

Diversidad aceptada

Pérez Correa, Fernando

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Pérez Correa, F. (2000). Diversidad aceptada. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 44(179), 83-93.
<https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2000.179.48889>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Diversidad aceptada

FERNANDO PÉREZ CORREA

Resumen

En este artículo, el autor analiza el tema de la exclusión en la cultura occidental. Para ello, realiza un **recorrido** histórico desde la Antigüedad hasta el siglo **xx** en busca de la importancia que este fenómeno ha tenido en diversas etapas históricas. De esta manera, afirma que si bien los escritores griegos, romanos, medievales y renacentistas registraron la pobreza y la exclusión, las trataron, sin embargo, como temas marginales. Ni siquiera la Ilustración —continúa analizando el autor— que desembocó en un proyecto **universalizador**, tolerante y libertario pudo evitar que las exclusiones escaparan a su empeño sintetizador. En la teoría de la modernización, la exclusión y la pobreza **también se** colocaron en el centro del debate, pero lo decisivo fue, ahora, el proceso global. En contraste con todo lo anterior, comenta el autor, el tema de la **exclusión** ha sido una cuestión central del siglo **xx**. Muchos autores proponen hoy un enfoque multicultural e incluyente que promueva el encuentro entre las naciones y **culturas**. Muchos argumentos les asisten. En este sentido; el autor advierte una ventana abierta al pluralismo y al respeto; un ámbito para la convivencia pactada. Haciendo referencia a los tres tipos de ciudadanía reconocidos por Marshall, el autor comenta que hay que agregar una cuarta dimensión: la ciudadanía diferenciada. Además, los derechos son vistos hoy más que como atributos asignados o reconocidos, como estatutos pactados. El autor concluye con una reflexión **acerca** de México. **Afirma** que es hora de adoptamos como nación **pluricultural** cuya unidad deberá estar en la asunción consentida de nuestras diferencias y en el derecho de todas nuestras raíces a ser nutridas y a dar **frutos**, así como en la **determinación** de compartir una identidad común.

Abstract

This article analyses the problem of exclusion in western **culture**. In order to do this it **undertakes** a historical **journey** from **Antiquity** to the Twentieth Century searching for the **significance** of **this** phenomenon in each stage. Thus, it argues that even if Greek, Roman, Medieval and Renaissance **writers** experience poverty and exclusion, they **only dealt** with them **marginally**. Not even the Enlightenment —**says** the author— leading to a universalising **project**, **tolerant** and **libertarian**, **could** avoid exclusions escaping its synthesizing **effort**. Modernisation theory makes of poverty and exclusion central issues, but globalisation processes **become** paramount. In contrast with **everything else** before, the problem of exclusion has **been** a central question throughout the Twentieth Century. Many scholars **endorse** a multicultural and inclusive approach to **promote** encounters **between** nations and cultures. Many arguments assist them. The significance of openness **towards pluralism** and **tolerance** is emphasized. A space for a negotiated **co-existence** is in itself a worthy case. In **reference** to the three types of citizenship identified by Marshall, the author pints at a fourth dimension: differentiated **citizenship**. **Furthermore**, rights are considered **today** more than **mere attributes**, assigned and sanctioned. The author concludes with a reflection **about** the Mexican case. He argues that is time to **become** a **truly** pluri-cultural nation, within which unity has to be assumed, **considering** our differences and the right to nourish them and develop ethnic identities, as **well** as the determination to **share** a common identity.

La exclusión y la pobreza han estado presentes siempre en la literatura social. Los historiadores y los escritores griegos las registraron. Aristóteles construyó un inquietante concepto de democracia como régimen de los pobres. En *La Política* presentó, además, una punzante comparación entre ciudades pobres y ciudades afortunadas. Debemos a su talento deductivo la extravagante justificación de la esclavitud en la "inferioridad moral" de las personas y de las polis vencidas. Los romanos registraron como ningún otro pueblo la variedad de fortunas de los individuos y de las naciones. Sin embargo se trató, por así decirlo, de un tema marginal, abordado en reflexiones laterales con la resignada constatación de realidades inevitables. Así ocurrió también con los autores medievales. El mismo Renacimiento fue un movimiento racional, secularizador y humanista ensombrecido por los tonos de la conquista y la subordinación de las Américas. Recordemos que fue preciso un enconado debate antes de conferir calidad humana a los "naturales del Nuevo Mundo". La evangelización expresó, como nadie más, un proyecto avasallador de la alteridad. Montesquieu realizó un monumental esfuerzo de comprensión de las diversidades. Con todo, es preciso reconocer que detrás del peso de los climas, las extensiones territoriales, las insularidades, el temple de los pueblos, se encuentra, como hilo conductor, el postulado civilizador del orden occidental.

