 entidades federativas; y su inclusión en los servicios públicos de salud, lograda en cuatro entidades federativas (Lamas, 2021). En septiembre de 2021, la Suprema Corte de México emitió un dictamen, avalado por unanimidad, despenalizando el aborto y el respeto a las diversidades sexogenéricas, con el matrimonio entre personas del mismo sexo, que ya es legal en 21 entidades federativas (INEGI, 2021).

Estos avances suceden a la par de crecientes manifestaciones públicas, especialmente del movimiento de mujeres, que suman intensidad desde el 2016, cuando la etiqueta *#MiPrimerAcoso* incentivó la publicación de miles de denuncias en Twitter, acción que tendría ecos en toda la región. Luego, en 2019, la ola del *#MeToo*

a nivel global convocó en México a miles expresiones en contra, tanto en las calles como en el espacio virtual, con una enorme resonancia cultural en tanto involucraron el cuestionamiento de los espacios públicos de poder simbólico como el periodismo, el cine, la música, las artes, y la academia, entre otros. Ese mismo año, el movimiento feminista en la UNAM inició una movilización masiva rechazando la violación de una mujer por policías bajo el *hashtag* #NoMeCuidanMeViolan (Cano, 2020). El ciclo llegó a su cima más intensa en la masiva movilización del 8 de marzo de 2020, que implicó una huelga de actividades bajo los *hashtags* #UnDíaSinNosotras y #UnDíaSinMujeres, y condujo al cierre masivo de escuelas, vaciamiento de calles y transporte público, que provocó una enorme conmoción pública (Álvarez, 2020).

Por otra parte, como sucedió en gran parte de América Latina con el ciclo de las materias primas a inicios del nuevo siglo, también en México se impusieron las presiones extractivistas por medio de proyectos mineros y de otras fuentes energéticas, así como de explotación agroindustrial –muchas veces, al imponer los monocultivos transgénicos–; que confrontaron directamente con la gestión comunal de territorios tradicionalmente usufructuados por las comunidades indígenas y campesinas desde la reforma agraria de la Revolución, sobre todo en el sur del país (Chiapas, Oaxaca, Guerrero) (Paz Salinas, 2017).

Se trata de luchas que adquieren matices con la reivindicación de las tradiciones, costumbres y derechos indígenas, la protección ecológica de los territorios y las diversas demandas de reconocimiento de las formas tradicionales de autogobierno. Con un alto grado de organización, en los últimos años estas resistencias se han acumulado en instituciones de segundo nivel como la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales [ANAA], la Red Mexicana de Afectados por la Minería [REMA] y el Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos; así como la Campaña en Defensa de la Madre Tierra, que agrupa a 180 organizaciones, villas y barrios (Modonesi, 2017).

Entre los triunfos de mayor calado en este frente resaltan, a inicios del 2000, el freno a la construcción del nuevo aeropuerto de Ciudad de México en San Salvador Atenco, conseguida por el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra; y la suspensión de la obra para la presa hidroeléctrica La Parota lograda por el Consejo de Comunidades en Guerrero. En este último estado, la represión estatal por el caso también incentivó la organización popular en la Coordinación Regional de Autoridades y Policía Comunitaria, una experiencia exitosa de autogobierno y recuperación civil del uso legítimo de la fuerza; hecho que, en buena medida, recalca en los casos más recientes de organizaciones populares para la autodefensa contra los narcotraficantes y las propias autoridades corruptas en la comunidad nahua de Santa María Ostula (Michoacán) y en la comunidad purépecha de Cherán (Michoacán); y contra la minería transnacional en la comunidad wixárika de Wirikuta (Jalisco), entre los hechos de más resonancia, pero no los únicos.

En suma, con este breve vistazo sobre la dinámica de la contienda popular en México, podemos observar cuatro clivajes, es decir, cuatro principales líneas de tensión social que parecen jalonar las disputas, sobre un campo nucleado en torno a la reivindicación de la democracia. En efecto, partiendo de entender la democracia como soberanía popular se podrían evaluar como combates por la democratización las luchas que enfrentan al trabajo contra el capital, las luchas que reivindican los frentes feministas y de género, las luchas contra el colonialismo extractivista y las luchas en defensa de los territorios y el medio ambiente.

Aquí cabe insistir en que no se trata de adoptar categorías predefinidas e imponerlas a la realidad social –lo criticado respecto al esencialismo cultural vale también para el esencialismo político. Si bien es cierto que la conciencia de clase, el feminismo, el ecologismo y el anticolonialismo son banderas de lucha teórica y práctica que arropan demandas ya vigentes en el mundo actual, el propósito aquí es hacer, por así decirlo, el camino inverso: esto es, partir de las demandas potenciales –que podemos percibir en el comunalismo

de los senderos de la compañía en contraposición al neoliberalismo individualista del laberinto de la soledad–, e indagar cuáles serán las vías ciudadanas, los movimientos y frentes por los cuáles se manifestarán y realizarán esas subjetividades su (posible) transición desde la subalternidad a la alter- o contrahegemonía.

Como nuestra inquietud consiste, por tanto, luego de constatar la mayoritaria cultura comunalista, en preguntar por sus posibilidades para un cambio político, en las secciones que siguen examinaremos los cuatro clivajes señalados en clave de “ciudadanías”, esto es como subjetividades políticas que se delinean en la asunción de valores: las ciudadanías con conciencia de clase (3), las ciudadanías feministas (4), las ciudadanías anticoloniales (5), las ciudadanías ecologistas (6); y, posteriormente, evaluaremos la vida práctica cotidiana a la luz de los tiempos relacionales en clave posibilista de cambio y transición (7).

3. Ciudadanías con conciencia de clase

Recuperamos aquí la categoría de “conciencia de clase”, más que como un tópico de teoría política, como una dimensión estructural que comprende una magnitud grande de movimientos sociales en el México contemporáneo, y de ahí su relevancia como rasgo definitorio de una cultura ciudadana.

Para empezar en esta dirección, en la encuesta se obtuvo como resultado que el 90 % de los mexicanos se considera “parte de la clase trabajadora”. En comparación con las mujeres, hay un 4 % más de hombres que se siente parte de esta clase. Aquí no cabe minimizar el hecho de que, en el sentido común social, el trabajo del hogar y de los cuidados aún no se consideran “trabajos” –profundizamos sobre esto en la sección siguiente.

Con relación a la edad: menos jóvenes de entre 18 a 24 años (81 %) se sienten parte de la clase trabajadora, en comparación con las personas más adultas, de entre 25 a 54 años (91 %). Hay que

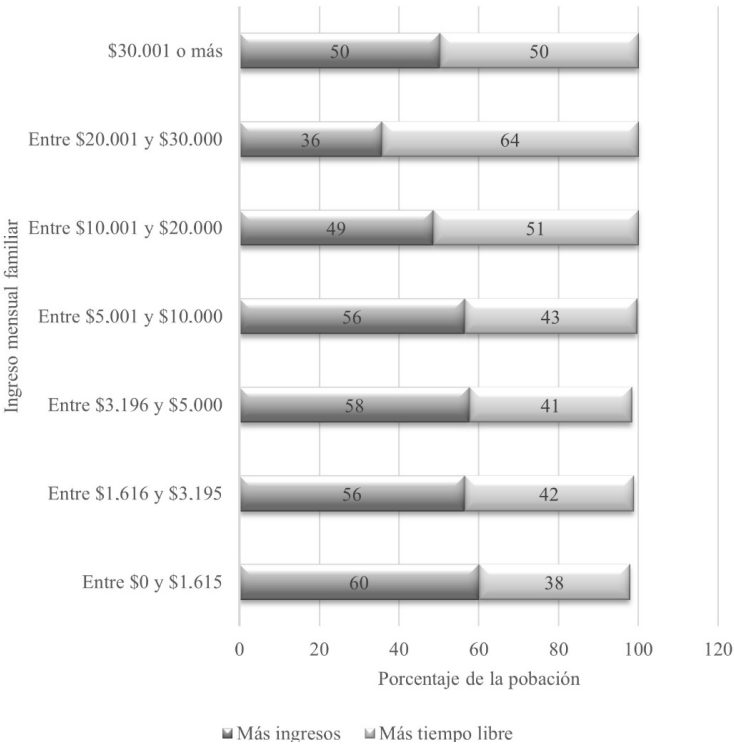
considerar, para interpretar esto, que muchos jóvenes están estudiando o buscando su primer empleo.

También destaca, aunque era de esperar, que una menor proporción de la clase alta se considera parte de la clase trabajadora, de hecho, existe en este sentido una diferencia casi de un 20 % entre la clase alta (68 %) y la clase baja mexicana (87 %). Este sentido de no pertenencia se refuerza entre las personas que tienen mayores ingresos (más de 30 mil pesos al mes).

Para continuar el debate sobre cómo se valora el tiempo, se preguntó a quienes se consideran clase trabajadora si prefieren más tiempo libre o más ingresos. En términos generales, quienes más ingresos obtienen prefieren más tiempo libre. Esto permite suponer que, una vez superados ciertos umbrales de satisfacción material –que solo es posible con ingresos económicos suficientes–, las personas optan por tener más tiempo libre.¹ Por ello el tiempo libre puede entenderse también, en este vínculo estrecho con la materialidad, como un punto inexcusable en una agenda de democracia radical.

¹ En otros casos, como en Alemania, la relación es inversa (ver Ramírez, Schobin y Burchardt, 2020). Se ha hipotetizado que podría tratarse de una curva al estilo de Kuznet: pasado cierto nivel de ingreso, se invierte (Ramírez, 2019).

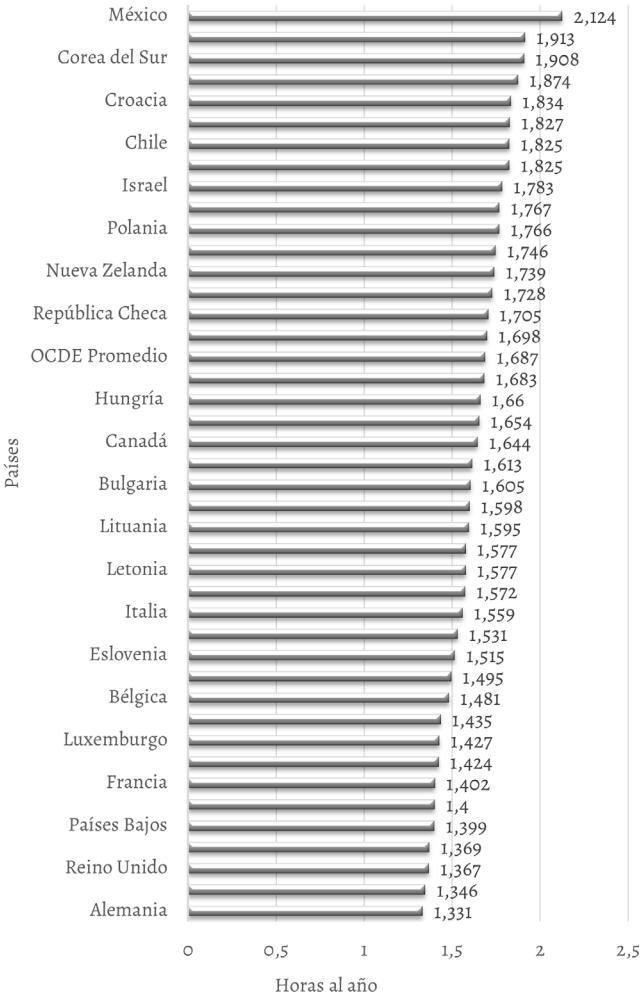
Gráfico 36. Preferencia entre ingresos o tiempo libre según ingreso mensual familiar en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

De hecho, los más recientes datos de la OCDE nos muestran que, a pesar de que la crisis sanitaria implicó una reducción del 10 % del tiempo laboral en México, el país es el que mantiene las jornadas laborales más largas, a la par que los salarios más bajos, en comparación con el resto de los países de la organización.

Gráfico 37. Promedio anual de horas trabajadas por país según OCDE, 2020



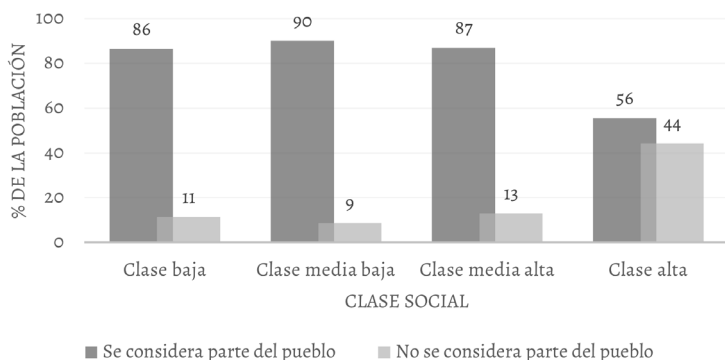
Fuente: OCDE (2020).

En la misma orientación que la pertenencia a la clase trabajadora se preguntó sobre la identificación como “pueblo”, se siente parte del pueblo el 88 % de los mexicanos. Podemos calificar más esta identificación anotando que el 86 % de las personas de clase baja y

el 89 % de la clase media (incluso media alta) afirman ser parte del pueblo; en contraste con el 56 % de la clase alta.

Si bien el concepto de “pueblo” es polisémico, pues es evidente que adquiere diferentes significados en la historia, en su actual aplicación, que aquí nos interesa en principio, da cuenta de una colectividad autoasumida, que se contrapone concretamente al individualismo neoliberal.

Gráfico 38. Porcentaje de la población en México que se considera parte del pueblo según clase social, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Una cuestión adyacente a la semántica histórica, que permite el análisis ulterior, se encuentra al observar el cruce con la dimensión étnica: son los mexicanos que se identifican como “blancos” los que en menor proporción se asumen como parte del pueblo (16 % de respuestas negativas); a diferencia de, por ejemplo, los que se identifican como “indígenas” (10 %). Un hecho que da indicios de la carga ética y política de la categoría “pueblo”: más allá de las comprensiones individuales, el rechazo podría suponerse como un síntoma de la valoración relativa del colectivo en conexión con

el legado histórico colonial (se trata de un asunto sobre el que se profundiza en la sección 5).

Ahora bien, para nuestro examen es relevante reconocer en qué proporción de mexicanos y mexicanas se cumplen los rasgos que cualifiquen, de manera sintética, esta “ciudadanía con conciencia de clase”; es decir, una subjetividad que se activa políticamente en el clivaje capital/trabajo. Cabe apuntar aquí que a este tipo de conflictos fue al que históricamente, a partir de la emergencia del proletariado y el desarrollo de las teorías del “socialismo científico”, la izquierda –tanto revolucionaria como reformista– le asignó prioridad en la agenda política; al entender, por una parte, que la explotación laboral era el nudo principal de la cuestión social; y, en consecuencia, que los trabajadores explotados podrían, por esa experiencia, desarrollar una conciencia –“de clase”– que les permitiera deshacer aquel nudo.

En este sentido, se ha definido como representativo de estas ciudadanías presentar al menos cuatro de estas características: 1) afirmar la igualdad de ingresos; 2) reconocer que la desigualdad es consecuencia de decisiones políticas y no un hecho natural; 3) considerarse parte de la clase trabajadora; 4) identificarse como parte del pueblo; y, 5) estar de acuerdo con un impuesto a las herencias de los más ricos.²

En la encuesta nos encontramos con algo sorprendente: en los cuartiles de ingreso 1, 3 y 4 hay una homogénea proporción del 35 % que tienen características de conciencia de clase bajo los criterios descritos; solo en el cuartil 2 la proporción baja al 24 %. Como en este cuadro, indiferenciado, se vuelve más difusa la línea del clivaje, se trata de cifras que demandan reflexión sobre la centralidad de la sobreposición entre clase objetiva (por ingreso) y conciencia de clase; que, en muchos análisis y debates, todavía se da por descontada.

² Para el análisis en detalle de estos indicadores para toda la población, revisar el capítulo V.

Tabla 14. Ciudadanías con conciencia de clase en México

Según clase socioeconómica		
Clase	Media	Desviación estándar
Clase alta	35,09	48,51
Clase media alta	24,21	42,90
Clase media baja	35,46	47,86
Clase baja	35,04	47,77
NS/NC	27,88	45,66
Total	33,53	47,22

Fuente: ENCPD (2021).

Es decir, es menester complejizar el debate sobre la tan mentada centralidad de la clase trabajadora. En este sentido resultan más significativos los traslapes entre género y conciencia de clase: pues el 36 % de las mujeres tiene conciencia de clase, mientras que solo el 30 % de los hombres la tiene.

Tabla 15. Ciudadanías con conciencia de clase en México

Según sexo		
Sexo	Media	Desviación Estándar
Femenino	36,28	48,10
Masculino	30,63	46,12
Total	33,53	47,22

Fuente: ENCPD (2021).

Aquí pesa sin duda el hecho histórico de que, aunque secularmente la fuerza laboral ha sido en su mayoría masculina, a partir de la década de los noventa –es decir, todo el período neoliberal– hay un significativo incremento de la tasa de participación laboral femenina hasta casi alcanzar la paridad en 2019 (ver datos de

OECD, 2021a). No obstante, con la pandemia, esta tendencia se ha revertido: en el primer trimestre de 2021, 1,6 millones de personas cayeron en la desocupación, de las cuales el 84 % son mujeres.

Gráfico 39. Tasa de participación laboral femenina en México según OECD, 2019



Fuente: OECD (2021a).

