

La refundación de México

JOSÉ ANTONIO AGUILAR RIVERA

Un tiempo civilizacional se ha cumplido en México. Las bases ideológicas sobre las cuales descansó el país por décadas se han erosionado: las que un día fueron certezas hoy son otra vez preguntas. Con el siglo que termina también se extingue un poderoso imaginario: el de la nación uniformemente mestiza. Hoy, todos parecemos estar de acuerdo, el México del próximo siglo debe ser plural. ¿Pero qué quiere decir esto exactamente? La refundación del país es un expediente abierto.

Luis Villoro, me parece, ha señalado con singular agudeza los ejes de la disputa que involucran, simultáneamente, una reinterpretación del pasado, una propuesta política para el presente y la construcción de un nuevo imaginario para el futuro.¹ Sus ideas articulan coherentemente una importante corriente de pensamiento en el México finisecular. Son, también, representativas de una profunda crisis ideológica. Para Villoro el país debe efectuar tres transformaciones: 1) el Estado-nación homogéneo debe convertirse en un Estado plural; 2) debe instituirse una democracia participativa y 3) deben recuperarse los valores de la comunidad. Estas propuestas representan el sentir y el pensar de un importante sector intelectual en México. Por ello, y por la altura intelectual de su autor, vale la pena considerarlas con cuidado. Veamos los argumentos.

La naclón antes de la nación

La primera línea argumentativa es revisionista. El autor de *Los grandes momentos del indigenismo en México* propone que "la historia de México independiente puede verse a la luz de la contraposición de dos concepciones de Estado nacional. Siguiendo las ideas de la época, la nueva nación nace de un contrato social entre individuos iguales entre sí". Esta es una nación proyectada porque la verdadera nación está formada por pueblos y grupos. Frente a la heterogeneidad de la nación real los letrados criollos y mestizos impusieron su propia idea de nación haciéndola pasar por un contrato de todos. Así, Villoro reabre la cuestión del contrato original: "los pueblos indígenas no han sido consultados, no han entrado de hecho en el 'contrato' social".² De ahí que no existan vínculos de obediencia legítimos.

Lo primero que llama la atención es la filiación ideológica del argumento. Este no es un razonamiento ni progresista ni ilustrado; en la historia de las ideas políticas se inscribe en la reacción conservadora contra la escuela de los derechos naturales. Recordemos que en los siglos XVII y XVIII los partidarios de la monarquía absoluta y del derecho divino argumentaban, para descalificar las teorías de Hobbes, Locke, Rousseau y otros, que el supuesto pacto entre hombres para salir del estado de naturaleza era pura invención: jamás había existido. Por lo tanto, el quimérico contrato social no podía fundar nada. Los teóricos del derecho natural mantenían que la autoridad legítima sólo podía venir de un contrato libremente consentido entre individuos iguales. Los críticos monarquistas, al igual que Villoro, negaban la existencia histórica de dicho convenio. Era inútil, se apresuraban a responder Locke y otros, buscar el papelito en un baúl: el pacto era una

construcción teórica. Como se discute más adelante, la idea del contrato social servía como un parámetro crítico para juzgar los arreglos políticos existentes. A partir de esta idea se podía cuestionar el poder despótico de los reyes "por la gracia de Dios". Ante los cuestionamientos de los teóricos absolutistas que impugnaban la realidad histórica del estado de naturaleza y del pacto fundacional, Locke recurría a la autoridad de Hooker, quien afirmaba que las leyes naturales obligaban a los hombres, "a pesar de que éstos nunca hubiesen constituido una sociedad, ni hubieran hecho ningún acuerdo solemne entre ellos sobre qué hacer o qué no hacer".³ A los indígenas, es cierto, no les preguntaron si querían ser parte del contrato social, pero, ¿a quiénes sí?