La Ilustración desembocó en un proyecto universalizador, tolerante y libertario. Con todo, las exclusiones escaparon a su empeño sintetizador. Sorprende que en la concepción abierta del futuro y en el postulado radical de la igualdad haya quedado ausente el examen de la diversidad. Son admirables, por ejemplo, las observaciones de Rousseau sobre las nociones de tiempo y espacio de los salvajes. El contraste entre el Estado de naturaleza y la sociedad de la industria y las artes es el preámbulo no para construir un puente reconciliador, sino para abrazar el destino de la modernidad.

En el corazón mismo de la teoría de la modernización construida en la segunda mitad del siglo XIX, se colocan finalmente la exclusión y la pobreza. La proletarización, la diversificación, el contraste entre culturas religiosas, ocupan el núcleo del debate. Sin embargo, el enfoque central no es la genealogía de la pobreza y las exclusiones sino el triunfo del capitalismo. Por encima de las profundas contradicciones que separan a Marx, Durkheim y Weber, prevalecen si-

militudes esenciales. Los tres se proponen construir un edificio categorial para describir el proceso de formación y desarrollo del capitalismo, es decir, de la modernidad. Detrás de la idea de la generalización del mercado que constituye al trabajo mismo como mercancía, del inexorable proceso de diferenciación social como resultado de la división del trabajo, o de la irresistible racionalización de los procesos productivos, se expresa una coincidencia central: la lucha civil, la anomia, la fractura del consenso son atributos de una transición inacabada. Lo decisivo son los procesos globales y las notas típicas que los conducen. La teoría de la modernidad es un esfuerzo de formalización que se resuelve en la construcción de paradigma~el modo de producción, el tipo social, el tipo ideal. En cada uno de ellos, las exclusiones son anomalías transitorias.

Cierto: se postulan la existencia de clases sociales opuestas, se registra un proceso de fragmentación, de diversificación social; están presentes las orientaciones diferenciadas de católicos y protestantes, de oriente y occidente. Sin embargo, lo decisivo, una vez más, es el proceso global, es decir, a la postre, el triunfo de la socialización, del atributo orgánico de la solidaridad, del irresistible empeño del capitalismo racional. En contraste, concebir el tema de la exclusión como una insuficiencia cuestionable del orden humano y, en consecuencia, como una tarea de la agenda social, es un aporte tardío del siglo XIX y una de las cuestiones centrales del siglo XX. El descubrimiento de las mujeres como socios fundamentales del orden humano, la adopción de los obreros como ciudadanos de tiempo completo, el encuentro con el extranjero y la tarea de reconocerlo como sujeto de derechos iguales conforman un desarrollo tardío del tema de la modernidad.

Con todo, es con la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, el inicio de la guerra fría y, sobre todo, el proceso de descolonización, que el pensamiento social registró finalmente, como un tema mayor, digno de ser sistemáticamente abordado, la brecha que separa países pobres y ricos, al abismo que distancia marginación y participación. En ese cuadro, y más por razones prácticas que morales, se planteó un problema decisivo: ¿por qué hay pueblos desarrollados y subdesarrollados? Los términos mismos de la cuestión son aleccionadores. Simplificando las cosas, en el examen de esta cuestión, podemos decir que la guerra fría fue determinante y alineó las orien-

taciones diversas. La respuesta del bando "socialista" fue obvia: la pobreza era el resultado inevitable del imperialismo; es decir, de la explotación de los países capitalistas sobre el resto del mundo. Lenin aportó la fuente de inspiración. Pero esta vez, más que una categoría política para convocar a la liberación, el imperialismo se transformó en una categoría social. Esta teoría fue muy debatida en el plano conceptual y, sobre todo, ideológico. Algunos críticos la rechazaron porque dejaba en la oscuridad precisamente el aspecto crucial: ¿por qué algunas naciones adquirieron *status* de economías capitalistas mientras otras se mantuvieron como sociedades explotadas? Otros críticos de la teoría invocaron diversos casos, como el de Japón, para demostrar que algunos países, otrora pertenecientes al bando de los explotados, podían convertirse en capitalistas, o incluso en imperialistas, sin que estas hipótesis pudieran explicarlo. En fin, al margen de la caída del socialismo real, las rigideces, las irracionalidades y el estancamiento de la economía planificada determinaron su mina y, consecuentemente, su abandono.