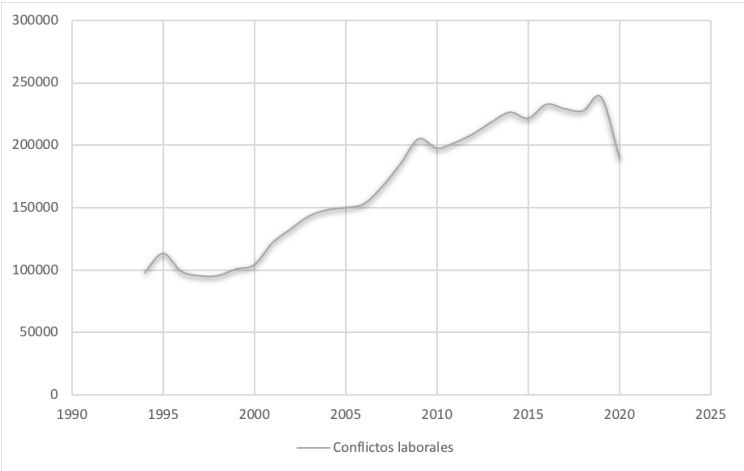
Para describir mejor esta situación hay que cualificar la conciencia de clase con la variable género: porque de lo señalado se sigue una lógica por la cual los empleos de las mujeres se concentran en actividades consideradas “no esenciales”, en el sector servicios; además, el confinamiento demandó un incremento compensatorio de cuidados y tareas del hogar, con hasta 7,7 horas más dedicadas por ellas a la semana en actividades no remuneradas de atención a los niños y hombres –es decir, en la práctica un “segundo turno” laboral sin paga, que con casi 31,5 horas semanales es prácticamente un trabajo extra de tiempo completo– (OECD, 2021b).

Estas condiciones nos colocan en la pista de las mutaciones que atraviesan las economías neoliberales, tanto por causas estructurales –en síntesis, de declive y acumulación–, como coyunturales –de crisis pandémica–; y cuyo efecto tangible se revela en cómo se

descentra, históricamente, la forma valor-trabajo acompañando la emergencia de nuevas ciudadanías.

Porque si bien es cierto que los conflictos laborales, en su sentido convencional de demandas del asalariado circunscritas tendencialmente al ámbito económico, se mantienen, el ciclo de conflictividad iniciado en el 2000 cayó abruptamente desde el 2019 con el encierro, que contrajo el empleo y desoló el espacio público; y esta situación, que no será momentánea, también requiere nuevas formas de intervención política, en las nuevas condiciones de sobreexplotación laboral y precarización digital, para lo cual resulta fundamental proseguir el examen de las ciudadanías emergentes.

Gráfico 40. Conflictos laborales en México según INEGI, 2021



Fuente: INEGI (2021).

4. Ciudadanías feministas

En las circunstancias descritas, las mujeres se han vuelto actrices políticas fundamentales; siempre lo fueron, pero no podíamos –a veces, no queríamos– verlo. Con la pandemia, las escamas se cayeron de nuestros ojos, fuimos obligados a ponderar el valor de las cosas contra el valor de la vida: se ha estimado que en 2020 el valor añadido del trabajo de cuidados no remunerados, realizados casi siempre por mujeres, aportaron a la economía mundial un valor añadido de al menos USD 10,8 billones, el triple del aporte de la industria de la tecnología (Lawson et al., 2020).

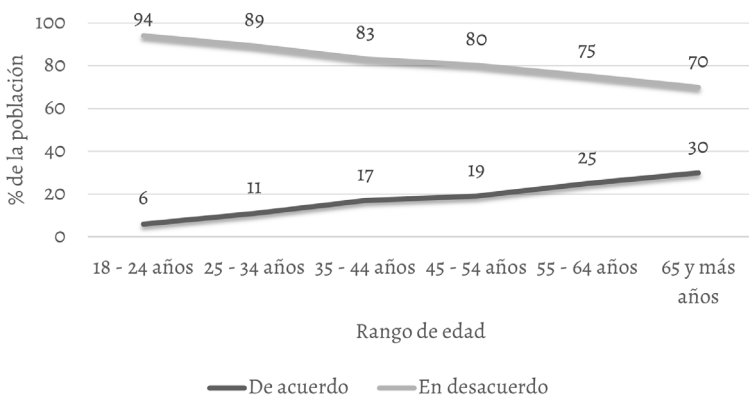
Pero esta cifra es, solo eso, un indicador para dimensionar el fenómeno; lo fundamental en los cuidados, en los bienes relacionales, es el valor *común* que no se puede calcular. Así que una agenda que colocara en la lista de prioridades solo el valor de las cosas, la recuperación del ingreso y el crecimiento, sin atender a los bienes *en común*, no sería una agenda progresista. De hecho, en 2019 las mujeres latinoamericanas dedicaron tres veces más tiempo a los cuidados que los hombres (CEPAL, 2020); así que el criterio de la justicia, que nos permita calificar de verdaderamente *comunista* la cultura mayoritaria, relacional entre ciudadanías, está atravesada, una vez más, por este imperativo de igualdad.

Porque las mexicanas participan con el 67 % del total de tiempo que los hogares mexicanos destinan a las actividades de cuidado; además, son las más pobres las que asumen en mayor medida estas tareas. En general, el promedio regional es que las mujeres participan con el 76,4 %, y las mujeres del quintil de menores ingresos dedican 39 % más tiempo al trabajo no remunerado que las mujeres del quintil de más ingresos (CEPAL, 2020).

No obstante aquello, el 83 % de los mexicanos se ha pronunciado en contra de que las mujeres sean quienes exclusivamente tengan que realizar las tareas del hogar y de los cuidados (ENCPD, 2020). Está claro que son las mujeres quienes se encuentran

en mayor desacuerdo (86 %) que los hombres (81 %); además, es notorio el cambio generacional: mientras más joven es la persona, más igualitaria es en este asunto (el 94 % de la franja entre 18 y 24 años rechaza que solo las mujeres realicen las tareas del hogar).

Gráfico 41. Opinión respecto a que las tareas del hogar deben ser realizadas exclusivamente por mujeres según edad en México, 2020



Fuente: ENCPD (2021).

Además, el 83 % de los mexicanos está en desacuerdo con que “en caso de que una crisis económica provoque escasez de trabajos, los hombres tienen más derecho a un trabajo que las mujeres”. Quienes están de acuerdo son en su mayoría hombres (19 %), las mujeres lo están menos (14 %).

Aquí hay una brecha del dicho al hecho: porque, aunque solo un 17 % de los mexicanos no rechaza la feminización de los cuidados, en la práctica no se ha democratizado el tiempo de cuidados entre hombres y mujeres. La encuesta nos muestra que ellas dedican en promedio casi 21 horas semanales más de su tiempo para estos quehaceres, es decir existe una desproporción del 87 %: casi tres días más de jornada laboral impaga.

En esta cuestión las prácticas no confirman los valores, y la desigualdad resulta tan grande que no sería exagerado recelar un latente desvío de los comunales senderos de la compañía: porque a pesar de las declaraciones, no ha calado en la práctica que, si los platos limpios son de todes, los sucios también.

Tabla 16. Tiempo dedicado a los cuidados en México

Tareas de cuidados	Nacional	Hombre	Mujer
Horas semanales dedicadas a los cuidados (atender a los niños, cocinar, arreglar la casa, hacer las compras, etc.).	34,91	24,11	45,06

Fuente: ENCPD (2021).

Esta brecha, enorme e inquietante, puede poner en suspenso la cultura comunalista y por ello mismo nuestra concepción de la democracia: incluso, nuestro aparato metodológico. Porque en la noción de tiempos relacionales caben tanto los bienes que podríamos denominar “convergentes” –que podrían ser aquellos referidos a la relación *en común*– como los divergentes –la relación en que uno da y otro recibe–, que requieren de una connotación adicional; y aquí se inmiscuyen también posibles males –el cuidado de otro es un bien convergente cuando preserva la autonomía de los involucrados; pero puede convertirse en un mal divergente si se presenta la unilateral heteronomía en abusos o formas de explotación y chantaje que solapan asimetrías de poder. Por tanto, es un asunto que requiere investigación más a fondo: ¿en qué momento el tiempo relacional invierte su capacidad liberadora y se vuelve esclavizante?

Porque en realidad, cuatro de cada cinco mexicanas se sienten muy satisfechas al realizar las actividades de cuidado, en los términos generales planteados; mientras que, entre los hombres, una valoración similar solo se encuentra en tres de cada cinco.³ En

³ Pregunta: En una escala donde 0 significa “totalmente insatisfecho” y 10 significa “totalmente satisfecho”, ¿qué tan satisfecho se siente con el tiempo que dedica a...?

este sentido, el tiempo relacional convergente detiene la máquina económica del valor utilitario porque puede ser un tiempo emancipador, donde la persona se realiza en el hacer y estar por y con los otros. Empero, para afirmar esta hipótesis se hace necesario indagar más allá de la dicotomía valor de uso/valor de cambio, y adentrarnos en explorar el territorio del tiempo ucrónico: los horizontes desiderativos que, por así decirlo, siempre terminan jalándonos más allá de la utilidad extrínseca hacia el valor inmanente a la vida.

Si conjeturamos sobre las razones por las cuales las mujeres se encuentran satisfechas con el tiempo que dedican a las tareas de cuidado podemos suponer desde, en el punto de vista negativo, la posible alienación que constriñe al ser mujer en los moldes patriarcales –recordemos la consigna feminista: “aquello que llamas amor es trabajo no pagado”–; hasta, en el punto de vista afirmativo, el peso emocional positivo de la dedicación a los otros, no solo como principio de las actividades, sino como su fin ulterior: a la manera de esa ontología que comienza en el *ser-para* instrumental para arribar al *ser-con* social –algo así como: “el amor verdadero nunca tiene precio”.

En esta segunda versión, el amor, como cuidado incondicional, contribuiría a la cultura comunalista. En todo caso, en términos funcionales macrosocioeconómicos siempre podría asumirse esta relación como una dinámica compensatoria para el metabolismo social de reproducción de *cierta* forma de vida. El énfasis colocado en el *cierta* significa, entonces, una interrogación, puesto que al constatar que no todo el valor puede recortarse al lecho de Proculo de la economía, puesto que las necesidades humanas son intrínsecamente sociales y, en esta medida, abarcan siempre bienes relacionales que implican afectos y cuidados en tanto convergencias positivas, tenemos que cuestionarnos por el sentido del valor como tal.

(Realizar tareas del hogar y cuidar miembros de su familia).

Claro está que esto requiere un examen más detenido. No obstante, los indicios encontrados ya nos apuntan en la dirección de la ciudadanía feminista como uno de los potenciales cauces del cambio: los cuidados, aunque la actividad de las mujeres no se pueda encasillar aquí sin riesgo de economizarla, son el motor de la máquina económica. Pero no solo porque la alimentan, sino porque la pueden detener: en tiempos de enfermedad, las mujeres, sobre todo, nos recordaron que el verdadero valor no se encuentra en la crematística de la acumulación sin fin, sino en la vida.

Incluso podemos plantearnos si en la actual coyuntura el concepto de “cuidados” como base pragmática de los bienes relacionales no podría ampliarse en un sentido normativo para transitar hacia la convergencia social de las relaciones sociales divergentes –que se presentan en las pésimas condiciones en que realizan generalmente su trabajo los profesionales de los cuidados (Botto, 2020).

Es por esto revelador, también, que el 89 % de los mexicanos considere como un aprendizaje a raíz de la pandemia que “las tareas del cuidado (como cuidados en casa, enfermería, envío o reparto de comida) deben ser atendidas como actividades estratégicas en la economía porque protegen las vidas”. De esa proporción, los hombres son mayoría (91 %) si los comparamos con las mujeres (86 %).

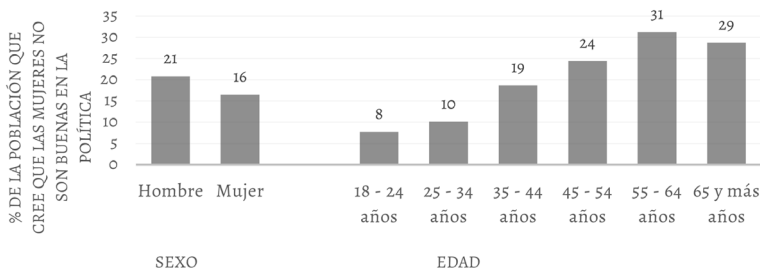
Vinculado con todo lo anterior, enmarcado generalmente en el ámbito privado, consideremos ahora la participación de las mujeres en el espacio público. Aquí no podemos pasar por alto que en México aún prevalece el dominio patriarcal en las instituciones representativas y otros espacios de poder –además del hogar, las esferas de convivencia en el barrio, la comunidad y el trabajo, tanto instrumental como intelectual.

La república mexicana nació desde sus inicios como una democracia liberal sesgada en favor de los varones, que relegó y subordinó a las mujeres. Recién en 1923, por primera vez, las mujeres mexicanas accedieron a cargos de Gobierno local: Elvira Carrillo Puerto fue electa diputada en el estado de Yucatán, y Rosa Torres

fue la primera presidenta municipal en Mérida. En cuanto a los derechos políticos, el voto femenino empezó en México tardíamente en 1946.

Desde entonces, las luchas de las mujeres han avanzado lenta pero sostenidamente, y el panorama actual de la democracia representativa es más cercano a su realidad social. En 2018, casi se alcanza la paridad en el Legislativo: las mujeres ocuparon el 48,2 % de las curules en la Cámara de Diputados y el 49 % en el Senado (Observatorio de la Participación Política de Mujeres, 2021). Esta paridad coincide con el sentir social, pues el 81 % de los mexicanos cree que “las mujeres son igual de buenas en la política que los hombres” –también aquí se presenta una transición generacional pues son los jóvenes entre 18 y 24 años los que más de acuerdo están (91 %).

Gráfico 42. Porcentaje de la población que está muy de acuerdo con que las mujeres no son buenas en la política en México, según edad y sexo, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

De la mano del debate público, hay dos cuestiones adicionales que han cobrado especial impulso político en la ampliación de la agenda feminista; pero más allá de que son abanderadas por las mujeres y otros grupos específicos, nos atañen a todos los demócratas porque tienen una irradiación universalista que supera su expresión particular: la reivindicación de los iguales derechos de todas y

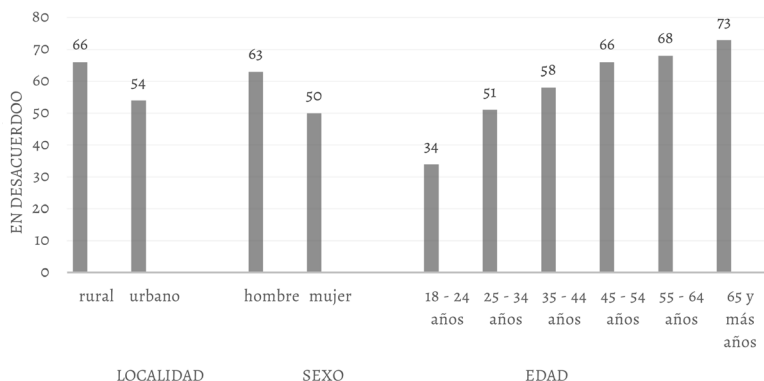
todos, independientemente de su sexo o preferencia sexual –como en específico, el matrimonio entre personas del mismo sexo–; y la afirmación de la autonomía sobre el propio cuerpo –en específico, la legalización del aborto en todos los casos.

Al revisar la cuestión del matrimonio igualitario, se observa que el 42 % de los mexicanos rechaza su legalización –pese a que, como señalamos antes, en 21 estados ya es legal. Desde una mirada interseccional, las poblaciones que más se oponen se encuentran en el sur, donde el 51 % está en contra y en las zonas rurales el 55 %.

También se evidencia sobre este tema una clara diferencia de posturas por género: tan solo el 32 % de los mexicanos está de acuerdo, en comparación con el 46 % de mexicanas a favor. Parece innegable que hay una mayor sensibilidad de las mujeres, puede suponerse que es por su experiencia frente a opresiones similares. De ahí también las recurrentes alianzas y agendas compartidas entre el movimiento de mujeres y el de diversidades sexogenéricas.

Una empatía similar se puede indicar respecto al rango etario, pues en proporción los jóvenes favorecen más el matrimonio igualitario: el 62 % de los mexicanos entre 18 y 24 años, frente al 23 % de mayores de 60 años.

Gráfico 43. Porcentaje de la población en México que está en contra del matrimonio entre personas del mismo sexo según localidad, sexo y edad, 2021



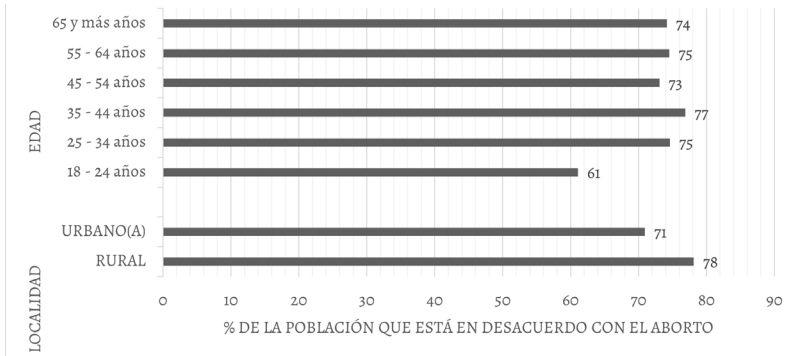
Fuente: ENCPD (2021).

¿Qué opinan los mexicanos sobre la despenalización del aborto en todos los casos? De acuerdo con la encuesta, el 73 % de los mexicanos está en desacuerdo. Los que más rechazan esta posibilidad se encuentran en el sur (78 % en contra), esto es 10 puntos porcentuales más que las personas del centro. En la misma tendencia, los mexicanos de las zonas rurales están más de desacuerdo (78 %) que quienes viven en zonas urbanas (71 %).

Es evidente que aquí pesa mucho, como es notorio en el debate público, la impronta cultural del catolicismo, que pervive de una u otra manera desde la época colonial. La agenda política de una Iglesia explícitamente activa –quizás mucho más que en otros países de América Latina, muy próxima a las intervenciones de los pastores cristianos en Estados Unidos– ha adoptado como punta de lanza la lucha “por la vida”: mantiene así una fuerte presencia, alta organización y capacidad movilizadora, que permiten la intensa credibilidad e influencia que aún preservan los sacerdotes para orientar las conductas y las conciencias en la cultura cotidiana. No obstante, también se puede observar un cambio generacional en este asunto: porque los jóvenes apoyan más el aborto

bajo cualquier circunstancia (32 %) que las personas mayores de 35 años (19 %).

