



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Estudios Históricos

**Historia como hermenéutica del acontecimiento: los
fundamentos de la mexicanidad y su institucionalización en los
primeros libros de texto gratuitos de la SEP en México**

TESIS

**Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestro en Estudios Históricos**

Presenta:

LIC. GUSTAVO ÁNGEL GARCÍA GONZÁLEZ

Dirigido por:

Dra. MA. MARGARITA ESPINOSA BLAS

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas

Presidenta

Dra. Claudia Abigail Morales Gómez

Secretaria

Dr. Gerardo Cantú Sanders

Vocal

Dr. Jesús Iván Mora Muro

Suplente

Dr. Miguel Ángel Guzmán López

Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.

Agosto, 2026

México

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

Ha estado usted reflexionando, digamos, por caminos sinuosos.

Digamos, ha estado usted razonando fuera del recipiente.

— *Les Luthiers*

Hoy es futuro y es pasado. Hoy es el antes y el después.

Hoy es libre nuestra patria. Hoy es, hoy es, oh yes.

— *Les Luthiers*

A Wendy Herrera, con amor y admiración

Agradecimientos

A mi madre, que siempre ha sido mi ejemplo, digna e inquebrantable. A mi hermano, que siempre está conmigo y por quien no pierdo la esperanza de un futuro mejor. La firmeza y el amor de ellos han sostenido, incluso sin saberlo, cada paso que doy.

A Wendy, por tu compañía, paciencia y cariño. Por enseñarme cosas nuevas todos los días y por hacerme recordar que no debo dejar de sorprenderme. Por dejarme estar para ti.

A Gerardo, por tu hablar franco, que siempre me exhorta a la investigación sobre mí mismo. Gracias por caminar conmigo en búsqueda de la sabiduría.

A Odín Solís, a David Pedraza, a Camila Ríos, por su confianza, escucha atenta, comentarios valiosos y por la compañía en estos años. A Emiliano Huerta, porque en nuestras conversaciones nació el germen de esta investigación. A Moisés Contreras, amigo de toda la vida.

A mi directora, la Dra. Margarita Espinosa. Agradezco su confianza en mi investigación y todo el apoyo me que brindó. Gracias por enseñarme a salir de los marcos disciplinarios tradicionales, por el acompañamiento tan cercano y abierto, por todos sus consejos y por todas las conversaciones.

A mis profesoras y profesores les agradezco su arduo esfuerzo e interés en mi proyecto. Gracias por compartir conmigo su pasión por la investigación, así como brindarme sin reservas su conocimiento en cada una de sus valiosas aportaciones. Con cariño y admiración, al Dr. Iván Mora Muro, a la Dra. Claudia Ceja, al Dr. Raúl Olvera y a la Dra. Mayte Murillo, quienes supieron marcarme sanos límites y advertirme de peligrosos vicios. A mi sínodo, la Dra. Claudia Morales y el Dr. Miguel Ángel Guzmán, por sus invaluable comentarios.

A todas las personas que participaron en la realización de la investigación –familia, amigos, colegas y estudiantes–, gracias.

Finalmente, expreso mis sinceros agradecimientos a la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación por el apoyo brindado para la realización de mis estudios. A la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro y especialmente al programa de la Maestría en Estudios Históricos.

Resumen

El objetivo de esta investigación es estudiar el poder de la historiografía para producir discursos que posibilitan decir verdades sobre la identidad mexicana. Partimos de la hipótesis de que una narración histórica puede instituirse como discurso fundamental, que es capaz de articular y determinar no solo los hechos del pasado, sino también cierto sentido del mundo actual, del sujeto que lo habita y de los proyectos legítimos. Por ello, la subjetividad se revela como un objeto de caracterización discursiva y de control histórico, a partir de la postulación de saberes, matrices de conducta y un modelo de existencia virtual del ser del mexicano. Se busca mostrar que la historiografía puede ser un dispositivo de saber-poder y que puede ser utilizada para legitimar proyectos políticos y gobernar la conducta de los sujetos. En el primer capítulo, se realizó un diálogo interdisciplinario entre historia y filosofía, en el que se vinculó la ontología de Martin Heidegger con la historia crítica de Michel Foucault. Lo anterior permitió conceptualizar el discurso como articulación de la significatividad básica del mundo y a la subjetividad como una producción discursiva que encuentra su caracterización por ciertos juegos de verdad. En el segundo capítulo, se analiza la emergencia del discurso nacionalista del siglo XIX; esto muestra la racionalidad de buscar la homogeneización jurídica, cívica e histórica del pueblo. Además, se aborda el modo en que el Estado asumió el dominio de la instrucción pública y creó una estructura de historia patria para legitimar sus proyectos. En el tercer capítulo, se examinan las reinterpretaciones de los supuestos del siglo XIX luego de la Revolución de 1910. Se analiza un debate intelectual que supone a la mexicanidad como un vacío ontológico, lo que hizo de la identidad mexicana un proyecto que convertía a los individuos en mestizos, obreros y urbanizados. Al final, se muestra que los libros de texto de 1960 funcionaron como el dispositivo en el que la historia oficial y los supuestos de la educación cívica validados por el Estado se integran y permiten prescribir un modelo de conducta.

Palabras clave: Hermenéutica del acontecimiento, Mexicanidad oficial, Libros de texto gratuitos, Subjetivación, Nacionalismo.

Abstract

The objective of this research is to explore the capacity of historiography to produce discourses that enable us to speak truths about Mexican identity. We posit that a historical narrative can be constructed as a fundamental discourse that expresses and determines not only the facts of the past but also a certain understanding of the present world, of the subject who lives in it and of legitimate projects. Thus, subjectivity is manifested as an object of discursive characterization and historical control, which is the result of the postulation of forms of knowledge, behavioral matrices and a virtual model of existence in relation to the Mexican being. We want to show that historiography can be a mechanism of knowledge-power, and that it can be used to legitimate political projects and govern the behaviour of subjects. In the first chapter an interdisciplinary dialogue was carried out between history and philosophy, linking the ontology of Martin Heidegger with the critical history of Michel Foucault. This opened the way to conceive discourse as a means of articulating the basic significance of the world and the subjectivity of the world as a discursive production marked by certain games of truth. The second chapter deals with the appearance of the nationalist discourse of the nineteenth century. It shows the rationality of the legal, civic and historical homogenization of the population. It also considers how the state appropriated public education and built a system of national history to justify its projects. The third chapter considers the post-1910 Revolution re-interpretations of nineteenth-century assumptions. It analyzes an intellectual debate that advocates the idea of "Mexicanness" as an ontological void, which transformed the Mexican identity into a project that turned individuals into mestizos, workers and urbanites. The 1960 textbooks are finally shown to be the apparatus in which official history and State-validated assumptions of civic education converged to prescribe a model of conduct.

Keywords: Event Hermeneutics, Official Mexican Identity, Free State Textbooks, Subjectification, Nationalism.

Índice

Agradecimientos	I
Resumen	IV
Abstract.....	V
Índice	VII
Introducción	1
Capítulo 1. Historia como hermenéutica del acontecimiento	22
1.1. Elementos teóricos para historiar el acontecimiento	24
1.1.1. La noción de discurso y su capacidad de fundamentación	25
1.1.2. La problemática del decir la verdad: la inferencia desde un fundamento	35
1.1.3. La subjetividad como objeto de producción discursiva	45
1.2. Definición y método de la historia como hermenéutica del acontecimiento	58
1.2.1. Definición del proyecto de historia crítica del pensamiento con vistas a una hermenéutica del acontecimiento	59
1.2.2. Orientaciones metodológicas del proyecto histórico foucaultiano	65
1.2.3. Especificación operativa del caso de estudio.....	73
1.3. Conclusiones: la necesidad de una hermenéutica histórica de la subjetividad.....	79
Capítulo 2: Emergencia y desarrollo del discurso sobre la nación y la mexicanidad en el siglo XIX	83
2.1. Los fundamentos histórico-filosóficos de la emergencia del nacionalismo como fenómeno general en el siglo XIX.....	84
2.1.1. Discusiones en torno al sentido general de nacionalismo.....	85
2.1.2. Análisis de los fundamentos filosóficos del nacionalismo	88
2.2. En búsqueda de la unidad nacional. Los supuestos del liberalismo, la ilustración, el romanticismo y el positivismo en México en el siglo XIX.	99
2.2.1. El ciudadano homogéneo y la ficción de la soberanía. El dominio de la voluntad popular y la opinión pública.	101
2.2.2. La instrumentalización del pasado indígena y la postulación del mestizaje para la unificación mítica del mexicano	109
2.2.3. Libertad, orden y progreso: síntesis liberal-positivista y sus imperativos.....	119
2.3. La educación o instrucción pública para el proyecto nacionalista en el siglo XIX	125
2.3.1. El Estado frente al dominio de la instrucción pública.....	126
2.3.2. La necesidad de la creación del relato nacional o historia patria	133
2.4. Conclusiones: bases del proyecto mexicanizante del siglo XIX.....	142

