



PROGRAMA UNIVERSITARIO
DE ESTUDIOS SOBRE
DEMOCRACIA, JUSTICIA Y SOCIEDAD



Encuesta Nacional de Culturas
Políticas y Democracia 2021

DOCUMENTO DE TRABAJO 1

Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad | Agosto 2021

Hallazgos y reflexiones de la Encuesta Nacional de Culturas Políticas y Democracia 2021

René Ramírez Gallegos
John M. Ackerman
Gabriela Gallardo
Autores

AGOSTO 2021



ÍNDICE

1. Introducción	4
2. La investigación de la cultura política	13
3. Marco analítico	25
4. Metodología	31
5. Análisis descriptivo de los resultados	43
6. Resultados del modelo cuasi-experimental: de los valores a la acción	55
7. Modelo ordinal: democracia participativa y cooperación	58
8. Conclusiones	61
9. Referencias	66



Diseño de Encuesta:

John M. Ackerman, René Ramírez Gallegos, Gabriela Gallardo,
Adrián Escamilla, Eduardo Aguilar Gutiérrez, Isidro Navarro.

Documento de trabajo

Hallazgos y reflexiones de la Encuesta Nacional de Culturas Políticas y Democracia 2021

El presente documento de trabajo fue elaborado por investigadores adscritos al Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad (PUEDEJS) de la Universidad Nacional Autónoma de México.

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Programa Universitario de Estudios sobre Democracia,
Justicia y Sociedad, Torre UNAM-Tlatelolco, Piso 13
Ricardo Flores Magón número 1, Colonia Nonoalco Tlatelolco
Alcaldía Cuauhtémoc, Código Postal 06995, Ciudad de México
www.puedjs.unam.mx

Cómo citar:

Ramírez, René; John M. Ackerman, Gabriela, Gallardo; (2021). "Hallazgos y reflexiones de la Encuesta Nacional de Culturas Políticas y Democracia 2021". Documento de Trabajo No. 1, PUEDEJS, UNAM, México, 70 págs.



Este documento se realizó en el marco del Proyecto **299452** "Democracia, culturas políticas y redes socio-digitales en México en una era de transformación social" adscrito a los Programas Nacionales Estratégicos del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (PRONACES-CONACYT), el contenido y opiniones son responsabilidad exclusiva de los autores.

| **contacto: puedjs@humanidades.unam.mx**

“El mexicano, según se ha visto, no trasciende su soledad. Al contrario, se encierra en ella. Habitamos nuestra soledad como Filoctetes su isla, no esperando, sino temiendo volver al mundo. No soportamos la presencia de nuestros compañeros. Encerrados en nosotros mismos, cuando no desgarrados y enajenados, apuramos una soledad sin referencias a un más allá redentor o un más acá creador”.

El laberinto de la soledad, 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: tanto porque se trata de un asunto que involucra a la democracia real como porque asume e, incluso, impulsa las aspiraciones de la democracia ideal. Esta ambivalencia refleja una oscilación característica de los debates que, no obstante, puede quedar implícita entre líneas cuando se impone la voz de la autoridad: de esto en México se sabe mucho.

Esto se entiende cuando revisamos la historia de México, y así podemos constatar que entre el último cuarto del s. XX y los primeros años del s. XXI (ca. 1982-2018) las élites del bloque en el poder, no obstante sus divergencias y matices característicos, se alinearon para reivindicar, difundir o imponer una cultura política específica, que se asumió como cultura oficial y aquí denominamos —por sus rasgos individualizantes y utilitarios, acordes al ideario neoliberal— el ‘laberinto de la soledad’. El punto a destacar es que la presente investigación nos muestra una historia distinta, ‘a contrapelo’ como diría Adolfo Gilly: porque confirma que pervive en la actualidad una cultura subalterna —por sus rasgos colectivistas y cooperativistas, en contraste con la antes descrita—, que es popular y mayoritaria, aunque permanezca soterrada por la cultura oficial, y por eso hemos denominado ‘los senderos de la compañía’.



FOTO: ISABEL MATEOS /CUARTOSCURO.COM



¿Cómo explicar esta tensión antes descrita entre culturas políticas? El primer indicio se encuentra en la bibliografía convencional, en la que se suele entender a la democracia como algo supuesto de antemano, la condición precedente para ciertas acciones y decisiones orientadas a dirimir sobre la cosa pública. Se recurre, en este sentido, a una construcción conceptual sin examinar si esta representación es veraz, legítima, representativa. Es decir, se soslaya la definición como tal y se procede a evaluar características de: a) formas de pensamiento de los sujetos políticos, tanto individuales como colectivos; b) actitudes y comportamientos de esos sujetos; c) sus aspiraciones y tendencias. Se salta así, sin solución de continuidad, desde la concepción de la democracia real hacia la concepción de la democracia ideal como si se tratara de territorios continuos, cuando no lo son.

Este salto conlleva no solo problemas epistémicos, en los que se imbrican los principios de la ética científica con los de la ética política, sino que deriva en errores prácticos en la puesta en efecto de las instituciones que se diseñan bajo falsos criterios aspiracionales. Por supuesto que la definición de “error” tiene aquí un matiz político inevitable: el hecho es que la definición de democracia al uso se asienta en una tipología descriptiva que se hace pasar por normativa cuando una ideología particular se impone como universal. Es decir, que al adoptar sin beneficio de inventario un modelo de comparación como supuesto se establece una norma de diferenciación por la cual aquello que no obedece a este modelo, o se aparta o diferencia de aquel, se entiende por principio como desviado, defectuoso, precario y en falta.

En México, es notoria esta tendencia al desconcierto intelectual frente a la interrogante, insistente y reiterada cíclicamente, de por qué “a pesar de la ruptura emancipadora” (de España con la Independencia, de la opresión de la oligarquía dirigente con la Revolución, del régimen de partido único con la debacle del PRI) el país no se ha “modernizado”. Se trata de un diagnóstico tan reiterado y difundido, más allá de sus circunstancias específicas, que cabría trazar un panorama genérico de la cultura política en México a partir de la línea de choque entre dos corrientes ideológicas: modernización positivista contra modernización idealista.

Por un lado, el positivismo predominante en la República liberal a partir de Porfirio Díaz— representado por Gabino Barreda y su estela intelectual en Miguel Salvador Macedo y Saravia, José Yves Limantour Marquet, Porfirio Parra y Gutiérrez, Luis F. Ruiz y Manuel Flores, entre otros— que sostenía, siguiendo a Spencer (1876) y Le Bon (1896), que el mestizaje criollo con mayor aporte de las razas autóctonas, de baja calidad, y menor aporte de la raza blanca, de mayor calidad, había generado un orden inestable que se traducía en el caos de la naciente república independiente, que debía ser contrarrestado por un Estado secular, asentado en la ciencia positiva y superador de las diferencias partidarias e ideológicas.

Esta corriente iba a ser fuertemente contrarrestada por un idealismo vitalista que dominaría el panorama cultural a partir de la Revolución iniciada en 1910, que reivindica la libertad contra el fatalismo y – apoyándose en autores como Bergson, Boutroux y Nietzsche– afirma las posibilidades de innovación cultural a partir de una recepción reflexiva de la herencia latina. De aquí parten las reivindicaciones del cambio contra el determinismo, de autonomía del mundo histórico frente al mundo mecánico, así como una vocación de redescubrimiento de América y la reivindicación de los valores nativos (Vasconcelos, 1937; Henríquez Ureña, 1960). Parafraseando una fórmula mediadora de Reyes (1955), si los Estados Unidos se entendían como “un orden al que le falta vida”, México debía postularse como “una vida a la que le falta orden”. Lo peculiar es que estos intelectuales también adoptaron al Estado como salvaguarda de esta vindicación cultural, como preservador de la tradición y la vida comunitaria arraigada en las prácticas e instituciones autóctonas.



FOTO: ISABEL MATEOS /CUARTOSCURO.COM



Estas visiones, contrapuestas a grandes trazos, sedimentan, abrevan e incluso encauzan la construcción formal de las instituciones que, a lo largo de la historia, norman las relaciones políticas de la comunidad: la Constitución de Apatzigán de 1812 reivindica al México insurgente asentado en la idea de una nación libre y la abolición de la esclavitud; la Constitución de 1824 postula a México como una república federal y democrática; la Constitución de 1857 arroja al México liberal, como un Estado moderno que regula las relaciones entre ciudadanos a través de la protección de la propiedad privada; la Constitución de 1917 aspira al México revolucionario como un Estado social apalancado en los derechos obreros y campesinos, que median en la relación trabajo-capital y reconocen los usos y costumbres de los colectivos indígenas. No obstante, aunque en el camino que va de la Independencia a la Reforma y luego la Revolución hay oscilaciones ideológicas y prácticas, las instituciones y valoraciones políticas se sintetizaron en un modelo de democracia autoritaria que se consolidó entre 1930 y 1968 bajo el régimen del Estado corporativo posrevolucionario.

Durante el segundo tercio del s. XX, paulatinamente, se pacificó el campo y se intensificaron los cultivos, lo que permitió la exportación de alimentos al norte; y a la par se inició la industrialización estimulada por el proteccionismo estatal, lo que incrementó progresivamente la demanda de empleo calificado. En estas circunstancias aumentó la movilidad social, que conllevó la urbanización y la emergencia de una cultura de masas inducida por las campañas gubernamentales de alfabetización, y se expresó por medio de mercados culturales expansivos y accesibles a través de las artes gráficas, la prensa escrita, la radio, el cine y la televisión. La nueva matriz de acumulación requería de la actualización de conocimientos científicos y la aplicación de nuevas tecnologías, impulsando así la emergencia de universidades y centros de investigación.

En este ascenso gradual, el contexto de la Segunda Guerra Europea fue una plataforma de despegue económico para México al favorecer cuantiosamente los intercambios comerciales y la balanza de pagos. No obstante, el período consiguiente marcó un terreno políticamente oscuro cuando los conflictos de la Guerra Fría echaron la sombra del vecino del norte sobre México, cuyo Estado se alineó bajo los términos del anti-comunismo y con esta orientación comenzó a coartar las libertades, restringir los derechos humanos y la libre acción de las organizaciones políticas: la represión de los ferrocarrileros y los maestros en el '58 señala el camino tortuoso que llega hasta el genocidio de Tlatelolco en el '68.



FOTO: TERCERO DÍAZ /CUARTOSCURO.COM

Así que la democracia autoritaria que se instaló en esta época fue resultado de la dinámica dual de afianzamiento estatal y debilitamiento de la sociedad civil, que aparejaron y permitieron el proteccionismo de las élites económicas y el control de las masas. Empero, esta dinámica no habría sido posible sin un punto de engarce en la cultura política, una bisagra ideológica que permitió legitimar el privilegio de la casta en el poder, la denominada ‘familia revolucionaria’, frente al sometimiento de las clases populares; y para lograr tal direccionamiento moral fue útil el cooptamiento de las élites intelectuales, en la que Gutiérrez Nájera (1879) había denominado la “República de las Letras”.

Se trata de un fenómeno no exclusivo de México, pero sí particular en sus dimensiones, que en ningún otro país de la región alcanzó similar profundidad ni extensión. Es precisamente esta configuración de cultura política —que combina, en un desplazamiento de legitimación vertical descendente, el consenso en la cúspide de la pirámide social con la fuerza para controlar a la parte baja y la cooptación del segmento intermedio— contra la cual la generación posterior se rebeló. Si bien los movimientos contestatarios de fines de los '60 en el siglo XX eran de carácter diverso y multitudinario, agrupando de manera abigarrada tanto demandas de redistribución como de reconocimiento, de empleo y bienestar social junto con el reclamo por los derechos humanos, la igualdad de género y el fin del racismo, bajo membretes ambiguos de reivindicación individual y apertura al mundo contemporáneo, siempre compartieron el lema anti-autoritario.

Los nuevos intelectuales, aún no integrados en el oficialismo, enrumbaron su crítica en dos carriles: por una parte retomaron la tradición reflexiva de interrogación por la cultura volcándose hacia la introspección en la subjetividad para encontrar los



condicionantes del carácter nacional que, se supone, impedirían la independencia real y el anhelado camino a la modernidad (Ramos, 1934; Paz, 1950; Zea, 1955); por otra parte, ya con el testimonio más violento de la represión oficial marcando la memoria reciente, impugnaron el autoritarismo sistémico y la falta de salidas democráticas que caracterizaban el poder “omnímodo” del PRI (Paz, 1979; Monsiváis, 1981; Zaid, 1982). Para especificar este panorama general podemos acercarnos de nuevo a la trayectoria de Octavio Paz como el intelectual central en la cultura política de México durante la segunda mitad del siglo XX. Paz inicia su andadura pública apoyando al bando republicano en la Guerra Civil Española como periodista de “El Popular”, el diario de Vicente Lombardo Toledano, donde afirmó posturas casi-anarquistas y metas radicales de igualdad democrática (Paz, 1943). Posteriormente, en la década de los cincuenta, asentando el golpe histórico que fue para la intelectualidad progresista la fallida Revolución Húngara y el inculpador XX Congreso del PCUS, Paz se distancia de la izquierda política oponiéndose a la Unión Soviética (Paz, 1954), en ataques punzantes que luego servirían de molde para la impugnación del propio régimen del PRI (Paz, 1960, 1963); esta crítica alcanzó su punto álgido con el repudio al genocidio de Tlatelolco en 1968 (Paz, 1970).