Lo cual nos lleva a la segunda cuestión. Según las teorías de los "letrados criollos y mestizos", la nación estaba fundada en la soberanía popular, es decir, en el consentimiento individual de todos sus miembros. Esta idea imponía derechos a los miembros de la comunidad política y límites al Estado. Teóricamente esto aplicaba a todos por igual: indios y europeos, aunque los pobladores originales no hubieran firmado ningún papel. ¿Quiere Villoro cuestionar esas bases teóricas? ¿Sobre qué otros cimientos legítimos, diferentes a la soberanía popular y al respeto de los derechos naturales de los individuos, podría haber sido fundada la nación y la autoridad política? ¿Sobre las prácticas y costumbres de conglomerados de pueblos y grupos que conformaban el mundo prehispánico, incluidas entre ellas la esclavitud y la desigualdad entre pueblos?

Las teorías "impuestas" por los europeos proporcionaban –y proporcionan– aunque Villoro lo omita, un arsenal de recursos ideológicos para reclamar derechos y denunciar injusticias. Esto lo entendieron muy bien muchos indígenas. Como muestra basta sólo un botón: en 1849 las autoridades indígenas de Juchitán reclamaron ante el gobierno nacional su derecho a aprovechar las salinas de Tehuantepec: "...el que coge y disfruta lo que es suyo no lo hurta: nosotros somos mexicanos, somos la nación y somos dueños y tenemos el mismo derecho para que de

este fruto aprovechemos, y de esto que trabajamos tenemos los impuestos de que pagarle á la nación y otras cargas concejiles precisas".⁴ Es históricamente falso el que los indígenas rechazaran a rajatabla el vocabulario ideológico de la nación "criolla". La razón de ello es que ese vocabulario, y la teoría en la que estaba fundado, les daba armas –por lo menos ideológicas– para defenderse de sus opresores. O, puesto de una forma diferente, las teorías de la Ilustración tenían –y tienen– un componente emancipador que no pasó

inadvertido en México y en otros lugares. Por ejemplo, en ocasión del aniversario de la independencia de los Estados Unidos, en 1853 William J. Watkins, un exesclavo negro, clamaba ante la legislatura del estado de Massachusetts: "cada año en esta tierra de los hombres libres, en el natalicio de la Libertad, la gente se congrega en una manifestación pública y en coro proclama al mundo entero: `mantenemos que estas verdades son autoevidentes"'. Sin embargo, tronaba Watkins, "sus leyes están fundadas en la raza, concebidas en la raza, nacidas de la raza". Y exigía: "dadnos nuestros derechos... tratadnos como hombres: cumplan los principios de su inmortal declaración".⁵

El Estado plural

Hay, en la interpretación que hace Villoro de la historia de México una épica dual. Al lado de las elucubraciones artificiosas de los europeos, existe otra idea de nación "sentida más que pensada. Es una visión popular, localista, propia de las comunidades ligadas a la tierra y de los poblados marginados". Así, frente a la concepción de un Estado-

nación homogéneo, las masas que "poco sabían de la instauración de una república", defendían "sus comunidades reales, donde transcurría la vida de las personas concretas". Los valores fundamentales que reivindican estas comunidades. "no son la libertad individual ni la igualdad formal ante la ley, sino la justicia y la colaboración fraterna... apenas ahora vislumbramos la posibilidad de unir las dos ideas de nación que recorrieron nuestra historia". En la base de su proyecto no están ciudadanos aislados, "sino estructuras comunitarias: los pueblos indios y mestizos en el Sur, las colonias agrarias en el Norte".