Capítulo 3: Discusiones sobre la mexicanidad y el libro de texto como su dispositivo en el siglo XX.....	147
3.1. El discurso narrativo general de la Revolución Mexicana	149
3.1.1. La Revolución Mexicana: entre el legado decimonónico y sus rupturas	150
3.1.2. Estructura básica de la narración oficial de la Revolución Mexicana.....	155
3.2. Lo mexicano como problema intelectual en la primera mitad del siglo XX.....	163
3.2.1. Lo abierto y lo cerrado: lo propio y lo ajeno del mexicano	166
3.2.2. La unidad y superioridad étnica del mestizo: heredero de la modernidad	172
3.2.3. De campesino a obrero: del campo a la urbe	179
3.3. Los libros de texto gratuitos como proyecto subjetivador	186
3.3.1. Las políticas del Estado sobre la unidad nacional y la educación	187
3.3.2. El Plan de Once Años y la creación de la CONALITEG y el proyecto del Libro de Texto Gratuito	193
3.3.3. La materialización del discurso sobre la mexicanidad en los libros de texto oficiales de la SEP en 1960	200
3.3.3.1. La narración de los grandes hechos en la historia de México.....	202
3.3.3.2. Caracterización del mexicano ideal derivado de su historia.....	207
3.4. Conclusiones: la emergencia de una subjetividad oficial del mexicano	214
Conclusiones: La administración del acontecimiento de la mexicanidad	219
Fuentes consultadas	233

Introducción

La presente investigación se realiza en diálogo interdisciplinario entre la historia y la filosofía. Partimos de la hipótesis de que una narración histórica o historiográfica puede tomarse como discurso fundamental –en tanto tiempo o como tradición heredada– de tal modo que pudiera caracterizar y articular el sentido del mundo actual, del sujeto que lo habita activamente y de los proyectos deseables. A partir de esta premisa, se pretende estudiar el poder que tiene la historiografía para la producción de discursos viridiccionales subjetivantes, es decir, aquellos discursos que posibilitan decir verdades sobre la forma de identidad de ciertos sujetos posibles. De tal modo que la subjetividad de los individuos se vuelve objeto de estudio que pretendería caracterizar legítimamente la identidad de dichos individuos. Empero, de manera que tal determinación de la subjetividad se justifique históricamente, es decir, que, partiendo de cierto conocimiento historiográfico –en el sentido de escribir o narrar el pasado–, podamos obtener caracterizaciones que pudieran ser tomadas por verdaderas y legítimas.

Por ello, como estudio de caso, nos interesa revisar el desarrollo de un relato oficial de la historia de México que permitió definir cierto sentido de mexicanidad. Dicho de otra forma, la constitución de cierta narrativa oficial de la historia de México e historiografía derivada de la que luego pueden inferirse modos de ser-mexicano congruentes con tal historia. Rastreamos cronológicamente el desarrollo discursivo –en su heterogeneidad y dispersión– de esta narrativa desde la Independencia Mexicana hasta su institucionalización en los primeros libros gratuitos de la historia oficial de México brindados por la Secretaría de Educación Pública de México (SEP) en 1960. Nos propusimos identificar los fundamentos discursivos que fueron tejiéndose y que permitieron articular, consolidar y unificar todo un baremo de hechos extremadamente complejo, dando como resultado la constitución de la historia mexicana oficial y la emergencia de la subjetividad mexicana oficial. Esto resulta importante, ya que nos muestra un fuerte peligro: que la producción de conocimiento historiográfico no puede tomarse como ajena a relaciones o dispositivos de poder. La narración histórica no siempre es producto del deseo científico que pretende estudiar los hechos del pasado desde la imparcialidad y por el mero deseo de conocer o ganar

comprensión de sí o del mundo. El relato histórico puede ser objeto de deseo y de control; lo que puede hacer de la historiografía una poderosa arma política que permite legitimar proyectos.

Ahora bien, esta investigación surge como extrapolación de las aproximaciones a la ciencia que realizaron los filósofos e historiadores de la ciencia del siglo XX. Consideramos provechoso dar un rodeo para aclarar la forma de acercamiento que pretendemos realizar. En especial, por la influencia de Thomas S. Kuhn, quien comienza su famoso ensayo *La estructura de las revoluciones científicas* afirmando: “Si se considerase como algo más que un acervo de anécdotas o como algo más que mera cronología, la historia podría provocar una transformación decisiva en la imagen de la ciencia que ahora nos domina”.¹ Para 1962, fecha en que se publica la primera versión de esta obra, que la historia es mucho más que una cronología, ya representaba una obviedad para los profesionales de la disciplina histórica; basta leer el texto clásico de Marc Bloch, *Introducción a la historia*, publicado en 1949, para evidenciar este hecho.² No obstante, para el científico Thomas Kuhn esto no era un señalamiento menor, sino una especie de denuncia que exigía un despertar histórico de un tipo especial.

Sin embargo, lo que propone Thomas Kuhn, no es una imagen novedosa sobre la historia, sino que la propuesta de Kuhn pretende que se tome en serio la historicidad del mundo científico; es decir, asumir que la ciencia se constituye también por herencia tradicional. En *La estructura*, prosigue:

Dicha imagen ha sido extraída inicialmente, incluso por los propios científicos, sobre todo del estudio de los logros científicos acabados tal como se registran en los clásicos y, más recientemente, de los libros de texto en los que cada nueva generación científica aprende la práctica de su oficio. Sin embargo, es inevitable que el objetivo de tales libros sea propagandístico y pedagógico, de manera que la idea de ciencia que de ellos se desprende no tiene más probabilidades de describir adecuadamente la empresa que los ha producido de lo que las tiene la imagen de la cultura nacional extraída de un folleto turístico o de un manual del idioma.³

Así, vemos que se habla del proceder científico en cuanto imagen, es decir, aceptando que la ciencia no conocía ni experimentaba ‘el mundo en sí’, sino que su caracterización básica,

¹ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (México: FCE, 2021), 101.

² Marc Bloch, *Introducción a la historia* (Argentina: FCE, 1982).

³ Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (2021), 101.

desarrollo y práctica se daban siempre en relación con fenómenos o representaciones de sus objetos de estudio.

Además, el señalamiento acerca de que la formación del científico lleva implícita una historia de la ciencia, que se esquematiza linealmente a partir de los grandes logros científicos y que se distribuye en los libros de texto, ha tenido un impacto importante.⁴ Principalmente, esto nos permite identificar que el papel de los libros de texto no es menor, puesto que en ellos se brindan los conceptos fundamentales históricamente vigentes a partir de los cuales un científico aprenderá a ver el mundo. Con el libro de texto, los científicos aprenden a tratar con el mundo, a vérselas con sus objetos de estudio, a comprender las reglas del juego científico: las preguntas posibles y las modalidades de respuestas aceptables. En suma, que el científico aprende los supuestos básicos comprensivos que luego le servirán para explicarse el mundo según el desarrollo actual de la ciencia. Todo su desarrollo posterior se encuentra anclado en tales principios. Las posibilidades de la ciencia encuentran su caracterización y su límite en tales juicios básicos.

El problema que de esto se deriva es, como menciona Norwood Hanson, que la visión del mundo científico no es directa, sino siempre mediada teóricamente.⁵ La ciencia no es un mero acopio o recolección de hechos. Además, Paul Feyerabend y Karl Popper mostrarían que la ciencia se encuentra frente a un sentido de realidad siempre hipotético y contingente del que su práctica nunca puede separarse.⁶ Así, la ciencia se encuentra provista de su propia conciencia histórica, en tanto conciencia de que ha sufrido y seguirá padeciendo modificaciones incluso en sus más básicos y fundamentales principios. Consecuentemente, la significatividad de su mundo sufrirá cambios. Aquellos objetos físicos, los referentes empíricos, se verán como fenómenos distintos. Empero, estos objetos de estudio no serían posibles sin un sujeto científico que los haga patentes en su teoría y su práctica.