En la década siguiente, Paz ahonda su rechazo al Estado y se aproxima cada vez más a un ideario liberal romántico, reivindicando la modernidad estadounidense que, supuestamente, habría sido heredera del liberalismo y la Ilustración, que contraponía a la anti-modernidad hispanoamericana, heredera de la Contrarreforma y la neoescolástica (Paz, 1980). En este trasiego se enfrenta abiertamente con intelectuales de izquierda, y uno de los momentos de mayor resonancia en México es el debate público “Los escritores y la política” (1972), en donde ya se fija el clivaje de la cultura política entre los bandos opuestos del Grupo de Paz, individualistas y opositores contra el poder del Estado en pro de una democracia liberal, contra el Grupo de Monsiváis, que a pesar de su crítica a las deformaciones del poder estatal se resisten a renunciar a la posibilidad de un socialismo real.

Finalmente, en la década del noventa, siempre bajo el velo del credo anti-estatal derivado de la oposición de vanguardia cultural de los sesenta, Paz apoya la implantación del programa neoliberal con proclamas públicas a favor de De La Madrid y Salinas de Gortari, ataques intemperantes a los regímenes de izquierda radical y continuas apariciones en Televisa como portavoz del nuevo régimen que prometía para México, una vez más, la tan ansiada “modernidad” bajo el imperio del libre mercado auspiciado por el “libre juego de las fuerzas sociales”:

El Estado justo no pretende suplantar a los verdaderos protagonistas del proceso económico: empresarios y trabajadores, comerciantes y consumidores. Una lógica rige a la actividad económica y otra a la política. Respetarlas es el comienzo del arte de gobernar. El Estado justo no es productor pero vela porque los productores —empresarios y trabajadores— realicen sus funciones en las mejores condiciones posibles y, dentro de los límites legales, con la mayor libertad. Tampoco es distribuidor: garantiza la libertad de comercio, protege a los consumidores y se esfuerza porque los distribuidores no engañen, abusen, roben, o cometan otros excesos. El Estado justo no es omnipotente y muchas veces falla; lo reconoce y no castiga a sus críticos. No es omnisciente y se equivoca; sabe que el remedio está en el libre juego de las fuerzas sociales (Paz, 1990).



FOTO: ANDREA MURCIA /CUARTOSCURO.COM



En la trayectoria política de Paz es notorio el desplazamiento desde un extremo al otro: fue el mismo Paz quien nos recordó que en su origen el término “revolución” significa un movimiento de retorno al origen (Paz, 1950), así que resulta cuando menos turbador que un crítico acérrimo del stalinismo se haya convertido en fiel apologeta del salinismo; que un antagonista recalcitrante del autoritarismo de Estado haya terminado por defender, en su contra, el autoritarismo del mercado; que un censor implacable de los dogmas ideológicos del conservadurismo político se haya acomodado como vocero de la religión secular del pensamiento único neoliberal. Esta mutación, que es significativa no por su excepción sino por su representatividad, fue posible por una crítica indiferenciada de la izquierda inculpada bajo la etiqueta burda del estalinismo, en que todas las vacas son grises; una interpretación mítica de la historia de México en que se impone una visión cíclica que impide diferenciar la superación objetiva del pasado sin adoptar el membrete tosco del progreso; una vindicación irreflexiva de la modernidad estadounidense contrastada con el retraso mexicano; y por la peculiar dinámica centrípeta de la República de las Letras en México: que, adosada al poder, termina devorando a sus propios hijos.

De esta manera, Paz pasó de atacar a los caudillos políticos a convertirse en caudillo cultural, asumiendo en la práctica un neocorporativismo que favorecía a las élites económicas en detrimento de la casta estatal, con el argumento de que “las privatizaciones, aparte de vitalizar a la economía, han contribuido indirectamente al proceso de democratización” (Paz, 1993, p. 253); porque “las reformas que ha llevado a cabo el gobierno de Salinas rompen, definitivamente a mi juicio, con el patrimonialismo tradicional de México” (p. 254). Para apoyar esta tesis, Paz acoge un supuesto no confirmado de la vieja teoría de la modernización, según el cual sin crecimiento económico no hay democracia, le añade el corolario según el cual la supremacía del dinero y el individualismo son males menores que la concentración de poder estatal; y a todo ello le suma una amable convicción desiderativa: “estoy seguro de que, si el crecimiento económico continúa, los beneficios de la reforma alcanzarán a la mayoría” (1993, p. 252). Por si acaso algún crítico se pronunciara en contra, ya había advertido antes Paz: “¿Qué puede hacer realmente por su país un escritor mexicano? Yo no creo que los escritores tengan deberes específicos con su país. Los tienen con el lenguaje —y con su conciencia—. (p. 378). Sobra el comentario.

Sin embargo, a la vista del posterior desastre en México, podemos preguntarnos si la opción neoliberal fue simplemente un equívoco, un amasijo de buenas intenciones que chocaron con la realidad o es la forma expresa en que se manifiesta la conciencia “libremente flotante” de la intransigencia crítica, que a pesar de estar consciente de sus limitaciones adopta una posición a ultranza, aherrojada en supuestos principios



intocables, no solo por otros argumentos sino ni siquiera por esa misma realidad que pretende interpretar.

Ahora bien, la trayectoria de Paz es ejemplar en dos sentidos: primero, porque su centralidad histórica nos muestra un fresco de las contradicciones de la época; segundo, porque su influencia intelectual se proyecta aún sobre los debates actuales. Los cuatro factores predominantes en la trayectoria intelectual de Paz —la crítica indiferenciada contra la izquierda política, la interpretación idealista de la propia historia política, la recepción acrítica de la modernidad estadounidense, la oposición intemperante contra el Estado— abonaron para crear el suelo en que arraigaría el credo neoliberal en México en los noventa y principios del siglo XXI.

En efecto, la opción de los intelectuales por el (neo)liberalismo marcó una ruta para muchos que vieron en la desarticulación del Estado mexicano la mejor forma de oponerse al autoritarismo político, sin dar cuenta de la concentración de poderes en el campo económico y las injusticias que conllevó y a las que condujo. En efecto, una puntada decisiva en esta trama institucional estuvo a cargo del mejor discípulo político de Paz, Enrique Krauze, quien difundió el credo de la “democracia sin adjetivos” (1984), importado desde la ciencia política estadounidense: según el cual la democracia ya no debía ser un “sistema de vida”, como afirma la Constitución mexicana, sino un “método político basado en elecciones libres”. Es decir, una “democracia formal” que no pudiera ser “abusada y expropiada” ni por “el comunismo como por el nacionalismo revolucionario nativo”.

En estas circunstancias, la deslegitimación de los postulados revolucionarios y la desconfianza en el Estado condujeron a la “insatisfacción por los logros de México como nación” (Alduncin, 2002) y con ello se justificaron concepciones individualizantes que se proponían contrarrestar la lógica corporativista del Estado posrevolucionario y la teleología social de la propia democracia. Las ciudadanías emergentes se asentarían institucionalmente en las mutaciones individualizantes de la política social que gradualmente va estrechando su foco y adoptando rasgos asistencialistas, desde Pronasol hasta Progres y Oportunidades: programas que supuestamente transferían los recursos obtenidos de la privatización de los activos públicos hacia los individuos, traduciendo así en la práctica la concepción de una sociedad corporativa “pre-moderna” hacia una ciudadanía individualista “moderna”. Estaba así preparado el lecho para el predominio neoliberal en la cultura política mexicana, el ‘laberinto de la soledad’ vigente en la década de los noventa del siglo XX y hasta bien entrado el siglo XXI.

► 2. La investigación de la cultura política

Llegamos así a la historia más reciente, cuando se difunde en los debates públicos el concepto de “cultura política”, de reciente adopción y atemperado por cierto clima de época. Las elecciones del año 2000 fueron emblemáticas por una alternancia política en el Ejecutivo Federal tras 71 años del PRI en el poder. En el año 2018, un hito similar aconteció cuando el partido Morena, encabezado por Manuel López Obrador, ganó las elecciones con una mayoría histórica de votos, rompiendo el bipartidismo e inaugurando un régimen autoproclamado de izquierda. Los dos acontecimientos marcarían un nuevo escenario en la democracia mexicana, hechos que abrieron las puertas al debate sobre la “cultura política” en la sociedad (Krotz & Winocur, 2007).

A continuación, revisaremos las investigaciones cuantitativas que desde la perspectiva de la ciencia política se han realizado sobre la cultura política en México. Más allá de esa referencia contextual en la coyuntura mexicana, la mayoría de la bibliografía sobre cultura política se basa o hace referencia al estudio pionero desarrollado por Almond & Verba en *The Civic Culture* (Coutiño, 2011; Hernández, 2008; López, 2014). El estudio de Almond & Verba realizado en 1963 fue punto de partida de estudios sobre cultura política, buscando identificar actitudes políticas y valores democráticos en cinco países, entre los cuales se encontraba México.

El marco teórico de Almond & Verba 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” (Almond & Verba, 1970: 31). Los autores se basan en tres dimensiones: la cognitiva, la afectiva y la evaluativa. De acuerdo a 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, identidad y participación política.

Es decir que los estudios sobre cultura política en México no han sido ajenos al propio contexto cultural en que se han realizado. En este sentido, no es casual que convencionalmente se han enfocado desde un paradigma positivista, que asume las encuestas individuales de opinión como la herramienta básica de interpretación de la realidad social, priorizando las metodologías cuantitativas y las interpretaciones basadas en presupuestos utilitaristas.



Con esta orientación, 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 una única vez. Otras, por el contrario, de manera permanente en el tiempo con intenciones comparativas. Sobre las primeras podemos encontrar las siguientes encuestas: 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, de IISUNAM-IFE (2003); 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 en el 2013; y la Encuesta Nacional de Cultura Política desarrollada por parte de la UNAM en el año 2015; entre otras.

En cuanto a las encuestas relevantes que se realizan de manera periódica se encuentran, entre otras: la Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas (ENCUP), elaborada por SEGOB; las encuestas realizadas por la Corporación Latinobarómetro; 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 los que se encuentra México; las encuestas sobre derechos y libertades que se realizan cada año por la Fundación Konrad, que basada en la información en su encuesta realiza un índice de desarrollo democrático en México.

Respecto a las encuestas LAPOP, cabe mencionar que se vienen desarrollando 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 (Vanderbilt University, 2020).

Sobre las ENCUP se ha escrito y discutido incluso más que respecto a otros instrumentos, debido a su carácter nacional. Varios académicos (Moller & Jaramillo Cardona, 2009; Ortega Villa & otros, 2016; Hernández, 2008; López, 2014; Krotz & Winocour, 2007; Duarte & Jaramillo, 2016; Schedler, Andreas, & Sarsfield, 2009, entre otros) han analizado las ENCUP. De acuerdo al 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 sobre la democracia y la preferencia por un régimen democrático, el grado en que lo público está presente en las conversaciones de los mexicanos y 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 y cumplimiento de las leyes.

Otro tema relevante sobre los estudios de cultura política es el creciente interés por investigar las redes sociales. Las investigaciones de los últimos años evidencian 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 las redes sociales como canal para participar políticamente y manifestar su punto de vista. La red social más usada en México es Facebook y por ende ha tenido más protagonismo en los estudios. Autores como Castillo & Clark (2016) (basados en un 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 Latinobarómetro) muestran su interés en analizar la participación ciudadana en las el mundo digital. Los mismos concluyen que en México existe una incipiente participación ciudadana en las redes sociales. Otro ejemplo es el estudio de Romero & Parás (2020), que dedica un capítulo exclusivo a redes sociales y actitudes políticas analizando el nivel de uso, cuáles son las redes sociales más usadas por los y las mexicanas, así como también la interacción política y las actitudes políticas en redes sociales.

Haciendo una revisión más detenida de los estudios, podemos encontrar ciertos patrones reiterativos, ciertas perspectivas epistémicas coincidentes que configuran prácticas científicas convergentes, y 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, adquiriendo así cierto valor axiomático en la arquitectura del discurso que sostienen.

En ninguna de las cuatro encuestas analizadas se ofrece un documento teórico que describa el objeto de estudio y el marco en el que se sustentan los cuestionarios; aun así se ha buscado información que permita identificar los supuestos teóricos que subyacen a las preguntas de cada instrumento. Por su parte, los análisis de resultados

son básicamente descriptivos, salvo en el caso de la ENCP-UNAM donde se ofrecen elementos conceptuales de discusión.

→ Presupuesto 1: la democracia es unívoca

Krotz & 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 socio-culturales 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 & Winocur, 2007, p. 212).

Así también, las encuestas suelen partir de la premisa según la cual todos y todas las ciudadanas tienen la misma concepción de qué es la democracia, introduciendo 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, siendo su objetivo el medir el apoyo ciudadano a la democracia. Schedler & 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 la importancia de 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 interprete la cultura política desde la identidad de los y las ciudadanas mexicanas. La importancia de utilizar la interseccionalidad como marco se basa 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 como herramienta analítica. Hill & 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 inter-



seccionalidad 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 cuestionarios de encuestas desarrollados sobre cultura política preguntan sobre el género, clase social, edades, etnias, etc., a la hora de observar los resultados estos elementos parecen pasar desapercibidos en un análisis interseccional; dando la impresión de que las distintas características de la identidad no se conectaran entre sí. Por ejemplo, si bien se hace la distinción entre hombres y mujeres en torno a la tolerancia o a la colaboración, no se analiza si son las mujeres de estratos económicos altos más o menos tolerantes o colaboradoras con los otros y otras ciudadanas. Por lo que 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/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 importantes al momento de estudiar las culturas políticas. Solo hay estudios específicos que toman en cuenta esto, como por ejemplo el estudio de “Democracia y Cultura Política en Oaxaca, Municipios de Sistemas Normativos Indígenas en Cultura Política en México” de Sánchez et al. (2018), donde se muestran las diferencias de la cultura política de distintos territorios mexicanos. En el estudio se indica que los y las ciudadanas que habitan en los municipios de Sistemas Normativos Indígenas prefieren más su sistema tradicional (por un amplio porcentaje) que los sistemas de partidos políticos. También 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?” (basado en la Encuesta Nacional de Valores sobre lo que nos Une y Divide a los Mexicanos (ENVUD) realizada por Banamex y la Fundación Este País en 2011) 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 (1994) ha señalado que la tesis de Almond & 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, 2004, pp. 72-73). Los estudios que siguen esta línea no han ampliado la perspectiva para observar las culturas políticas y la democracia más allá de las instituciones formales, y así aproximarse a las prácticas de la sociedad civil.