Así, el reconocimiento de la multiplicidad de pueblos y culturas que componen el país implica un nuevo arreglo político: el Estado plural. Este Estado reconoce, se supone, junto al derecho a la igualdad, el derecho a las diferencias. La igualdad, reformulada por Villoro, consiste en "el respeto y tratamiento igual de todas las diferencias". De esta forma, el Estado plural no es el resultado "de un acuerdo entre individuos intercambiables, sino entre personas situadas, con identidades propias, pertenecientes a culturas diversas. Los sujetos y grupos que sustentan valores distintos y tienen diferentes ideas de la nación cooperan aceptando sus diversidades en un Estado plural".⁶

"Nuestra sociedad –se lamenta Villoro– está basada en el individualismo. Es una asociación donde cada individuo y cada grupo persigue su interés propio, regido por un cálculo de costobeneficio: cada quien pretende obtener para sí los máximos beneficios al menor costo posible". Las comunidades indígenas, por el contrario, "conservan el aprecio por ciertas virtudes comunitarias ajenas al individualismo posesivo de la sociedad occidental moderna. Su ideal de comunidad contrasta con el aislamiento en sus intereses exclusivos del hombre moderno y puede contribuir a restaurar entre nosotros virtudes perdidas. En una comunidad cada quien tiene por valor superior el servicio, la entrega al todo al que pertenece, sin buscar para sí un premio. Cobran realidad entonces virtudes entre nosotros olvidadas: el don de sí, la fraternidad, el trabajo solidario, el desprendimiento personal".⁷ Todas esas virtudes, cree Villoro, se encuentran presentes en el patrón civilizatorio de las culturas indígenas.

En este recuento hallamos evidencias de una sensibilidad romántica. De manera más genérica, podemos afirmar que Villoro ejemplifica una singular claudicación en el mundo de las ideas. En la actualidad intelectuales de izquierda y derecha convergen en una misma posición: ambos alaban con exageración lo que es distinto y único, vituperan a la metafísica y a aquellas teorías que pasan sobre el discurso inmediato de las circunstancias. Como afirma Russell Jacoby, tanto la izquierda como la derecha reviven dudosas nociones de localismo y nativismo.⁸ Quienes celebran la diferencia y desacreditan los valores universales son incapaces de pensar más allá de las posibilidades limitadas que la historia ofrece. En el mejor de los casos, aprecian sólo lo único o lo no occidental y en el peor mitifican prácticas cuestionables.

La narración de Villoro es maniquea: la solidaridad sólo existe en las comunidades rurales, mientras que el México mestizo y urbano es uniformemente egoísta. Las únicas comunidades reales son las indígenas, los vínculos fraternos son patrimonio exclusivo de ese México profundo y negado. La épica de Villoro además añora la simpleza perdida. La factura romántica del discurso es impecable. Idealiza un pasado bucólico, el del mundo indígena prehispánico y tímidamente anhela su restauración. Como afirma Isaiah Berlin, el anhelo romántico puede ser entendido como "un llamado a un pasado real o imaginario, algún paraíso perdido pagano o neomedieval, una visión de una vida más simple, más valerosa, más pura, o como el llamado de la sangre o de alguna fe antigua contra los

extranjeros o los cosmopolitas, o los 'sofistas economistas y calculadores' que no comprenden el alma verdadera del pueblo o las raíces de las cuales brota".⁹

Villoro, junto con otros, cree que la comunidad es intrínsecamente buena. Espera que una vez que la gente haya superado su interés individual, se comportará de una forma admirable y cívica. Sin embargo, la solidaridad comunitaria puede ser buena o mala, dependiendo del uso sustantivo que de ella hagan los miembros de un grupo. La crueldad, no debemos olvidarlo, no sólo es hija del egoísmo. Con frecuencia es producto de desinteresadas solidaridades de grupo que excluyen al otro. Algunos de los crímenes más terribles de la humanidad han sido causados por solidaridades raciales e ideológicas. Quienes han superado el interés individual no son necesariamente ni benévolos ni humanitarios. Solidaridad hay entre los miembros de sectas racistas, grupos dedicados a la limpieza étnica y fanáticos fundamentalistas. Villoro piensa que el individualismo es necesariamente antisocial, pero lo cierto es que el individualismo puede involucrar una auténtica preocupación por otros, no tanto como miembros de un grupo ascriptivo, sino como personas. Como afirma Stephen Holmes, la mayor amenaza a la cohesión social no proviene del individualismo sino de las pasiones colectivas, los conflictos ideológicos y las rivalidades heredadas: "ahí donde existe el conflicto faccional la solidaridad es un problema, no una solución".¹⁰