Veamos esto en un ejemplo clásico de la historia de la ciencia. En primer momento, resulta fácilmente asimilable pensar en la determinación histórica de los objetos de estudio si se pondera a partir de cosas, de objetos con referentes físicos, como el descubrimiento del

⁴ Kuhn, 102–3.

⁵ Norwood Hanson, “Observación”, en *Patrones de descubrimiento* (Madrid: Alianza Editorial, 1977).

⁶ Paul Feyerabend, *Ciencia en una sociedad libre* (México: Siglo XXI, 2014), 104; Karl Popper et al., *La lógica de las ciencias sociales* (México: Colofón, 2008), 16.

oxígeno para explicar el fenómeno de la combustión y la posterior negación de la teoría del flogisto. Lo interesante de la historia de la ciencia es que es posible hacer el intento de historiar el momento y proceso en que cierto objeto aconteció para los científicos. Siguiendo con el ejemplo: preguntar por el momento de emergencia o de materialización efectiva del oxígeno como fenómeno científico. Esto es así, porque es posible identificar el momento en el cual lo que antes era aceptado como explicación de la combustión, la teoría del flogisto, luego fue tomado como falso al ser descubierto el oxígeno.

Sin embargo, preguntar esto exige una revisión a nivel de los fundamentos antes y después del momento en que para los científicos aconteció la existencia del oxígeno. En que fuera pensado como objeto de estudio para ellos y como un fenómeno de la naturaleza. Continuando con el ejemplo, durante la década de 1780 la teoría del flogisto era aceptada como verdadera y a partir de esta se explicaba la mayor cantidad de fenómenos químicos. Sin embargo, la teoría presentaba un problema. Un objeto al entrar en combustión y perder una sustancia, el flogisto, solo debería esperarse la disminución de su peso; sin embargo, en algunos casos, un objeto al calentarse o arder ganaba peso.⁷ Este hecho contradecía lo esperado por la teoría del flogisto. Al respecto, Lavoisier estaba convencido de que algo estaba mal en las suposiciones acerca del flogisto y proponía un cambio fundamental: que los cuerpos absorbían algo de la atmósfera al arder, el oxígeno. Solamente a partir de modificaciones de este tipo en los supuestos sobre la realidad es que se pudo plenamente descubrir el oxígeno.⁸

Aquello que acontece en uno u otro caso frente al científico difiere fundamentalmente, de tal forma que llegan a ser inconmensurables o intraducibles entre sí, en cuanto que no comparten las redes de significaciones básicas que les brindan existencia concreta y racionalidad.⁹ Por esto, en la historia de la ciencia que estos filósofos realizaban, los presupuestos y los hechos se interconectan todo el tiempo en la narración. Hacer evidentes los presupuestos es condición para la comprensión del hecho que el científico estudia o que los científicos del pasado estudiaron. El flogisto no puede entenderse en su especificidad si

⁷ Alberto García, “Creatividad científica”, en *La filosofía y las revoluciones sociales* (México: Grijalbo, 1979), 98–99.

⁸ Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (2021), 176–77.

⁹ Kuhn, 105–6.

no se cuenta mínimamente con ciertos presupuestos que nos permiten comprenderlo. Así mismo, el oxígeno es para nosotros una realidad material en cuanto que tenemos los marcos de conceptos básicos que nos permiten entenderlo de determinada manera. Ambos fenómenos reclaman su explicación específica y solo pueden comprenderse debido al marco conceptual que les brinda racionalidad y que es la condición de su existencia como un objeto material concreto para la ciencia: el oxígeno como elemento puro.

Ahora bien, el problema con el que nos encontramos es si puede realizarse una aproximación histórica de este tipo en el ámbito de la subjetividad humana. Es decir, investigar si es posible que puedan historiarse las condiciones de emergencia de una subjetividad, del acontecimiento o de la aparición de cierto tipo de sujeto. Esto requeriría exponer los fundamentos de aquel modo de identidad y convertirla en un objeto de estudio tal que pueda exponerse su proceso de constitución y materialización. En otras palabras, así como fue posible exponer los fundamentos comprensivos de las teorías científicas que nos permiten identificar el acontecimiento o la emergencia de un fenómeno material tal como el oxígeno, entonces, nos planteamos la pregunta sobre si es posible exhibir los compromisos básicos que permiten a un individuo subjetivarse o identificarse a sí mismo como, por ejemplo, mexicano. Si pueden o no estudiarse aquellos marcos significativos históricamente determinables que hacen que frente al científico acontezca un objeto tal como el oxígeno o el flogisto y que fácticamente se experimente con aquel fenómeno; del mismo modo, si pueden exponerse los compromisos básicos que hacen que frente a mí encuentre un sujeto – o que me halle a mí mismo– en un momento específico cuya identidad se afirme como mexicano. En suma, se trata de ver a la mexicanidad como una subjetividad que acaece en los individuos dentro de cierta configuración histórica de sentido.

Sin embargo, el problema aparece como de distinto tipo. Podríamos decir que una cosa es caracterizar un objeto inerte y sin capacidad de agencia como el oxígeno y otra distinta es hacerlo respecto de un ser humano cuya razón y voluntad le posibilitan su autodeterminación y niegan una caracterización externa. La identidad no parece, de primeras, una cosa que pueda sufrir una determinación al modo de los objetos físicos.

Frente a este problema, fue el filósofo Gerardo Cantú quien nos dio la pauta para conducir esta discusión. Cantú muestra las posibilidades de aproximarse hermenéutica y

críticamente al estudio de la subjetividad, ya no como esencia, sino como un acontecimiento histórico en cuanto producto de redes complejas de saberes, prácticas y relaciones sociales. Estas redes de sentido constituyen al sujeto en cuanto le brindan elementos a partir de los cuales comprenderse a sí mismo, es decir, le brindan los fundamentos y, en consecuencia, restringen las posibilidades de su propia experiencia.¹⁰ De esta manera, con Cantú encontramos un modo de aproximarnos a la subjetividad como un objeto de estudio del cual pudieran realizarse ensayos en cuanto a la determinación histórica de sus condiciones de emergencia, de su acontecer en las formas de identidad y experiencia de sí de los sujetos.

La propuesta de Cantú nos permite entender el acontecimiento de una subjetividad anclada en una especie de juego teórico-ontológico al modo en que lo planteamos desde los filósofos de la ciencia, puesto que los fundamentos ontológicos –de significación básica de la realidad– implican lógicamente ciertas posibilidades de existencia concreta; esto es aplicable tanto a los objetos físicos como a las subjetividades.¹¹ Para que un individuo pueda asimilar para sí una forma de subjetividad, primero deben darse condiciones de existencia para esa forma de identidad. Es decir, que se requiere un conjunto hipotético de supuestos básicos sobre la realidad en la que vive y de la cual se desprenderían sus posibilidades. Además, en cuanto que la significatividad básica de la realidad es histórica y móvil, entonces debe poder señalarse su acontecimiento, puesto que podría identificarse el momento en que tal subjetividad encuentra, por una parte, la afirmación de esta subjetividad en los individuos y, por otra parte, un sustento institucional.

De este modo, las indicaciones de Cantú nos guiaron a la revisión de la ontología fundamental de Martin Heidegger y al proyecto de la historia crítica del pensamiento de Michel Foucault. En ellos se puede sintetizar un trabajo hermenéutico y crítico. Por el ámbito de la hermenéutica, podemos señalar y rastrear bajo qué supuestos se logra cierto sentido de experiencia humana y del mundo.¹² Esto, siguiendo a Hans-Georg Gadamer, nos permite evidenciar los límites en la interpretación posible, dado que se desprende o infiere de los

¹⁰ Gerardo Cantú, “Hermenéutica y crítica de los Derechos Humanos desde el concepto de Gubernamentalidad” (Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Querétaro, 2024), 64–76, <https://ri-ng.uaq.mx/handle/123456789/11123>.

¹¹ Cantú, 140.