En el mismo sentido, las investigaciones en 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; p. e. 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.

En el mismo sentido, 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, co-legislativa, etc.) 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.

→ Presupuesto 6: la democracia no alcanza a la economía

Al hilo de lo anterior, otra característica del ideario liberal es separar la democracia política de la democracia económica, como si fueran dos esferas autónomas. En el caso de los estudios analizados, existe un silenciamiento general frente a la regulación de la economía, separando 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 (re)distributiva, la progresividad fiscal, etc. La democracia, 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 estudios sobre cultura política y democracia en México interrogan las percepciones, creencias y actitudes. Sin embargo, dejan de lado —o solo 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 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/valoramos, por lo que se necesita indagar más desde lo que hacen los y las mexicanas.



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

Por participación comprendemos 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/político a través del activismo ciudadano (BPub-AC); y la participación democrática en la economía del cuidado en el hogar (BPriv-EC).

Respecto a culturas políticas el análisis se centrará entre la lógica cultural individualista frente a la 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/cooperativismo; e ideología y valores.

Además, se considera relevante reconocer la dimensión del bienestar –objetivo y subjetivo– en su relación con la participación y cultura política, reconociendo 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 macro-dimensiones permiten observar los rasgos más característicos que, de acuerdo a los estudios, definen la cultura política de los mexicanos, como se puede ver de manera sintética en la tabla:

	C_basico_ Encup08	ENCP_ UNAM	Latinobarómetro_ 2018_Esp	WV6_ Questionnaire_ Mexico_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.*

Es de destacar que “democracia institucional” y “legitimidad de APyS” son las macro-dimensiones 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 logros 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 del de referencias 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, relegando otras formas de entender la política. Un dato interesante al respecto es que en ninguno de los cuatro instrumentos las referencias a participación política y activismo ciudadano son las mayoritarias; en cambio las referencias a valores y democracia institucional nunca son las menos.

De acuerdo a lo señalado, como rasgos generales (sintéticos) característicos de la cultura política de los mexicanos/as los estudios apuntan:

Característica 1: los 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”; así como también concluye que existen rasgos autoritarios en la cultura y las instituciones políticas mexicanas (Durand, 2014). Otros autores siguen la misma posición, afirmando que México tiene avances significativos en la democracia formal en los últimos años, pero que esta formalidad no se ve materializada en los valores democráticos de los y las ciudadanas mexicanas. Castillo & Clark (2016), si bien concluyen que la cultura política en México transita de un perfil autoritario a uno de carácter democrático, también señalan que los valores y las normas democráticas no han sido internalizados aún por la inmensa mayoría de los mexicanos y que existe un desfase entre las normas democráticas y los valores democráticos de los ciudadanos. De esta manera, vemos que la democracia, que se supone es una realidad a 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 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 & 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 la misma línea, Córdova et al. (2016) 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 muestran la pervivencia de otras actitudes autoritarias que se niegan a desaparecer, así como de comportamientos pasivos de los y las mexicanas.

Es decir que las instituciones “adecuadas” para la democracia en México tendrían que ser anti-históricas; se entiende claramente la impugnación del pasado, pero en ningún caso queda claro ni cuál ha de 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 cuestionando si los valores democráticos de los y las ciudadanas son indispensables para mantener un país democrático. Para Zechmeister & Noam 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 & Welsel (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, no es la única tesis sostenida: Seligson (1993) plantea lo contrario, pues 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 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; 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 Fundación Rafael Preciado; y basado en el modelo de Verba & 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; 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, 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 (López, 2014, p. 25).

La mayoría de 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 cuestionarios de las encuestas analizadas cuentan con 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, etc.). La desconfianza es asociada a la deshonestidad y al egoísmo; partiendo de la premisa según la cual 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 estudios concluyen que en México existe sospecha por parte de los y las ciudadanas frente a las instituciones políticas.

▶ 3. Marco analítico

Ahora bien, ¿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. Y 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, Artículo 3, Sección 2, Subsección 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 (eludidos en la supuesta neutralidad de la “recolección” de datos”) a conclusiones, mezclando ambos niveles, empírico y ético, sin ninguna cautela crítica, y en abierta contradicción con la norma fundamental de la democracia mexicana —que al menos debería considerarse en su valor axiológico como un documento de peso mayor—.

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

En efecto, 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 un cierto tiempo de sociedad. He aquí 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, fortaleciendo el Estado posrevolucionario para así evadir la fragilidad constitutiva que en la vida buena opone la civilidad social a la liberación individual. En este proceso, luego de los movimientos anti-autoritarios del '68 se comenzó a desarticular el poder central del Estado a favor del mercado, el cual teóricamente (como un supuesto analítico) respondía a este objetivo: “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, 2005; 15).

Según la promesa (neo)liberal, el mercado y la libre competencia ‘resuelven’ la paradoja de la vida civil. Es por esto 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 tal 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”, que comienza por deliberadamente traer nuevamente 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.



FOTO: CRISANTA ESPINOSA AGUILAR / CUARTOSCURO.COM



Como se ha expuesto, el neoliberalismo no es solo un proyecto económico, sino un proyecto cultural en el sentido más amplio: busca extender la racionalidad del homo economicus a todos los ámbitos de la vida social, reivindicando el comportamiento auto-interesado del individuo calculador del propio beneficio material como el paradigma para todas las valoraciones y prácticas sociales. En esta orientación, la ética pública estrecha el juicio a partir de las preferencias reveladas en el consumo y el bien bajo la forma de la mercancía.

Para contrarrestar esta estrechez teórica de la ideología neoliberal, aquí aplicaremos el concepto de ‘bien relacional’, que introduce dos ventajas analíticas: por un lado, en el nivel normativo nos permite reducir empíricamente el marco utilitario al asumir ‘lo bueno’ simplemente como aquello hacia lo que tiende la voluntad, sin presupuestos antropológicos reductivos (como el egoísmo, la utilidad, la racionalidad instrumental, etc.); por otro lado, en el nivel factual, y vinculado con lo anterior, nos permite contrastar experimentalmente las afirmaciones —que la mayoría de encuestas capturan como valoraciones y actitudes— con prácticas cotidianas y concretas, para corroborar su consistencia. La entrada planteada rompe así con los esquemas de la ortodoxia neoliberal, pues 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.

Esta entrada 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 las aspiraciones de construir el 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; por otra parte, porque la noción adjetiva de “relacional” aplicada al mentado bien involucra que su objetividad ha de constituirse de manera histórica concreta, en la trama de los intercambios entre personas reales y de estos con la naturaleza en situaciones ecológicas específicas.

¿Qué son los bienes relacionales? Los bienes relacionales son bienes, en primer lugar, que han sido mal denominados ‘inmateriales’ dentro de la bibliografía especializada por no tener, usualmente, precio de mercado. Como bien señala Martha Nussbaum: “amistad, amor, y participación civil o política en la democracia son los tres bienes básicos relacionales en la ética aristotélica” (Nussbaum, 2007; 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 tales relaciones no pueden florecer si uno no tiene capacidad y tiempo 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.

A diferencia de los bienes públicos o privados, los bienes relacionales solo pueden ser “poseídos” por un mutuo acuerdo; y, dado que dependen de la interacción con otro ser humano, son apreciados únicamente en la medida en que generan una reciprocidad compartida (Bruni, 2008; p. 130). De la misma forma, podemos señalar que son bienes co-generados y co-disfrutados 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, al ser bienes que solo pueden “poseerse” en un acuerdo con un “otro (a)”, se caracterizan por tener componentes afectivos y comunicativos. No tienen un precio de mercado, sino que son valorados porque responden a necesidades objetivas y subjetivas de interacción; son bienes que son co-generados y co-disfrutados al mismo tiempo por los sujetos involucrados. Los bienes relacionales pueden ser disfrutados en la medida que involucren potencial de reciprocidad (incluido el ser humano con naturaleza). En este marco, los bienes relacionales jamás podrán ser considerados mercancías (Bruni, 2007; p. 130-135). La esencia de sembrar, cultivar, cosechar y disfrutar bienes relacionales en la socioecología política de la vida buena es la libertad, igualdad y el amor (reciprocidad/solidaridad).

En el sentido contrario, los males vivires (bienes anti-relacionales) están asociados —entre otras cuestiones— a las soledades no deseadas o alienadas que generan infelicidad o tristeza; a los silencios que no llegan a constituir una historia para relatar por vergüenza respecto a la vida que se vive (u otra razón); a no poder proyectar futuros compartidos, porque o no se tienen o no se puede participar en la construcción social, civil o democrática de los mismos; o simplemente al consumo alienante de facto. Es por lo señalado que la promesa, el compromiso, la lealtad son prácticas temporales genuinas. Hacen de vínculo con el futuro al continuar presente en el futuro y entrecruzarlos. De esta forma, se genera una continuidad en el tiempo (Han, 2014). Romper esta continuidad es destruir el bien relacional.

Por tanto, a partir de tal marco de análisis, la socioecología política de la vida buena propone cuestionar principalmente la unidad de análisis y el marco conceptual de los



FOTO: GALO CAÑAS/CUARTOSCURO.COM

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 da principalmente a través del mercado electoral; sino sobre todo en el mejoramiento, la sostenibilidad, reproducción y prolongación de la vida mediante la generación y disfrute de bienes relacionales; y con este horizonte, atender a aquel tiempo emancipador que permite que dichos bienes florezcan en el momento de co-generarse y co-disfrutarse.

Esto implica disputar políticamente que la organización de la sociedad no debe estar en función del consumo y la producción sino en función de la vida bien vivida. Para lograr este propósito en esta investigación se han estudiado valoraciones y prácticas a través del marco más amplio de los 'bienes relacionales', que involucran referentes empíricos de la disputa social e individual de lo que se valora como vida buena por medio del 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 es un indicador que 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(a), se queda con parte de su vida (expresa relaciones de poder). Nada escapa al tiempo, porque incluso el no hacer nada implica un tiempo para no hacer nada. Si la vida buena tiene que ver con el otro o la otra, es decir, con la generación y disfrute de bienes relacionales, el florecimiento de los mismos solo se realiza en un tiempo específico. La socioecología política de la vida buena estudia las múltiples relaciones temporales en la configuración o no del tiempo relacional. El análisis de 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 en 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 entrada teórica señalada permite, además, analizar a la democracia como un sistema de vida, así como abordar la cultura política no únicamente desde la creencia sino desde las prácticas, desde el comportamiento, desde la acción.

En fin, frente al individualismo metodológico que se practica en las ciencias sociales ortodoxas, como hemos visto traslucir 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 cogenerar y codisfrutar bienes relacionales con otra u otro ser humano sino también de este con la naturaleza: somos interdependientes y eco-biodependientes, a la vez.

De los diferentes campos que aborda la Encuesta de Cultura Política y Democracia en México realizada en el 2020, el presente working paper busca poner a prueba las tesis convencionales según la cual el mexicano o mexicana es individualista, egoísta, utilitario(a) y desconfiado(a), en contraste con aquella que señala que existe una cultura política subalterna popular cooperativa y solidaria en donde predominan las soluciones

comunales, evaluando para ello desde una perspectiva no solo de las preferencias y valores sino también a través de la inclinación en la vida cotidiana por la generación y disfrute de tiempo relacional. A partir de tal análisis, el documento examina cómo impactan las actitudes, valoraciones y prácticas en la participación democrática.



FOTO: ANDREA MURCIA /CUARTOSCURO.COM

► 4. Metodología

A partir de la Encuesta sobre Cultura Política y Democracia en México (ECPDM, 2020) y para abordar el dilema planteado anteriormente, la parte metodológica se dividirá en 6 Fases. En la primera sección se expone el juego realizado en la encuesta sobre el dilema del prisionero para capturar los valores de la ciudadanía mexicana frente a las preferencias cooperativas o el propio interés. En la segunda parte se presentan las preguntas que permiten aprehender la preferencia del ciudadano(a) para superar la “tragedia de los comunes”. En la sección tres se describe la metodología de cálculo del tiempo relacional o tiempo para la vida buena. La cuarta parte evidencia el modelo cuasi-experimental realizado para estudiar la relación existente el espíritu y la ética cooperativa (preferencia), y su coherencia en el accionar en su vida cotidiana para generar y disfrutar tiempo relacional o tiempo para la vida buena. Adicionalmente, se presenta el modelo probabilístico ordinal que permitirá estudiar la relación existente entre democracia participativa y cultura política cooperativa y pro-comunitaria. Finalmente, se expone el diseño muestral de la ECPDM levantada en noviembre del 2020.



A diferencia de las convencionales encuestas de opinión, de valores y creencias que examinan la cultura política, la investigación presente busca también capturar sistemáticamente la cultura a partir de la acción, de los comportamientos, de las prácticas; que se estudian a través de cómo el mexicano y mexicana distribuye su tiempo en la vida cotidiana, en el marco de las condiciones estructurales socioeconómicas. Al final de cuentas, solo confirmamos si somos lo que decimos a través de lo que hacemos: por sus obras los conoceréis.

La interacción en el análisis entre valores, práctica y estructura social puede dar luces también acerca de los condicionantes que moldean la cultura política de México.

A partir de una lectura crítica de las encuestas de cultura política, en donde se suele concluir que el mexicano o mexicana es individualista, autoritario(a) y desconfía de las instituciones y del “otro”, la “otra”, el documento de trabajo tiene como hipótesis:

“Existe una cultura política subalterna silenciada⁴ predominante en México, según la cual el mexicano confía, es solidario y cooperativo con el “otro” y la “otra”, tanto en sus valores como en sus acciones; y esta cultura silenciada está en constante fricción con la cultura política individualista/utilitaria/competitiva/autoritaria propia del (neo)liberalismo”.