Con un profundo escepticismo de los imperativos universales, renuente a juzgar con base en ellos y con una noción maniquea de la historia, Villoro, junto con otros intelectuales de izquierda, se ha sumado a una gran corriente de pensamiento conservador que incluye el tradicionalismo de Burke, el romanticismo alemán y los localismos en sus más diversas vertientes. Todos ellos repudian a los sistemas de pensamiento uniformes y abstractos asociados usualmente a la Ilustración y abogan por el particularismo y la historia.

La democracia auténtica

Lo que Villoro propone, aunque pocas veces es dicho explícitamente, es refundar la nación de tal forma que el Estado sea el producto de un pacto entre grupos y no entre individuos. Esta no es una propuesta menor. Involucra una vuelta a la teoría medieval española pactista, que concebía a la nación como el producto de la asociación de los "reinos": Castilla, Aragón, etcétera. La noción moderna de democracia presupone, por el contrario, una serie de conceptos teóricos ligados a la evolución del pensamiento político de Occidente. La idea de "derechos" es en sí misma un producto de la cultura jurídica del liberalismo. Los derechos implican no solamente inmunidades o libertades sino la idea de que esas inmunidades y libertades constituyen la propiedad de alguien. Esto ha sido denominado "derecho subjetivo".

La idea del derecho subjetivo desempeñó un papel preponderante en las sociedades medievales europeas y fue la base para la reelaboración del derecho natural durante el siglo diecisiete. Como ya se dijo, para los teóricos iusnaturalistas, de Puffendorf a Rousseau, la sociedad humana no tenía un origen en Dios. La ley fundamental no sería ya la ley natural de la escolástica, sino más bien la agregación de los derechos naturales que los individuos disfrutaban en un Estado prepolítico. En el origen de la sociedad se halla un contrato por medio del cual los individuos consienten en salir del estado de naturaleza y constituir el Estado civil. Por esta razón, y como afirma Charles Taylor, los derechos subjetivos son cruciales para la tradición occidental, porque estos derechos fueron proyectados en la naturaleza y sentaron las bases para una singular visión filosófica de los hombres y de su

sociedad; una antropología política que privilegiaba grandemente las libertades de los individuos y su derecho de consentir a los arreglos políticos que los regían.¹¹

Esta concepción ha sido la columna vertebral de la teoría democrática durante por lo menos trescientos años. La noción de derecho subjetivo define, por un lado, ciertos poderes legales mientras que por el otro ofrece una "imagen maestra" para una filosofía de la naturaleza humana, de los individuos y de sus sociedades. Los derechos operan como una norma legal y como una justificación subyacente a los ordenamientos políticos. De esta forma, el moderno discurso de los derechos involucra, por un lado, un conjunto de formas jurídicas por medio de las cuales ciertas inmunidades y libertades se inscriben como derechos, con provisiones para su posible alienación y para su aseguramiento y, por el otro, involucra una filosofía de la persona y de la sociedad que le confiere una gran importancia al individuo. Del consentimiento individual depende la legitimidad del gobierno.

Así, la noción moderna de derechos está sustentada en una peculiar base filosófica que no se encuentra presente en muchas otras culturas. Aunque en sociedades no occidentales existen libertades e inmunidades, éstas tienen una justificación distinta; no se apoyan en la idea de individuos libres e iguales que consienten de manera voluntaria al constituir al gobierno. De ahí que la cultura occidental haya sido caracterizada como egoísta y atomista por algunos críticos. El origen de la autoridad política democrática es, pues, individual y no colectivo.