¹² Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2023).

compromisos y prejuicios fundamentales heredados que operan siempre con anterioridad a cualquier proposición o juicio sobre el mundo.¹³ Por otro lado, partiendo de estas precauciones hermenéuticas, el proyecto de Foucault lleva estas tesis al campo de análisis político. El filósofo francés da cuenta de la estructura básica del mundo en tanto juegos de verdad, es decir, en tanto espacio de racionalización del mundo cuyas consecuencias congruentes, legítimas y verdaderas no son más que juegos de posibilidades. Es decir, que aquello que llamamos verdad adquiere tal estatus por articularse lógicamente dentro de un campo de sentido particular.¹⁴

A consecuencia de lo anterior, si pretendemos identificar y exponer los fundamentos de la emergencia de una subjetividad, hay que caracterizar aquel campo significativo en el cual dicha subjetividad pudo constituirse. Empero, esto no es suficiente. Como postula Foucault, para aproximarnos efectivamente a la determinación de una subjetividad, hay que encontrar aquellos supuestos que nos permiten afirmar que tales formas de subjetividad y comportamiento son legítimas o verdaderas. Al igual que con el oxígeno, no basta con definir los prejuicios que permitieron pensar en la existencia de tal objeto, sino que también hay que caracterizar el fenómeno legítimamente partiendo de tal marco de compromisos básicos. Por ejemplo, a principios del siglo XX en México, Ezequiel Chávez, realizando un estudio antropológico, postulaba como supuesto que el indio no reflexionaba sobre sus acciones y no tenía aprecio por los fines o proyectos nacionales;¹⁵ si aceptamos lo anterior como supuesto fundamental, entonces es posible decir con verdad que el indio no tiene condiciones para dirigir el país por su incapacidad reflexiva y su falta de compromiso con los fines generales. Por lo tanto, un mexicano correcto o legítimo debe tener cierta ilustración y debe conocer y atesorar los fines nacionales, siendo que tal caracterización no se corresponde con los indígenas.

Así, no solo basta con exponer los fundamentos o condiciones de posibilidad, sino también hay que introducirnos en las caracterizaciones válidas, a su vez derivadas lógicamente de los compromisos básicos. En la intersección de ambos elementos, “[...] el

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I* (España: Sígueme, 2012), 12.

¹⁴ Maurice Florence, “Autorretrato”, *Diccionario de filosofía* Vol. I (1984): 41.

¹⁵ Ezequiel Chávez, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”, en *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX* (México: UNAM, 2001), 579.

sujeto se conoce a sí mismo en medio de estas viridicciones, ya en el mundo”.¹⁶ Sin embargo, este campo de sentido de realidad presupuesto y su red de viridicciones consecuente no se encuentran dispersos en completo azar. Esta significatividad de la vida humana se articula como discurso. Empero, el discurso no es un mero conjunto de enunciados, ni es una transmisión pasiva de información, sino que es una estructura significativa que genera y articula la realidad. Por ello, el discurso ejerce su efecto en los individuos en tanto regula las prácticas posibles dentro de cierto sentido de mundo.

Desde esta perspectiva, en el ámbito de la legitimación y viridicción de las formas de subjetividad de los individuos, encontramos que la historiografía fue especialmente útil para controlar y dominar los discursos que pretendieron instaurar formas de subjetividad. Esto porque la historiografía puede –como cualquier otra disciplina– organizar su práctica o sus procedimientos tomando como base cierto discurso rector que filtra y articula el significado del pasado. A su vez, la historiografía, como discurso con pretensiones y reputación de conocimiento riguroso, contiene en ella una fuerza persuasiva que puede establecer y organizar los juegos de verdad, las viridicciones, que permiten a un sujeto comprenderse a sí mismo y a su mundo. Esto porque determina la interpretación de la tradición y los proyectos que del pasado se desprenden con legitimidad; no solo determinan los hechos relevantes y significativos dignos de la memoria de la gente del presente, sino que, además, establece bajo qué reglas se permite hablar de ellos. Asimismo, encontramos que se han realizado en México intentos directos por dominar esos discursos, especialmente al modo que ya mencionábamos con Thomas Kuhn: con el libro de texto de historia oficial.

Ahora bien, luego de este rodeo, hay que precisar este problema dentro del ámbito historiográfico o de la escritura de la historia. Esto es, que las narraciones históricas pueden constituirse sobre ciertos discursos rectores; no hay historiografía alguna que pueda articularse por fuera de todos los discursos. Si esto es así, entonces es posible estudiar la forma en que se articula una narración dada la dirección de cierto discurso rector. Esto ya lo mencionaba el historiador Carlos Pereyra, por ejemplo, al mencionar que la historia puede tener diversas funciones sociales: la glorificación o satanización de personajes, la búsqueda

¹⁶ Cantú, “Hermenéutica y crítica de los Derechos Humanos desde el concepto de Gubernamentalidad”, 45.

de culpables de alguna situación conflictiva actual, así como diversas articulaciones de la historia como lucha de clases o al modo de la continuidad lineal.¹⁷ Esto, como menciona Pereyra, no es una condición que haga menos valiosa o de menor rango a la historia; por ello, el historiador tiene en mente la necesidad de “[...] vigilar que la preocupación por la utilidad (político-ideológica) del discurso histórico no resulte en detrimento de su legitimidad teórica”.¹⁸ Es decir, que el historiador es consciente de que en su investigación hay juicios de valor inherentemente ligados; sin embargo, el deseo de conocer, la función teórica de la historia, es capaz de reconocerlo y buscar cierta imparcialidad en la descripción de aquellos eventos que le ocupan. El deseo de conocer y el afán de rigurosidad científica funcionan como fármaco frente a los usos utilitarios en los que puede caer la historia; por un lado, nos curan de pretender hacer uso instrumental de la historia, pero también en exceso son un veneno peligroso que puede desembocar en dogmatismos.

Empero, existen relatos que pretenden controlar la forma y el significado de la narración para legitimar formas de comportamiento, identidad y, además, proyectos particulares. El relato histórico, en cuanto se toma como verdadero, puede tomarse como Historia, es decir, como la verdadera interpretación que envuelve todo el tiempo anterior y posterior en una unidad de sentido, de tal modo que constituye el sentido del presente y fija metas. Este tipo de relatos no tienen la pretensión científica de conocer el pasado por su valor intrínseco: el estudio de cómo y por qué hemos llegado a ser del modo en que somos. Sin embargo, intentarán hacerse pasar por una historiografía científica producto de un arduo trabajo crítico de ordenación rigurosa y exposición de hechos basado en fuentes; así mismo, se presentará como una narración verosímil, imparcial y, en suma, como aquello que en realidad sucedió, así como la justificación de lo que habría, quizá debería, de suceder en el futuro. Así, la historia puede constituir una condición epistémica básica de la que luego puede generarse conocimiento.

No obstante, la problemática que de esto se desprende es todavía más compleja, puesto que definir los contenidos y significados de la historia no se limita al ámbito de la pura narración. Esto implica también justificaciones de índole existencial, es decir, que

¹⁷ Carlos Pereyra, “Historia, ¿para qué?”, en *Historia, ¿para qué?* (México: Siglo XXI, 2023).

¹⁸ Pereyra, 36.

brindan sentido y orientación en el mundo a los individuos. Por lo anterior, hay que precisar que para nosotros el concepto de historia no puede limitarse a ser historiografía, una narración; la historia es condición de posibilidad para la experiencia del mundo, tanto para la práctica concreta como para cualquier determinación significativa. Esto es, la historia como tiempo en cuanto caracterización básica del mundo: aquello que permite y constituye el sentido fáctico del presente en cada caso. El sentido histórico actual del mundo, en muchos aspectos, se transmite en las formas de hacer cosas en el mundo. El lenguaje y las costumbres, por ejemplo, se heredan sin necesidad de una explicación anterior: se actúa y se habla como se ha hecho antes. Uno se familiariza con cierto sentido práctico del mundo que va constituyendo las posibilidades de lo que uno puede ser y el modo en que hay que serlo. Por lo que, si se quiere estudiar los fundamentos que posibilitaron la constitución de una forma de subjetividad, hay que historiar al modo de poder inquirir sobre los plexos de referencia – en lenguaje de Koselleck, espacios de experiencia¹⁹ que hicieron posible que cierto individuo aceptara para sí mismo una identidad.