De la hipótesis señalada se desprenden dos sub-hipótesis:

a) Aquellos mexicanos y mexicanas que tienen valores de confianza, solidaridad y cooperación hacia el prójimo, también en su vida cotidiana dedican más tiempo al “otro y otra” que aquellos ciudadanos que son más individualistas y auto-interesados.

b) Las personas con espíritu más cooperativo, solidario, que confían en la “otra” y en el “otro” y que tienen preferencias pro-comunidad, participan más en procesos democráticos que aquellos que buscan su propio interés y prefieren soluciones estatales o privadas cuando existe conflicto de recursos comunes.

→ Fase 1: El dilema del prisionero: cooperación, confianza y solidaridad

Para capturar el nivel de cooperación, confianza y solidaridad frente al individualismo, desconfianza y autointerés, se realizó un “juego” hipotético ligado al dilema del prisionero. Este modelo se emplea convencionalmente en la ciencia social del mainstream para explorar la posibilidad de altruismo en un escenario utilitario: haciendo una analogía, valga decir para explorar la posibilidad de comportamientos generosos, interesados por el bien común, en un mundo egoísta, inclinado hacia el bien particular.

El dilema del prisionero es por eso un juego no cooperativo, de suma no nula. Este juego justamente busca detectar la dificultad que pueden tener para las personas cooperar, incluso si la cooperación fuese lo mejor para las personas. Es un juego simétrico: los beneficios y castigos son los mismos para dos jugadores.

En el juego original, no hay 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 cada uno no traiciona al otro tiene 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	
		Autointerés/traición	Coopera
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(a). 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 o amigas, confían en el otro y no “traicionan” —es decir, no buscan su propio interés—, tienen la pena mínima: 2 años.

Este juego permite visualizar el nivel de confianza o no que se tienen los dos jugadores. También, permite visualizar —al no coordinar dado el aislamiento— si cada persona “coopera” con la otra 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 puso “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 entregarán tarjetas para que el encuestado o encuestada 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 u otra ciudadana mexicana. En el segundo escenario, el segundo jugador conoce qué eligió el primero. Bajo la lógica de la ‘elección racional’ (rational choice), el entrevistado debería maximizar su beneficio y podría llevarse los 20,000 pesos sin ser solidario con el primer jugador. Debido a que en el segundo escenario los incentivos son mayores para no jugar cooperativamente y buscar el mayor beneficio, los modelos cuasi-experimentales y probabilísticos se realizarán con este escenario.

➔ Fase 2: La tragedia de los comunes: entre lo público, lo privado y lo común

Para capturar si existe un espíritu comunal en la sociedad mexicana, se planteó una pregunta que indaga cuál es la preferencia que tiene el ciudadano o la ciudadana para resolver una hipotética “tragedia de los comunes” ambiental, relacionada con la escasez de agua en un terreno abandonado, en donde debe elegir entre la gestión del

Estado, de un agente privado o de la comunidad. 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.*

→ Fase 3: Tiempo relacional o tiempo para la vida buena¹

El tiempo relacional o tiempo para la vida buen lo hemos dividido en cinco aristas:² 1. el tiempo dedicado a la contemplación y el ocio liberador (TAC); 2. el tiempo consagrado a la sociabilidad, amor y a la amistad (TS); y 3. el tiempo destinado a la participación pública (civil y política) (TP). A su vez, cuando se calcula el tiempo neto relacional se descuenta: 4. el tiempo de enfermedad (TE) y 5. 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 tiene cada persona de auto-conocerse. Para el autoconocimiento se necesita tiempo libre creador 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 esa “contemplación”. En este marco, el buen vivir estaría relacionado con el tiempo dedicado a la producción y disfrute del arte y la cultura, al deporte, a la meditación, al esparcimiento, a la lectura, a la práctica de instrumentos musicales o escuchar música, al disfrute de la naturaleza, a la reflexión y 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

¹ La metodología del tiempo relacional se toma de Ramírez, 2019. Valga señalar que en la ENCPD solo se incluyó un módulo no exhaustivo sobre uso del tiempo, debido a la limitación de recursos; pero a partir de los hallazgos señalados, se puede sugerir que en investigaciones futuras se apliquen cuestionarios más amplio, e incluso metodologías más comprehensivas como diarios de uso de tiempo, etnografías temporales, etc.

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



tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder buscan tener amigos (Aristóteles, 1998, p. 212).³ 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 *philia* 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.

³ Por cierto, se han planteado varias críticas de peso al filósofo griego: "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 impone estrictos deberes de respeto a todos nosotros... Cualquier visión aristotélica contemporánea necesita incorporar una noción de este tipo desde el principio para ser moralmente adecuada" (Nussbaum, 2001, p. xx). También nosotros hemos procurado, como una posición ética, política y científica consecuente, atender a este principio para realizar esta investigación.



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, se encuentra en la evidencia, tanto empírica como normativa, de los usos colectivos del lenguaje (Habermas, 1998).

Partiendo de este hecho, la buena vida se expresa a través de la participación en acciones colectivas. 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 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 (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 la vez, un hecho constitutivo de la buena vida es la radicalización de la democracia participativa. Generar espacios de encuentro, de debate, 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. 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 vida. La soledad involuntaria es extrañar, es sentir vacío.

De esta forma el tiempo relacional es igual a:

$$TR = TAC+TS+TP$$

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

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

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

→ Fase 4. Modelo cuasi-experimental⁴

En este documento de trabajo se hace uso de diseños cuasi-experimentales (diseños no aleatorios). ¿Por qué? Esta es una de las típicas metodologías aplicadas para realizar evaluación de impacto. Implícitamente hacemos lo mismo, aunque de una manera un tanto distinta. La evaluación de impacto de un programa social busca determinar si el programa tuvo los efectos deseados atribuibles a la intervención, así como también determinar si hubo consecuencias no previstas, sean positivas o negativas, sobre los beneficiarios (Vos, 2001, p. 11). La investigación está evaluando el impacto de un espíritu cooperativo en un efecto atribuible a esta situación; nos referimos a optar por dedicar más tiempo relacional para compartir con el otro”. Sin embargo, como cualquier programa, en este particular proceso podría haber factores o eventos que estén correlacionados pero sin ser causados por el fenómeno mencionado. Siguiendo a Baker (1999), para asegurar una rigurosidad metodológica, una evaluación de estas características debe estimar el correcto contrafactual.

En segundo lugar, podemos decir que, debido a que estimaremos de cierta forma una porción en la distribución del tiempo en un día cotidiano, a través de esta metodología se intenta evitar los supuestos adoptados acerca de la asignación de recursos al interior del hogar (Cuesta, 2001); y los problemas relativos a una posible doble causalidad o endogeneidad de las decisiones de los hogares y encontrar las maneras para corregir los sesgos de selección muestral y los datos perdidos (missing).

Finalmente, a favor de la metodología usada podemos decir que teóricamente se sabe que la relación entre tiempo y espíritu cooperativo es no lineal, como suelen ser las relaciones entre variables objetivas y subjetivas (Cummins, ob. cit., p. 148).

⁴ Esta sección está basada principalmente en los siguientes textos: Backer, Judy, (2000), *Evaluating the Poverty Impact of Projects: A Handbook for Practitioners*, Washington D.C.: World Bank; y Vos, Rob, et al., (2001) *Are cash transfer program effective to reduce poverty?* La Haya & Quito, ISS and SIIE.

→ Efecto medio del tratamiento en el tratado (MTT)⁵ según el “propensity score”

Como es conocido, en el enfoque cuantitativo para la evaluación de impacto, el diseño aleatorio (experimental) es considerado óptimo (Heckman & Robb 1985). Sin embargo, los diseños experimentales son difíciles de implementar tanto por problemas de disponibilidad de datos como por razones éticas y políticas (Baker 1999). Los diseños cuasi-experimentales proveen una segunda mejor opción. Aquí se aplicará el método de emparejamiento (matching comparisons), que debe su desarrollo al trabajo pionero de James Heckman (Heckman, Ichimura & Todd 1997).

Para que el contrafactual funcione y podamos comparar,⁶ el grupo de comparación debe asemejarse al grupo de tratamiento tanto como sea posible, siendo la única diferencia entre los dos grupos el hecho de que el grupo de tratamiento tiene preferencias cooperativas y el grupo de control no (es egoísta).

Para alcanzar el mejor emparejamiento posible,⁷ se estima el propensity score que en nuestro caso es la probabilidad de ser un mexicano cooperativo –dado un conjunto observado de características socio-económicas, demográficas, subjetivas, entre otros–. El grupo de tratamiento y de control fueron seleccionados usando métodos no aleatorios. A fin de evitar los sesgos de selección, una sofisticada técnica de emparejamiento es aplicada para asegurar que el grupo de comparación sea lo más similar posible al grupo de beneficiarios (Vos, 2002, p. 13). Las técnicas utilizadas en esta investigación fueron:⁸ ‘Nearest-Neighbours Matching’ (NNM), ‘Radius Matching’ (RM),⁹ ‘Stratification Matching’ (SM) y ‘Kernel Matching’ (KM).¹⁰ Finalmente, se calcula la diferencia entre el promedio del efecto del “tratamiento” en el “tratado” y en el “no tratado”, a fin de hallar el impacto real de dedicar o no más tiempo relacional o tiempo para la vida buena.¹¹

⁵ En inglés conocido como “Average Effect of Treatment on the Treated (ATT)”.

⁶ Para analizar cuándo se obtienen resultados consistentes de la comparación (‘matching estimates’) ver Heckman, Ichimura & Todd (1997: 606).

⁷ Ver Rosenbaum & Rubin (1985), Heckman, Ichimura & Todd (1997, 1998), y Jalan & Ravallion (1999) para otras aplicaciones y discusión adicional acerca de la técnica de emparejamiento.

⁸ Para un análisis detallado de las ventajas y desventajas de cada uno de estos métodos ver Becker & Ichino (2002).

⁹ En la versión en inglés se usó un radio equivalente a 0.01.

¹⁰ En la versión original se calcularon las cuatro técnicas mencionadas para analizar cuán robusto son los resultados. En todas ellas los resultados son no ambiguos. Este artículo por razones de espacio simplemente presenta el cálculo hecho a partir de la función Kernel.

¹¹ Vale decir que los errores estándar fueron calculados a través de re-muestreos sucesivos (bootstrapping). Dicho re-muestreo ayuda a corregir el problema del supuesto de que el grupo de tratamiento y de control deben tener la misma distribución de los atributos no observables. Ver Ashenfelter & Card, 1985.

→ Kernel Matching Method (KMM)

Para hacer el emparejamiento, agregamos las variables X en una función particular de X llamada “puntaje de propensión”. El puntaje de propensión se define como la probabilidad condicional de cooperar en el dilema del prisionero dado el conjunto de características observadas:

$$\Pr(D=1|\beta X) = \beta_0 + \beta_1 LM + \beta_2 FC + \beta_3 SC + \beta_4 Edu + \beta_6 BS + \varepsilon$$

Donde $D = (0, 1)$ es el indicador de exposición al tratamiento (cooperar); LM es una matriz de variables laborales del mercado; FC, la composición familiar; SC, la condición social; Edu, la educación; BS, el sentimiento de bienestar subjetivo.

Finalmente, ε es el término de error.

Después de observar si el modelo está equilibrando, procedemos con el emparejamiento. En términos generales, hay dos grandes grupos de estimadores de emparejamiento: vecindario individual y método de ponderaciones. KMM es parte del segundo grupo de emparejamientos. Un promedio ponderado de los resultados de más (posiblemente todas) unidades no tratadas donde el peso dado a la unidad no tratada j es proporcional a la cercanía de los observables de i y j (Sianesi, 2001, 5).

El estimador de emparejamiento Kernel está dado por¹²

$$\tau^K = \frac{1}{N^T} \sum_{i \in T} \left\{ Y_i^T - \frac{\sum_{j \in C} Y_j^C G\left(\frac{p_j - p_i}{h_n}\right)}{\sum_{k \in C} G\left(\frac{p_k - p_i}{h_n}\right)} \right\}$$

Donde $G(\cdot)$ es la función de Kernel y h_n es un parámetro de ancho de banda. En condiciones estándar en el ancho de banda y el Kernel,

$$\frac{\sum_{j \in C} Y_j^C G\left(\frac{p_j - p_i}{h_n}\right)}{\sum_{k \in C} G\left(\frac{p_k - p_i}{h_n}\right)}$$

Es un estimador consistente del resultado contrafactual Y_{0i} . En nuestro caso usamos la función del núcleo gaussiano.

¹² Tomado de Becker 2002, p. 364.

→ Fase 5: Modelo probabilístico ordinal

Para estimar si existe relación entre cooperativismo y democracia, se realizarán modelos probabilísticos ordenados (Ordered Probit, OP). Se asume que existe una variable de satisfacción latente (i.e. no directamente observable) y una variable ordinal partida en 5 intervalos $l_i = (\mu_{i-1}, \mu_i)$ con $-\infty = \mu_0 < \mu_1 < \dots < \mu_5 = \infty$. Los parámetros μ son desconocidos y tienen que ser estimados para cada individuo. La variable “democracia participativa” está en función de la cooperación y se controla por variables socioeconómicas, demográficas y de bienestar subjetivo.

El modelo ordinal tiene una variable dependiente que implica un orden. En el caso del modelo es el número de actividades en que participa el o la ciudadana dentro de la democracia participativa. Esta variable está conformada por:

Participación asociativa: organización sindical, club deportivo, organización estudiantil, religiosa, liga barrial, o similar.