Aquí podemos ya observar una tensión multifacética entre el proceso de instauración plena de la democracia en México y la reconstitución de la relación histórica entre el Estado y los pueblos indios. Un aspecto de esta tensión tiene que ver con la definición de la comunidad india como sujeto jurídico. Por lo arriba expuesto queda claro por qué en la tradición liberaldemocrática son los individuos, y no la colectividad, los que tienen derechos: porque los primeros son los únicos sujetos del consentimiento original. En estricto sentido, los derechos de las colectividades no tendrían una base como la que tienen los derechos individuales. Hay por ello un desfase entre el origen trascendente de los derechos subjetivos y su posible extensión a sujetos colectivos. ¿Es deseable cambiar esta visión que pone en el centro de nuestras preocupaciones a la persona humana?

Para obviar este problema teórico, bastante peliagudo, Villoro casualmente extrapola características morales del individuo a las colectividades humanas. Por ejemplo, afirma que "en el Estado plural un concepto fundamental es el de la 'autonomía'. Autonomía es la facultad de un sujeto –individual o colectivo– de elegir y realizar libremente, sin imposiciones, su propio plan de vida. El reconocimiento de la autonomía de un grupo social implica el del derecho a desarrollar su propia identidad y, por lo tanto, a lo que constituye su diferencia".¹² De esa forma Villoro puede deducir falazmente que "la autonomía no sólo es un reclamo de los pueblos indígenas. Es el signo de la participación democrática de todos los grupos que constituyen la sociedad, porque todos tienen, en un Estado plural, el derecho a sostener sus diferencias... la lucha por la autonomía forma parte de la lucha por la libertad de decisión en los asuntos que les competen, de todos los grupos sociales. Todos tienen el mismo derecho a autogobernarse". La conclusión es a todas luces falsa. La autonomía, es cierto, es una de las características más importantes de los individuos. Al conferirle a los grupos –asociaciones de personas– un atributo moral que sólo pertenece a hombres y mujeres se producen una serie de sofismas. Las colectividades no tienen propósitos sociales diferentes a los de sus integrantes; no tienen una dignidad independiente de la de los individuos que las componen.

Esta no es una disquisición teórica ociosa. Al considerar a la persona como un "imperativo categórico" (según Kant) podemos marcar límites al poder del grupo sobre ella. Los compactos humanos pueden autogobernarse, pero no de cualquier forma. Los grupos al determinarse "autónomamente" deben respetar ciertos derechos individuales fundamentales. La procedencia ontológica del individuo sobre el grupo indica, de la misma forma, cómo debemos actuar en casos de conflicto entre las demandas colectivas y los derechos de la persona. La "dignidad" del grupo no puede ser un pretexto para negar o atentar contra la dignidad de los individuos. Las personas no son medios para alcanzar ningún fin colectivo son, por el contrario, fines en sí mismas. La construcción teórica de Villoro confunde y relativiza este imperativo categórico e involuntariamente abre la puerta a posibles abusos. No todas las formas de autodeterminación son igualmente válidas. Un pacto de sujeción, por más autónomamente que haya sido concebido, es ilegítimo. De la misma forma, los grupos que como parte de sus "valores" y "su cultura" oprimen a otros o niegan derechos individuales (por ejemplo, los de las mujeres) no son moralmente permisibles.

Según Villoro, "la mayoría de las comunidades indígenas guardan un ideal de participación directo de sus miembros en las decisiones comunes. Estas se toman en asambleas moderadas por un "consejo de ancianos" (equivalente a una especie de Senado). Los funcionarios designados responden directamente a la comunidad, deben seguir sus directrices y su mandato puede ser revocado en todo momento. Se trata de una forma de 'democracia directa'".¹³ Anotemos de paso las diferencias con la democracia griega. Según Aristóteles, la forma más democrática de selección de magistrados en Atenas era el sorteo. En muchas comunidades indígenas las relaciones sociales son muy poco horizontales. Los funcionarios son designados por las asambleas. Por eso, en algunas comunidades cuando se realizan elecciones federales el procedimiento de insaculación de funcionarios de casilla provoca conflictos. Algunas comunidades se oponen a este mecanismo, democrático por naturaleza, porque las personas seleccionadas para ser funcionarios a través del sorteo no fueron designadas por el consejo de ancianos o la asamblea.