Desde el bando de los hoy llamados países emergentes, los expertos invocaron un complejo de factores económicos y sociales, articulados en teorías estructurales o en paradigmas referidos a la manipulación del mercado mundial, para explicar la distancia que separa a los países según su grado de desarrollo. Algunos de ellos invocaron la evolución inequitativa y dispar de los intercambios económicos. Los precios demostraban el deterioro sostenido del valor de los bienes agrícolas y el aumento del precio de los productos industriales y los servicios. Otros expertos, con la teoría del subdesarrollo o con la teoría de la dependencia, postularon como determinantes las estructuras y los procesos de intercambio. Según la teoría de la dependencia, los países "periféricos" estarían condenados a depender permanentemente de los centros modernos. La subordinación de sus sectores "modernos" y su posición en el intercambio los condenaría faltamente a no encontrar jamás una salida hacia el desarrollo "autónomo", "no dependiente". Las sociedades subdesarrolladas eran capaces de generar élites productivas y enclaves prósperos, pero a costa de dejar en la marginación y la explotación a las grandes masas. Estas teorías, según sus críticos, conducían a los países pobres a un callejón sin salida: evitar la dependencia, a costa de aislarse del mundo en una burbuja proteccionista parecía un des-

propósito irrealizable. La medicina era imposible. Por sí misma, la teoría era cuestionable. Para invalidarla, sus críticos invocaron dos hechos: primero, el avance científico y técnico conducía en todas partes, en particular en las sociedades industriales, al abaratamiento de los productos primarios. De hecho, por definición, el sector primario es el que aumenta más su productividad como resultado del progreso tecnológico. Con equipo e insumos de punta se multiplica el producto y se abaten los costos y los precios. Hoy, sin que la producción deje de crecer, las sociedades modernas asignan al sector primario menos del 5% de los trabajadores, y ya no las dos terceras partes o la mitad de antaño. Desde los años sesenta, algunos autores argumentaron que, en contraste con los efectos del proteccionismo, la apertura de los mercados podía romper la subordinación y generar nuevas sociedades modernas. Para probarlo, invocaron los ejemplos de Australia y Canadá, primero, y más tarde el de los "tigres de oriente". En los años setenta, cuando la crisis del petróleo aceleró la recesión mundial y franqueó el paso al neoliberalismo, los teóricos de la dependencia guardaron la pluma y sus seguidores buscaron otra cosa.

Desde el bando de las sociedades **desarrolladas**, los expertos intentaron una explicación que dejara a salvo las responsabilidades morales de las naciones prósperas. Invocaron entonces las causas culturales como origen de la riqueza y la pobreza. Inadvertidamente construyeron una teoría excluyente a fuerza de estigmatizar las culturas premodernas como obstáculos infranqueables para el progreso. Una primera teoría, dominante a lo largo de los años sesenta, estableció un contraste entre las sociedades "occidentalizadas", industriales, desarrolladas, y las sociedades "tradicionales", pobres, subdesarrolladas.

Conviene evocar algunos de los estudios editados en esos años por la Universidad de Princeton sobre las relaciones entre cultura y desarrollo. Almond y Coleman publicaron ahí un clásico: ***La política de las áreas en desarrollo***. Admito que se protegieron del cargo de etnocentristas y evitaron afirmar que los países son ricos porque son occidentales, o pobres porque son no-occidentales. En lugar de eso, presentaron paradigmas ejemplares. En la India, recordaron, precisamente las regiones donde hubo educación occidental y el uso de la lengua inglesa florecieron como "centros del comercio y la indus-

tria, y se convirtieron en las regiones más ricas". Dichas regiones, agregaron, produjeron el mayor número de integrantes del servicio civil, "o de quienes asumieron el liderazgo en el movimiento nacionalista". Cito una línea reveladora: "Bajo el impacto occidental se desarrollaron las clases empresariales [...]". Respecto a América Latina, estos autores recordaron que "los contactos externos fundamentales de cualquier Estado latinoamericano se producen con los Estados Unidos [con un efecto] generalmente occidentalizador". Desde luego, el desarrollo económico provocó el mismo efecto bienhechor que la política internacional. Ambos factores afectaron profundamente los patrones culturales y desencadenaron procesos de urbanización, industria y comercio, educación occidental, secularización, cambio político, redefinición de las posiciones sociales; en suma, procesos de modernización.