Participación en protestas sociales: como huelgas, plantones, movilización política, conciertos con fines políticos o sociales.

Participación partidaria: partido o movimiento político, como apoyar en campaña electoral, presentarse como candidato o recoger firmas, etc.

Participación institucional: participado a actividades organizadas por alguna entidad de gobierno como mesas de diálogo, foros, rendiciones de cuentas, asambleas o espacios de planificación

Activismo ciudadano digital: memes políticos, peticiones electrónicas, debates digitales, etc.

Simplificando la variable, la democracia participativa sería la suma de las participaciones en donde cada ciudadana activa su voz o su acción, siendo esta igual a:

Democracia participativa = Participación asociativa + Participación en protestas sociales + Participación partidaria/movimiento + Participación institucional (Estado) + activismo ciudadano (físico y digital)

En este marco, la variable ordinal tiene 5 niveles ($D = 0, 1, 2, \dots, 5$). El modelo expresa la probabilidad de que la variable respuesta esté en una categoría igual o superior a G ($D = 0, 1, 2, \dots, G - 1$) en función de la variable explicativa X_1 como sigue:

$$P(D \geq g | X_1) = \frac{1}{1 + \exp[-(\alpha_g + \beta_1 X_1)]}, \quad g = 1, 2, \dots, G - 1$$

Dentro de las variables independientes se encuentra si el ciudadano mexicano es pro-cooperación o auto-interesado individualista, *ceteris paribus*.

→ Fase 6: Sobre el diseño muestral

Para aplicar la metodología se diseñó una encuesta que se efectuó en un operativo de campo el día 13 de noviembre del 2020. Arrancó con los estados de Veracruz, Ciudad de México, Michoacán, Guanajuato, Mérida, Oaxaca, Morelos, Tamaulipas Puebla, Jalisco, Colima, Estado de México y Chiapas.

El operativo en campo concluyó el día 27 de noviembre de 2020, con la cantidad de 2,061 entrevistas efectivas y completas a nivel nacional. El promedio de aplicación de cuestionario fue de treinta y nueve minutos. El levantamiento de acuerdo al diseño muestral aleatorio estratificado fue el siguiente:

	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
MEXICO	361	0	0	361
MICHOACAN	51	0	0	51
MORELOS	0	0	40	40
NAYARIT	0	30	0	30
NUEVO LEON	0	80	0	80
OAXACA	0	0	42	42
PUEBLA	0	0	121	121
QUERETARO	40	0	0	40
QUINTANA ROO	0	0	62	62
SAN LUISPOTOS	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
YUCATAN	0	0	53	53
ZACATECAS	0	20	0	20
Total	823	602	636	2061

Los resultados obtenidos en el marco de las preguntas señaladas se describen en la siguiente sección.

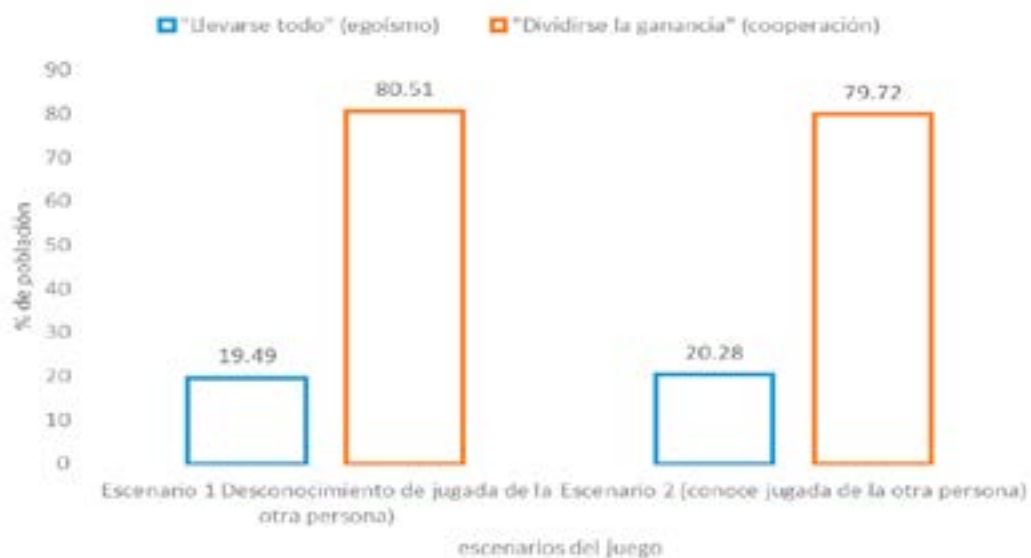
► 5. Análisis descriptivo de los resultados

El análisis descriptivo se divide en cuatro grandes secciones: en la primera se abordan los resultados sobre la cooperación y el individualismo; en la segunda se presentan los resultados sobre el tiempo bien vivido en México de acuerdo a características demográficas; en la tercera, se examina la democratización del tiempo en el país; finalmente, se evidencian los resultados que adoptan los mexicanos frente a la tragedia de los comunes.

→ 5.1. Sobre la cooperación, la confianza y la solidaridad

A diferencia de lo que suele concluir la mayoría de artículos basados en encuestas de valores, se evidencia que la mayoría de mexicanos son personas cooperativas, solidarias y que confían en el otro. En efecto, 8 de cada diez mexicanos optó por elegir en el dilema del prisionero “dividirse la ganancia” cuando no conocía qué había seleccionado la persona que le antecedió. Considerando el velo de la ignorancia del primer escenario, se evidencia que el encuestado confía en que el jugador anterior optó por cooperar. Como se explicó en el apartado anterior, estos juegos suelen producir un equilibrio inestable o subóptimo ya que al no conocer la respuesta de la otra persona (es decir, al no estar comunicado) se tiende a desconfiar del otro jugador, se traiciona y se elige maximizar el propio interés.

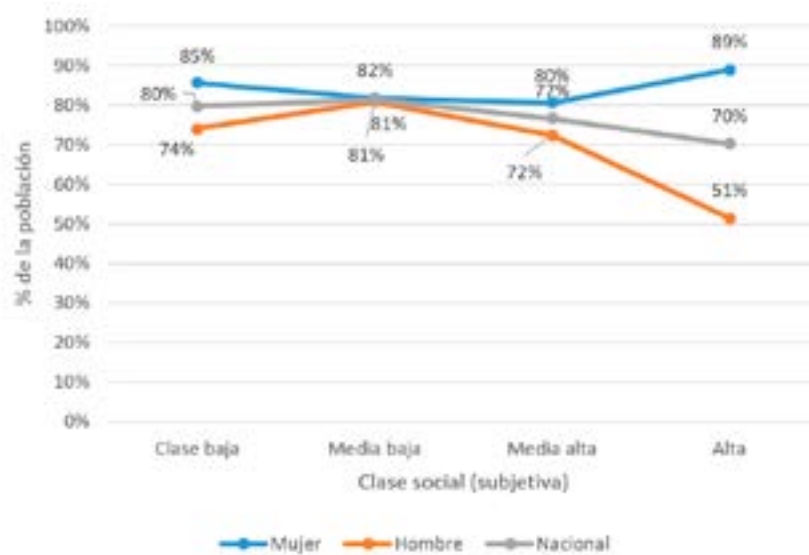
Gráfico 1. El dilema del prisionero en México, 2020



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

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 o la mexicana fuera poco solidario, únicamente pensaría en su propio interés: al jugar con cartas abiertas tiene la opción de hacerlo, maximizar su utilidad y llevarse todos los 20.000 pesos. Al contrario de lo que predice la teoría de juegos del homo economicus racional, 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 10.000 pesos —pudiendo elegir llevarse todo el dinero que estaba en juego (es decir, los 20.000 pesos)—.

Gráfico 2. Ciudadanía cooperativa según clase social y sexo (%), 2020



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

Quizá el resultado más interesante cuando se analiza según variables socio-económicas y demográficas, es que sistemáticamente las mujeres, en todos los estratos sociales, cooperan más que los hombres; y que los estratos más pobres cooperan más que aquellos que se dicen pertenecer a la clase media alta o alta. En efecto, 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.

Tal comportamiento tiene relación, entre otras razones, con la división sexual del abajo. No es casual que en México, incluso durante la pandemia, 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 y niñas del hogar (preocupación por el otro y 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 suma, el espíritu cooperativo y solidario parece estar más afincado en las mujeres y en las clases populares.

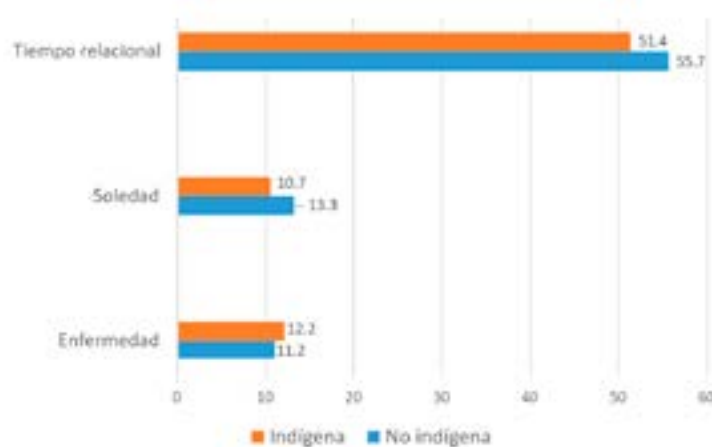
→ 5.2. Sobre el tiempo relacional según características demográficas

Si bien la encuesta no permitió levantar todas las actividades que se realizan en un día, para lo cual se requiere una encuesta de uso del tiempo exhaustiva,¹³ 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 y las ciudadanas mexicanas dedican 54.7 horas semanales a disfrutar del ocio liberador, de la amistad y el amor, de hacer deporte, de cuidar a la naturaleza, de participar en actividades comunitarias, en el vecindario, 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 o mexicana 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 o mexicana promedio socializa o participa en procesos políticos con un otro u otra, descontando el tiempo semanal promedio que permaneció enfermo o en soledad involuntaria.

Gráfico 3. Tiempo relacional, de soledad involuntaria y de enfermedad según etnia en México, 2021



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

¹³ Vid. Nota 2.

Si realizamos un corte étnico, nos podemos percatar que sistemáticamente los y las 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 las y los indígenas se enferman más que los no indígenas (aproximadamente una hora más a la semana), las y los indígenas viven menos tiempo de soledad involuntaria que los y las 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 ligados 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.

Tabla 1. 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: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

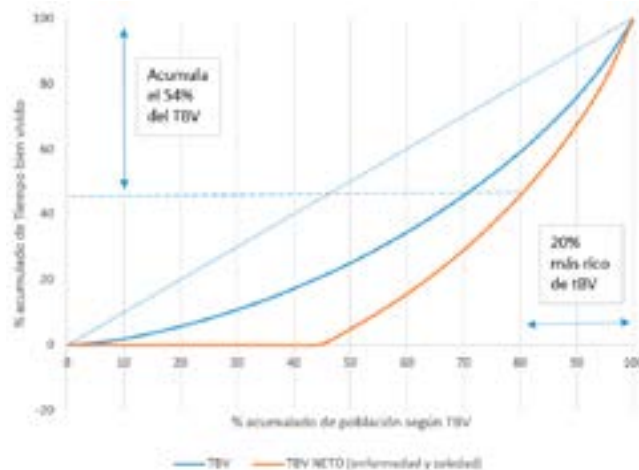
Desde otro punto de vista, el corte de género nos muestra, al igual de lo que sucede en otros países (ver Ramírez, et. al., 2020), que el tiempo relacional de los hombres es mayor que el de las mujeres (5.2 horas más a la semana). Por otra parte, lo mismo sucede si analizamos el tiempo relacional colectivo (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). No es menor señalar que, del tiempo relacional (55.5 horas semanales) que tiene un o una mexicana promedio a la semana, el 55% lo dedica a compartir con amigos o amigas o estar con personas que ama; es decir el doble del tiempo que dedica individualmente a la autocontemplación. Si se asume que generalmente se realiza deporte con amigos o amigas, este porcentaje subiría al 63%. En otras palabras, pudiendo dedicar más tiempo a su ocio individual emancipador, el mexicano o mexicana decide compartirlo con amigos(as), familia o con su pareja.¹⁴ 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.

→ 5.3. La democratización del tiempo: evidencia empírica

La sociedad puede ser estudiada bajo diferentes categorías de análisis. Siguiendo la metodología propuesta en Ramírez (2012, 2019) 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.

Gráfico 4. Curva de Lorenz del tiempo relacional (neto), 2020



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

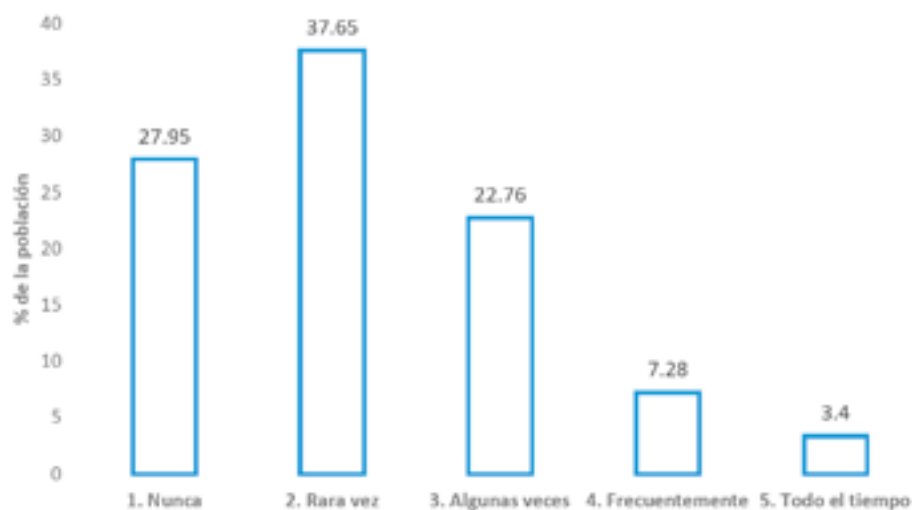
¹⁴ Como referencia para comparar podemos señalar que los alemanes dedican solo el 19.4% de su tiempo total relacional a la sociabilidad; es decir se pueden evaluar tendencias culturales marcadas en el uso del tiempo (ver Ramírez et al., 2019).