Gráfico 44. Porcentaje de la población que está en desacuerdo con el aborto en México según localidad y edad, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

En un sentido amplio, que aúna el peso de la vida buena y la justa demanda de igualdad, nos podemos ahora referir sintéticamente a la ciudadanía “feminista”, comprendiendo en esta subjetividad política la reivindicación de al menos cinco de estas características: 1) defender los iguales derechos de todas y todos, independientemente de su sexo o preferencia sexual –en específico, el matrimonio entre personas del mismo sexo–; 2) respaldar la autonomía de los cuerpos –en específico, apoyar la legalización del aborto en todos los casos–; 3) rechazar las violencias de género, en todas sus formas y manifestaciones; 4) reconocer que los trabajos de los cuidados y del hogar deben ser valorados de manera distinta y que estas tareas se deben democratizar –con criterios de justicia distributiva (p. ej., compartiéndolos con los hombres); 5) afirmar la necesidad de una mayor participación de las mujeres en la política profesional; y, 6) rechazar que las mujeres se encuentren en desventaja laboral –en específico, considerando la actual coyuntura de crisis

económica: sostener que también las mujeres merecen un trabajo digno en caso de haber pocos empleos.

Siguiendo el análisis planteado, tan solo el 25,9 % de los mexicanos es parte de esta ciudadanía feminista; incluso menos en el sur y norte de país (22 %), en comparación con la región del centro (33 %). Como se podía prever, hay un 10 % más de mujeres que reivindican esta subjetividad política, en comparación con los hombres.

Por cierto, que estos datos abrevian todas las complejidades culturales que hemos encontrado en una sociedad arraigada en una religión paternalista y altamente jerarquizada en torno al eje masculino, así como las contradicciones reveladas entre el decir y el hacer; no obstante, esto solo puede darles mayor peso a las consignas feministas, así como recalcar la importancia de continuar el examen en esta dirección.

5. Ciudadanías anticoloniales

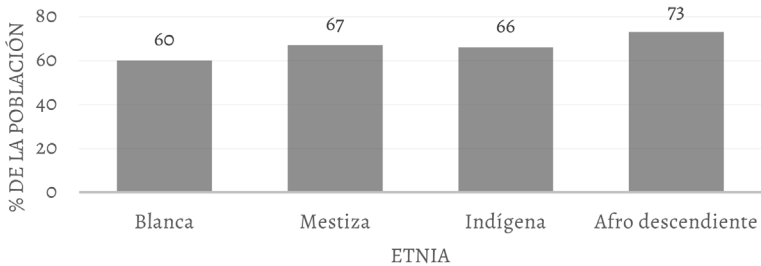
En el siguiente clivaje, que atañe a la crítica contra el colonialismo como cultura política, el primer interrogante nos indica que los mexicanos se pronunciaron en un 66 % a favor del reconocimiento de los “autogobiernos indígenas por parte del Estado”. Entre más jóvenes, mayor es la proporción a favor. La misma tendencia se observa cuando aumenta el nivel educativo: el 71 % de los mexicanos con estudios de posgrado está de acuerdo con el reconocimiento, y entre los que alcanzan solo el nivel de educación básica el 43 % se manifiesta en contra.

Otro aspecto fundamental de estas ciudadanías, que encadena con lo tratado en la sección 3, se revela al constatar que son las personas que se consideran “blancas” quienes en menor proporción reconocen la autonomía indígena, con más de doce puntos de diferencia (34 %); y el 43 % de las personas de clase alta no se considera descendiente de indígenas, a diferencia de la clase baja

o media baja donde este rechazo solamente se da en el 16 %. Y, por otra parte, se confirma que, a mayor edad y mayor nivel educativo, hay mayor autoidentificación como descendiente de indígenas.

Son características que contribuyen a sedimentar en la cultura actual una tesis como la del “colonialismo interno” (González Casanova, 2003): la desigualdad objetiva resulta de un vínculo estrecho con la desigualdad subjetiva, atinente a valoraciones y aspiraciones, rechazos y exclusiones que, herencias de una historia de exclusión colonial, perviven y se practican en la vida cotidiana bajo las formas mentales y prácticas de recurrentes imposiciones de dominación y subalternidad.

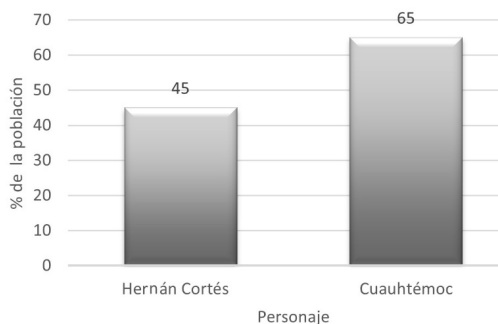
Gráfico 45. Porcentaje de la población en México que está a favor del reconocimiento de autogobiernos indígenas por parte del Estado según etnias, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Para examinar mejor este asunto, en términos de conciencia (anti)colonial, en la encuesta se incluyeron ítems relacionados con la historia mexicana, específicamente sobre la evaluación de los dos personajes más significativos del proceso de la conquista. Cuando se preguntó a los mexicanos cómo se valora la participación de Cuauhtémoc y Hernán Cortés en la historia del país, el resultado es una mayor inclinación positiva por el primero (65 %) en comparación con el segundo (45 %). Por tanto, las raíces indígenas perviven no solo en la identidad étnica, sino también en la evaluación de los mexicanos sobre su historia, en que se reivindica la figura anticolonial.

Gráfico 46. Evaluación de la participación en la historia mexicana como muy buena de Cuauhtémoc y Hernán Cortés, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

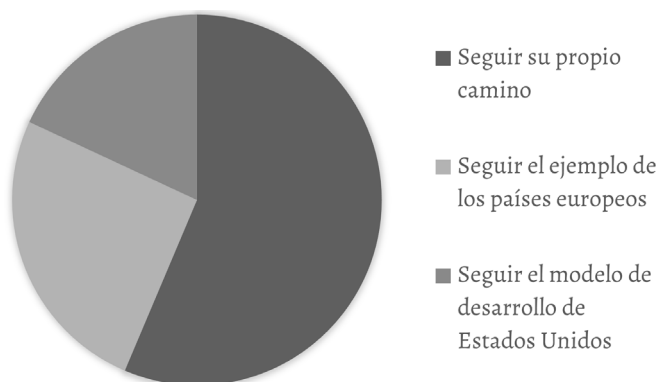
Una de las características principales del colonialismo interno se encuentra en la imitación prescriptiva de los modelos representados por la metrópoli como valores superiores, cuya adopción contrarrestaría la propia situación negativa, de minusvalía o retraso. Para nuestro caso, la ideología de la “modernización” se impuso y difundió desde el período de la Guerra Fría para contrarrestar la opción de la “soberanía de los pueblos” defendida a partir del marxismo-leninismo y su crítica antiimperial; y encontró en Walt Rostow (1960) su forma más acabada al definir al desarrollo como un proceso: a) homogéneo; b) centrado en el Norte Global; c) irreversible; d) progresivo y de largo plazo, pero inevitable; y, e) no revolucionario, sino evolutivo y reformista (Reyes, 2001).

Es decir, que el discurso de la modernización asume el esquema binario de oposición categorial entre desarrollo en el centro imperial y el subdesarrollo en la periferia colonial; y sostiene que la situación negativa del subdesarrollo solamente podría resolverse mediante la modernización que supone la imitación de las prácticas e instituciones del centro (Veltmeyer y Bowles, 2019); este es el argumento, en esbozo, de varios de los autores que hemos revisado, de Paz a Castañeda y Aguilar Camín. De ahí la importancia de incluir esta cuestión en el examen de la cultura.

En este asunto también se debe añadir la particular gravitación de los Estados Unidos en México por su vecindad, que ha marcado una larga historia de intercambios y mestizaje cultural en la que, no obstante la potencia de las civilizaciones ancestrales, el peso del modelo imperial siempre recayó hacia el lado norte de la frontera.

Por eso en la encuesta se tipificó la cuestión preguntando explícitamente: “Cree que el desarrollo de México debe: a) seguir su propio camino; b) seguir el ejemplo de los países europeos; y, c) seguir el modelo de desarrollo de Estados Unidos”. La gran mayoría de las y los mexicanos, el 53 %, optó por el “propio camino”; y solo una minoría por imitar al vecino del norte (17 %).

Gráfico 47. Opinión de la población sobre qué camino debe seguir México para desarrollarse, 2021

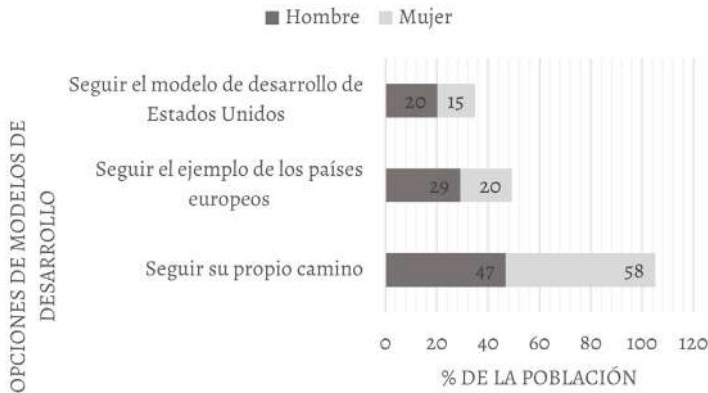


Fuente: ENCPD (2021).

Aquí también se pueden seguir los rastros del neoliberalismo minoritario, asociado siempre con la ideología hegemónica impulsada, principalmente, desde los Estados Unidos. Esto se puede matizar si consideramos el rasgo anticolonial en su expresión rural (60 % de la población opta por el “camino propio”) y urbana (51 %); en lo que cabe considerar también la mayoría indígena en

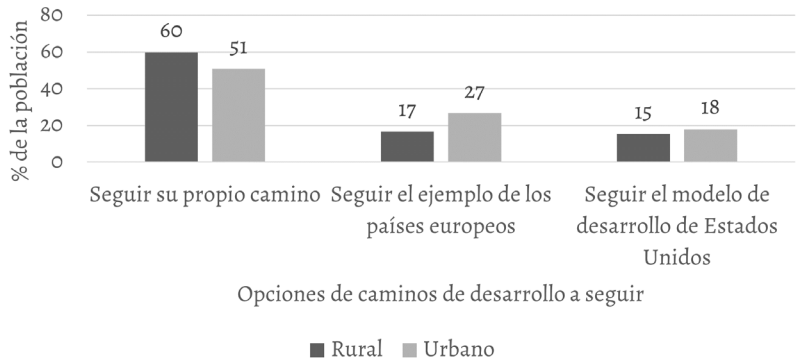
el campo. Además, es significativa la mayor proporción de mujeres anticoloniales (58 %) en comparación con los hombres (47 %).

Gráfico 48. Opinión de la población según sexo sobre qué camino debe seguir México para desarrollarse, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

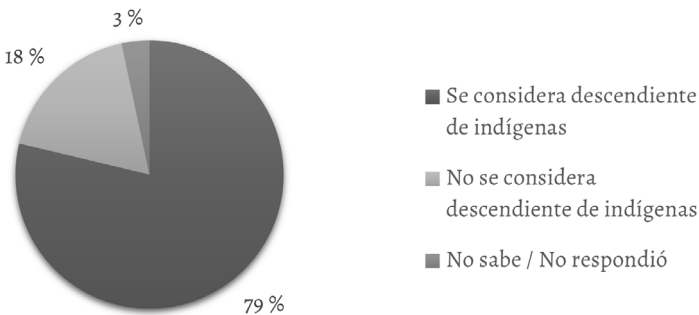
Gráfico 49. Opinión de la población mexicana según localidad respecto al camino que debe seguir México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

En efecto, el peso de lo indígena, que se suma a la mayoritaria cultura comunalista, se confirma al considerar que México tiene, en términos absolutos, la mayor cantidad de población indígena en toda la región latinoamericana (Tetreault et al., 2019). Más aún, en la encuesta el 79 % de la población mexicana se considera “descendiente de indígenas”.

Gráfico 50. Porcentaje de la población que se considera o no descendiente de indígenas en México, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Para entender esta aseveración, tan generalizada, cabe también añadir que, en términos normativos, el artículo IV de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos define a la nación mexicana como “un país pluricultural que se sustenta originalmente en sus pueblos y comunidades indígenas”. No obstante, este fundamento de la cultura, aunque esté muy arraigado, también se encuentra en un proceso de cambio, por ejemplo, la tasa de hablantes de lenguas indígenas de 5 años de edad o más se redujo del 16 % en 1930 al 6,6 % en 2015 (INEGI, 2020).

Para seguir con el examen, indagamos –de manera análoga a las secciones anteriores– en qué proporción de mexicanos y mexicanas se cumplen rasgos que cualifiquen, de manera sintética, la ciudadanía anticolonial. En este sentido, observamos que el 31 %

de los mexicanos presenta tres rasgos principales: a) afirman una vía propia de desarrollo; b) favorecen las formas de autogobierno indígena; y, además, c) se identifican con las raíces indígenas. En cifras absolutas, el 36 % de las mujeres en México son anticoloniales, y también lo son el 25 % de hombres.

Además, mientras en los tres cuartiles de menor ingreso hay un promedio del 32,4 % de personas anticoloniales, en el cuartil de mayor ingreso apenas hay un 17 %. Se constata aquí también el traslape de los clivajes anticolonial y socioeconómico, confirmando la caracterización de la mayoritaria cultura comunalista. También resulta coherente con lo argumentado hasta aquí que los mexicanos del sur (33,5 %) sean más anticoloniales que los del norte (27 %), tomando en cuenta lo ya mencionado sobre la mayoría de población indígena en la región meridional y la proximidad económica y cultural de la región septentrional con los Estados Unidos.

Tabla 17. Ciudadanías anticoloniales en México

Según sexo		
Sexo	Media	Desviación estándar
F	36,25	48,09
M	25,26	43,48
Total	30,86	46,20
Según clase socioeconómica		
Clase	Media	Desviación estándar
Clase alta	16,98	38,14
Clase media alta	30,69	46,19
Clase media baja	30,60	46,10
Clase baja	32,40	46,87
NS/NC	40,92	50,18
Total	30,86	46,20
Según región		
Región	Media	Desviación estándar
Centro	31,66	46,55
Norte	26,98	44,43
Sur	33,50	47,24
Total	30,86	46,20

Fuente: ENCPD (2021).

6. Ciudadanías ecologistas

La siguiente dimensión que abordaremos se refiere a la cuestión ecológica, uno de los clivajes que históricamente ha ido cobrando mayor tensión, aunque no es reciente: porque imbrica la contemporánea defensa del medio ambiente como un bien común, depredado por las contradicciones de la acumulación, con las centenarias luchas de los pueblos americanos autóctonos para proteger sus territorios, que son parte esencial de sus culturas comunitarias.

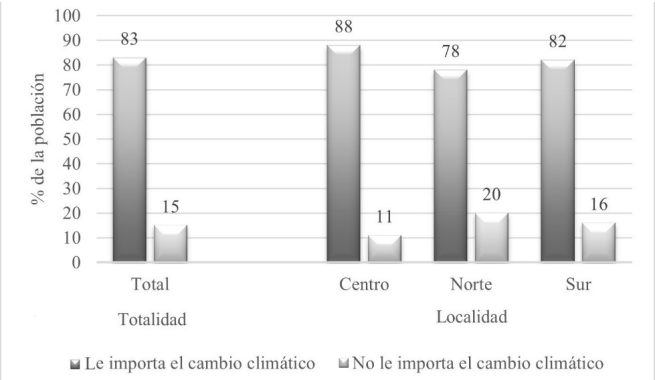
En el presente el dilema ecológico es crítico, porque ni las empresas ni los gobiernos, tanto en países extractivistas como en los países consumistas que se benefician de esa extracción, han tomado medidas de fondo, concertadas, para desatar este nudo. Por otra parte, los movimientos sociales parecen la alternativa, aunque sin una articulación mayor, profunda y global los cambios necesarios no serán posibles, y en tal dirección apunta esta sección.

La primera interrogante para examinar la conciencia ecológica de los mexicanos señala que al 83,5 % “le importa el cambio climático”. Entre mayor nivel educativo mayor el grado de preocupación por este fenómeno. También la preocupación es mayor entre quienes residen en la región centro del país (88 %) en comparación con las personas del norte (78 %). Esto a pesar de que las proyecciones sugieren que las zonas más sensibles al cambio climático, es decir, donde la temperatura más va a aumentar, se encuentran sobre todo en el norte: Baja California, Sonora, Sinaloa, Chihuahua, Coahuila y Tamaulipas (Programa ONU para el Medio Ambiente, 2021).

Si bien lo anterior puede deberse a la ignorancia, no se podría repetir igual juicio, con el mismo sentido, respecto a otra expresión cultural llamativa: hay una menor preocupación ecológica entre los jóvenes, lo que resulta además contraintuitivo –las generaciones más jóvenes asumen, progresivamente, un mayor riesgo

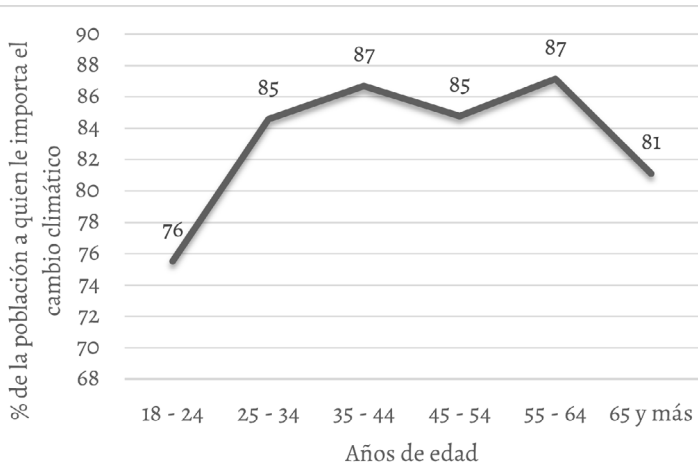
frente a una inminente catástrofe ecológica–, y va a contracorriente de las tendencias mundiales. Para entender esto se debería considerar la influencia del negacionismo tan presente en el debate público del vecino país del norte, donde hasta el expresidente Trump se alineó e incluso lideró el bando de la incredulidad. Son matices para tratar de entender por qué hay un 24 % de mexicanos y mexicanas entre 18 a 24 años a quienes el cambio climático no les preocupa –en comparación con un promedio del 13,2 % en el resto de los rangos etarios.