Según Villoro, la democracia directa practicada por los pueblos indígenas nos indica un posible camino a seguir. La reforma del Estado homogéneo implicaría el establecimiento de una democracia participativa que "rebasaría la democracia representativa". Formas de democracia directa, análogas a las que "constituyen el ideal de los pueblos indígenas" podrían servir de modelo en esta tarea. En otro lugar Villoro apunta: "la democracia representativa no es un avance en el poder del pueblo; es, por el contrario, un mal necesario... la democracia representativa está siempre al borde de caer en una distorsión: el pueblo real es reemplazado por un grupo que toma decisiones 'en su nombre': burocracia política, tecnócratas y legisladores". Si bien la democracia directa no es totalmente realizable es, con todo, "un límite al cual puede acercarse la democracia representativa para ser auténtica y no suplantar al poder del pueblos".¹⁴

Aquí el discurso se vuelve a cruzar con las tradiciones políticas conservadoras. En la reformulación de la democracia que propone Villoro encontramos otra intersección, esta vez con el pensamiento del gran jurista del nazismo Carl Schmitt. En los últimos años, algunos sectores de la izquierda han reivindicado a Schmitt como un crítico de la democracia representativa. En La crisis de la democracia parlamentaria (1923-1926) Schmitt argumentaba que el surgimiento de partidos de masa, de grupos organizados de interés así como la presencia de plutócratas manipuladores había hecho inoperante la concepción liberal de la representación. Todas las decisiones políticas importantes eran

tomadas por poderosos grupos de interés a espaldas del pueblo. A finales de los años veinte Schmitt se presentaba a sí mismo como un demócrata antiparlamentario. Su objetivo principal era rescatar a la democracia del sustrato liberal que la cubría. Para él la democracia consistía en la identificación psicológica de gobernados y gobernantes. Schmitt pensaba que la forma natural para la expresión directa de la voluntad popular era la aclamación, a favor o en contra, que tomaba lugar en la asamblea. Según él. "la organización de la democracia, como se ha establecido hoy en los Estados liberales burgueses, se dirige precisamente a ignorar a la gente reunida como tal".

Villoro afirma que la democracia

real consiste en el ejercicio del poder desde abajo. Donde el pueblo reside es donde deben decidirse sus reglas de comportamiento. Las personas pertenecen a múltiples asociaciones; "en la medida en que esas asociaciones funcionen con autonomía –prosigue– nos acercaremos a una democracia real". Puesto que los ámbitos culturales donde los hombres deciden sus reglas de vida son los "pueblos" con diferentes culturas, el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas es un paso hacia la democracia.

Todo esto está muy bien, pero el problema es que la democracia moderna involucra otros elementos, además del gobierno de la mayoría y la descentralización de la toma de decisiones a unidades de autogobierno. La democracia liberal incluye, adicionalmente, el derecho de los ciudadanos a constituirse como oposición, el derecho a disentir, individual o colectivamente, la libre competencia entre partidos, la fiscalización de los funcionarios públicos, la libertad de asociación con fines políticos, una prensa libre que pueda criticar las políticas gubernamentales y la posibilidad de que las minorías derrotadas puedan protestar libremente.

Una democracia tampoco es real si no cumple con estos requisitos. De la misma forma, la idealización de la democracia directa o plebiscitaria oscurece la racionalidad y la deseabilidad normativa de la democracia representativa. Sólo la democracia indirecta asegura la deliberación, necesaria para una toma de decisiones racional. El ideal del gobierno representativo es que el parlamento sea un foro para el debate razonado y libre entre diputados encaminados a lograr un mejor entendimiento de lo que desean colectivamente. Un debate parlamentario vigoroso alienta el aprendizaje público y eventualmente puede conducir a consensos medidos y racionales sobre políticas públicas. La deliberación permite que los diputados y sus representados –a través de la prensa– revisen sus creencias y las ajusten en aras del interés general. Además, constituye un seguro de los ciudadanos contra decisiones apresuradas e imprudentes. La democracia representativa le permite a los ciudadanos no sólo sentir sino meditar.