De acuerdo a una estratificación sociotemporal, el tiempo relacional está altamente concentrado. Como se puede observar en la curva de Lorenz del tiempo relacional (gráfico 5), el 20% más rico de tiempo 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 u en soledad un mexicano promedio. En efecto, el quintil más rico, cuando de tiempo relacional neto se trata, acumula el 54% del tiempo total para la vida buena. Igual tendencia sucede cuando se trabaja el tiempo relacional colectivo.

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 de tiempo relacional neto se trata, acumula el 54% del tiempo total para la vida buena. Igual 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. 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 igualmente distribuidas en México.

Grafico 5. Sentimiento de frecuencia de soledad en México, 2020



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

En el marco del análisis de este texto, es importante percatarse de que el sentimiento de soledad, de aislamiento del ciudadano(a) mexicano(a), es bajo. En efecto, apenas 1 de cada 10 mexicanos señala que siente que todo el tiempo o frecuentemente permanece solo.



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

En el debate sobre la democracia no es menos importante analizar la soledad. El éxito de las redes sociales es que han sabido entender muy bien la modernidad porque el miedo a la soledad es algo que emerge 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”.¹⁵

El mismo Bauman 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: lo que propicia un encuentro superficial, un diálogo de sordos donde no hay verdadero intercambio, y esto tiene implicaciones significativas dentro de la deliberación pública. No es casual que el odio en nuestras sociedades parece aumentar sistemáticamente.

Bajo este punto de vista debemos recordar las palabras de Hannah Arendt en su libro “Los orígenes del totalitarismo” (1951): “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”.¹⁶

De ser válidas las reflexiones de Arendt podríamos señalar que 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 socioeconómico¹⁷ al que pertenece la persona. Como se puede observar en el gráfico 6, 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

¹⁵ Zygmunt Bauman: Facebook y las trampas de las redes sociales - La Mente es Maravillosa, visitado 1/25/2021.

¹⁶ <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/hannah-arendt-como-la-soledad-alimenta-el-autoritarismo#.X9iq5h1alNe.facebook>, visitado el 1/25/2021.

¹⁷ 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 referimos a ‘clase’ o ‘estrato socioeconómico objetivo’ estaremos haciendo referencia a este variable compuesta.

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(a) ciudadano(a) 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.

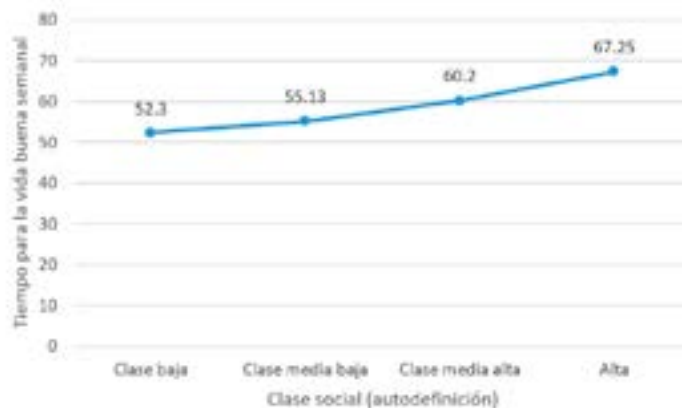
Gráfico 6. Tiempo relacional según cuartil socioeconómico, 2020



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

La tendencia señalada en términos materiales se condice con la autopercepción de clase social. Así, los y las ciudadanas que afirman ser parte de la clase social más alta tienen 15 horas más de tiempo semanal para la vida buena que aquellos mexicanos que sostienen pertenecer a la clase más baja.

Gráfico 7. Tiempo para la vida buena según clase social (autodefinición), México 2021.



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.



Sin duda, estos resultados responden a condiciones estructurales del mercado laboral. México, de acuerdo a la OIT, es el país con más horas de trabajo en la región de América Latina. Si bien la ley señala los límites de la carga laboral en 40 horas semanales, de acuerdo a los resultados de esta encuesta el trabajador mexicano en promedio labora 47.8 horas semanales. Esta carga laboral incrementa por los niveles de explotación que existen sobre todo 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 se revela en la diferencia entre hombres y mujeres: los mexicanos trabajan 5.8 horas más en el mercado de trabajo asalariado que las mexicanas. Esta diferencia, como se verá más adelante, se contrarresta ampliamente con el tiempo de trabajo no asalariado de las mujeres en la economía del cuidado.

Una cualificación más acerca de la desigualdad temporal alude a la territorialidad: como mencionamos antes, hay dinámicas comunitarias diferentes de acuerdo a 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, etc.

El Norte es el motor económico del país en términos de acumulación: está muy vinculado 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 tiene una economía enfocada a los servicios, y como aquí se encuentra el 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. Como 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 de país, con altos porcentajes en Oaxaca, Yucatán y Chiapas.

Estas características, muy generales, pesan sin duda 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 vincularse con lo antes señalado respecto a 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 y Sur y Sureste. Examinar estas diferencias requeriría una investigación específica para indagar sus razones en el marco de la diversidad cultural y territorial de México; pero esto excede los límites de esta investigación.

Tabla 2. Tiempo relacional según región y zona, México 2020

	Tiempo relacional	Tiempo relacional colectivo
Norte	53.10	42.01
Centro	54.01	42.82
Sur	57.22	48.68
Urbano	55.97	44.9
Rural	50.52	43.1

Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

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 EEUU 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%; en cambio 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).¹⁸

→ 5.4. Sobre la tragedia de los comunes: Estado, mercado o comunidad

Como se señaló anteriormente, los recursos comunes pueden generar una sobreexplotación del bien común debido a que, según la lógica de la teoría utilitaria, “lo de todos se asume como de nadie”. ¿Cómo resolver un problema clásico de lo que en economía se denomina la tragedia de los comunes? Generalmente existen tres macro soluciones. Que sea el Estado el que norme y regule la sobre explotación del bien; que sea el mer-

¹⁸ Cifras del Inegi y del Coneval.

cado el que resuelva a través de cercar el espacio común y privatizar el territorio; o que sea la comunidad que habita la zona la que se organice y cuide –en este caso– el agua en peligro de escasez. Frente a tales opciones, ¿cuál es la preferencia de los mexicanos?

Gráfico 8. Solución preferencial de los mexicanos frente a escasez de agua producto de la tala de árboles en un bosque abandonado (% de la población), 2020



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

Como se puede apreciar en el gráfico 8, el 64% de la población mexicana opta por “conceder las tierras del bosque a la comunidad para que lo proteja”; el 26% prefiere que “el Estado se apropie del bosque para cuidarlo; y apenas el 10% opta preferencialmente 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, así como su rechazo del Estado y su preferencia por soluciones privadas—.

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 apuntamos hay raíces culturales profundamente comunitarias en las culturas 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 revolución agraria de la región a tal profundidad que, aún en la actualidad, más del cincuenta por ciento de las tierras de México se encuentran en posesión de ejidos y comunidades agrarias. Es decir que la mayoría de los montes, bosques, selvas, matorrales, superficie 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 el Estado de Oaxaca en donde



la superficie de propiedad común representa un 76.2%. De acuerdo a Óscar Fernández Osorio, esto se debe a que Oaxaca es un estado eminentemente rural e indígena (1999). La respuesta de los mexicanos a la tragedia de los comunes, en principio, no era fácil de predecir. No obstante, concomitante con la respuesta cooperativa y solidaria al dilema del prisionero, se confirma la preferencia por soluciones comunitarias antes que estatales o privadas. Podríamos insistir en la conjetura de que ha sido el propio funcionamiento del neoliberalismo el que ha estimulado tal comportamiento: porque frente a un Estado anti-social, 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.

También, se desprende de los resultados de la encuesta que son las mujeres y las clases populares las que más optan por una solución pro-comunidad de la hipotética tragedia de los comunes. Finalmente, se puede señalar que en términos territoriales las poblaciones de la zona norte del país son las que menos eligen una salida comunitaria: comparando 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.

► 6. Resultados del modelo cuasi-experimental: de los valores a la acción

Otro aspecto fundamental, como se señaló en la sección metodológica, es poder confirmar los valores en la práctica para evaluar la cultura política a través de la acción: ¿se practica lo que se predica?

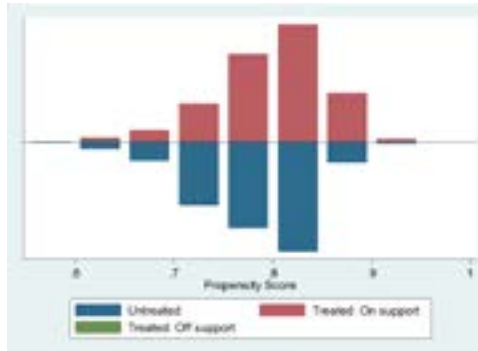
Para corroborar las afirmaciones pro-comunitarias, se diseñó un cuasi-experimento a través de metodologías Matching Estimator of the Average Effect of Treatment on the Treated (ATT) Based on the Propensity Score; que nos permita evaluar si hay diferencia en la práctica entre los ciudadanos que prefieren cooperar y los que son más auto-interesados.

En el diseño cuasi-experimental propuesto, se establecieron dos distribuciones lo más parecidas posibles, en las que se diferencia si el ciudadano o ciudadana es pro-cooperación o si tiene un espíritu más individualista maximizador del auto-interés personal. En este experimento se busca indagar si existen diferencias estadísticamente significativas entre los dos perfiles de ciudadanos sobre su asignación de tiempo a generar y disfrutar bienes relacionales. Se supondría que las personas con espíritu más cooperativo, solidario, que confían en el otro u otra, dediquen mayor tiempo relacional.

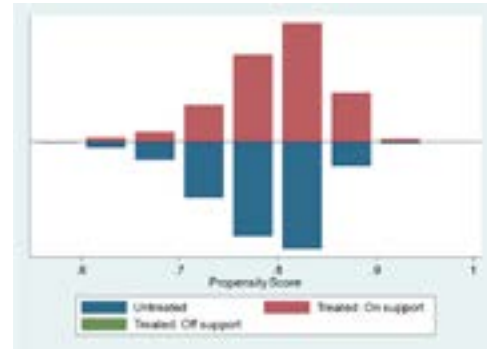
Como se puede apreciar en los gráficos a continuación (9-12), las distribuciones del grupo de “tratamiento” y “control” logran hacer un emparejamiento adecuado estadísticamente. Es importante señalar que antes del emparejamiento (matching) los estimadores no resultan estadísticamente significativos. Finalmente, para comprobar la solidez de los modelos y calcular los intervalos de confianza se realizó un bootstrap con 100 repeticiones.

Graficos 9-12. Histogramas del propensity score según estatus del tratamiento, cooperante vs. individualista autointeresado.

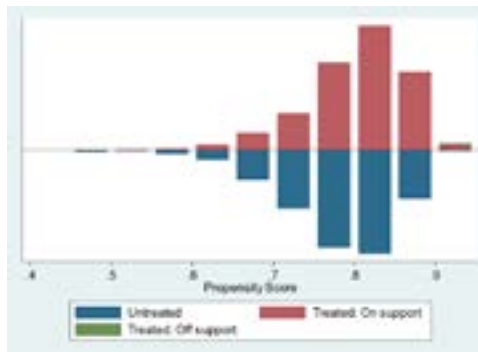
Outcome: Tiempo relacional



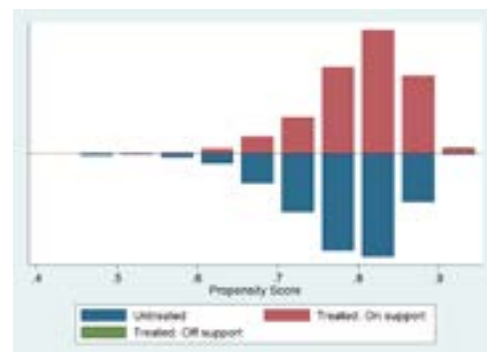
Outcome: Tiempo relacional colectivo



Outcome: Tiempo relacional neto



Outcome: Tiempo relacional neto



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

Tabla 3. Matching estimator of the ATT basado en el propensity score

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: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

Los resultados del cuasi-experimento demuestran que los mexicanos que tienen un espíritu más cooperativo, solidario y que confían en su prójimo dedican más tiempo relacional al otro, que aquellos mexicanos que son más individualistas, desconfiados y auto-interesados. Se podría afirmar que no existe distancia en este aspecto al comparar entre los valores y las acciones de los y las mexicanas. En efecto, a igualdad de condiciones socioeconómicas y demográficas, un mexicano cooperativo dedica entre 3 a 5.8 horas más a generar y disfrutar tiempo relacional que aquel o aquella que tiene

un patrón individualista. La diferencia del cuasi-experimento es mayor cuando se toma en cuenta en el tiempo relacional la variable enfermedad y soledad involuntaria (tiempo relacional neto).