En otro libro clásico, *La cultura política y el desarrollo político*, Pye y Verba descubrieron que en los países en desarrollo, "además de separar la cultura política de la élite de las masas, el proceso de desarrollo tiende a crear una segunda división cultural: la que separa a los educados mediante vías modernas de la gente que mantiene los patrones tradicionales". Para estos autores, ésta sería la división decisiva "que gobierna el curso total del desarrollo nacional". La explicación es simple. Los sectores modernos habrían sido occidentalizados. En ellos tuvieron cabida la racionalidad, la productividad, la participación y la democracia. En contrapartida, los sectores "tradicionales" se mantuvieron en la pobreza, como resultado de su adhesión a formas rituales y objetivos incompatibles con la vida moderna.

El tufillo etnocéntrico de la teoría cultural no fue su deficiencia decisiva. Las orientaciones prácticas que alentó fracasaron como instrumentos de desencadenamiento de procesos sostenidos de desarrollo. Favorecieron, en cambio, la exaltación de élites aisladas y la instauración de políticas regresivas. Este enfoque "cultural" fue abandonado también con la crisis mundial de los años setenta. Fue sustituido por la "teoría de la globalización". De acuerdo con ésta, la competencia y el desafío de la productividad se imponen por igual a todas las sociedades; ricas o pobres. Y solamente la reforma estructural - e s decir, el primado de los mercados, la modestia del Estado, la estabilidad y la apertura comercial a la economía mun-

dial— puede abrir el camino a un desarrollo perdurable. El restablecimiento de la rectoría del mercado traería consigo el inevitable impulso de las fuerzas del progreso. La teoría no resistió mucho más de una década. La expansión de la pobreza en todas partes, el resurgimiento regresivo de las discordias sociales y las crisis de las economías emergentes, lejos de confirmarla convincentemente, generaron un movimiento de rechazo a sus postulados.

En efecto, con este enfoque se ha concentrado la riqueza, deteriorándose el nivel de vida de los pobres, incluso en las sociedades desarrolladas. En éstas, para colmo, la minorías étnicas, los trabajadores descalificados, los migrantes, los jubilados, los desempleados estructurales carecen de bases para resistir el imperio del mercado; no tienen una función económica ni el potencial político o las organizaciones para desafiar el *statu quo*. Sencillamente sobran. Representan la más elocuente desmentida de las teorías de la participación universal que fundan el orden contemporáneo.

Desde la Ilustración, el Estado constitucional encarnó el postulado de la universalidad del derecho como base de la convivencia. El carácter abstracto y general de las normas garantizaría un mecanismo equitativo de atribución de valores y solución de discrepancias. El derecho fue visto no como la expresión de proyectos de convivencia de realización remota, sino como la moral social práctica, en acción, discernible en la vida cotidiana, es decir, como Espíritu encarnado, Espíritu absoluto. Sin embargo, las luchas sociales del siglo XIX contradijeron el universalismo constitucional. Fue con motivo de las dos Grandes Guerras del siglo XX que se produjeron las reformas jurídicas determinantes del orden moderno, autorregulador del cambio. Una fue, en el orden político, la universalización del sufragio masculino y el reconocimiento a los partidos de los trabajadores. La reforma laboral y el reconocimiento del derecho colectivo fueron la expresión económica del mismo movimiento. Otra gran reforma fue la instauración del Estado de Bienestar. Al concluir la Segunda Guerra Mundial se produjo un ciclo sostenido de expansión económica, los 30 años gloriosos. En buena medida desaparecieron como fundamentales las querellas de clase. Se instauró una nueva visibilidad social que puso al descubierto enormes campos de marginalidad y de exclusión: los géneros, las edades, los vecindarios, las etnias, las minorías religiosas y culturales fueron finalmente

"descubiertas" como los grandes yacimientos de exclusiones de fin de siglo. A partir de la nueva visibilidad se construyó una nueva agenda de reivindicaciones fundamentales y se alentó el replanteo de la teoría de las exclusiones.