Gráfico 51. Porcentaje de la población mexicana según localidad a quien le importa o no el cambio climático, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Gráfico 52. Porcentaje de la población mexicana a quien le importa el cambio climático según edad, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Para calificar la anterior respuesta sobre la preocupación por el cambio climático, se planteó una pregunta que permita indagar una suerte de perspectiva biocéntrica –esto es una conciencia ecológica que valora la naturaleza como condición de la vida humana–, al preguntar a los mexicanos si su preocupación por la naturaleza se debe a que la miran como parte del ser humano o se trata de una preocupación exclusivamente por la naturaleza: en este sentido, del 78 % de aquellos a quienes les importa el cambio climático el 50 % consideran que afectará tanto a la naturaleza como al ser humano, mientras que el 28 % considera que solo la naturaleza resultará afectada.

Es decir, que hay una mayoritaria perspectiva biocéntrica; en el otro extremo, parece significativo que la pequeña franja de clase alta subjetiva es el único grupo social donde se sostiene mayoritariamente, por el 45 %, la preocupación sobre el cambio climático porque les afecta de manera individual. De esta manera se

evidencia también una notoria brecha cultural, connotada además por la conciencia de clase, entre la mayoritaria perspectiva biocéntrica y la minoritaria perspectiva antropocéntrica.

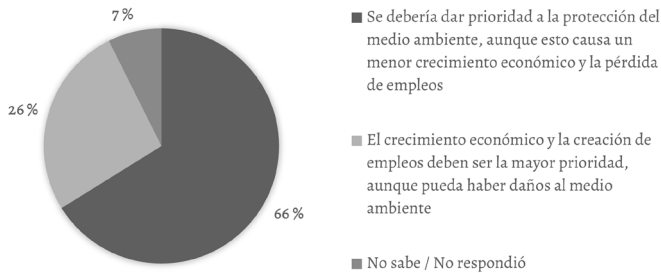
Para ahondar en la conciencia ecologista, se planteó el dilema extractivista en sus términos actuales, en el que se contrapone en disyunción excluyente –no necesariamente realista, aunque en el debate no pocas veces se manifieste así (Svampa, Gudynas)– la opción proteccionista de preservar la naturaleza, contra la opción utilitaria de extracción y beneficio económico, mediante la siguiente interrogante:

A continuación, le leeré dos afirmaciones, por favor dígame cuál de ellas se acerca más a su punto de vista respecto al medio ambiente y el crecimiento económico: a) Se debería dar prioridad a la protección del medio ambiente, aunque esto causa un menor crecimiento económico y la pérdida de algunos empleos; b) El crecimiento económico y la creación de empleos deben ser la mayor prioridad, aunque pueda haber daños al medio ambiente; c) No sé. (ENCPD, 2021)

También aquí se confirma la conciencia ecológica mayoritaria, pues el 66 % de los mexicanos se decanta por la protección del medio ambiente, aunque esto cause menor crecimiento económico y la pérdida de algunos empleos. La respuesta se vuelve, inclusive, más contundente si recordamos que la encuesta fue realizada en medio de una crisis económica.

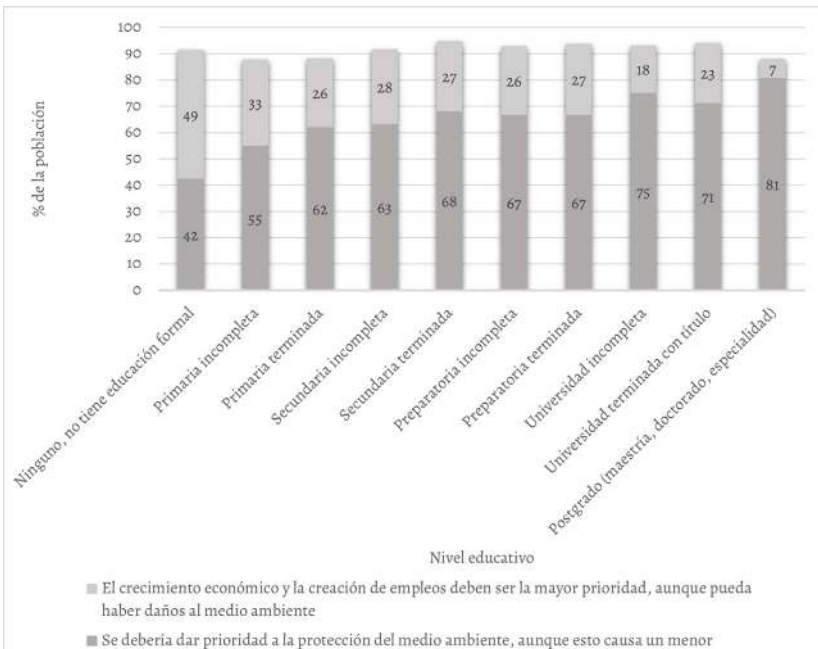
Destaca que las personas con mayor instrucción educativa muestran mayor preferencia por la protección del medio ambiente que el crecimiento económico: el 81 % de los mexicanos con título de cuarto nivel y el 75 % con estudios universitarios (no culminados) prefieren la protección de la naturaleza frente a la economía; en comparación con el 42 % de los mexicanos sin ninguna instrucción educativa.

Gráfico 53. Opinión de la población mexicana respecto al crecimiento económico vs protección al medio ambiente, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

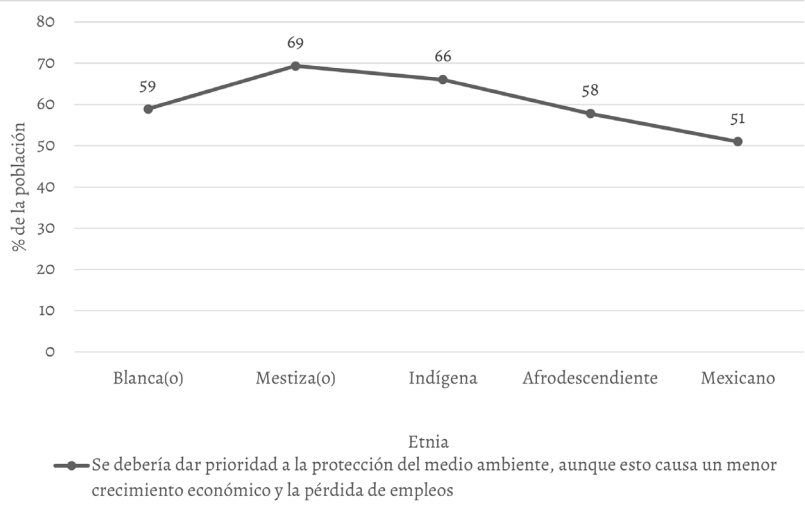
Gráfico 54. Opinión de la población mexicana según nivel educativo respecto al crecimiento económico vs protección al medio ambiente, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

También resalta que el 66 % de los mexicanos indígenas y el 69 % de los mestizos priorizan en mayor proporción la protección del medio ambiente que el crecimiento económico y la creación de empleos, en comparación con el 59 % de las personas que se consideran blancas. Aquí podría seguirse el rastro de una potencial concatenación con la ciudadanía anticolonial que está alimentada también por la cosmovisión indígena.

Gráfico 55. Opinión de la población mexicana según etnias entre protección ambiental vs crecimiento económico, 2021



Fuente: ENCPD (2021).

Continuando con el examen, en este momento apuntamos a la ciudadanía ecologista en tres indicadores: a) preocupación por el cambio climático; b) enfocada en la naturaleza en conjunción con la vida humana; y, c) preferencia por la conservación aún en detrimento de la economía. El 62 % de los y las mexicanas caben en esta orientación; con excepción, una vez más, de una gran proporción de la clase alta (el 59 %), que contrasta con el 63 % de la clase baja que sí se caracterizan por esta cultura ecologista. También se

puede destacar que en el norte es un poco menor la proporción (el 57 %) que en el resto del país (el 64 %).

Tabla 18. Ciudadanías ecologistas en México

Según clase socioeconómica		
Clase	Media	Desviación estándar
Clase alta	30,93	47,01
Clase media alta	61,08	48,83
Clase media baja	62,91	48,32
Clase baja	63,81	48,12
NS/NC	58,63	50,18
Total	62,22	48,50
Según región		
Región	Media	Desviación estándar
Centro	64,67	47,83
Norte	57,15	49,53
Sur	63,93	48,06
Total	62,22	48,50

Fuente: ENCPD (2021).

7. De la subalternidad a la contrahegemonía

Con los indicadores sintéticos que hemos reconstruido de las ciudadanías con conciencia de clase (3), las ciudadanías feministas (4), las ciudadanías anticoloniales (5) y las ciudadanías ecologistas (6), en esta sección evaluaremos la vida práctica en clave posibilista de cambio y transición, colocando el acento en la participación política. Como nuestro objetivo consiste en inquirir las posibilidades

de ahondar la democracia mediante la voluntad popular, el planteamiento nos conduce a las prácticas relacionales colectivas de las ciudadanías examinadas, para lo cual nos preguntamos: ¿las luchas de las ciudadanías generan mayor participación?

En nuestra perspectiva, podríamos traducir estos indicadores empíricos en términos políticos como: ¿las acciones de las ciudadanías subalternas pueden producir contrahegemonías, entendidas aquí siempre en el marco de la ampliación de los tiempos relacionales colectivos (tal como los definimos en el capítulo I)?

Para responder a tal pregunta, realizamos un modelo probabilístico que nos permita vincular si aquellos ciudadanos que asumen una conciencia de clase, que reivindican las luchas feministas, anticoloniales y ecologistas dan mayor prioridad al tiempo relacional colectivo que aquellos que no se involucran en ninguna de estas subjetividades políticas.

Partimos aquí del hecho objetivo del tiempo dedicado a actividades participativas como evidencia de aspiraciones democratizantes, que a su vez debe considerarse como fuente normativa para el régimen político. Es decir, proponemos dar la vuelta –revolucionar, en sentido estricto– a la política usual: que parte de la democracia “sin adjetivos”, de las reglas y procedimientos diseñados por expertos, para luego imponerlos a los pueblos; mientras aquí comenzamos por las voluntades populares, las ciudadanías que califican con adjetivos a una democracia sustantiva, para dotar de contenido a la posterior reflexión de los representantes que se encuentran, de esta manera, atados por un mandato vinculante.

Más que de mostrar una tesis, por tanto, aquí se trata de probar una operación. Mucho se ha escrito ya sobre la falta de debate estratégico en el campo progresista acentuada a partir de la asunción de la ideología neoliberal como única alternativa política, pero que ahora se resquebraja y deja entrever opciones para el cambio, como las aquí examinadas en los senderos de la compañía. Analizar estas opciones nos demanda por ello más que una postura meramente indicativa, de hechos consumados, para adoptar

la actitud prospectiva, de aquel que se arroja hacia adelante para ver mejor, y que preferiríamos aquí denominar ucrónica: porque lo que estamos proponiendo es que, además de emplear metodológicamente el tiempo como una variable empírica y normativa, lo que postulamos es incluir también en el argumento una dimensión estratégica.

Dimensión que le es intrínseca a la variable temporal en tanto todas las ciudadanías subalternas convergen la expropiación del tiempo como el síntoma de una patología social en común, y por ello podríamos suponer que la lucha por sanar esta patología con la emancipación temporal puede convertirse en un frente común en el que converjan las ciudadanías para volverse contrahegemónicas (Ramírez, 2021).

Porque, en efecto, si de lo que se trata es de articular demandas *comunes* para sumar fuerza social, solo se puede golpear juntos si marchamos juntos. Y con este horizonte, para volver a decir nosotros el tiempo –relacional de la participación– se nos revela de inmediato como una variable *en común* de las luchas contrahegemónicas.

Pues, ¿de qué se trata en las ciudadanías con conciencia de clase sino de recuperar el tiempo de trabajo subsumido como valor expropiado? Y, ¿no buscan también las ciudadanías feministas la afirmación de los tiempos relacionales y una mayor justicia en su distribución? Asimismo, ¿no se conjugan los tiempos colectivos de la memoria y la comunidad, que defienden las ciudadanías anticoloniales, con los ciclos vitales que, para las ciudadanías ecologistas, deben conciliar las naturalezas humanas con las no humanas?

El tiempo, los tiempos-en-común en su multiplicidad de manifestaciones siempre varían sobre el continuo de la vida mejor, la vida buena en el tiempo emancipado, el tiempo ucrónico. Esta afirmación del tiempo ucrónico se evidencia en los resultados del modelo, que nos muestran con claridad que la gran mayoría de las y los mexicanos que se involucran en las ciudadanías subalternas –con sus juicios y valoraciones, sus reflexiones y críticas, así como

sus demandas– también tienen un enorme potencial (0,22) para activarse a través de la participación relacional colectiva.

Tabla 19. Coeficientes del modelo ordinal probabilístico, variable dependiente = Participación democrática (México, 2021)

Variable	Coeficiente	P
Ciudadanía subalterna-contrahegemónica	0,2297	0,000
Sexo	0,4199	0,000
Cuartil de bienestar	0,2897	0,000
Edad	-0,0194	0,000
Satisfacción con la vida	-0,0585	0,057
Miedo	0,0265	0,091
/cut1	-0,958	
/cut2	1,403	
/cut3	2,6117	
/cut4	3,5238	
/cut5	4,6625	

Fuente: ENCPD (2021).

Asimismo, confirmamos aquí, como habíamos señalado al analizar la distribución del tiempo, que la probabilidad de participación aumenta para los hombres y quienes pertenecen a los cuartiles más altos de bienestar. Como discutimos antes, la desigual distribución del trabajo (re)productivo incide en que las mujeres tengan menor probabilidad de participación. De la misma manera, la participación democrática está asociada al nivel de satisfacción de las necesidades materiales: los mexicanos de menos recursos económicos tienen menos probabilidad de participar.

Además, emergen dos asuntos esenciales, relacionados con el bienestar subjetivo. El primero es que el grado de satisfacción

con la vida desalienta la participación democrática, es decir, parece que los mexicanos que están satisfechos con la vida son menos propensos a participar políticamente. Esta condición también suele vincularse con procesos de adaptación de las preferencias. Cuando las personas se encuentran en circunstancias adversas y piensan que la vida no tiene posibilidades de cambio –como sucedió, específicamente, con el dogma neoliberal de la democracia sin adjetivos– suelen reducir sus expectativas para adaptarse a una democracia de mínimos. En este escenario, la participación democrática pierde sentido, porque las alternativas para mejorar son, sistemáticamente, negadas (Ramírez, 2005).

Por otro lado, si seguimos el curso de los efectos del proyecto neoliberal en la cultura, otro factor preponderante es el miedo en el espacio público, que podríamos suponer como un desincentivo contra la participación. Pero al contrario de este supuesto, el miedo activa la participación, pues esta aumenta a medida que crece el miedo –tanto en la esfera pública como en la privada. En este sentido, resulta interesante destacar que son las mujeres mexicanas las que, a pesar de ser quienes más miedo tienen, son también quienes más participan.

8. Volver a decir nosotrxs

En este capítulo hemos revisado las líneas de tensión de la cultura, identificando cuatro clivajes principales: las ciudadanías con conciencia de clase, las ciudadanías feministas, las anticoloniales y las ecologistas. De esta forma analizamos sus posibilidades de activación política. Así reconocimos que, aunque el 90 % de los mexicanos y las mexicanas se considera “parte de la clase trabajadora”, hay matices: en los cuartiles de ingreso 1, 3 y 4 (clase alta, media baja y baja, respectivamente) hay una homogénea proporción del 35 % que tiene características de conciencia de clase; solo en el cuartil 2 la proporción baja al 24 %. Entonces se vuelve más difusa

la línea del clivaje, y de hecho el traslape entre género y conciencia de clase es más intenso: el 36 % de las mujeres tiene conciencia de clase, en comparación con el 30 % de los hombres.

En realidad, las mujeres son más explotadas en su trabajo, porque dedican en promedio casi 21 horas semanales más de su tiempo a los cuidados que los hombres. Esto se contradice con la declaración del escaso 17 % de los mexicanos que sostiene que estas tareas deben ser realizadas exclusivamente por las mujeres. El hecho de que no se ha democratizado el tiempo relacional de cuidados entre hombres y mujeres puede reflejar que solo el 25,9 % de los y las mexicanas se involucra en la ciudadanía feminista.

Cuando indagamos en la ciudadanía anticolonial, observamos que el 53 % de los mexicanos afirma que México debe seguir su “propio camino” de desarrollo; y solo una minoría del 17 % opta por “imitar” al vecino del norte. Es proporcionalmente mayor el carácter anticolonial en la zona rural (60 % de la población, mayoritariamente indígena) que en la urbana (51 %); y de manera similar son más las mujeres anticoloniales (58 %) que los hombres (47 %).

Sin duda que en esta afirmación nacionalista pesa también el hecho de que el 79 % de las mexicanas y los mexicanos se reconoce como descendiente de indígenas. De ahí que, junto con la reivindicación del camino propio y las raíces autóctonas, el 31 % favorece además los autogobiernos indígenas, a esta porción de la población la incluimos en la ciudadanía anticolonial. Algo notable es que aquí también son mayoría las mujeres (36 %) en comparación con los hombres (25 %).

A continuación, calificamos al 62 % de los mexicanos en la ciudadanía ecologista porque se preocupa por el cambio climático, enfocándose en la naturaleza en conjunción con la vida humana, y además prefiere la conservación aún en detrimento de la economía. Aquí se presenta una brecha marcada entre una mayoría ecocéntrica y una minoría utilitaria, porque el 59 % de la clase alta no es ecologista, en contraste con el 63 % de la clase baja que sí se caracteriza por esta cultura ecologista.

Con todo lo señalado, apuntamos luego al tiempo relacional colectivo –en la participación– como una variable estratégica, que cruza todas las luchas de las ciudadanías y, por ello, podría plantearse como una posible demanda *en común*, reflexionando en términos prospectivos de la necesidad de un agente colectivo para realizar los cambios latentes en las culturas de los senderos de la compañía. Mediante un modelo probabilístico se demostró que, en efecto, las ciudadanías se encauzan políticamente a través del bien relacional de la participación en conjunto.