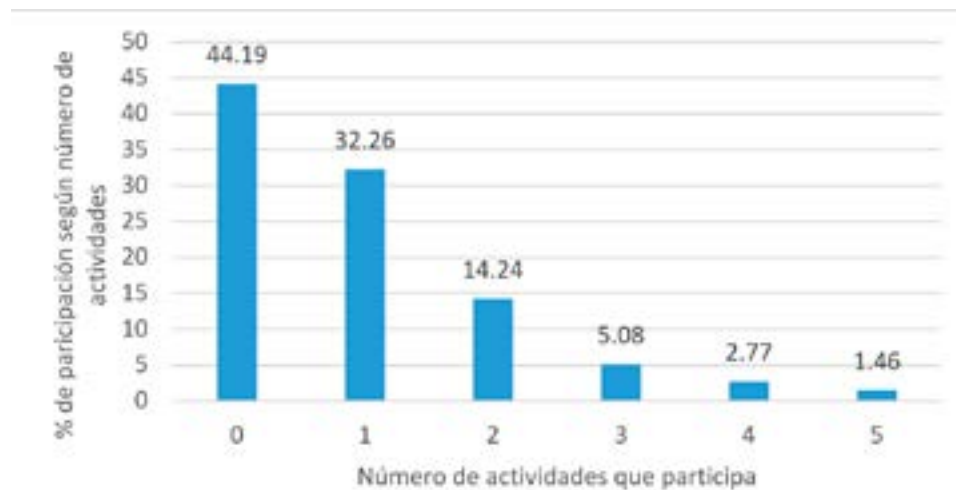
En suma, se puede señalar que mayoritariamente existe una cultura política pro-cooperación, solidaridad y de confianza en el otro; estudiado lo señalado tanto a partir de los valores que expresan los mexicanos como a partir de sus prácticas cotidianas.

► 7. Modelo ordinal: democracia participativa y cooperación

La democracia participativa se indagó en cuatro esferas: la participación en actividades asociativas, en protestas, en actividades partidarias o de movimientos sociales, en actividades institucionales ligadas a alguna esfera del Estado, e involucramiento en el activismo digital ligado a acciones políticas o públicas. La variable 'democracia participativa' da cuenta del número de actividades en que participan cada mexicana y mexicano.

El mexicano y la mexicana participan en diferentes prácticas democráticas. Efectivamente, el 66% de la población 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.

Gráfico 13. Intensidad de participación democrática (% de población según número de actividades que participa)

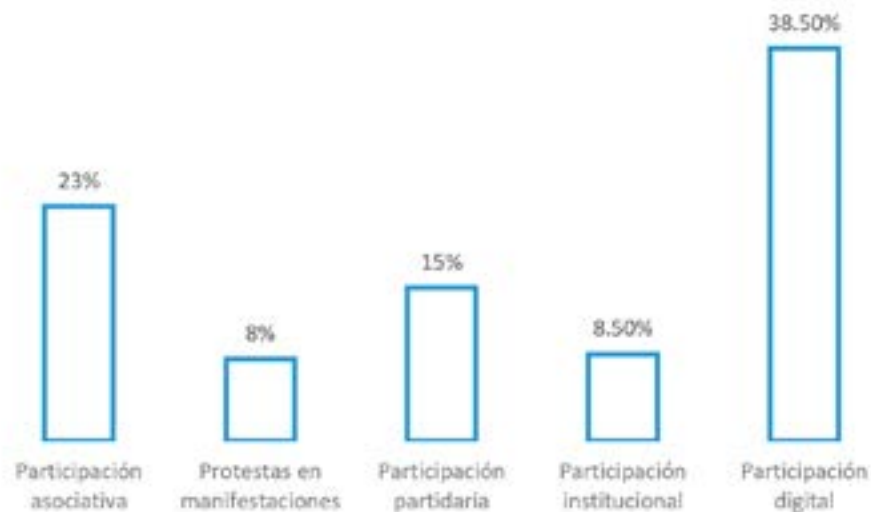


Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

Como se puede ver en el gráfico 13, el 8% de la población mexicana ha participado alguna vez en el último año antes de la pandemia. Similar porcentaje (8.5%) participa

interactuando con instituciones estatales. Por otra parte, 15% de la ciudadanía mexicana ha participado alguna vez en un partido o movimiento político. Casi un cuarto de la población ha participado en esferas asociativas. Finalmente, parece que la forma más usual de participar es la digital. En efecto, 4 de cada 10 mexicanos activa su voz a través de los dispositivos digitales. De estos, el 72% lo hace por medio de memes.

Gráfico 14. % de participación democrática según tipo de actividad, 2020



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

Por otra parte, se puede constatar que la mayor intensidad en la participación democrática tiene que ver con tener tiempo para la participación, y este está asociado al nivel socioeconómico de las personas. En efecto, como ya observamos antes (ver más arriba gráfico 6), el cuartil más rico tiene 3 horas más a la semana de tiempo relacional que el cuartil más pobre.

Ahora bien, ¿el ser cooperativo fomenta la participación democrática? Como se puede observar en la tabla (3) del modelo probabilístico ordinal, la probabilidad de participación democrática incrementa en 0.24 si el ciudadano mexicano es solidario, cooperante, confía en el otro—que si el ciudadano o ciudadana tiene un espíritu individualista—. Asimismo, se puede detectar que el ser hombre, el tener mayor nivel socioeconómico incrementa la probabilidad de participación democrática.

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 y las jóvenes y los de más avanzada edad. Finalmente, nos podemos percatar que a medida que incrementa la satisfacción subjetiva con la vida disminuye la participación democrática. En otras palabras, la participación democrática es inversamente proporcional a la inconformidad con la vida: a menor satisfacción con la vida, mayor probabilidad de participación democrática.

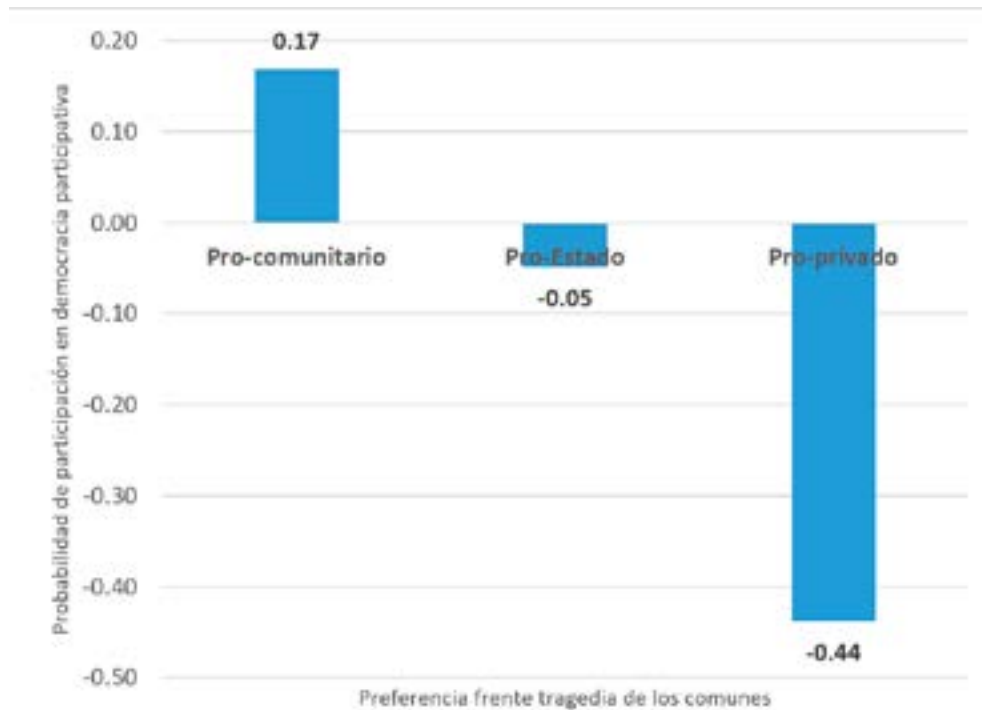
Tabla 4. Modelo probabilístico ordinal, Variable dependiente= Intensidad de participación democrática

			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: ECPDM, 2020; Elaboración: Propia

Finalmente, se puede señalar que la probabilidad de participación democrática crece si el o la ciudadano mexicano prefiere resoluciones comunitarias a problemas relacionados con recursos comunes. No solo aquello, la probabilidad de participación democrática decrece si el ciudadano(a) mexicano busca resolver problemas de recursos comunes a través del Estado o el mercado. En efecto, si el ciudadano mexicano prefiere salidas estatales o privadas frente a una hipotética “tragedia de los comunes” la probabilidad de participación democrática decrece en 0.05 y 0.44, respectivamente. En el otro lado, si el o la ciudadana mexicana tiene una cultura que busca resolver los problemas de recursos comunes a través de procesos comunales, la probabilidad de participación democrática incrementa en 0.168.

Gráfico 15. Probabilidad de participación según preferencia hacia la forma de resolución la tragedia de los comunes, coeficientes del modelo logit ordinal (variable dependiente: democracia participativa)



Fuente: ECPDM, 2020. Elaboración: Propia.

Nota: para obtener estas probabilidades se introdujeron en el modelo probabilístico las respuestas a la pregunta relacionada con la tragedia de los comunes.

► 8. Conclusiones

En México entre el último cuarto del s. XX y los primeros años del s. XXI (ca. 1982-2018) las élites del bloque en el poder se alinearon en torno a una cultura política específica, que se asumió como cultura oficial y aquí denominamos —por sus rasgos individualizantes y utilitarios, acordes al ideario neoliberal— el ‘laberinto de la soledad’. En la presente investigación se revela una cultura distinta, ‘a contrapelo’ como diría Gilly —por sus rasgos colectivistas y cooperativistas, en contraste con la antes descrita—, que es popular y mayoritaria, aunque permanezca soterrada por la cultura oficial, y por eso hemos denominado ‘los senderos de la compañía’.



El antecedente para esta disyunción cultural se produce entre 1930 y 1968, cuando se consolida en México una democracia autoritaria bajo el peso creciente del Estado corporativista posrevolucionario. Esta configuración fue resultado de la dinámica dual de afianzamiento estatal y debilitamiento de la sociedad civil; pero esta trayectoria no habría sido posible sin un punto de engarce en la cultura política, una bisagra ideológica que permitió legitimar el privilegio de la casta en el poder, la denominada *familia revolucionaria*, frente al sometimiento de las clases populares; y para lograr tal direccionamiento moral fue útil el cooptamiento de las élites intelectuales, en la “República de las Letras” adosada al poder oficial.

Este equilibrio se vino abajo con los movimientos contestatarios de fines de los '60 del siglo XX. A pesar de su carácter diverso y multitudinario, estos movimientos compartieron el lema anti-autoritario. No obstante, el origen heteróclito, las metas ambivalentes, la falta de organización y de direccionamiento político impidieron una respuesta de los movimientos frente a la acción represiva de un Estado deslegitimado, que terminó por desnudarse de sus supuestas insignias revolucionarias, que hasta entonces le habían dotado de legitimidad, y mostró desnuda su cara más brutal en el genocidio de Tlatelolco.

Contra este ejercicio de política real se volcó la nueva generación de intelectuales que se articularon en torno a un discurso anti-autoritario que identificó al Estado controlado por el PRI como la causa de los males sociales. En esta perspectiva, el ejemplo más significativo, por su centralidad en el debate público, es el recorrido de Octavio Paz: adaptando el molde de la crítica al stalinismo, bajo la cual se arrojaron los disidentes de izquierda en los cincuenta, impugnó el régimen del PRI desde finales de los sesenta y durante los setenta; durante los ochenta adoptó un ideario liberal romántico que reivindicaba la democracia en un sentido vago que pretendía unir la emancipación individual con la modernización de México; y este idealismo lo conduciría, ya en los noventa, a defender el neoliberalismo en su modalidad salinista como la solución de compromiso para desarmar al autoritarismo estatal.

Estos cuatro factores —la crítica indiferenciada contra la izquierda política, la interpretación idealista de la propia historia política, el elogio de la modernidad estadounidense y la oposición intransigente contra el Estado mexicano— abonaron para crear el suelo en que arraigaría el credo neoliberal en México en los noventa y principios del siglo XXI. En estas circunstancias la deslegitimación de los postulados revolucionarios y la desconfianza en el



Estado condujeron a la “insatisfacción por los logros de México como nación” (Alduncin, 2002) y con ello se justificaron concepciones individualizantes que se proponían contrarrestar la lógica corporativista del Estado posrevolucionario.

A fines del siglo XX y principios del siglo XXI se implantan en este suelo los estudios sobre cultura política en México, que no han sido ajenos al propio contexto cultural histórico en que se han realizado. Por eso no es casual que convencionalmente se hayan enfocado desde el paradigma positivista del *mainstream* de la ciencia política estadounidense, que asume las encuestas individuales de opinión como la herramienta básica de interpretación de la realidad social, priorizando las metodologías con interpretaciones basadas en el individualismo metodológico y presupuestos utilitaristas. Resultan ser algo muy cercano a estudios de mercado en el ámbito electoral.

Y a partir de esta metodología y presupuestos, la mayoría de estudios sobre cultura política mexicana enfatizan en sus conclusiones que los y las mexicanas no confían entre sí, como tampoco confían en las instituciones democráticas. La confianza se entiende en cómo se percibe y valora al otro o a la institución, en un sentido formal. La mayoría de cuestionarios de las encuestas analizadas cuentan con preguntas directas acerca de la confianza; y en el argumento de estos estudios la desconfianza es asociada al egoísmo individualista (autointerés) y al utilitarismo (maximización de beneficios). Bajo este enfoque, se describe a la cultura mexicana caracterizándola por la desconfianza y de ahí la conclusión generalizada según la cual las mexicanas/os somos poco democráticas/os (en un espectro amplio, los estudios más benignos sostienen: proto-democráticos; los más críticos, de plano anti-democráticos).

El presente *working paper* ha buscado contrastar esta conclusión. A través del juego hipotético del dilema del prisionero y de analizar las preferencias que tiene el mexicano o mexicana cuando de resolver se trata problemas de recursos colectivos que podrían llevar a una tragedia de los comunes, se buscó indagar cuán arraigada en la cultura política mexicana están la cooperación, la solidaridad y la confianza, frente a aquella perspectiva que sostiene que es egoísta, auto-interesada y desconfiada.