Por lo anterior, en las narraciones cuyo interés sea promover ciertas formas de subjetividad, encontraremos una cierta intención mitificadora o fundante. A partir de cierto discurso presupuesto –que tiene un poder articulador y director–, puede fundarse un relato tal que pudiera justificar históricamente la construcción de ciertos sujetos y su forma de conducta. Así, el poder que conjura la historiografía –no que efectivamente lo haga deliberadamente todo el tiempo–, dado su estatuto de disciplina crítica que se encarga de investigar la historia, es el de la fabricación de relatos fundantes, de mitos históricos: de marcos comprensivos que signifiquen la realidad actual y limiten o dirijan los proyectos a partir de la constitución del sentido del pasado. En suma, que se podría hacer pasar por la herencia tradicional verdadera y por la exposición narrativa de los contenidos de la historia en tanto tiempo, a un relato articulado y construido a partir de ciertos supuestos y proyectos particulares.

Esta posibilidad se encuentra ya desde el principio en la propia constitución de la historia y del quehacer historiográfico. En el pensamiento contemporáneo, el historiador ha

¹⁹ Reinhart Koselleck, “Espacio de experiencia y Horizonte de expectativa, dos categorías históricas”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 336–39.

tomado conciencia de que el conocimiento humano no es, ni puede ser, independiente de sus circunstancias y su temporalidad. Son estos elementos tradicionales heredados aquello que es tomado como condición de posibilidad para cualquier realización intelectual o material actual. Esto, a su vez, exige reconocer que los objetos de conocimiento pueden ser contruidos, que adquieren la forma de la propia cuestión con la que se les aborda y que no se encuentran así específicamente determinados en su propia realidad empírica: los objetos de estudio se determinan en cuanto que son provistos de formas o modos de ser vistos. Teóricos de la historia como Marc Bloch²⁰ y E. H. Carr²¹, al respecto de la construcción de historias, han considerado que la caracterización de los hechos se encuentra atravesada por los supuestos del preguntar; desde la pregunta se anticipa la caracterización de lo puesto en cuestión y lo que sigue es, en suma, el desarrollo de las implicaciones de tales supuestos.

Tales presupuestos o ‘pre-juicios’ conforman el fundamento de lo que será puesto en la obra histórica; pueden configurar el sentido de las fuentes en virtud de ser dirigidos por los elementos de comprensión previa. Son estos núcleos de creencias básicas el punto de partida para toda historiografía y de todo pensar humano. A partir de estos principios es que el mundo se hace comprensible de determinada manera y se limitan las interpretaciones posibles. Sin embargo, el problema se realza cuando hacemos evidente que los hechos pudieran articularse y significarse a partir de ciertos discursos particulares. Además, que un relato así constituido posibilita validar ciertas formas de subjetivación, es decir, la identificación de personas bajo ciertos modos de ser. Siendo así, la historiografía puede generar conocimiento que estuviera motivado o dirigido por discursos que articularían los hechos mediante los que se lleva a cabo una investigación, por ejemplo, al versar sobre la esencia nacional del mexicano o el desarrollo progresivo de la conciencia mexicana nacional.

Así, los relatos históricos pueden producir objetos de estudio posible, pero la característica principal de esta formación de objetos es que con la creación del objeto se determina al mismo tiempo al sujeto. El objeto y el sujeto se crean en el mismo instante. Al crear el concepto de mexicanidad se identifica al mismo tiempo al mexicano. Permite la reunión de elementos comunes en un concepto mediante la coerción discursiva. Esto, en tanto

²⁰ Bloch, *Introducción a la historia*.

²¹ E. H. Carr, *Qué es la historia* (Barcelona: Ariel, 1984).

que puede ser tomado como *a priori* histórico, puede fundamentar la vida de las personas que encuentran en dichos discursos reguladores su propia identificación, pero no de forma autónoma, sino con una cierta artificialidad que se encubre en el propio ejercicio del poder discursivo histórico-científico. Ante una fundamentación histórica, el ser humano puede volverse dócil; sus formas de vida no son cuestionadas, sino dirigidas por un discurso que se hace pasar por su herencia histórica, o legado tradicional, más orgánico y propio.²²

En este sentido, la historiografía puede servir como vehículo del discurso presupuesto y, además, como la condición epistémica que justificaría ciertas acciones congruentes con dicho discurso. Empero, esta toma de conciencia respecto de las limitaciones del conocimiento del mundo –que hace de todo objeto de conocimiento un fenómeno caracterizado por el observador– y de la posibilidad de que sea discursivamente dirigida, que debería funcionar más como advertencia, no obstante, puede también ser aprovechada por agendas particulares. Esto es así porque el discurso, y el relato que se construye a partir de este, puede estructurar o construir la realidad; con los conceptos que utilizan se crean objetos de estudio con la capacidad de determinar sujetos.

Por ello, las posibilidades de la historiografía no se limitan a la creación de un relato sobre los hechos del pasado; no es una pura descripción del pasado que ya no tendría efectos en el presente. Ya Giorgio Agamben en su ensayo *El fuego y el relato* mostraba que en las narraciones se esconde un poder cuyo peligro está en que los hechos “Están ahí, ‘disponibles’, para que el autor pueda tejer en torno a ellos la intriga fatal de situaciones, relaciones, encuentros y episodios que ‘los harán emerger de las formas más adecuadas’ para transformarlos, al final, en aquello que son”.²³ Así, los hechos del pasado adquieren racionalidad, es decir, se ponen a la luz de ciertos discursos supuestos cuyo poder articulador les brinda coherencia. Dice Agamben: “La historia que, de esa forma, página tras página, mientras relata sus éxitos y sus derrotas, su salvación o su condena, los exhibe y revela, es también la trama que los encierra en un destino, [...]. Los hace emerger solo para encerrarlos en una historia”.²⁴ Aunque la descripción de Agamben es provocadora, toda narración

²² Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (México: Siglo XXI, 2019), 157–61.

²³ Giorgio Agamben, *El fuego y el relato* (México: Sexto Piso, 2014), 17.

²⁴ Agamben, 17.

histórica conlleva este poder. Incluso cuando algunas narraciones tienen intereses científicos imparciales, hay otras que pretenden crear mitologías y legitimar ciertos proyectos que pueden nacer por intereses particulares y se hacen pasar como deseables o como producto del desarrollo orgánico de la historia.

Contrario a la opinión de Aristóteles respecto de que la poesía es más “elevada” que la historia, dado que la poesía versaría sobre lo posible y lo general y la historia sobre los hechos muertos del pasado y lo particular, también la historia versa sobre “[...] lo que podría suceder, y lo posible, conforme a lo verosímil y lo necesario”.²⁵ Esto es así porque, en la capacidad legitimadora del presente y los proyectos, es en la historia en que se enmarcan tanto el significado del presente como la validación de los proyectos, del futuro. Así, las narraciones históricas del pasado pueden tener impacto real en el presente en cuanto es también tradición, herencia. Vemos que la historia tiene también una capacidad creadora y no solo narrativa. En este sentido, la cuestión del fundamento recae en otra forma de pensar la historia, una que puede articular orígenes con la actualidad y los proyectos. Esta misma es la función que puede legitimar el presente y el futuro.

Así, la historia pudiera usarse para crear los relatos que servirían para distribuir lecciones, mostrando un rastreo del momento del origen y la legitimidad. No obstante, el pasado en cuanto tradición no es algo que se brinda de primeras por la historiografía. La herencia tradicional no es autoconsciente por sí misma y es más bien algo así como una inercia cultural. Las cosas se hacen como se han hecho antes; lo que se transfiere es más bien cierta regularidad práctica que su razón o fundamentación. Sin embargo, la historia ha sido, como afirmó Luis Villoro, como antes lo era el mito: “[...] una de las formas culturales que más se han utilizado para justificar instituciones, creencias y propósitos comunitarios que prestan cohesión a grupos, clases, nacionalidades, imperios”.²⁶ Lo que nos hace prevenirnos sobre el enorme poder que implica tener el control de la constitución de la historia, ya que puede ser realizada fuera del interés común de conocer el pasado por su valor intrínseco.

Por ejemplo, así como en el Medievo los reyes se asumían herederos por ser hijos elegidos de Dios o por la pureza de su sangre. No era una pretensión de los reyes validar su

²⁵ Aristóteles, *Poética* (Madrid: Alianza Editorial, 2024), 1451b.