A este horizonte temporal, que hemos postulado como tiempo ucrónico, de la vida buena y emancipada, se podría apuntar como la frontera del cambio. Por eso esta investigación termina aquí, pero no concluye, porque el cuadro descrito es más que un boceto, pero menos que una obra acabada. Requiere una mirada al presente tanto como un atisbo al futuro. La democracia en México se encuentra vigente, palpita en las culturas cotidianas del *demos* que se hace y rehace en la comunalidad, los lazos solidarios y de confianza, la administración de los bienes comunes y la afirmación de las memorias colectivas y autóctonas, que hermanan a los seres humanos con la naturaleza y su historia.

Se hace en ciudadanías que transitan, pero no ya por el camino solitario que se perdía en un laberinto sombrío, sino por senderos que se abren y bifurcan hacia horizontes aún por descubrir. Nuestro intento ha sido solo apuntar las direcciones que nos muestran, siendo conscientes de que no siempre trazan senderos convergentes; y de aquí se sigue el reto de buscar fuerzas centrípetas que nos encaminen hacia el bien (en) común. Cerramos –o quizás abrimos nuevos caminos– con los versos de Rosario Castellanos:

El otro. Con el otro la humanidad, el diálogo, la poesía, comienzan.

Capítulo VIII

Del laberinto de la soledad a los senderos de la compañía

De la subalternidad a la hegemonía

Gabriela Gallardo, René Ramírez Gallegos y Juan Guijarro

1. Introducción

Realizado el trayecto de los capítulos precedentes, llegamos al momento de considerar, con una perspectiva amplia y abarcadora, un mapa político de México distinto de aquel con el que habíamos iniciado: en lugar del solipsismo preconizado por los neoliberales, la gregariedad y el solidarismo reivindicados por la mayoría; en lugar de la autoafirmación individual, sostenida en el mérito propio para enfrentar a los prójimos en la competencia mercantil, la conciencia crítica de la injusticia y de la fortuna mal habida y peor repartida; en lugar del predominio a ultranza del mercado, el requerimiento del Estado como regulador de la economía y, a la par, de formas de autogobierno de bienes comunes.

En fin, observamos cómo la ruta agreste del sendero de la soledad se bifurca en la miríada de culturas políticas disidentes de los senderos de la compañía, que además de cuestionar el sentido común de la época neoliberal, resultan también potencialmente

disruptivas porque, más allá del valor intrínseco que para la democracia supone el peso específico de que se trata de opciones mayoritarias, el hecho de fondo es que sus reivindicaciones son diametralmente opuestas a las de la minoría neoliberal. De aquí podríamos entender, además de que los clivajes evidenciados como rajaduras que fragmentan la hegemonía pueden romper el bloque *de* poder –y no necesariamente *en* el poder–, que existe la posibilidad latente de que estos senderos, además de orientar contrahegemonías puedan señalar derroteros nuevos, caminos no hollados para hegemonías alternativas.

En este sentido hemos redactado este capítulo sintetizando los resultados de la investigación, recogidos en los anteriores capítulos, y apuntando en esta dirección hacia el futuro, con un significado prospectivo fuerte, proponemos las siguientes tesis como un decálogo que, a contracorriente de aquel del Antiguo Testamento que proponía un canon para la conducta, quisiera más bien señalar puntos de fuga y horizontes ucrónicos partiendo del mapa concreto de México hasta aquí trazado, para así adoptar una orientación que, en toda regla, consideramos debería ser el rasgo definitorio de toda política acorde cuando la voluntad mayoritaria es de cambio: esto es, una política posibilista.

Tesis 1. La cultura de los senderos de la compañía es mayoritaria, a contracorriente del largo período de dominio neoliberal (1982-2018)

En México el neoliberalismo hunde sus raíces en los años de oposición derechista a la consolidación del régimen social revolucionario de Cárdenas, pero adquiere carta de legitimidad democrática con el ascenso de la tecnocracia autoritaria desde comienzos del período de De la Madrid y se consolida en el poder estatal con la alianza del “PRIAN”, hasta el cambio en el gobierno con la presidencia de López Obrador que inicia en 2018. Es decir, que durante

un período de 36 años los poderes oficiales adoptaron normativas, realizaron políticas y programas basándose en la ideología neoliberal. De ninguna manera, tal ideología fue homogénea en todo el período, habida cuenta de las diferencias que, abreviando, se encuentran entre los períodos priísta-panista-prianista, por una parte; así como, por la otra parte, los movimientos y resistencias sociales en contra, que podrían resumirse, a grandes rasgos, en los conflictos durante las coyunturas de fraude en 1988, 2006 y 2012. Más allá de esto, el hecho general que destaca aquí es que el neoliberalismo fue una ideología oficial durante casi cuatro décadas, e incluso permea mayoritariamente al discurso público hasta la actualidad: no obstante, sus postulados básicos de individualismo competitivo mercantil no han calado en la cultura popular, es decir estos valores no han sido adoptados por la mayoría de las y los mexicanos.

La investigación realizada nos muestra precisamente lo contrario: los mexicanos son gregarios, solidarios, critican la injusta distribución de la riqueza y la corrupción, prefieren la intervención estatal en economía y el autogobierno de bienes comunes, como las fuentes de agua, etcétera. Es decir, que a pesar de que persiste una fuerte corriente de opinión pública neoliberal, tanto en los organismos oficiales como los partidos o los movimientos opositores, como en las élites empresariales y los medios privados o las redes sociales, la mayoría silenciada del pueblo mexicano no es neoliberal, en el sentido expuesto. Los siguientes cuestionamientos se derivan de esta confirmación, y apuntan a reconocer si se trata solamente de un sentido antineoliberal, de contestación y contramovimiento para enfrentar los males presentes de la quiebra neoliberal, o pueden entreverse en estos rasgos culturales opciones alternativas al neoliberalismo.

Tesis 2. La cultura del “laberinto de la soledad” neoliberal se encuentra en declive hegemónico, es minoritaria y sobrevive sin convencer: es hora de superarla

La cultura neoliberal en la tercera década del siglo XXI no convence, sino que impone. Si bien en cierto momento, con la muerte del comunismo en el mundo y el fin de la Guerra Fría, se impuso como cultura hegemónica, y afirmaba que el camino al paraíso se encontraba en la modernidad capitalista-neoliberal, hoy en día la cultura del “laberinto de la soledad” domina a través de violencia. Casi durante medio siglo, se implantó el Estado mínimo; la supremacía del individualismo sobre la comunidad o lo colectivo; y la defensa de la lógica comercial basada en la “liberalización” de los mercados, para que funcione la racionalidad de las ventajas comparativas entre países en el marco del funcionamiento de una democracia liberal procedimental, constituían el sentido común social en México y en la región. No hay que olvidar que incluso se llegó a hablar del fin de la historia.

Los gobiernos de izquierda eran pintados como caducos al momento de defender el rol del Estado. Todo lo que implicaba una racionalidad colectiva, solidaria o la defensa de la igualdad resultaba poco moderno. Recordemos que el neoliberalismo nace con las dictaduras en América Latina. No obstante, con la deslegitimación social se produce una (supuesta) transición hacia las democracias. Pero la posibilidad de elegir en México no implicó alternancia en la agenda social y económica. A través de procesos poco transparentes, por decir lo menos, la democracia electoral legitimó la agenda neoliberal.

Con el inicio del nuevo milenio, movimientos sociales y gobiernos denominados progresistas o nacional-populares revirtieron tal tendencia y buscaron construir agendas posneoliberales. Los partidos conservadores no se autonombran de derecha y sus agendas electorales convergen hacia el centro. Difícilmente se podría

ganar una elección hoy en día señalando que se va a aplicar el Consenso de Washington. Las agendas de recuperación de la tasa de ganancia de las oligarquías o de la plutocracia solo se pueden concretar si existen procesos de traición a la voluntad popular e imposición por la fuerza. En los últimos años, se han generalizado los Estados de excepción y se han instaurado prácticas que configuran nuevas formas de “dictaduras democráticas” (Ramírez, 2020, 2021) que dan paso a nuevas formas de autoritarismos neoliberales. Tales agendas solamente pueden ser implementadas de manera violenta. No es casualidad que, paralelamente a estas nuevas formas de autoritarismo, emerjan en la región rebeliones populares que defienden sus derechos sociales, económicos y ambientales en las calles, en los espacios públicos.

En México, es con la llegada del presidente López Obrador que por primera vez desde el supuesto retorno a la democracia existe una alternativa a la agenda neoliberal del bloque prianista. Más allá del cambio en el gobierno, hay una marcada reorientación del régimen de acumulación mediante la intervención estatal en sectores estratégicos privatizados, como el sector energético y el campo de las políticas sociales. Pero si bien parece ser que el sentido común es antineoliberal, el reto de los proyectos políticos está en configurar sentidos hegemónicos que puedan configurar procesos de largo plazo sin definirse exclusivamente desde la negación.

Tesis 3. No habrá democracia mientras no se cierren las enormes brechas que aún existen entre culturas mayoritarias e instituciones políticas y criterios de justicia social

En México, más allá de cómo se denomine el proyecto político alternativo al neoliberalismo, la investigación presentada en estas páginas parece señalar que la cultura política de la mayoría de las y los mexicanos dejó de ser la del “liberal salvaje” y se configura alrededor de un “comunalismo solidario”. La superación de la cultura

remanente del laberinto de la soledad se concretará, con mayor probabilidad, cuando vayan de la mano las intervenciones sociales y estatales y los diseños institucionales con la cultura mayoritaria mexicana que prefiere caminar por senderos en compañía.

Tal situación nos lleva a debates profundos en el marco de la persistencia del legado colonial. En efecto, ¿en qué medida la democracia representativa y el diseño estatal liberal vigente coadyuvan al florecimiento de la cultura que busca caminar por los senderos de la compañía? La investigación ha demostrado que la disputa entre lo público y lo común expresada en la confrontación que existe en algunos procesos históricos en la región en este nuevo siglo XXI entre movimientos sociales y movimientos políticos se aleja de lo que la cultura política mexicana defiende: el mayoritario rechazo al sector privado, la legitimidad condicionada del Estado y la opción de la mayoría de los mexicanos por formas de gobierno comunitario. Si bien las opciones privadas mercantiles de convivencia social no parecen ser el sentido hegemónico en México, aquellos que defienden proyectos antiestatales o proyectos solo estatales también constituyen planteamientos políticos que no permitirían la convergencia entre cultura política e institucionalidad social y estatal.

A su vez, se ha podido demostrar que la probabilidad de participación democrática incrementa si el mexicano o mexicana prefiere soluciones comunitarias a problemas relacionados con recursos comunes. Estos datos confirman el vínculo entre gregaredad y solidaridad, al mismo tiempo que la democracia con *demo*s (autogobierno y participación) que nos permiten confirmar la tesis de que la ciudadanía prefiere andar los senderos en compañía que en soledad.

Finalmente, pese al sistemático asedio hacia la política como instrumento de cambio social, los mexicanos hoy en día reconocen en la política un mecanismo idóneo de construcción de una sociedad justa. Lo señalado implica pensar nuevos criterios de justicia que superen la lógica liberal de la justicia como equidad, y se

ponga el énfasis en el centro en la reproducción de las vidas y la generación y disfrute de bienes relacionales como criterios prioritarios de justicia.

Tesis 4. El origen de la crisis cultural se encuentra en la valorización predatoria del tiempo-trabajo

La cultura no solo se expresa en los valores, sino también en las prácticas. Contra a las usuales investigaciones cuantitativas de cultura política en México, se ha podido evidenciar la importancia de estudiar la cultura a través también de lo que hace la ciudadanía. Cuando se analizan las prácticas sociales e individuales a través de la distribución del tiempo, resulta evidente que la crisis cultural está asociada a la imbricación de un sistema social patriarcal-colonial con un sistema económico neoliberal predatorio que extrae tiempo de vida relacional entre los y las mexicanas.

El no florecimiento de las praxis culturales valoradas por los mexicanos encuentra un freno en la expropiación del tiempo de vida autónoma como consecuencia de modelos económicos que generan trabajos precarios. En efecto, la principal vía para intentar lograr una vida digna, en el contexto de precarización laboral, es dedicar muchas más horas a trabajar en el mercado laboral. No es fortuito que México sea el país con mayores horas de trabajo a nivel mundial, a pesar de que la ley regula que este no debería exceder las 40 horas semanales. No obstante, la estructura económica configura una distribución del tiempo concentrada que genera frustración política y democrática en la ciudadanía mexicana al no poder reivindicar su autonomía personal y colectiva.

No obstante, quizá las prácticas predatorias suceden con igual o mayor intensidad en el ámbito privado. Sin duda, la cultura patriarcal en México hace que el tiempo de la mujer tenga pocas posibilidades de realización, a pesar de que donde se concreta el espíritu solidario, gregario y colectivo es principalmente en las

mujeres. La democratización del tiempo del cuidado en México resulta ser, quizá, una de las principales intervenciones sociales que potenciarían el florecimiento de la cultura comunal solidaria. Resulta irónico –por utilizar un lenguaje políticamente correcto– que el 83 % de los mexicanos se pronuncie en contra de que las mujeres sean quienes exclusivamente tengan que realizar las tareas del hogar y de los cuidados, pero que las mujeres trabajen 21 horas más semanalmente que los hombres en la práctica. Quizá este “pequeño” dato revela la potencia de analizar la cultura política a través de lo que se hace y no solamente a través de lo que se dice.

Tesis 5. Para resolver la crisis es preciso que las culturas populares superen su subalternidad: que adopten posturas contrahegemónicas y planteen propuestas programáticas

La emergencia de la hegemonía neoliberal vino aparejada a la emergencia de las luchas por los reconocimientos, por las políticas identitarias, pero con la característica fragmentación de estas. Al estigmatizar al trabajador, al sindicato, al mismo Estado como actores fundamentales de transformación social dejó de ser prioridad la reivindicación de las políticas redistributivas. Por rieles separados, adquirieron relevancia las luchas multiculturales (étnicas), feministas y ecológicas, en la región y en México. Los movimientos sociales, feministas, ecologistas o anticoloniales se han constituido en culturas populares subalternas.

Tales culturas subalternas no han vinculado sus luchas con aquellas que provienen de las relaciones capital-trabajo. Si bien como primer paso se requiere la confluencia de las luchas sociales (ver tesis 7 y 8) que incluyan la redistribución, el reconocimiento y la sostenibilidad, resulta fundamental que se asienten en aquello que hemos podido percibir como comunalismo de los senderos de la compañía en contraposición al neoliberalismo del laberinto de la soledad; para así pensar en la práctica cuáles serán las vías

ciudadanas, los movimientos y frentes por los cuales se manifestarán y realizarán esas subjetividades su (posible) transición desde la subalternidad a la contra y alterhegemonía.

Tesis 6. Las circunstancias culturales están maduras para un cambio profundo en México: que sea regresivo o progresivo depende de la dinámica política y las correlaciones de fuerzas sociales

Si bien no es blanco o negro, a lo largo de la investigación se ha podido evidenciar que en México las circunstancias culturales están maduras para un cambio profundo. El sentido de lo común y de lo público está arraigado en la cultura política mexicana, así como el espíritu solidario, gregario y cooperativo.

Ahora bien, para que el sentido del cambio sea procomún y no anticomún está en disputa el sentido que se construye de dicha cultura. Debe quedar claro que se parte de una definición de lo común que no es virtuosa *per se*. Las mafias, ciertos grupos armados, los mismos carteles del narcotráfico, o los corporativismos financieros trabajan cooperativa y gregariamente, y buscan el interés común de sus miembros.

La cultura procomún no debe ser vista como la panacea en términos que puede constituirse simplemente en una escala más frente a la perspectiva individual del “*sálvese quien pueda*”. En otras palabras, en ausencia de posibilidades para construir meso y macrosolidaridades en comunidades políticas alternativas, no se puede esperar que sin la garantía de derechos la acción colectiva se oriente espontáneamente a la defensa social contra los avatares de los regímenes económicos antisociales.

La dinámica política implica canalizar la cultura política democrática, cooperativa y gregaria de la población en un sentido de proyecto con alcance local, nacional y civilizatorio, de

transformación, que ponga en el centro de la justicia la reproducción de las vidas (humanas y de la naturaleza).

Tal perspectiva requiere superar la falsa disyuntiva entre Estado o comunidad. Lo público estatal debe permitir construir las bases de bienes procomunes en todas las esferas de las comunidades políticas. No debe ser un freno para el florecimiento de las relaciones comunales. O, mejor dicho, debe empujar políticas públicas procomunes que auspicien prácticas culturales, cooperativas y gregarias que no afecten a otros comunes. De la misma forma, la comunalidad debe articular su accionar para que esta no sea impedimento de garantía estatal de derechos sociales, económicos, culturales o ambientales. Visto desde el lado negativo, la acción colectiva comunal tiene que realizar prácticas de resistencia constructiva cuando el Estado atenta contra el bien común social o se sustrae ante la regresión de derechos y la concentración económica o de poder político.

Esto implica una triple articulación para cambiar las correlaciones de poder. Por un lado, la convergencia de las luchas sociales. Por el otro, la articulación en un mismo sentido entre movimientos sociales y movimientos políticos. Finalmente, en la vía de gobiernos populares, debe implicar la sincronización y el entendimiento para caminar por senderos comunes entre los múltiples espacios comunales y las instancias estatales.

La emergencia de nuevos protofascismos o derechas conservadoras “anarcolibertarias” –como se han definido en muchos países del continente– convocan a través de sectarismos religiosos o corporativos a la defensa de lo que “les une”, sin importar los efectos en el resto de la sociedad. En este marco, frente a la construcción de sentidos antiestatales, en que incluso caen ciertas izquierdas, es necesario impulsar un caminar de la mano crítico-constructivo entre lo que constituye lo público y lo común dentro de la sociedad.

Tesis 7. La interseccionalidad de las culturas subalternas resulta una necesidad histórica para el cambio progresista en sentido democrático

En términos políticos y académicos resulta fundamental pensar la transformación progresista a través de la interseccionalidad de las culturas subalternas. Las luchas feministas, decoloniales, anti-capitalistas, antixenóforas, ecologistas, etc., son las luchas por la existencia digna tanto de la vida humana como de la naturaleza; es decir, de los tiempos y las temporalidades para la vida buena. Tomar conciencia de que existe un punto de convergencia de las resistencias sociales es también hacer posible la articulación de las luchas sociales, con la consecuente exponencialidad que implica dicha unión.