En el programa para la refundación del país que nos ofrece Villoro acaba por aparecer la timidez. "No se trata –nos previene– de abolir las instituciones de la democracia existente, los partidos y los procedimientos electorales, sino de complementarlos..." Después de ensalzar las formas de democracia participativa de las comunidades indígenas, matiza: "no se trata, claro está, de volver a formas premodernas de vida sino... de lograr una síntesis para una nueva ética colectiva. Una conjunción de la concepción moderna de los derechos individuales, fundados en la dignidad de la persona, y los antiguos valores de la comunidad, fincados en la realización de cada individuo por su entrega al todo que lo abarca". La consigna del EZLN, que según Villoro epitomiza este aserto, es tan seductora y ambigua como la afirmación misma: "Para todos todo, para nosotros nada."

En un mundo ideal podríamos ganar todo sin perder nada; en el mundo de verdad perdemos unas cosas para ganar otras. La síntesis que propone Villoro es retóricamente

muy atractiva, pero ¿es posible? Muchos creen que sí lo es, sin embargo no se vislumbran con claridad las instituciones políticas nacionales que le darían cuerpo. El "Estado plural" carece de rostro. Todos los arreglos políticos involucran el uso de la fuerza física. Como mínimo, Villoro debería ser mucho más específico sobre aquellas condiciones bajo las cuales, en su orden ideal, se aplicarían sanciones. ¿Qué, exactamente, es lo que implicaría un compromiso con el mantenimiento de solidaridades colectivas? ¿Cuál sería la autoridad de las mayorías sobre las minorías disidentes? ¿Deberán los indígenas protestantes abandonar sus comunidades, ahora expulsados por el brazo secular del Estado? ¿Qué ocurre si los que "mandan obedeciendo" persiguen a los que beben u opinan de manera diferente? Y si la respuesta a estas preguntas es negativa entonces, cuál es la diferencia entre el orden que se propone y lo que debería ser el actual? La inconsistencia no sólo es aparente.

En ningún lado está escrito que la nación mexicana es mestiza, o criolla o india. Dice la Constitución, eso sí, que tiene "una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas". Ya bastante barroca está la cosa. Lo mejor sería afirmar sencillamente que México es un país culturalmente plural. En todo caso, por ningún lado se encuentran las prescripciones legales del "Estado homogéneo". La propuesta de Villoro sufre de varias de las patologías recurrentes en los críticos culturales del liberalismo: entroniza un modelo idealizado y ahistórico de la comunidad indígena, trata de manera sesgada la categoría genérica de "lo social", emplea dudosamente la distinción egoísmodesinterés y es ambivalente sobre la radicalidad de su opción alternativa, el "Estado plural".

La refundación de México es una tarea simbólica, ideológica e institucional. Luis Villoro, como el pensador excepcional que es, ha tocado los puntos neurálgicos de la discusión. Es tentador pensar que las reformas deberían correr precisamente en el sentido contrario de sus propuestas. Es decir, definir de una buena vez a la nación mexicana como un conjunto de individuos de diversas razas, credos y lenguas. La reforma institucional debería dirigirse a garantizarle a todas las personas aquellos derechos que hasta ahora sólo han sido declarativos. La pobreza de los pueblos indios y su marginación política son una afrenta a los principios de igualdad y justicia. El objetivo debería ser garantizar la igualdad de oportunidades para que los individuos no sufran las desventajas sociales de haber nacido en un grupo determinado. Garantizar el acceso efectivo a la justicia, que es lo que le da sustancia a la igualdad jurídica. Asegurar que las personas puedan asociarse en libertad para conducir sus asuntos comunitarios, definir sus identidades culturales y emprender las tareas que estimen valiosas, como mejor les parezca siempre y cuando respeten los derechos de otros. Dada la historia del país, ése sería un programa radical. Pero ésa, es otra agenda.