²⁶ Luis Villoro, “El sentido de la historia”, en *Historia, ¿para qué?* (México: Siglo XXI, 2023), 45.

reinado a partir de una exposición científica de las circunstancias históricas que los llevaron a tener el poder. Ni tampoco era una obviedad para los siervos o plebeyos investigar sobre las razones históricas de las desigualdades sociales. Incluso podemos afirmar que sus razones históricas y mitológicas fundamentaban su realidad de tal modo que les era imposible a los plebeyos dudar del origen divino de los reyes. Es probable que ni los mismos reyes dudaran de su supuesto designio divino. Así, podemos afirmar que su historia –aunque sea un relato mitológico– fundamentaba y ejercía poder sobre lo real, sobre las acciones concretas de todos los individuos, sus identidades y su conducta.

En este punto, hay que decir que un trabajo de este tipo reclama una fundamentación y una metodología especial –que encontraremos desarrollada en el primer capítulo de este trabajo–. Puesto que no se trata solamente de seguir el desarrollo de una narrativa histórica, sino de un intento de encontrar y exponer los fundamentos que permiten la aparición de un sujeto. Fundamentos que le permiten a un sujeto, primero, caracterizar y articular el mundo y, luego, a él mismo dentro de tal campo significativo. Por lo que, para comprender y determinar al sujeto, hay que también intentar identificar los discursos que articulan su mundo y, por lo tanto, su modo de práctica o participación específica dentro de este. Puesto que el sujeto no puede ser algo separado o que pueda escindirse de aquel espacio significativo que le posibilita su experiencia concreta, sino que solo puede acontecer como parte de la serie de sentido y prácticas que toma como fundamento.

Ahora bien, hasta este punto hemos intentado plantear que nos interesa revisar la posibilidad de que los fundamentos de la comprensión e interpretación de la vida humana puedan constituirse por medio de la institución de un discurso histórico particular como base. Que la historiografía pueda ser tomada como fundamento para conducir la experiencia del tiempo presente. Siendo así, poder conocer y hacer visibles ciertas posibilidades de ser de los sujetos requiere hacer evidentes los fundamentos presupuestos que soportan tales comprensiones. Los presupuestos históricos configuran el horizonte desde el cual se comprender y se interpreta.²⁷

²⁷ Martin Heidegger, *Aportes de la filosofía. Acerca del evento* (Argentina: Almagesto/Biblos, 2003), 24–25.

Así, la identidad nacional instituida y brindada por el Estado en los libros de texto oficiales en 1960 –la mexicanidad oficial– es un excelente estudio de caso; con estas precisiones se limita bastante el campo de discursos que hay que estudiar, puesto que podemos enfocarnos en caracterizar el proceso de constitución de una forma de subjetividad. Además, representa un objeto de estudio sumamente interesante y amplio en fuentes, ya que requirió de una fuerte producción historiográfica cuya construcción narrativa estuvo dirigida por ciertos discursos como el nacionalismo cívico y cultural. De este modo, las características de la mexicanidad oficial se nos revelarán a través de sus fundamentos comprensivos y las formas de desarrollo interpretativo de estos.

Sin embargo, esto no quiere decir que toda la producción historiográfica fuera consciente y maquiavélicamente planeada.²⁸ Dichos relatos fueron constituidos por aceptar ciertos presupuestos, que no por ello significa que hubo un momento crítico en el que se asumieron por ser los fundamentos más científicamente fuertes o resistentes a la crítica. Sino que, dentro del desarrollo histórico de México y para la clase política que triunfó en los turbulentos siglos XIX y XX, aquellos presupuestos eran para ellos deseables, verdaderos y legítimos. Por lo que no debemos pretender estudiar la formación de estos prejuicios como si aquellos personajes del pasado se engañaran a sí mismos o si quisieran engañar simple y directamente a los otros. Hay que aproximarnos a ellos en tanto fundamento de sus juicios, en tanto base de su comprensión del mundo. Es decir, como parte del espíritu de su época, como parte de aquel conjunto o serie de ideas y prácticas válidas de aquel momento histórico.

Por ello, una subjetividad que tome como referencia para su legitimación una investigación histórica no puede representar una simple descripción idealizada e irreal de lo que por mexicano se esperase formar; no puede tomarse como una mera virtualidad. La subjetividad mexicana legítima existe en las prácticas y en las formas de identidad de los sujetos que adoptan para sí aquella forma de identidad. Por ello, la mexicanidad no puede pensarse de manera independiente de ‘lo mexicano’, si por este último entendemos a las prácticas concretas; estos elementos no pueden escindirse sino solo artificialmente. Por ello,

²⁸ Hay que advertir que no se pretende señalar al historiador y su trabajo como siempre al servicio de agendas particulares. Ni tampoco se intenta demeritar las investigaciones históricas. El trabajo del historiador es sumamente valioso y perfectamente legítimo. Tan solo se muestra una posibilidad de la historiografía: el que pueda ser tomada como artefacto para la distribución de discursos.

resulta necesario expresar las condiciones de emergencia de cierta idea de la mexicanidad, así como sus implicaciones prácticas materializadas en sujetos que asumen para sí la identidad mexicana. Ni las prácticas existirían sin un marco de racionalidad y, a la inversa, dicho marco solo puede explorarse en las prácticas. La relación de investigación que proponemos requiere de una mutua implicación.

En este sentido, nuestro acercamiento a las fuentes documentales que nos permitieron realizar esta investigación tuvo su particularidad. Primero, debemos señalar que nuestro propósito fue rastrear aquellos textos que tuvieron autoridad o apoyo institucional para poder decir verdades sobre lo que significa legítimamente ser un mexicano. Esto implicó la revisión de una diversidad de fuentes que obedeció a la necesidad de exponer la convergencia de distintos tipos de discursos que, en principio, estaban difusos, pero que luego terminaron por converger en torno a la identidad y la constitución de la representación del mexicano en los libros de texto de 1960. En tanto que nos propusimos exponer el saber historiográfico generado en torno al mexicano, códigos de conducta o matrices de comportamiento para dicho sujeto y, al final, una visión global de un mexicano ideal o virtual, podemos dividir nuestras fuentes cuando menos en 4 criterios de selección.

Primero, fuentes cuyo énfasis se centra en la definición de los ámbitos histórico y pedagógico. Se seleccionaron obras que nos permitieran analizar la constitución de una narrativa oficial. La pretensión fue encontrar en dichos textos las visiones teleológicas y las tendencias de unificar el país. Estas obras fueron determinantes para exponer la visión oficial que se tenía del pasado y el uso que se le dio al mismo. Así, también importaban los proyectos que defendían y cómo se experimentaba la promesa de progreso. Para ello, podemos mencionar las historias de Carlos María de Bustamante y de Lorenzo de Zavala, hasta la titánica obra de *México a través de los siglos* de Riva Palacio, así como los textos históricos de Justo Sierra. Además, historias como la de Diego Arenas Guzmán, Alberto Calzadiaz Barrera y Alberto Morales Jiménez, cuyas obras estaban siendo apoyadas, publicadas y difundidas por la oficialidad a partir del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. Siendo especialmente revelador para la comprensión de la narrativa oficial de la Revolución y su conexión con la historia de México.

En segundo momento, un criterio institucional-estatal que nos refleje las posturas y los proyectos oficiales y sus políticas públicas. Diferentes constituciones –como las de 1824, 1857 y 1917, así como estatutos u ordenanzas estatales– y reglamentos educativos o reformas con implicaciones en la educación –como la de Gómez Farías en 1833, la Juárez en 1867 y hasta el Plan de Once Años y la creación de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos (CONALITEG). En estos documentos encontramos la maquinaria del Estado, en cuanto que pretendió volver homogénea una población diversa. Nos muestra el intento de unificar a la población al volverlos ciudadanos útiles para el proyecto industrializante y al capitalismo.