Hace tres décadas Samuel Huntington escribió un libro extraordinario, ***El orden político en las sociedades en transformación***. En él se describe el delicado proceso de generación de condiciones políticas e institucionales para la convivencia civil. El tono y la orientación del libro contrasta con su trabajo, más reciente, ***El choque de las civilizaciones***. Éste es el relato paranoico y entristecido de la supuesta caída del orden occidental. Para el autor, una vez concluida la guerra fría, las relaciones entre los pueblos no estarán determinadas por el enfrentamiento entre sistemas de producción, sino por "el choque entre las civilizaciones". Nos aguarda un supuesto futuro de enfrentamientos sin cuartel. La civilización occidental, venida a menos y penetrada por sus enemigos, será acosada por civilizaciones hostiles como el Islam, el Budismo, el Hinduismo, África, etc. En Latinoamérica, ese bloque de países criollos, mestizos, indígenas, afroamericanos, Huntington descubre "una" civilización propia, potencial fuente corruptora de los Estados Unidos, capaz de debilitarlos moralmente y vencerlos desde su interior, dejando así inermes a la civilización occidental. ¿Podemos afirmar que África, ese continente insondable, tiene "una" cultura? ¿Podemos decir que Estados Unidos, un país enriquecido por corrientes migratorias llegadas desde todos los países de Europa, el legado afroamericano, la presencia asiática y la aportación latinoamericana, puede definirse unívocamente, por una sola corriente cultural? Me parece imposible. Es asombroso que Huntington haya postulado semejantes excesos. Registro una paradoja en su pensamiento. Ha pasado de la descripción de la tarea humanizadora del orden político que inició hace un tercio de siglo a la convocatoria desesperada a emprender la heroica guerra por la supervivencia occidental. El ciclo se cierra. Su conclusión es dramática: exalta la exclusión cultural en Estados Unidos como misión civilizadora.

Las tesis que hemos repasado se distinguen por un elemento común: excluyen el reconocimiento puro y simple de los demás como cimiento potencial de un orden de paz, cooperación y solidaridad. Comparten otro prejuicio. Se proponen construir una interpretación

"positivista" en la cual serían decisivas las determinaciones de la historia y no los valores morales compartidos. En contraste, hoy muchos autores proponen un enfoque multicultural e incluyente para promover el encuentro entre las naciones, entre las culturas, entre las personas. Muchos argumentos les asisten. Si no podemos hablar seriamente de "razas puras", menos de culturas immaculadas. No hay una cultura moderna, occidental, anglosajona, que sea base universal de la conquista del futuro. El progreso no pasa por la vía de la homogeneización de las naciones y la superación de las culturas premodernas, tradicionales, retrasadas. Tampoco hay una cultura que despliegue únicamente las banderas del progreso y la fraternidad. Es posible referir a la cultura occidental los procesos de racionalización, desarrollo científico y técnico, universalización de estatutos y atribución formal de derechos iguales para todos. Pero también es posible asignarle extremos como la intolerancia, las guerras civiles, los etnocidios, el fascismo, el holocausto, la guerra nuclear, y sus prolongaciones actuales como el tedio, la fragmentación, las drogas y el vértigo de la muerte.

Más que un choque inevitable de civilizaciones, muchos autores anticipan la convergencia entre perspectivas variadas, que ya está en operación. Las culturas son ambiguas, y por fortuna no implican adhesiones fatales. Los principios de identidad no conducen de suyo ni al rechazo ni al rechazo ni a la acogida de los extranjeros, de los diferentes; son principios de lectura múltiples. Tampoco hay uniformidades inexorables. No hubo una cultura homogénea del Renacimiento, el Estado, el ciudadano o la nación. Nunca se encarnó el supuesto principio racional "a una nación, un Estado". Tampoco hay una cultura homogénea de la modernidad. En el mundo contemporáneo la eficacia y el conocimiento son compatibles por igual con el sushi, la hamburguesa y el taco; con el jazz, el cante y la balada; con el relato cíclico, el lineal o uno en el que el sentido del tiempo es de avances y de vueltas. No conozco un símbolo uniforme del origen y el destino de la raza humana. Hoy advierto una ventana abierta al pluralismo y al respeto; es decir, la posibilidad de identidades progresivas, que van del grupo primario y la localidad hasta la fraternidad universal, pasando por las naciones y las culturas. No hay un referente universal, unívoco, que justifique el postulado de la asimilación.