No será posible la vida buena si la lucha de las mujeres no es la lucha de los empobrecidos, de los migrantes o de los ambientalistas y viceversa. En todas estas luchas existe el factor común de la pérdida de libertad en la vida –incluida la de la naturaleza–, al ser expropiado el tiempo autónomo por un tercero o por la alienación que efectúa cada individuo sobre sí mismo. En la esfera de la humanidad, esta expropiación de la libertad implica la desigualación de la misma libertad, lo que conlleva, a su vez, a la concentración de poder y a la desdemocratización de la vida cotidiana.

Tesis 8. La expoliación común de las culturas subalternas radica en la sustracción del tiempo muerto del patriarcalismo, el colonialismo y el capital: por eso su frente convergente de lucha puede ser por la liberación del tiempo para la vida buena

Como se señaló en Ramírez (2021), las resistencias sociales en la historia se pueden analizar como grandes luchas por el tiempo, su

sentido y la búsqueda de una convivencia armónica de las múltiples temporalidades que coexisten en una comunidad política específica.

Así, por ejemplo, la lucha de las y los trabajadores ha sido no solo para que nadie explote o se apropie del tiempo del trabajador, sino para que el tiempo de trabajo no sea un tiempo precarizado o alienado; en otras palabras, es la lucha por delimitar fronteras y que, en su máxima expresión, el mundo del trabajo y el mundo de la vida conviven en el mismo instante floreciendo. Las luchas feministas han sido y son por una igual distribución del tiempo a lo largo de la vida, por la no existencia de tiempos violentos, sentidos de tiempos de miedo, o porque la sociedad tome en cuenta en igualdad de condiciones los *tempos* de los tiempos de ellas y de todos los géneros.

Las luchas de los pueblos ancestrales son luchas para que sus múltiples temporalidades puedan vivir y convivir armónicamente entre todas las socialmente existentes. La lucha de los ambientalistas —en último término— son por la no separación entre el tiempo y el espacio; es decir, que el tiempo antrópico pueda convivir con el tiempo de los ciclos ecológicos y biológicos, garantizando una justicia intertemporal de las vidas (la humana y la no humana). La lucha de los migrantes o exiliados es por vivir armónicamente y a plenitud el tiempo de su espacio en otro espacio.

Las luchas señaladas implican en última instancia la democratización del poder, que según lo señalado es la democratización del tiempo/temporalidades y del espacio hasta que el poder esté en mano de los comunes. Tal democratización no puede suceder si no se elimina la fractura estructural entre *tiempo y vida* (Ramírez, 2021). No superar tales desacoplamientos supone redistribuir tiempo alienado de autoexplotación, tiempo muerto de vida de los ecosistemas, tiempo patriarcal y patriarcalizador o tiempo monocultural.

En otras palabras, no superar las desconexiones que estructuran el capitalismo y la convivencia sociopolítica vigente implica

acumular el poder al concentrar tiempo sobre “otro/a”, incluido el tiempo de vida de los ecosistemas naturales. Bajo lo expuesto, una esfera que busca las convergencias de las luchas sociales puede venir por la defensa de la democratización del tiempo para la vida buena. Debe quedar claro que la desigualdad en la distribución del tiempo bien vivido no es otra cosa que concentración del poder entre pocos, que es la antítesis de una vida democrática en los diferentes espacios vitales.

Tesis 9. Las luchas por la liberación temporal requieren teorías y prácticas que rompan con los esquemas intelectuales y las convenciones heredadas

Las luchas por la liberación temporal para la vida buena buscan una superación profunda de nuestra forma de vida actual porque afectan en profundidad a la existencia humana y de los ecosistemas; y esto conlleva cambios epistémicos enormes porque a la par afectan a la forma de conocer y sentir el mundo.

Convocan irremediablemente a la justicia intemporal, puesto que apelan a contemplar a la vida (tiempo) sin denominadores ni dominadores, sino como esencia de la disputa social de un nuevo orden en donde es necesario tomar en cuenta el pasado, el presente y el futuro, para lo cual es condición *sine qua non* una responsabilidad ética que permita florecer al ser humano, a las agrupaciones sociales diversas y a los ecosistemas para garantizar sus derechos (individuales, colectivos y de la naturaleza) desde una perspectiva intergeneracional.

La concreción de esta justicia temporal no puede hacerse realidad, sino está en armonía con la naturaleza y sin romper la cronología monocultural y la división sexual del trabajo. En otras palabras, la democratización del tiempo/temporalidad para la vida buena aquí propuesta es la democratización de la vida buena; que no es otra cosa que la democratización del tiempo autónomo

en el ámbito común (personal, micro y macrocolectivo) que viabilice el florecer de las vidas.

Tesis 10. La transición desde las democracias mínimas a las formas de vida democráticas se vuelve así un imperativo radical de la época

Los marcos de análisis de la ciencia política han puesto el énfasis del análisis de la democracia en su lado procedimental. Es decir, en la democracia de mínimos, en donde el centro de atención está puesto en las instituciones que garantizan la libre competencia electoral y el equilibrio de poderes en el Estado. En momentos de asedio a la democracia, en donde existen intentos de golpes autoritarios institucionales —es decir, dentro del mismo sistema democrático hay dictaduras democráticas—, sin duda, la defensa de la democracia de mínimos no parece menor. No obstante, sin bases culturales sólidas, el edificio de la democracia procedimental es un castillo de papel.

A lo largo de la investigación se ha planteado, desde una mirada alternativa empírica, la necesidad de analizar la democracia como forma de vida: como un estar en común, en el mundo y con las y los otros. Este acercamiento permite una mayor proximidad con lo que la Constitución mexicana plantea: la necesidad de construir una “forma de vida democrática”. Acorde con esto, la democracia no debe analizarse solo como un régimen político (como una forma de gobierno) sino que debe ser estudiada como un modo de vida, como una forma particular de convivencia social a lo largo de cada espacio e instante de la vida (Ramírez, 2021).

En este marco, partimos de la premisa según la cual la vida debe ser democrática, no solo el régimen político (Ramírez, 2021). Si la democracia es una forma de vida, necesitamos un abordaje teórico y metodológico que permita analizar la democracia en las esferas personales, micro y macrosociales, que incluyen tanto los

ámbitos privados como los públicos y comunes (para un análisis conceptual que sustenta la entrada empírica planteada en el libro, ver Ramírez, 2023).

Tal perspectiva demanda romper con esquemas intelectuales y prácticas políticas convencionales heredados, siendo quizá uno de los más importantes la militancia durante la vida cotidiana. Rompiendo con la lógica de las preferencias de consumo reveladas, esta perspectiva retrotrae su análisis a que la decisión se expresa en la acción, lo cual es expresión, también, de cultura: “somos lo que hacemos”.

En una sociedad que no puede florecer a plenitud por los procesos de expropiación del tiempo, la construcción de una democracia sustantiva radica en la democratización en todas las esferas de la vida. El cambio social, bajo esta perspectiva, implica una militancia de transformación en las prácticas cotidianas.

No se puede consolidar una cultura contrahegemónica o alterhegemónica si existe expropiación del tiempo de la mujer en la esfera de los cuidados por parte del hombre. Tampoco la subalternidad dará un salto cualitativo para construir un nuevo sentido común si no existe una democratización de las actividades colectivas en el barrio, en el vecindario, en los procesos de autoproducción; o si se siguen produciendo expropiaciones de tiempo de vida del trabajador explotado por parte de los dueños de los medios de producción.

La democratización del tiempo de vida buena es la democratización del tiempo que permite minimizar las asimetrías de poder. Esto no solamente depende del régimen político y económico imperante, que sin duda son factores estructurantes, sino también de las modificaciones que se puedan ir generando durante la cotidianidad de la vida.

Bajo la evidencia que demuestra la caldera de culturas subalternas en México, pasar de la democracia de mínimos hacia la vida democrática es entender que, como diría Eduardo Galeano, “no solo somos lo que hacemos, sino lo que hacemos para cambiar lo que somos”. *¡Lo estructural visto a escala humana!*

Bibliografía

Ackerman, John M. (2015a). Liberalismo: Izquierda y Derecha. *Hechos y Derechos*, 28(1), 1-3. <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/7271>

Ackerman, John M. (2015b). *El mito de la transición democrática. Nuevas coordenadas para la transformación del régimen mexicano*. México: Planeta.

Ackerman, John M. y Ramírez Zaragoza, Miguel Ángel (2022). *La cultura política de la CNTE. Democracia y educación para la transformación social*. México: PUEDJS/UNAM.

Agamben, Giorgio (2011). *Infancia e historia, destrucción de la experiencia y el origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Aguilar Camín, Héctor y Castañeda, Jorge (1 de noviembre de 2009). Un futuro para México. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=13374>

Alcocer, Jorge V. (2014). El ciclo de las reformas electorales en México. *Revista Mexicana de Derecho Electoral*, (6), 123-139. <https://doi.org/10.22201/iiij.24487910e.2014.6.10071>

Alduncin, Enrique (2002). *Los valores de los mexicanos. México: entre la tradición y la modernidad*. México: Grupo Financiero Banamex.

Almond, Gabriel y Verba, Sidney (1963). *The civic culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.

Álvarez Enríquez, Lucía (2020). El movimiento feminista en México en el siglo XXI: juventud, radicalidad y violencia. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 65(240), 147-175.

Arendt, Hannah (1951). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Aristóteles (1991). *La Política*. Madrid: Alianza.

Assmann, Hugo (1996). Por una sociedad donde quepan todos. En José Duque (Ed.), *Por una sociedad donde quepan todos. Cuarta jornada Teológica de CETELA Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI* (pp. 379-392). San José: DEI.

Badillo, Miguel (15 de marzo de 2021). La “Partida Secreta” que se robó Salinas de Gortari. *Contralínea*, 19(738), 4-8.

Banerjee, Abhijit V. y Duflo, Esther (2014). *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*. Madrid: Santillana.

Bartra, Roger (2007). *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*. México: Planeta.

Basáñez, Miguel (1990). *La lucha por la hegemonía en México, 1968-1990*. México: Siglo XXI.

Baskerville, Rachel F. (2003). Hofstede never studied culture. *Accounting, organizations and society*, 28(1), 1-14.

Batres, Martí (2019). *El gran fracaso. Las cifras sobre el desastre neoliberal en México*. Brigada para leer en libertad. <http://brigadapara-leerenlibertad.com/2019/programas/el-gran-fracaso/>

Bizberg, Ilán (2015). México: una transición fallida. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (48), 122-139. <https://doi.org/10.29340/48.1461>

Bizberg, Ilán (2019). *Diversity of capitalisms in Latin America*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Bizberg, Ilán y Flamand, Laura (2015). Grandes tendencias y pequeños avances en las políticas sociales (2000-2012). En Ana Covarrubias (Ed.), *Los 12 años de gobierno del PAN*. México: Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México.

Bolaño, Roberto (2004). 2666. Barcelona: Anagrama.

Boltanski, Luc (2000). *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bolívar Meza, Rosendo (2013). Alternancia política y transición a la democracia en México. *Revista Legislativa de Estudios Sociales y de Opinión Pública*, 6(12), 33-53.

Bonfil Batalla, Guillermo (1990). Aculturación e indigenismo: la respuesta india. En José Alcina Franch (Comp.), *Indianismo e indigenismo en América* (pp. 189-209). Madrid: Alianza.

Botto, Candelaria (2020) La salida será colectiva o no será: apuntes para una nueva economía. En Pablo Amadeo (Ed.), *La Fiebre*. ASPO. <https://idihcs.fahce.unlp.edu.ar/wp-content/uploads/2020/05/la-fiebre-aspo.pdf>

Boyer, Robert (2014). *Is more equality possible in Latin America?: A challenge in a World of contrasted but interdependent inequality regimes* (Documento de trabajo N° 67). Berlín: FUB-LAI. <https://refubium.org>

fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/19690/67-WP-Boyer-Online.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Brachet-Márquez, Viviane (1996). Repensando el Perú y su campesinado. Comentario a “Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso”. *Allpanchis phuturinga. Revista de Estudios Andino*, 28(48), 189-195. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v28i48.704>

Bresser-Pereira, Luiz Carlos (2012). A taxa de câmbio no centro da teoria do desenvolvimento. *Estudos avançados*, 26(75), 7-28. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142012000200002>

Bruni, Luigino y Porta, Pier Luigi (Eds.). (2005). *Economics and happiness: Framing the analysis*. Oxford: Oxford University Press.

Bruni, Luigino y Stanca, Luca (2008). Watching alone: Relational goods, television and happiness. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 65(3-4), 506-528.

Bruni, Luigino y Zamagni, Stefano (2007). *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública*. Buenos Aires: Prometeo.

Cámara Barbachano, Fernando (1945). *Monografía sobre los Tzeltales de Tenejapa, Chiapas, México*. Chicago: University of Chicago Library.

Cámara Barbachano, Fernando (1966). *Persistencia y cambio cultural entre los Tzeltales de los altos de Chiapas: estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los Municipios de Tenejapa y Oxchuc*. México: Sociedad de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Cámara de Diputados (2019). Boletín No. 2200. Aprueba Comisión prohibir la condonación de impuestos; reforma al artículo 28 Constitucional. México: Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. <http://serdos.gob.mx/index.php/esl/Comunicacion/>

Boletines/2019/Septiembre/19/2200-Aprueba-Comision-prohibir-la-condonacion-de-impuestos-reforman-el-articulo-28-Constitucional

Cano, Gabriela (2020). Ambientes bohemios: diversidad sexual en la capital mexicana durante los fabulosos años veinte. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 36(1-2), 167-191. <https://www.muse.jhu.edu/article/766218>

Carmona Dávila, Doralicia (2014). México 2013: Los vuelcos de la historia. Del nacionalismo revolucionario al neoliberalismo. *Valenciana*, 7(13), 229-249.

Castillo López, Carlos (2014). La cultura política como factor determinante para el avance democrático de México (Documento de trabajo N° 550). *Fundación Rafael Preciado Hernández*. http://frph.org.mx/bdigital/uploads/375_documento_550.pdf

Castro, Verónica (15 de septiembre de 1992). Entrevista con Ana María González. *La Jornada*.

Ceceña, Ana Esther (1999). La resistencia como espacio de construcción del nuevo mundo. *Chiapas*, (7), 93-114.

Ceja, Concepción (2004). La política social mexicana de cara a la pobreza. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 8(176), 157-180.

Clavellina Miller, José Luis y Ortega Olvera, Víctor V. (2015). *Reforma y nueva estructura del sector hidrocarburos en México*. México: Senado de la República.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. [CEPAL] (2020). *Cuidados en América Latina y el Caribe en tiempos de COVID-19: hacia sistemas integrales para fortalecer la respuesta y la recuperación*. Santiago de Chile: CEPAL. <https://www.cepal.org/>

es/publicaciones/45916-cuidados-america-latina-caribe-tiempos-covid-19-sistemas-integrales-fortalecer

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. [CONEVAL] (2018). Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 Balance del Sexenio. CONEVAL. <https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/Paginas/Plan-Nacional-de-Desarrollo-2013-2018-Balance-del-Sexenio.aspx>

Comisión Nacional de Salarios Mínimos [CONASAMI] (2021). RESOLUCIÓN del H. Consejo de Representantes de la Comisión Nacional de los Salarios Mínimos que fija los salarios mínimos generales y profesionales que habrán de regir a partir del 1 de enero de 2021. *Secretaría de Gobernación*. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5608587&fecha=23/12/2020

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const.], Art. 3. 5 de febrero de 1917 (México).

Consulado de México [Consulmex] (2021 [2012]). Pacto por México. Aspectos generales. *Consulmex*. <https://consulmex.sre.gob.mx/calexico/index.php/component/content/article/4-articulos/58-pacto-por-mexico>

Cooper, Cary L. (1982). Review of Geert Hofstede: "Culture's consequences: international differences in work related values". *Journal of Occupational Behaviour*, 3(2), 123. <https://doi.org/10.1002/job.4030030208>

Cordera, Rolando y Lomelí, Leonardo (2010). *La modernización de la economía mexicana: las perspectivas de la globalización neoliberal*. México: Presente y perspectivas.

Córdova, Lorenzo et al. (2015). *El déficit de la democracia en México: Encuesta nacional de cultura política*. México: IJI-UNAM.

Correa, Fredi Everardo et al. (2002). Dimensiones del individualismo-colectivismo en México: un estudio exploratorio. *La psicología social en México*, (9), 553-559.

Coutiño, Patricia Fabiola (2011). *Perspectivas teóricas y metodológicas de la cultura política en México*. México: BUAP.

De la Calle, Luis y Rubio, Luis (2010). *Clasemediero: pobre no más, desarrollado aún no*. México: Felou/CIDAC.

De la Peña, Guillermo (2002). Social citizenship, ethnic minority demands, human rights and neoliberal paradoxes: A case study in Western Mexico. En Rachel Sieder (Ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous rights, diversity and democracy* (pp. 129-156). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Devillamagallón, Rafa et al. (2022). *El Proyecto Cultural del Neoliberalismo* [Documental]. México: PUEDJS. <https://puedjs.unam.mx/el-proyecto-cultural-del-neoliberalismo/>

Díaz, Héctor y Torres, Javier (2005). *México. Del triunfo de la República al Porfiriato*. México: UNAM.

Dierckxsens, Wim (2000). *The limits of capitalism: an approach to globalization without neoliberalism*. Londres: Zed Books.

Duarte Moller, Armando y Jaramillo Cardona, Martha C. (2009). Cultura política, participación ciudadana y consolidación democrática en México. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, 16(46), 137-171. <http://www.espiral.cucsh.udg.mx/index.php/EEES/article/view/1426>

Dubet, François (2011). Égalité des places, égalité des chances. *Études*, 414(1), 31-41.

Durand Ponte, Víctor Manuel (2004). *Ciudadanía y cultura política: México, 1993-2001*. México: Siglo XXI.

Durini Romero, Ana (2010). *La otra campaña: construyendo movimientos, transformando realidades* [Tesis de maestría]. Instituto Mora, México.

Dussel, Enrique (2006). *20 Tesis de política*. Santiago de Chile/México: CEPAL/Siglo XXI.