En tercer momento, un corpus documental que mira a las discusiones intelectuales y filosóficas. En especial, aquellos documentos que pudieran caracterizar ontológicamente al mexicano. Desde ensayos, artículos científicos de la época y los debates sobre lo propio del mexicano en la primera mitad del siglo XX. Diversos autores cuyo pensamiento dirigió el debate y las temáticas alrededor de la definición de lo mexicano, como Ezequiel Chávez, Manuel Gamio, José Vasconcelos, Octavio Paz, Samuel Ramos y Emilio Uranga. Con ello, lo que buscábamos en las obras fue caracterizar de manera general la forma en que la élite intelectual realizó un diagnóstico del desarrollo de la mexicanidad, cuál fue su respuesta a tal problema y cuáles eran las características que, según ellos, deberían serle propias al mexicano, determinaciones que fueron el núcleo o la base de los proyectos deseables para la élite. Además, estas élites estaban bien formadas en las narrativas sobre la Revolución, sus significaciones, herencias y la articulación de los proyectos derivados de tal conflicto.

Por último, el grupo de fuentes que nos permitió confirmar que todos aquellos discursos dispersos contenidos en la diversidad de documentos anteriores efectivamente encontraron convergencia. En estas fuentes encontramos la materialización de la mexicanidad oficial. Estos son los libros de texto gratuitos de la Secretaría de Educación Pública (SEP) de México de 1960. Encontramos que estos libros fueron el dispositivo que da un cierre al proceso que hemos rastreado, es decir, en el que la narrativa histórica, la producción intelectual y las acciones del Estado se materializan, usando el libro como artificio para la distribución del discurso oficial y como instrumento para forjar al mexicano a partir de la educación masiva.

Por lo anterior, en este trabajo no encontraremos ni una simple relación conceptual de la mexicanidad, ni puros hechos históricos descritos dentro de un espacio geográfico llamado México. No esperemos encontrar aquí ni pura filosofía, ni pura historia. Si pretendemos aproximarnos esperando encontrar en ese texto el procedimiento de una disciplina individual, entonces nos sentiremos decepcionados. La pretensión es dotar a las acciones del marco de posibilidades que les permitió materializarse y, a la inversa, que las prácticas nos muestren el marco en el que encajan. En especial, la historia oficial de México y las acciones realizadas por el Estado. Esto es así porque no pretendemos aportar directamente a la narración de la historia de México; no debemos esperar que aquí se rellene un vacío histórico narrativo, sino que tratamos de examinar uno de los modos posibles en los que fue narrada para encontrar los supuestos fundamentales y las estrategias prácticas que nos permitan dilucidar qué tipo de subjetividad mexicana pudiera legitimarse.

Por ello, en el primer capítulo encontraremos una propuesta respecto de las orientaciones teóricas y metodológicas que hacen posibles nuestras aproximaciones hermenéuticas sobre el acontecer de cierta identidad mexicana. No obstante, no debemos ceñir este capítulo bajo la etiqueta de un simple marco teórico y metodológico, sino de una exposición crítica sobre las implicaciones y fundamentos de esta forma de aproximación histórica. En este capítulo nos aproximamos a la noción de discurso en cuanto articulación de la comprensión, como previo incluso al lenguaje, fundamentando la vida humana desde sus cimientos. Exploramos la posibilidad de que los discursos produzcan conocimiento de tal modo que se puede caracterizar con verdad y legitimidad a ciertos objetos de conocimiento, siendo modos de la subjetividad un objeto posible. Luego, explicamos la posibilidad de que tal conocimiento del objeto se haga parte del sujeto. Es decir, que el conocimiento histórico que ha sido constituido a partir de cierto discurso tomado como fundamento puede producir una identificación en el sujeto. Esto permite que el sujeto haga de sí mismo un objeto de conocimiento, de tal modo que puede adoptar por sí y para sí mismo ciertas formas legítimas de comportamiento.

El problema de esto no se queda en la mera justificación filosófica, sino que debe plantearse en términos de una investigación histórica. Empero, no por ello se encuentra dominada o subordinada a las formas de la historia y la historiografía académica actual. Hay

que encontrar la forma precisa para dirigirnos. Para ello nos orientamos con Michel Foucault en su proyecto de historia crítica del pensamiento, cuyo enfoque intenta exponer las condiciones de formación y aparición de subjetividades, así como el desarrollo epistémico en distintos ámbitos del conocimiento para comprender cómo se va legitimando como verdad ciertas modalidades de comportamiento.

En el segundo capítulo llevamos a la práctica las orientaciones metodológicas anteriores en tanto historiografía que pretende exponer los fundamentos de la aparición de cierta identidad mexicana oficial y de las prácticas efectivas realizadas por el Estado que le brindaron soporte. Analizamos el fenómeno nacionalista como punto de partida para exponer la necesidad de forjar identidades generales, tal como la mexicanidad, así como los elementos propios que le corresponden: una vertiente jurídica-cívica y una histórica-cultural. Se exponen los fundamentos sobre los que ambas vertientes se hicieron necesarias, dígase de los principios ilustrados, liberalistas e histórico-mitológicos del romanticismo.

Luego, esto nos permite comprender el punto de partida para la toma de conciencia de la diferencia de la identidad nacional que nace del pensamiento criollo en el siglo XIX con la Guerra de Independencia. El criollo pudo tomar conciencia de su diferencia en tanto que no se consideraba a sí mismo ni como español ni como indígena. Vimos que, en cuanto a la estrategia del criollo para tomar el poder, se requirió legitimar su gobierno como soberano para poder separarse de la metrópoli española. Esto condujo a realizar un conjunto de ficciones políticas para que el criollo pudiera hacerse con la voz del pueblo, haciendo de este un ente general y homogéneo. Pero estableciendo ciertos criterios ilustrados que hacían del pueblo efectivo una masa de bárbaros incapaces de gobernarse a sí mismos.

Sin embargo, para poder realizar con legitimidad una separación respecto de España e incorporar a los indígenas, mestizos y demás castas, en su proyecto de nación fue necesario crear una narración mítica del pasado. En esta, se muestra que desde el principio México tuvo la fuerza y cumplió con los requisitos mínimos para ser considerada una nación diferente e independiente, pero también marcando teleologías para colocar a México en el proyecto moderno europeo. Dicho proyecto modernizador era entendido como la línea progresiva de la auténtica Historia Universal. Marcando así una conexión en torno al progreso material, especialmente industrializante.

Empero, para lograr que este proyecto fuera realizado y sus fundamentos tuvieran algún efecto en la población, el Estado debió hacerse con el control de la instrucción pública y los contenidos educativos. Fue expuesto cómo, mediante una serie de reformas, el Estado fue tomando el papel de director de la educación. Así mismo, uno de los intereses principales era crear una historia patria, que pudiera contener todo aquello representativo de la historia nacional y enmarcarlo dentro de una narración coherente y conveniente con los principios liberales e ilustrados. Es decir, una historia que sirva de ejemplo para las futuras generaciones, que muestre las formas correctas y heroicas de servir a la nación.

En el tercer y último capítulo, exponemos que la narración halló nuevos simbolismos con la Revolución Mexicana. Encontramos que los relatos sobre la historia de México toman con este movimiento un nuevo indicio de progreso general y se conecta a la historia de México con los valores y hechos revolucionarios. Empero, no señalamos solamente las continuidades, sino también los cortes. Por ello, brindamos la estructura de la narración general de la historia mexicana desde una perspectiva oficial, a partir de historiadores o cronistas del Estado. Vimos que esta historia se vuelve una “Historia de Bronce” que muestra los aspectos heroicos ejemplares que señalan lo que es propio y justo para la mexicanidad, para la nación mexicana.

Luego, nos adentramos en una discusión intelectual, que se da especialmente en la primera mitad del siglo XX, sobre lo que es propio del mexicano o de la mexicanidad. Encontramos una serie de caracterizaciones negativas que pretenden mostrar que el carácter de la mexicanidad era más un proyecto a futuro que algo que pudiera rastrearse en el pasado. Por ello, se parte del mestizo para unificar étnica, cultural, social y cívicamente al mexicano. Con el mestizo se congregan los ideales de progreso y modernidad con el de autonomía y soberanía. Fue este aquel personaje que aseguró la creación de una nación nueva. Así mismo, exponemos los presupuestos sobre los proyectos modernizantes. Dado que México pretendía integrarse a la Historia Universal europea, incluso en las mismas discusiones aquello que se ponía en cuestión era la capacidad del mestizo y las razas inferiores para acoplarse a los modos de vida urbano e industrial. No se cuestionaba si dicho proyecto era el más deseable, sino que se intentaba precisar los métodos u obstáculos para alcanzar el desarrollo europeo y norteamericano.