Tales enfoques, que no se omiten de esta investigación, fueron contrastados con la praxis en la vida cotidiana de los mexicanos. A través del módulo –no exhaustivo– sobre uso del tiempo



en la ECPDM (2020), se estudió en qué medida el o la ciudadana mexicana se dedica en su vida cotidiana a generar y disfrutar bienes relacionales (y, sobre todo, bienes relacionales que implican gregariedad). Al final, el supuesto detrás de tal perspectiva es que la cultura política se puede estudiar no solo a través de lo que se dice (se valora), sino también a través de lo que se hace en concreto (praxis) en el día a día. Para indagar la solidez de resultados, se estudió si existe coherencia entre lo que “se dice” y lo que “se hace”. En términos coloquiales, cuando de cooperación se trata, buscamos responder si es cierto el refrán: del dicho al hecho, hay mucho trecho.

Para resolver si existe distancia entre valores y prácticas, se realizó un diseño cuasi-experimental que permite visualizar si los valores influyen en la praxis. Suponiendo que tenemos dos ciudadanos exactamente iguales tanto en términos materiales como subjetivos (“dos gemelos”) en donde la única diferencia es que el uno tiene un espíritu cooperativo y el otro es auto-interesado maximizador de utilidades individuales, la pregunta que se intentó resolver es: *ceteris paribus*, ¿lo que mueve en la praxis cotidiana a dedicar más tiempo relacional al otro u otra es tener valores cooperativos?

La investigación descarta la hipótesis de que –mayoritariamente– el o la mexicana es egoísta, individualista y que no confía en el otro u otra. O, dicho en positivo, la investigación permite afirmar que existe una cultura política mexicana en que prevalece lo cooperativo frente a la búsqueda de beneficio personal; la confianza, a la desconfianza en el otro u otra; la solidaridad, a la indolencia frente al conciudadano.¹⁹

La preocupación por el otro u otra frente a la mirada individualista no solo es un valor preferencial sino que se condice con la praxis en la vida cotidiana. La evidencia empírica también nos permite concluir que a iguales condiciones sociales, económicas y subjetivas, el espíritu cooperativo coadyuva a dedicar más tiempo a la sociabilidad, al amor y la amistad, al trabajo comunitario, a la participación democrática e incluso a la preocupación por la otra vida: la de la naturaleza.

¹⁹ ¿O es que hay dos culturas: una “oficial” y otra silenciada? O más aún: que la cultura “oficial” es solo una aspiración minoritaria, mientras que la mayoritaria es silenciada sistemáticamente por la mayoría de estudios basados en encuestas sobre cultura política en México. ¿Cuál es la relación entre ambas culturas? Se oponen en términos analíticos, pero en la práctica: ¿conviven, se oponen? Tema para otro estudio.



En el marco de la misma lógica y coherente con su historia basada en el legado de los pueblos indígenas, de la Revolución que produjo una radical redistribución de la tierra hacia las comunidades y de la resistencia colectiva hacia los embates del neoliberalismo, en su gran mayoría el y la mexicana prefiere resolver problemas comunes a través de diseños comunitarios y no estatales o privados.

Si bien es necesario explorar y realizar más investigaciones para indagar cuán arraigado está en toda la sociedad mexicana el espíritu comunitario, la resolución preferida por los mexicanos frente a una potencial tragedia de los comunes genera muchas preguntas sobre los diseños institucionales necesarios en la democracia.

En qué medida la desconfianza institucional supuesta, que arrojan la mayoría de estudios sobre cultura política, es no solo consecuencia de un Estado desertor de lo social, cooptado por élites corruptas, como el que se consolidó en el neoliberalismo, sino que parte de un diseño institucional liberal que dista de una cultura política comunitaria? ¿La lógica comunitaria se condice con la modernidad y la modernización del Estado (y, de la misma democracia y economía) o sería necesario pensar otra lógica institucional que cierre brechas frente a la cultura política pro-comunitaria que parece estar en las raíces de la ciudadanía mexicana? En este documento de trabajo, si bien no se exploró la desconfianza en las instituciones, podría plantearse como tema de futuras investigaciones la relación existente entre las instituciones de la democracia y economía (neo)liberal frente a una cultura social y política pro-comunitaria. Finalmente, se pudo evidenciar la existencia de múltiples formas de participación democrática más allá del voto. Estas, como podría esperarse, dependen de las condiciones sociales y económicas de la población. Empero, queda claro que a igualdad de condiciones materiales, el espíritu cooperativo del mexicano conduce a incrementar la participación democrática en los diferentes dispositivos participativos que se han desarrollado en su democracia y en la sociedad.

▶ 9. Referencias

- Agamben, G. (1994). *Infancia e historia. Nombres*, (5).
- Alduncin, E. (2002). *Los valores de los mexicanos...*, México: cambio y permanencia. (comp.), t. IV. México, Grupo Financiero Banamex.
- Almond, G., y Verba, S. (1963). *The civic culture. Sani,* " *The political culture of Italy*, 273-324.
- Aristóteles. (1998). *La Política. México: Editores Mexicanos Unidos*.
- Baker, J. (1999). *Evaluating the poverty impact of projects: A Handbook for practitioners. LCSPR/PRMPO. The World Bank*.
- Becker, S. O., y Ichino, A. (2002). *Estimation of average treatment effects based on propensity scores. The stata journal*, 2(4), 358-377.
- Boltanski, L. (2000). *El amor y la justicia como competencias. Buenos Aires: Amorrortu*.
- Bruni, L., y Porta, P. L. (Eds.). (2005). *Economics and happiness: Framing the analysis. OUP Oxford*.
- Bruni, L., y Stanca, L. (2008). *Watching alone: Relational goods, television and happiness. Journal of Economic Behavior & Organization*, 65(3-4), 506-528.
- Bruni, L., y Zamagni, S. (2007). *Economía civil: eficiencia, equidad, felicidad pública. Prometeo Libros*.
- Castillo, J. S., y Clark, R. R. G. (2016). *Tendencias de la cultura política y prácticas ciudadanas en México (2000-2015). Revista Justicia Electoral*, 1(17), 15-50.
- Córdova, L., Flores, J. I., Alejandro, O., y Vázquez del Mercado, S. (2016). *El déficit de la democracia en México. Universidad Nacional Autónoma de México*.
- Coutiño, F. (2011). *Perspectivas teóricas y metodológicas de la cultura política en México. Puebla de los Ángeles: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*.
- Duarte Moller, A., y Jaramillo Cardona, M. C. (2009). *Cultura política, participación*



- ciudadana y consolidación democrática en México. *Espiral (Guadalajara)*, 16(46), 137- 171.
- Elias, N. (2015). *Sobre el tiempo. Fondo de Cultura Económica. México.*
- Flores Dávila, J. I. (2011). *A 50 años de la cultura cívica: Pensamientos y reflexiones, en honor al profesor Sidney Verba.*
- Gutiérrez Nájera, M. (1879) *Historia y ciencia, artículos y ensayos (1879-1894). Centro de Estudios Literarios. Universidad Nacional Autónoma de México. 1959*
- Habermas, J (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Trotta, Barcelona. 79-80*
- Han, B. C. (2014). *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder. Herder Editorial.*
- Heckman, J. J., y Robb Jr, R. (1985). *Alternative methods for evaluating the impact of interventions: An overview. Journal of econometrics*, 30(1-2), 239-267.
- Heckman, J. J., Ichimura, H., y Todd, P. E. (1997). *Matching as an econometric evaluation estimator: Evidence from evaluating a job training programme. The review of economic studies*, 64(4), 605-654.
- Heckman, J. J., Ichimura, H., & Todd, P. (1998). *Matching as an econometric evaluation estimator. The review of economic studies*, 65(2), 261-294.
- Henríquez Ureña, P. (1960). *Conferencias. Obra crítica. México: FCE, 171-174.*
- Hernández, M. A. (2008). *La democracia mexicana, presa de una cultura política con rasgos autoritarios. Revista mexicana de sociología*, 70(2), 261-303.
- Hopper, W. D. (1965). *Allocation efficiency in a traditional Indian agriculture. Journal of farm economics*, 47(3), 611-624
- INEGI (2008) *Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas. ENCUP 2008. Documento metodológico. Extraído de*
[http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/es.](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/es)
Extraído el 15 de abril de 2020.
- Inglehart, R. F., & Welzel, C. (2004). *What insights can multi-country surveys provide about people and societies?. Available at SSRN 2391770.*



Krotz, E., & Winocur, R. (2007). *Democracia, participación y cultura ciudadana: discursos normativos homogéneos versus prácticas y representaciones heterogéneas. Estudios sociológicos, 187-218.*

Layard, R. (2005). *Rethinking public economics: The implications of rivalry and habit. Economics and happiness, 1(1), 147-170.*

Le Bon, G. (1985). *Psychologie des foules. Alcan.*

López, C. (2014). *La cultura política como factor determinante para el avance democrático de México.*

Monsiváis, C. (1981). *Los círculos excéntricos de Sergio Pitlor*

Morett-Sánchez, J. C., & Cosío-Ruiz, C. (2017). *Panorama de los ejidos y comunidades agrarias en México. Agricultura, sociedad y desarrollo, 14(1), 125-152.*

Nussbaum, M. C. (2001a). *Symposium on Amartya Sen's philosophy: 5 Adaptive preferences and women's options. Economics & Philosophy, 17(1), 67-88.*

Nussbaum, M. C. (2001b). *Women and human development: The capabilities approach (Vol. 3). Cambridge University Press.*

Nussbaum, M. C. (2001c). *The Fragility of Goodness. Ed. revisada. Nueva York: Cambridge University Press.*

Nussbaum, M. C., Vernis, R. V., y Mosquera, A. S. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión. Barcelona: Paidós.*

Ortega Villa, L. M., Ortiz Marín, Á. M., Santillán Briceño, V. E., & Vilorio Hernández, E. (2016). *Rasgos socioculturales de los jóvenes en México: bienestar, cultura y política. Estudios sociales (Hermosillo, Son.), 24(47), 282-309.*

Osorio, Ó. F. (1999). *El conflicto agrario en Oaxaca. Estudios Agrarios, 5(13).*

Paz, O. (1943). *Recopilación de artículos escritos.*

(1954). *Semillas para un himno. Tezontle.*

(1959) *El Laberinto de la Soledad. México, FCE. Cuadernos Americanos, 2ª reed. (1959).*

"El ogro filantrópico". *Vuelta 21 (agosto 1978): 14-21.*



(1963). *Sun Stone. New Directions.*
(1970). *El laberinto de la soledad. Fondo de Cultura Económica.*
(1979). *El ogro filantrópico: historia y política 1971-1978. Seix Barral.*
(1980). *La búsqueda del comienzo: escritos sobre el surrealismo (Vol. 53). Editorial Fundamentos.*
(1988). *Primeras letras: 1931-1943.*
(1990). *El siglo XX: la experiencia de la libertad. el Desafío Neoliberal.*
(1993) *Tiempo nublado. Obras completas, vol. 9. Ideas y costumbres: La letra y el cetro. Barcelona: Seix Barral. (1994) La recaída de los intelectuales". La Jornada. Publicado el 20 de enero 1994.*

Ramírez, R. (2004). *Pseudo-Salida, Silencio y ¿deslealtad?: entre la inacción colectiva, la desigualdad de bienestar y la pobreza de capacidades. Tesis presentada para la obtención del título de Maestro en Gobierno y Asuntos Públicos, México.*

(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 en "Sociología de las Relaciones de Trabajo, Desigualdades Sociales y Sindicalismo". Facultad de Economía, Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Portugal.*

Ramos, S. (1934). *El perfil del hombre y la cultura en México. México, Impresora Mundial.*

Ravallion, M., & Lokshin, M. (1999). *Subjective economic welfare. The World Bank.*

Reyes, A. (1955). *Obras Completas. México, FCE.*

Romero y Parás (2020). *Cultura política de la democracia en México y en las Américas, 2018/19: Tomándole el pulso a la democracia. USAID y LAPOP. Extraído de: <https://www.vanderbilt.edu/lapop/mexico/AB2018-> el 14 de abril de .*

Schedler, Andreas, y Sarsfield, Rodolfo. (2009). *Demócratas iliberales: Configuraciones contradictorias de apoyo a la democracia en México. Espiral (Guadalajara), 15(44), 123-159. Extraído de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652009000200004&lng=es&tlng=es el de julio de 2020,*

Sianesi, B. (2001, May). *Implementing propensity score matching estimators with Stata. In UK Stata Users Group, VII Meeting.*

Spencer, Herbert (1876). *Principles of Sociology. (Reed 1996). Nueva York, Wadsworth.*



Teschl, M., & Comim, F. (2005). *Adaptive preferences and capabilities: some preliminary conceptual explorations*. *Review of social economy*, 63(2), 229-247.

Vanderbilt University (2020). *México*. Extraído de <https://www.vanderbilt.edu/lapop/mexico.php> el 15 de marzo de 2020.

Vasconcelos, J. (1937). *Obras Completas. 3 tomos. Libreros Mexicanos Unidos. México*

Vos, R., León, M., & Brborich, W. (2001). *Are cash transfer programs effective to reduce poverty?*. *Mimeo*.

Zaid (1982). *La feria del progreso*. *Taurus, Madrid*.

Zea, L. (1955). *América en la conciencia de Europa*. *México, Los Presentes*.

Zechmeister y Lupu (2020). Introducción del Barómetro de las Américas 2018/19 en Cultura política de la democracia en México y en las Américas, 2018/19: *Tomándole el pulso a la democracia*. *USAID y LAPOP*. Extraído de: <https://www.vanderbilt.edu/lapop/mexico/AB2018> el 3 de junio 2020.