El Economista (2019). El 2018, mal año en la BMV; bueno para el fisco. *El Economista*. <https://www.eleconomista.com.mx/mercados/El-2018-mal-ano-en-la-BMV-bueno-para-el-fisco-20190429-0016.html>

Elias, Norbert (2015). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Elster, Jon (1983). *Sour grapes. Studies in the subversion of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Encuesta Nacional de Valores: Lo que une y lo que divide a los mexicanos [ENVUD]. (2010). México: Banamex/Fundación este país.

Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas [ENCUP] (2008). ENCUP 2008. Documento metodológico. INEGI. http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/metodologias/est/sm_encup08.pdf

Espinoza, Víctor A. y Monsiváis Carrillo, Alejandro (2012). *El deterioro de la Democracia. Consideraciones sobre el régimen político, lo público y la ciudadanía en México*. México: El Colegio de la Frontera del Norte.

Esquivel, Gerardo (2010). De la inestabilidad macroeconómica al estancamiento estabilizador: el papel del diseño y la conducción de la política económica. En Nora Lusting (Coord.), *Los grandes problemas de México IX. Crecimiento económico y equidad* (pp. 35-78). México: El Colegio de México.

Esquivel Hernández, Gerardo (2014). *Desigualdad Extrema en México. Concentración del Poder Económico y Político*. México: Oxfam. https://oxfammexico.org/wp-content/uploads/2017/04/desigualdadextrema_informe.pdf

Fernández Osorio, Óscar (2000). El conflicto agrario en Oaxaca. En Hugo Santos, Alba Amaro y Sergio Sarmiento Silva (Coords.), *Coloquio: el conflicto agrario y las perspectivas del campo oaxaqueño*. Secretaría de Desarrollo Agrario y Forestal.

Figuerola Ibarra, Carlos (2016). Crisis neoliberal y cambio de régimen en México. *Papeles de Trabajo*, (32), 89-112.

Flamand, Laura y Moreno-Jaimes, Carlos (2015). La protección social en salud durante el gobierno de Calderón. Avances y rezagos en el diseño y la implementación del Seguro Popular (2006-2012). *Foro internacional*, 55(1), 217-261.

Flores Dávila, Julia Isabel (Coord.). (2012). *A 50 años de la cultura cívica: Pensamientos y reflexiones, en honor al profesor Sidney Verba*. México: IIJ-UNAM.

Flores Pérez, Carlos Antonio (2009). *El Estado en crisis: crimen organizado y política. Desafíos para la consolidación democrática*. México: CIESAS.

Forbes (abril-mayo de 2021). Millonarios 2021. *Forbes*. <https://www.forbes.com.mx/listas/listas-multimillonarios/>

Franco Parrillat, Gerardo y Canela Gamboa, Fabiola (2016). Evolución de las políticas de desarrollo social en México: éxitos y fracasos. *Opera*, (18), 159-181. <https://doi.org/10.18601/16578651.n18.09>

Frank, Robert H. (2016). *Success and Luck. Good fortune and the myth of meritocracy*. Princeton: Princeton University Press.

Gamio Sáenz, Manuel (1982). *Forjando patria* (pro-nacionalismo). México: Porrúa.

Gilly, Adolfo (2007). *La revolución interrumpida*. México: Ediciones ERA.

González Aróstegui, Mely del Rosario (2003). Cultura de la resistencia: una visión desde el zapatismo. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 1(2), 6-25. <https://doi.org/10.29043/liminar.v1i2.131>

González Casanova, Pablo (1995). La democracia de los de abajo y los movimientos sociales. *Nueva sociedad*, (136), 37-40.

González Casanova, Pablo (2003). Los “caracoles” zapatistas: redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación). *Observatorio Social de América Latina*, (11), 15-30.

Greenberg, James B. (1989). *Blood Ties (Life and Violence in Rural Mexico)*. Tucson: University of Arizona Press.

Guevara Ramos, Armando (2016). *Movimientos sociales y el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra: violación de Derechos Humanos en México y el caso de abuso sexual contra las mujeres en San Salvador Atenco* [Tesis de maestría]. Universidad Iberoamericana, México.

Guillén Romo, Arturo (2012). México, ejemplo de las políticas anti-desarrollo del Consenso de Washington. *Estudios Avanzados*, 26(75), 57-76. <https://www.scielo.br/j/ea/a/8gcKnp7jnn9R49CHJq6qDqf/?format=pdf&lang=es>

Guiteras, Calixta (1961). *Perils of the soul: The world view of a Tzotzil Indian*. Nueva York: Free Press of Glencoe.

Gutiérrez Nájera, Manuel (1879). *Obras X. Historia y ciencia. Artículos y ensayos (1879-1894)*. México: Centro de Estudios Literarios-UNAM.

Gutiérrez Rodríguez, Roberto (2016). Los límites de la política social durante el sexenio de Peña Nieto. *Economíaunam*, 13(39), 26-62. <https://doi.org/10.1016/j.eunam.2016.08.002>

Haggard, Stephan (1990). *Pathways from the periphery: The politics of growth in the newly industrializing countries*. Ithaca: Cornell University Press.

Han, Byung-Chul (2014). *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder Editorial.

Hardin, Garrett (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162(3859), 1243-1248.

Henríquez Ureña, Pedro (1960). *La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México. Obra crítica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hernández, María Aidé (2008). La democracia mexicana, presa de una cultura política con rasgos autoritarios. *Revista mexicana de sociología*, 70(2), 261-303.

Hevia, Felipe J. (2015). Construcción de capacidades estatales y patrones de relación Gobierno-ciudadanos en México: un análisis del nivel subnacional. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, (62), 107-134.

Hewitt de Alcántara, Cynthia (1985). *La modernización de la agricultura mexicana, 1940-1970*. México: Siglo XXI.

Hill Collins, Patricia y Bilge, Sirma (2020). *Intersectionality*. Hoboken: John Wiley & Sons.

Hinkelammert, Frank J. (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones [DEI].

Hofstede, Geert (1978). The poverty of management control philosophy. *Academy of management Review*, 3(3), 450-461. <https://doi.org/10.5465/amr.1978.4305727>

Hofstede, Geert (1980). Culture and organizations. *International studies of management & organization*, 10(4), 15-41. <https://doi.org/10.1080/00208825.1980.11656300>

Hofstede, Geert (1984). *Culture's consequences: International differences in work-related values* (Vol. 5). Londres: Sage Publications.

Holloway, John y Peláez, Eloína (Eds.). (1998). *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Londres: Pluto Press.

Inglehart, Ronald y Welzel, Christian (2003). Political culture and democracy: Analyzing cross-level linkages. *Comparative Politics*, 36(1), 61-79.

Instituto Belisario Domínguez (2021). Seminario Continuo sobre Desigualdad en México. *Senado de la República*. <http://ibd.senado.gob.mx/?q=node/226>

Instituto de Investigación en Rendición de Cuentas y Combate a la Corrupción [IIRCCC] (19 de octubre de 2016). Llama INE a enfrentar déficit de cultura política. *Rendición de cuentas. Universidad de Guadalajara*. <https://www.rendiciondecuentas.org.mx/llama-ine-a-enfrentar-deficit-de-cultura-politica/>

Instituto Federal Electoral [IFE] (2014). *Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México*. México: IFE/Colmex.

Instituto Mexicano de la Juventud [IMJUVE] (2005). *Encuesta Nacional de Juventud*. México: IMJUVE.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2008). *Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas*. México: INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2016). Encuesta Nacional de Hogares. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/programas/enh/2016/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2020). *Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas. Comunicado de Prensa con fecha 7 de agosto de 2020*. México: INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2021). Datos sociales y económicos. INEGI. <https://www.inegi.org.mx>

Instituto Nacional Electoral [INE] (2021). Datos electorales. INE. <https://ine.mx/voto-y-elecciones/>

Jacob, François (2005). *El juego de lo posible*. México: Fondo de Cultura Económica.

Khastar, Hamsa et al. (2011). Levels of analysis and Hofstede's cultural differences: The place of ethnic culture in organizations. *International Conference on Financial Management and Economics*, (11), 320-323.

Kopelman, Shirli; Weber, J. Mark y Messick, David M. (2002). Factors Influencing Cooperation in Commons Dilemmas: A Review of Experimental Psychological Research. En Elinor Ostrom et al. (Eds.), *The drama of the commons* (pp. 113-156). Washington: National Academies Press. <https://doi.org/10.17226/10287>

Krauze, Enrique (1984). *América Latina: desventuras de la democracia*. México: Joaquín Mortiz/Planeta.

Krotz, Esteban y Winocur, Rosalía (2007). Democracia, participación y cultura ciudadana: discursos normativos homogéneos versus prácticas y representaciones heterogéneas. *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, 25(73), 187-218.

Labastida Martín del Campo, Julio y López Leyva, Miguel Armando (2004). México: una transición prolongada (1988-1996/97). *Revista mexicana de sociología*, 66(4), 749-806.

Labra, Armando (1987). *Para entender la economía mexicana*. México: UNAM.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lamas, Marta (2021). Tres sentencias y una esperanza. *Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/opinion/2021/10/1/tres-sentencias-una-esperanza-273132.html>

LAPOP-Lab (2020). México. *Vanderbilt University*. <https://www.vanderbilt.edu/lapop/mexico.php>

Latinobarómetro (2010). Resultados por país. *Latinobarómetro*. <https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp>

Lawson, Max et al. (2020). Tiempo para el cuidado. El trabajo de cuidados y la crisis global de desigualdad. *Oxfam International*. <https://www.oxfam.org/es/informes/tiempo-para-el-cuidado>

Layard, Richard (2005). *Happiness: Lessons from New Science*. Nueva York: The Penguin Press.

Le Bon, Gustav (1896). *Psychologie des foules*. París: Édition Félix Alcan.

Leyva Solano, Xochitl (1993). *Poder y desarrollo regional: Puruándiro en el contexto norte de Michoacán*. Zamora de Hidalgo: El Colegio de Michoacán.

Lomnitz, Claudio (2008). Narrating the neoliberal moment: History, journalism, historicity. *Public Culture*, 20(1), 39-56.

Lucker, William G. (2002). La cultura y la psicología social. En Charles Kimble et al. (Eds.), *Psicología social de las Américas* (pp. 507-531). Prentice Hall.

MacGabhann, Tim (2016). Pope to visit femicide-stricken city of Ecatepec. *Al Jazeera*.

Macías Valadez, Juan Francisco y Del Campo Rodríguez, Juan Pablo M. (2020). Alternancia electoral, análisis rumbo a la elección federal 2021. En José Gasca Zamora y Hazel E. Hoffmann Esteves (Eds.), *Factores críticos y estratégicos en la interacción territorial desafíos actuales y escenarios futuros Vol. 1* (pp. 641-658). México: IIEC-UNAM.

Magaloni, Beatriz y Moreno, Alejandro (2003). *Catching all souls: The Partido Acción Nacional and the politics of religion in Mexico. Christian democracy in Latin America: Electoral competition and regime conflicts* (Documento de trabajo). México: ITAM.

Maldonado Valera, Carlos (2013). *La construcción de pactos y consensos en materia de política social. El caso de la Ley General de Desarrollo Social de México, 2000-2008*. Santiago de Chile: CEPAL.

Marin, Gerardo y Vanoss Marin, Barbara (1991). *Research with Hispanic populations*. Londres: Sage.

Martínez Espinoza, Manuel Ignacio (2019). *Políticas sociales y participación en México. El caso del programa Comedores Comunitarios*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Martínez Espinoza, Manuel Ignacio (2020). Cinco sexenios de política social en México. *Revista de estudios políticos*, (188), 159-196. <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.188.06>

Massé Narváez, Carlos Eduardo (2002). Las políticas sociales y educativas frente a la marginación en México. *Papeles de población*, 8(34), 65-106.

McCafferty, Geoffrey'o98hytttt (2016). La matanza en Cholula: crónicas de facciones y la arqueología sobre la conquista española. *Elementos. Ciencia y cultura*, 23(102).

McSweeney, Brendan (2002). Hofstede's model of national cultural differences and their consequences: A triumph of faith-a failure of analysis. *Human relations*, 55(1), 89-118. <https://doi.org/10.1177/0018726702551004>

Medina Hernández, Andrés (1991). *Tenejapa. Familia y tradición de un pueblo tzeltal*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno de Chiapas.

Meixueiro, Gustavo; Baca, Arón y Sánchez-Nuevo, Lucía (2018). Democracia y Cultura Política en Oaxaca, Municipios De Sistemas Normativos Indígenas. En Aidé Hernández, Aldo Muñoz y Gustavo Meixueiro (Eds.), *Cultura Política en México* (pp. 385-410). Guanajuato: Universidad de Guanajuato/Instituto Estatal Electoral y de Participación, Sociedad Mexicana de Estudios Electorales.

Méndez, José Silvestre (1998). *Problemas Económicos de México*. México: McGraw Hill.

Merino, Mauricio (2003). *La transición votada. Crítica a la interpretación del cambio político en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Meyer, Lorenzo (2000). La institucionalización del nuevo régimen. En *Historia general de México* (pp. 823-879). México: El Colegio de México.

Modonesi, Massimo (2013). Gobiernos progresistas y desmovilización ¿Revoluciones pasivas en América Latina? *Anuario del Conflicto Social*, (2), 1367-1384.

Modonesi, Massimo (2017). Méxique: résistances et luttes 2012-2017. En Bernard Duterme (Coord.), *Etat des résistances au Sud*:

Amérique Latine (pp. 153-161). Louvain-la-Neuve: Sylepses-Centre Tricontinental.

Modonesi, Massimo y González, Samuel (2015). Ayotzinapa 2014: crim d'estat, indignació i antagonisme a mèxic. *Anuari del Conflict Social*, (4), 126-145.

Monroy-Gómez-Franco, Luis y Corak, Miles. (2019). *A land of unequal chances: social mobility across Mexican regions* (Documento de trabajo N° 10). México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias.

Monsiváis, Carlos (1981). Los círculos excéntricos de Sergio Pitol. *Texto Crítico*, 7(21), 3-10. <http://hdl.handle.net/123456789/6980>

Monsiváis, Carlos (1995). Ortodoxia y heterodoxia en las alcobas (hacia una crónica de costumbres y creencias sexuales en México). *Debate feminista*, (11), 183-210. <https://doi.org/10.22201/cieq.2594066xe.1995.11.1833>

Monsiváis, Carlos (2000). *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama.

Morales Moreno, Humberto (2019). El naciente derecho laboral mexicano: 1891-1928. *Derecho PUCP*, (82), 257-277. <https://doi.org/10.18800/derechopucp.201901.009>

Moreno, Alejandro (2 de agosto de 2019). Las Encuestas. Ciudadanos y pueblo. *El Financiero*. <https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/alejandro-moreno/2021/08/13/ciudadanos-y-pueblo/>

Moreno, Alejandro (2 de agosto de 2019). Las Encuestas: ¿Quién es el pueblo? *El Financiero*. <https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/alejandro-moreno/quien-es-el-pueblo/>

Moreno, Alejandro (4 de noviembre de 2022). Las Encuestas. El pueblo y la ciudadanía. *El Financiero*. <https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/alejandro-moreno/el-pueblo-y-la-ciudadania/>

elfinanciero.com.mx/opinion/alejandro-moreno/2022/11/04/el-pueblo-y-la-ciudadania/

Moreno, Alejandro (2011). Las metas y valores de los mexicanos: ¿Qué nos une y qué nos divide? *Este país*, (240), 97-104. <https://archivo.estepais.com/site/wp-content/uploads/2011/04/Banamex.pdf>

Morett-Sánchez, J. Carlos y Cosío-Ruiz, Celsa (2017). Panorama de los ejidos y comunidades agrarias en México. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 14(1), 125-152.

Navarrete, Federico (2019). Cholula: terrorismo y castigo. *Noticonquista*. <https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1766/1764>

Nexos (1 de febrero de 2011). El mexicano ahorita: Retrato de un liberal salvaje. *Nexos*, (398), 22-34. <https://www.nexos.com.mx/?p=14125>

Nussbaum, Martha C. (2001). *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, Martha C. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

Observatorio de la Participación Política de Mujeres (2021). Monitoreo. *Observatorio mujeres*. <https://observatoriomujeresecon.org/en/>

Olvera, Alberto (2011). ¿Existe la democracia delegativa en México? Notas sobre el régimen político, la transición a la democracia y la rendición de cuentas en México. En Guillermo O'Donnell, Osvaldo Iazzetta y Hugo Quiroga (Eds.), *Democracia delegativa*. Buenos Aires: Prometeo.

Olvera, Alberto (2011). Poderes fácticos y democracia en México: sindicatos, caciques, monopolios y delincuencia organizada

en un país en transición En Isidoro Cheresky (Ed.), *Ciudadanía y legitimidad democrática en América Latina* (pp. 311-337). Buenos Aires: CLACSO.

Olvera, Alberto (2012). La derrota moral de Peña Nieto y la restauración precaria. *La Palabra y el Hombre*, (22), 35-40. <http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/33582>

Olvera, Alberto (2012). *Poderes fácticos y sistema político en México. El deterioro de la democracia: consideraciones sobre el régimen político, lo público y la ciudadanía en México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Olvera, Alberto (2016). La crisis política, los movimientos sociales y el futuro de la democracia en México. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 61(226), 279-296. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(16\)30011-3](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(16)30011-3)

ONU-Mujeres (2017). Informe Anual 2017. *ONU-Mujeres México*. <https://mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2018/mayo/informe-anual>

Ordóñez, Sergio (2017). Sistemas de innovación y conocimiento: el caso de Jalisco, México. *Problemas del desarrollo*, 48(191), 161-184.

Ordóñez Barba, Gerardo (2012). El régimen de bienestar en los gobiernos de la alternancia en México. *Polis*, 8(1), 213-240.

Organization for Economic Co-operation and Development [OECD] (2021a). Data base. *OECD*. <https://data.oecd.org/>

Organization for Economic Co-operation and Development [OECD] (2021b). Women in Work Index. *OECD*. <https://www.strategyand.pwc.com/de/en/functions/organisational-strategy/women-in-work.html#>

Ortega Villa, Luz María et al. (2016). Rasgos socioculturales de los jóvenes en México: bienestar, cultura y política. *Estudios sociales (Hermosillo, Son.)*, 24(47), 282-309.