La universalidad occidental es un tipo construido, una categoría formal, no el atributo concreto de las sociedades modernas. En rigor, en el mundo de hoy se superponen estatutos diferenciados. Las ramas de la industria se regulan por normas específicas sin que la conciencia universal se escandalice. Las autonomías municipales, la pertenencia a las profesiones, la participación en sociedades, son interacciones que implican, todas ellas, la aplicación de estatutos diferenciados que nunca se generalizan. En el derecho contemporáneo hay un reconocimiento formal de las diversidades económicas, tributarias e incluso civiles. Hoy sabemos que es no solamente posible sino inevitable la convivencia entre universalidad y particularismo. Hoy sabemos que las exclusiones son fruto del prejuicio y la resistencia más que el costo que debemos pagar por la razón universal. Además las diferencias funcionales de la sociedad moderna no se restringen a los atributos individuales: cobran el rango de signo colectivo. Las finanzas no se rigen por las normas del mercado de las subsistencias, las profesiones no se someten al estatuto de la subordinación laboral, los propietarios no disfrutan y abusan de sus bienes por igual en todos los espacios, los mercados se detienen en las zonas de lo jurídicamente prohibido. La moral colectiva, el patrimonio común, el interés público se traducen, en todas partes, en la instauración de estatutos diferenciados ¿Por qué no habría de sumarse a esta colección de particularismos, sin implicar excepciones territoriales o privilegios comunitarios, la identidad étnica o la adhesión cultural, es decir, la diferencia?

Conviene recordar la teoría de las dimensiones de la condición ciudadana postulada por Marshall. ¿No cabe adicionar a la ciudadanía civil, política y social otra que describa una nueva dimensión, la ciudadanía diferenciada? Pienso en el disfrute del ciudadano al derecho a la diferencia, a la pluralidad construida a partir de atributos irrenunciables como el género, el grupo de edad, la pertenencia étnica, las creencias religiosas, las adhesiones culturales. Deseo complementar esta cuestión con una reflexión a propósito de la interpretación moderna de la convivencia: muchos sostienen hoy que las libertades y los derechos fundamentales no son atributos asignados, ni siquiera reconocidos, sino que constituyen el corazón de las cláusulas que dan forma al pacto social. Los ciudadanos aceptan las cargas, las disciplinas y las solidaridades de la convivencia

porque reciben, como contrapartida pactada, el reconocimiento de sus derechos civiles, políticos y sociales, de sus derechos a la diferencia, al reconocimiento, a la dignidad personal y colectiva, a la pertenencia consentida. En efecto, la reconciliación de la igualdad con la particularidad no conduce, según hemos visto, ni a la disolución ni a la fragmentación de la solidaridad; conduce a la interdependencia, conduce a la integración, pero en ambos sentidos.

Una nota final: todos conocemos la historia atroz de la occidentalización del México de la conquista. Los ídolos decapitados, los códices hechos ceniza y los barro pulverizados son testimonios silenciosos de la caída del orden indígena. Hoy conocemos también el balance de la teoría de la integración de los indígenas a la nación. Las tierras de refugio, la pobreza, las revueltas contribuyen a levantarlos: es un balance ambiguo.

Después de cinco siglos de homogeneización forzada, debemos reconocer la capacidad de resistencia y la vitalidad de las culturas primigenias. Es hora de adoptarnos, con todas sus implicaciones, como nación pluricultural. Es indispensable asumimos como nación iluminada por formas, colores, perspectivas, valores, visiones y lenguas distintas, plurales, actuantes, vivas, para fundar un orden consentido y dilatado. La verdadera unidad está en la asunción consentida de nuestras diferencias y en el derecho de todas nuestras raíces a ser nutridas y a dar frutos y está, simultáneamente, en la determinación de compartir una identidad común. No se trata de un postulado abstracto. Hoy es concebible un impulso universal a la fraternidad entre los mexicanos como condición de progreso y convivencia. Las condiciones son claras: es preciso sintetizar el universalismo con la particularidad, la unidad con la diversidad. Admitir, en cambio, el avasallamiento del otro como principio fundador de la solidaridad nacional traiciona nuestra historia y también nuestro destino.