1 Me refiero aquí a las ideas expuestas por Villoro en la mesa redonda "Los pueblos indígenas de México. El futuro de su historia", que se llevó a cabo en El Colegio Nacional el 16 de julio de 1998.

2 Luis Villoro, "El futuro de los pueblos indígenas", en *La Jornada*. 25 de julio de 1998.

3 "Of the State of Nature", en John Locke, *Second Treatise*, capítulo II, sección 15, ed. Peter Laslett; *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press. Cambridge. 1988, pp. 277|278.

4 Reproducido en Víctor de la Cruz *La rebelión de Che Gorio Melendre*. Ayuntamiento de Juchitán, México. 1983. p. 31. Mis cursivas.

5 William J. Watkins. "Old Rights as Men. An Address Delivered in Boston. Believe the Legislative Committee on the Willa. February 21, 1853", en Negro Protest Pumphlets. A Compendium, Arno and the New York Times, Nueva York. 1969. pp. 7-10.

6 Luis Villoro, art. cit.. mis cursivas.

7 Luis Villoro. "El futuro de los pueblos indígenas II", en La Jornada. 26 de julio de 1998. Mis cursivas.

8 Russell Jacoby, "Intellectuals: From Myopia to Utopia". en el aún inédito libro The End of Utopia.

9 Isaiah Berlin, Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas. PCB México. 1986, p. 436.

10 Stephen Holmes. The Anatomy of Antiliberalism, Harvard University Press_ Cambridge, 1995, p. 180.

11 Charles Taylor. "A World Consensus on Human Rights?", en Dissent. Julio de 1996. pp. 15-22.

12 Luis Villoro, "El futuro de los pueblos indígenas II'. Mis cursivas.

13 /bid. Mis cursivas.

14 Luis Villoro. "Autonomías y democracia", en La Jornada, 2 de mayo de 1998.

Profesor-investigador de la División de Estudios Políticos del CIDE.

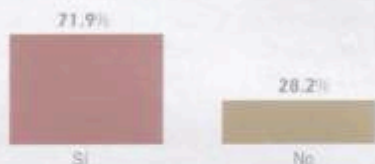
Educación sexual en primaria

INDICADORES

Educación nacional

Educación sexual en primaria

¿SE ENTERÓ LISTED DE QUE EN EL PRÓXIMO CICLO ESCOLAR SE ENSEÑARÁ SEXUALIDAD DESDE EL QUINTO AÑO?



¿ESTÁ LISTED DE ACUERDO O EN DESACUERDO EN QUE ENSEÑEN A LOS NIÑOS Y NIÑAS DE 10 Y 11 AÑOS EN LA ESCUELA SOBRE...?

(DE ACUERDO=100, NI ACUERDO NI DESACUERDO=50, EN DESACUERDO=0)

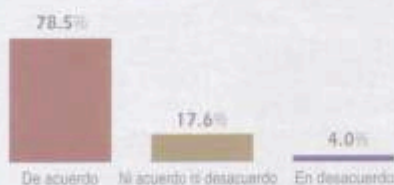


¿ESTÁ LISTED DE ACUERDO O EN DESACUERDO EN QUE ENSEÑEN A LOS NIÑOS Y NIÑAS DE 10 Y 11 AÑOS EN LA ESCUELA SOBRE...?

(DE ACUERDO=100, NI ACUERDO NI DESACUERDO=50, EN DESACUERDO=0)



¿ESTÁ LISTED DE ACUERDO O EN DESACUERDO EN QUE SE EXPLIQUEN LAS ENFERMEDADES SEXUALES Y EL SIDA



Vitrina metodológica:

Levantamiento: 6-8 de agosto de 1990; tipo de encuesta: se realizaron 434 entrevistas a personas mayores de 18 años en la calle, tanto en el DF como en el estado de México. Se empleó un esquema de muestreo aleatorio estratificado con guías de control cualitativas; margen de error: ± 5%; nivel de confianza: 95%.