Ostrom, Elinor (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ostrom, Elinor (1993). Design principles in long-enduring irrigation institutions. *Water Resources Research*, 29(7), 1907-1912. <https://doi.org/10.1029/92WR02991>

Palerm, Ángel (1980). *Antropología y marxismo*. México: CIESAS.

Palma, José Gabriel (2005). The seven main “stylized facts” of the Mexican economy since trade liberalization and NAFTA. *Industrial and Corporate Change*, 14(6), 941-991. <https://doi.org/10.1093/icc/dth076>

Paz Salinas, María Fernanda (2017). Luchas en defensa del territorio. Reflexiones desde los conflictos socio ambientales en México. *Acta sociológica*, (73), 197-219. <https://doi.org/10.1016/j.acso.2017.08.007>

Paz, Octavio (1951). Los campos de concentración soviéticos. En Octavio Paz, *Obras completas, vol. 9. Ideas y costumbres I: La letra y el cetro*. México: Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores.

Paz, Octavio (1970). *Posdata*. México: Siglo XXI.

Paz, Octavio (1977). Entrevista con Julio Scherer. Segunda parte. *Proceso*, (58), 6-10.

Paz, Octavio (1979). *El ogro filantrópico: historia y política 1971-1978*. México: Joaquín Mortiz.

Paz, Octavio (1980). *La búsqueda del comienzo: escritos sobre el surrealismo*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Paz, Octavio (1990). *Pequeña crónica de grandes días*. México: Fondo de Cultura Económica.

Paz, Octavio (1993a). *El laberinto de la Soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Paz, Octavio (1993b). *Primeras letras*. México: Seix Barral.

Paz, Octavio (1993c). Tiempo nublado. En Octavio Paz, *Obras completas, vol. 9. Ideas y costumbres. La letra y el cetro*. México: Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores.

Paz, Octavio (2001). *Sueños de Libertad. Escritos políticos*. México: Seix Barral.

Paz, Octavio (1994). *Itinerario*. México: Seix Barral.

Peña Nieto, Enrique [Presidencia Enrique Peña Nieto]. (7 de mayo de 2015). Participación en el Foro Económico Mundial sobre América Latina 2015 [Video]. *YouTube*. https://www.youtube.com/live/YFED_dD2qBg?feature=share

Peschard, Jacqueline (1993). El fin del sistema de partido hegemónico. *Revista Mexicana de Sociología*, 55(2), 97-117. <https://doi.org/10.2307/3541104>

Piketty, Thomas (2020). *Capital and Ideology*. Londres/Cambridge: Harvard University Press.

Polanyi, Karl (2017). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pozas, Ricardo (1959). *El proceso urbanístico en Atlixco y en ciudad Sahagún*. París: UNESCO.

Pozas, Ricardo (1977). *Chamula: un pueblo indio de los altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Programa de la Organización de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (2021). Acciones para transitar hacia una economía verde y hacer frente al cambio climático. *ONU México en Acción*. <https://onu-en-accion.onu.org.mx/economia-verde-y-cambio-climatico/>

Ramírez, René (2005). “*Sour Grapes*” and the Monetary “happiness” of Poverty: *Perú Case Study, 2001* [Tesis de maestría]. Institute of Social Studies - La Haya, Países Bajos.

Ramírez, René (2012). *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.

Ramírez, René (2019). *La vida y el tiempo. Apuntes para una teoría ucrónica de la vida buena a partir de la historia reciente del Ecuador* [Tesis de doctorado]. Universidad de Coimbra, Portugal.

Ramírez, René (2021). Las luchas por los tiempos (el tiempo de la democracia y la democratización del tiempo [de las vidas]). *Epistemologies of the South*. <https://epistemologiasdosul.ces.uc.pt/?lang=2&id=34900>

Ramírez, René (2022). La democracia como forma de vida: del régimen de mínimos a la maximización de los tiempos democráticos. En Guadalupe Valencia (Coord.), *Compartir el tiempo. Reflexiones intempestivas* (pp. 17-40). México: FCP-UNAM.

Ramos, Samuel (1951). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa-Calpe.

Raziel, Zedryk (24 de enero de 2023). Lorenzo Córdova y Ciro Murayama: “La democracia no es está en el ADN de la sociedad mexicana”. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2023-01-24/>

lorenzo-cordova-y-ciro-murayama-la-democracia-no-esta-en-el-adn-de-la-sociedad-mexicana.html

Redfield, Robert (1941). *The folk culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.

Regalado, Jorge (2013). Los movimientos sociales en México. La vía autonomista y comunitaria. En Mario Alberto Nájera (Ed.), *Movimientos sociales, autonomía y resistencia* (pp. 35-46). Guadalajara: Universidad de Guadalajara/California State University LB.

Reyes Heróles, Jesús (1982). *El liberalismo mexicano: La integración de las ideas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Reyes, Alfonso (1955). *Obras Completas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Reyes, Giovanni E. (2001). Principales teorías sobre el desarrollo económico y social. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, (4).

Robles, Marco y Salmón, Benjamín (1 de mayo de 2018). El mexicano hoy. Igual de liberal, pero más salvaje. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=37432>

Rodríguez Castillo, Luis (2010). La antropología política en México: un estado de la cuestión. *Cuadernos de Antropología*, 20(1), 1-32. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/antropologia/article/view/2000>

Romero Sotelo, María Eugenia (2016). *Los orígenes del neoliberalismo en México. La Escuela Austriaca*. México: Fondo de Cultura Económica.

Romero, Vidal et al. (2020). *Cultura política de la democracia en México y en las Américas, 2018/19: Tomándole el pulso a la democracia*. Nashville: USAID/LAPOP-Vanderbilt University. <https://www.>

vanderbilt.edu/lapop/mexico/AB2018-19_Mexico_Country_Report_V5_W_05.13.20.pdf

Ruiz Durán, Clemente (2008). México: geografía económica de la innovación. *Revista Comercio Exterior*, 58(11), 756-768.

Saavedra, Carlos (2021). México: política fiscal y pandemia mundial. *Ola financiera*, 14(38). 113-132.

Salinas, Carlos (1990). 2º Informe de Gobierno. En Cámara de Diputados, *Informes Presidenciales* (pp. 87-122). <http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-17.pdf>

Salmerón Castro, Fernando (1996). *Intermediarios del progreso. Política y crecimiento urbano en Aguascalientes*. México: ICA-CIESAS.

Sánchez, Edith (11 de diciembre de 2017). Zygmunt Bauman: Facebook y las trampas de las redes sociales. *La mente es maravillosa*. <https://lamenteesmaravillosa.com/zygmunt-bauman-facebook-y-las-trampas-de-las-redes-sociales/>

Sandel, Michael J. (2020). *The tyranny of merit: What's become of the common good?* Londres: Penguin books.

Sandoval Ballesteros, Irma E. (2011). *Crisis, rentismo e intervencionismo neoliberal en la banca: México (1982-1999)*. México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias.

Santiago Castillo, Javier y García Clark, Rubén (2016). Tendencias de la cultura política y prácticas ciudadanas en México (2000-2015). *Revista Justicia Electoral*, 1(17), 15-50.

Schedler, Andreas y Sarsfield, Rodolfo (2009). Demócratas iliberales: Configuraciones contradictorias de apoyo a la democracia en México. *Espiral (Guadalajara)*, 15(44), 123-159.

Seligson, Mitchell A. (2004). *A study of the Latin American Public Opinion Project (LAPOP). The political culture of democracy in Mexico, Central America and Colombia*, 2004. Nashville: Vanderbilt University.

Sennett, Richard (2012). *Juntos: Rituales, placer y política de la cooperación*. Barcelona: Anagrama.

Serrano Espinosa, Julio (24 de junio de 2021). ¿Pagan poco impuestos las grandes empresas? *Milenio*. <https://www.milenio.com/opinion/julio-serrano-espinosa/apuntes-financieros/pagan-pocos-impuestos-las-grandes-empresas>

Serret, Estela (2013). Ciudadanía de las mujeres y cultura política en México. En Alejandro López y Sergio Tamayo (Eds.), *Cultura (y) Política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Slim, Carlos (1994). Carta a los jóvenes. *CarlosSlimHelú*. <https://carlosslim.com/carta.html>

Slim, Carlos (2015). Los diez principios de Grupo Carso. *CarlosSlimHelú*. <https://carlosslim.com/desde.html>

Soria, Víctor Manuel (2017). *Los saldos perversos de la política neoliberal en México: estancamiento económico, corrupción, desigualdad y pobreza, violencia e inseguridad (1983-2015)*. México: UAM/Colofón/Ediciones Académicas de Ciencias Sociales.

Spencer, Herbert (1876). *The principles of sociology*. Piscataway: Transaction Publishers.

Stockhammer, Engelberth (2011). Neoliberalism, income distribution and the causes of the crisis. En Philip Arestis, Rogério Sobreira y José Luis Oreiro (Eds.), *The Financial Crisis. Origins and Implications* (pp. 234-258). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Subcomandante Marcos (1995). Comunicado 17 de marzo de 1995. Cartas y comunicados del EZLN. EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx>

Subcomandante Marcos (2001). *Nuestra arma es nuestra palabra: escritos selectos*. Nueva York: Siete cuentos editorial.

Tapia Santamaría, Jesús (1992). *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*. Zamora de Hidalgo: El Colegio de Michoacán.

Tax, Sol (1943). *Field notes on Zinacantan, Chiapas*. Chicago: University of Chicago Press.

Tetreault, Darcy V. (2012). La política social y los programas para combatir la pobreza en México, ¿oportunidades para quiénes? *Estudios Críticos del Desarrollo*, 2(2), 41-74.

Tetreault, Darcy; McCulligh, Cyndy y Lucio, Carlos (Coords.). (2019). *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México*. México: Porrúa.

The Economist (24 de septiembre de 2020). Amlo's War Against the Intelligentsia. *The Economist*. <https://www.economist.com/the-americas/2020/09/24/amlos-war-against-the-intelligentsia>

Therborn, Göran (2015). Desigualdades en México y América Latina: una contextualización global. *Estudios Latinoamericanos*, (36), 83-107. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.2015.36.52602>

Trejo Reyes, Saúl (1987). *El futuro de la política industrial en México*. México: El Colegio de México.

Triandis, Harry C.; Brislin, Richard y Hui, C. Harry (1988). Cross-cultural training across the individualism-collectivism divide. *International Journal of Intercultural Relations*, 12(3), 269-289. [https://doi.org/10.1016/0147-1767\(88\)90019-3](https://doi.org/10.1016/0147-1767(88)90019-3)

Tribunal Permanente de los Pueblos [TPP] (2014). Sentencia de la audiencia final del Capítulo México del TPP. *TPP México*. <https://www.tppmexico.org/sentencia-de-la-audiencia-final-del-capitulo-mexico-del-tpp/>

Trujillo Muñoz, Gabriel (2014). Ricardo Flores Magón: el regreso del revolucionario pródigo. *Casa del tiempo*, 1(10), 57-59. https://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/10_nov_2014/casa_del_tiempo_eV_num_10_57_59.pdf

Ugalde, Luis Carlos (2013). *Por una democracia eficaz. Radiografía de un sistema político estancado, 1977-2012*. México: Aguilar.

US Department of Homeland Security (2021). Estimates of the Unauthorized Immigrant Population Residing in the United States: 1990 to 2000. *DHS*. https://www.dhs.gov/xlibrary/assets/statistics/publications/Ill_Report_1211.pdf

Valdez, Guillermo (2013). *Historia del Narcotráfico en México*. México: Aguilar.

Valverde Viesca, Karla (2015). Construcción institucional del desarrollo social en México. *Estudios políticos (México)*, (42), 171-175. <https://doi.org/10.1016/j.espol.2017.10.006>

Vargas González, Pablo (1993). *Lealtades de la sumisión. Caciquismo: poder local y regional en la Ciénega de Chapala*. Zamora de Hidalgo: El Colegio de Michoacán.

Vasconcelos, José (1937). *Obras Completas*. México: Libreros Mexicanos Unidos.

Vázquez, Josefina Zoraida (1999). *Interpretaciones sobre la Independencia de México*. México: Patria/Nueva Imagen.

Vázquez, Rodolfo (2010). *Educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*. México: Fontamara.

Vélez, Fabio (2018). ¿Meritocracia? ¿para quiénes? *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, (48), 147-167. <https://doi.org/10.5347/48.2018.40>

Vélez, Roberto (Coord.). (2019). *Informe. Movilidad social en México 2019: hacia la igualdad regional de oportunidades*. México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias.

Veltmeyer, Henry y Bowles, Paul (2019). Estudios Críticos del Desarrollo: Una Introducción. En Henry Veltmeyer y Paul Bowles (Eds.), *Guía Esencial para Estudios Críticos de Desarrollo*. La Paz: Editorial Plural/CIDES.

Villa Rojas, Alfonso (1985). *Estudios etnológicos: los mayas*. México: IIA-UNAM.

Villa Rojas, Alfonso (1990). *Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura.

Villoro, Luis [Cátedra Alfonso Reyes] (2013). De la libertad a la comunidad. Conferencia impartida en la Cátedra Alfonso Reyes [Video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=VqA9xQtgINg>

Vizcaíno, Fernando (1993). *Biografía política de Octavio Paz o la razón ardiente*. Málaga: Algazara.

Volk, Steven (2015). The Historiography of Feminicide in Ciudad Juárez: What Numbers Don't Tell Us. *Fiar. The Journal of the International Association of Inter-American Studies*, 8(2), 20-45.

Warman, Arturo (1976). *Y vinimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Warman, Arturo (1985). La lucha social en el campo de México: un esfuerzo de periodización. En Pablo González Casanova (Coord.),

Historia política de los campesinos latinoamericanos (pp. 14-39). Madrid: Siglo XXI.

Woldenberg, José (2012). *Historia mínima de la transición democrática en México*. México: El Colegio de México.

World Inequality Database (2021). Top 10% ingreso nacional share. WID. https://wid.world/es/mundo/#sptinc_p90p100_z/US;FR;DE;CN;ZA;GB;WO/last/eu/k/p/yearly/s/false/24.322/80/curve/false/country

Zaid, Gabriel (1982). *La feria del progreso*. Madrid: Taurus.

Zamitz Gamboa, Héctor (2019). Álvaro Arreola Ayala y Raúl Trejo Delarbre (coords.), *La transición presidencial*, México, 2018, México, Grupo Editorial Orfila Valentini, 2018. *Estudios políticos (México)*, (48), 133-138.

Zea, Leopoldo (1955). *América en la conciencia de Europa*. México: Los Presentes.

Zechmeister, Elizabeth J. y Lupu, Noam (2020). Introducción del Barómetro de las Américas 2018/19. En Vidal Romero et al. (Eds.), *Cultura política de la democracia en México y en las Américas, 2018/19: Tomándole el pulso a la democracia*. (pp. xiii-xvi). USAID/LAPOP. https://www.vanderbilt.edu/lapop/mexico/AB2018-19_Mexico_Country_Report_V5_W_05.13.20.pdf

Zermeno, Sergio (1998). *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo*. México: UNAM/Siglo XXI.

Zermeno, Sergio (2013). Suicidas y asesinos: el conflicto en México. En Julien Lanes Marsall et al. (Coords.), *De los conflictos y de sus construcciones mundos: ibéricos y latinoamericanos* (pp. 73-87). México: UNAM/Siglo XXI.

Sobre los autores

René Ramírez Gallegos. Economista, (ISS/Erasmus University of Rotterdam, Holanda), Doctor en sociología de la desigualdad (CES, Universidad de Coimbra, Portugal) y Posdoctorado University of Tübingen, Alemania. Investigador Universidad Estatal de Milagro (UNEMI), Ecuador; Docente Universidad Nacional de las Artes (UNA) y Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Investigador del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), UNAM-México. Investigador visitante, Matters of Activity, Humboldt-Universität de Berlín. Ministro de Planificación y Desarrollo (2008-2011) y Ministro de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación de Ecuador (2011-2017). Libros recientes: *La vida y el tiempo. Apuntes para una teoría ucrónica de la vida buena*. CLACSO: Buenos Aires, 2022; *Tomar partido*, CLACSO: Buenos Aires, (2023) (Coordinador). *Historia contemporánea de América Latina y el Caribe*, Akal: Madrid, (2023) (Co-coordinador); *Ecuador: Más allá de la ira y la esperanza*, Ariel: Bogotá (Co-autor).

Gabriela Gallardo. Gabriela Gallardo Lastra es PhD(c) por la Universidad de Groningen y Universidad Autónoma de Zacatecas. Tiene un máster en estudios del desarrollo con mención en género por el Instituto de Estudios Sociales de la Universidad Erasmus

Rotterdam (Países Bajos). Investiga sobre democracia feminista, tiempo del trabajo de los cuidados, movimiento feminista Latinoamericano, feminismo decolonial, relaciones de género en comunidades indígenas, y Buen Vivir. Docente en estudios de género en la Universidad de Groningen, Universidad UTE y UNEMI. Activista feminista interseccional y cofundadora de Apoyando Ecuador.

Juan P. Guijarro. Juan P. Guijarro es un profesional con experiencia en investigación social y docencia, con trayectoria en análisis de datos y formulación de proyectos para el bien común. Posee una Maestría en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política de la FLACSO-Ecuador y una Licenciatura en Comunicación de la PUCE-Ecuador. Ha contribuido con capítulos en libros destacados, incluyendo investigaciones sobre políticas públicas alternativas en América Latina y en Ecuador.

Del laberinto de la soledad a los senderos de la compañía

Culturas políticas en el México actual

Esta obra nos propone una exploración profunda que desafía las visiones simplistas sobre la cultura política mexicana.

Apoyándose en datos rigurosos y metodologías innovadoras, revela cómo las prácticas cotidianas, las aspiraciones ciudadanas y los clivajes sociales emergentes dibujan un panorama de colaboración, resistencia y renovación democrática.

Desde una mirada crítica con décadas de pensamiento neoliberal, este examen incisivo no solo expone los errores de fondo de ciertas interpretaciones sesgadas, sino que nos invita a repensar los caminos posibles hacia una democracia más participativa y plural. De ahí el título: “Del laberinto de la soledad a los senderos de la compañía”.