Por ello, luego de exponer las discusiones intelectuales y la estructura básica de la narración de la historia mexicana, solo entonces podemos adentrarnos en las acciones o políticas públicas efectivas del Estado respecto de la formación de la mexicanidad en torno a la educación. Políticas que presuponían lo discutido antes desde algunos de los pensadores más relevantes. Así, revisamos las propuestas educativas y los discursos supuestos detrás de los proyectos. En este sentido, revisamos el Plan de Once Años y la creación de la CONALITEG, proyectos mediante los que se ordena la creación de los libros de texto gratuitos para difundir las ideas oficiales.

Al final, exponemos el tipo de mexicanidad contenida en los libros de texto. Esto a partir de la exposición de los grandes hechos de la historia de México, de la exposición de los héroes y de una fuerte educación cívica. La educación histórica y la educación cívica forman parte de la misma asignatura educativa. La historia permitía la legitimación de las acciones cívicas y fomenta las conductas que se consideran apropiadas. Por ello, en el último apartado recuperamos este cúmulo de acciones que representan la forma virtual de mexicano que pretendió producir el Estado mexicano para 1960.

Capítulo 1. Historia como hermenéutica del acontecimiento

No hay ciencia moderna, ni siquiera alguna de esas que han impulsado de forma tan decisiva nuestro dominio sobre la naturaleza y nos han dotado de recursos técnicos para desenvolvernó en el mundo, que pueda compararse con la revolución humana que supuso el desarrollo de un sentido histórico a través de la conciencia histórica. Saberse a sí mismo histórico, con la conciencia de poseer un ser condicionado, esta es la verdad del relativismo histórico, que, si no se piensa sólo académica sino también políticamente, se traduce en una inmediata y terrible seriedad vital.

Hans-Georg Gadamer.¹

En el presente capítulo se ofrece una aproximación a la historia definiéndola como hermenéutica del acontecimiento; esto es, como examen de los presupuestos básicos – también llamados fundamentales– cuya posibilidad de emergencia, o de materialización efectiva, viene condicionada por series de prácticas regulares determinadas y limitadas por un discurso articulador. Dicho en otras palabras, es un examen de las condiciones de posibilidad fundamentales que proyectan, en tanto limitan y estructuran, mundos posibles. El problema que se deriva de tal hecho es que, al significarse el mundo de determinada manera, la experiencia concreta de este cimenta formas de identidad. La significatividad del mundo, en su especificidad, les implica a los sujetos ciertos modos de identificarse, es decir, emerger con alguna forma de subjetividad. Con esto podremos ganar comprensión del modo en que nosotros, seres humanos, nos vemos inscritos en discursos capaces de articular la realidad común y regular, de tal modo que nos restringe las posibilidades de nuestro propio acontecer, los modos de identificar-nos –acaso cualificar-nos– como, por ejemplo, mexicanos o patrióticos. Por ello, no solo es importante cuestionar qué discursos presupuestos articulaban la experiencia en cierto momento histórico, sino también preguntar cómo y por qué tales discursos subjetivantes estuvieron en condiciones de poder instalarse como verdaderos y legítimos.

Con vistas a este objetivo, partimos de exponer los elementos básicos para historiar el acontecimiento a partir de los conceptos del filósofo Martín Heidegger y la propuesta histórico-filosófica de Michel Foucault. Primero, expondremos el modo en que los discursos

¹ Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico* (España: Cátedra, 2024), 117.

pueden articular y establecer el significado del mundo, de tal modo que luego tal determinación permite la producción de enunciados verdaderos sobre la subjetividad. Tomando esto como cimiento, sostendremos que las identidades –como lo es la mexicanidad– pueden ser estudiadas como una producción discursiva. En segundo momento, podremos explicar el sentido preciso de una hermenéutica del acontecimiento, intentando que se haga evidente su diferencia. Por último, se brindarán pautas metodológicas para hacer de este análisis del discurso un estudio histórico de las condiciones de posibilidad que nos permitan ganar comprensión sobre la emergencia o materialización de subjetividades.

Ahora, partimos de la hipótesis de que la posibilidad de identificarse de cada individuo está constituida por las condiciones históricas que le permiten pensarse a sí mismo y a los otros, pero siempre con base en la significatividad de un mundo en el que los sujetos –y las acciones que ellos realizan– se articulan y adquieren sentido. Exponer el acontecer de cierta subjetividad requiere que se haga evidente aquel espacio significativo fundamental en el que se articula la experiencia de la cual, por ejemplo, la mexicanidad sería una consecuencia. Siendo así, entonces la mexicanidad puede estudiarse como un producto histórico que se ha materializado en cierto momento y con un sentido preciso, en tanto consecuencia de ciertos discursos que canalizaron su acontecimiento y que limitaron o excluyeron otros tipos de identidad. Por ello, hemos de suponer también que el acontecimiento de una subjetividad no depende de ninguna providencia divina o de ningún espíritu o de idea abstracta de lo mexicano que haya tenido un origen y del que sería posible seguir un desarrollo y su culminación última. La mexicanidad, por lo tanto, no es una idea cuyo contenido se sostenga invariablemente a través del tiempo, sino que lo mexicano emerge o se materializa en virtud de ciertos discursos, discontinuos y heterogéneos, que se instituyen como base de la experiencia; es decir, la mexicanidad aconteció dada cierta relación del sujeto con los fundamentos que le brindan una comprensión de sí mismo y del mundo que habita.

Dicho lo anterior, como primer paso debemos señalar que hacer un estudio sobre las condiciones de posibilidad discursivas del acontecimiento nos representa, cuando menos, profundizar en dos momentos analíticos. Primero, el ámbito en el que se significa y se articula la realidad, entendida esta como la región ontológica primaria que determina el sentido del

mundo.² Veremos que el sentido atribuido a la realidad puede ser entendido como condición básica de comprensión. No obstante, cuidemos no entender con ello que postulamos un significado ‘en sí mismo’ del mundo al que el ser humano tan solo tendría que buscar y adecuarse de una vez y para siempre. Al contrario, veremos que la realidad, en tanto sentido básico e hipotético del mundo, está constituida históricamente. Por otro lado, el segundo ámbito es el de la verdad y es una consecuencia lógica respecto del primero. La significación de la realidad ha permitido que encontremos cosas en el mundo previamente determinadas, de cuya caracterización puede establecerse un conocimiento. Esto nos permitirá caracterizar a ‘lo verdadero’ como un procedimiento inferencial que parte del presupuesto hipotético de lo real para establecer un conocimiento que es derivado lógicamente a partir de cierto sentido fundamental.

Así, en tanto que pretendemos inquirir sobre los fundamentos que permiten establecer subjetividades verdaderas o legítimas, cabe examinar cómo es que ciertos discursos son capaces de establecer condiciones para la determinación de lo real y de la verdad.³ Esto nos permitirá ganar comprensión sobre cómo el acontecimiento se ve limitado por sus fundamentos, ya que un sentido de lo real no permite el despliegue infinito de posibilidades, sino que las constriñe, permitiendo –y excluyendo– que se materialicen ciertos sujetos como producto de los mundos posibles que se han constituido discursiva e históricamente.

1.1. Elementos teóricos para historiar el acontecimiento

La primera tarea que nos propusimos fue la de establecer la relación entre la realidad y el discurso en cuanto fundamento con vistas a una investigación histórica. Para ello, hemos de examinar el modo en que los discursos restringen las posibilidades de comprensión del mundo y, por consiguiente, de la identidad de los individuos que habitan en este. Lo importante es poner en consideración la posibilidad y las consecuencias de que discursos presupuestos brinden un sentido de la realidad. De este modo, nos interesa revisar una doble función del discurso en cuanto fundamento. Primero, una función ontológica en la que el mundo y los sujetos adquieren sus determinaciones básicas. Esta función discursiva es la de

² Heidegger, *Ser y tiempo*, 30–31.

³ Florence, “Autorretrato”, 41.

instituir los contenidos de la realidad. En segundo momento, una función lógica que refiere a la adquisición de conocimiento lógicamente inferido de la primera función ya que toma como punto de partida el mundo previamente determinado. Una vez establecidos los presupuestos articuladores del mundo y la posibilidad de producir conocimiento, tenemos que indagar sobre la subjetividad humana en tanto constituida a partir los dos momentos anteriores. Es decir, inquirir la emergencia de la subjetividad como producción discursiva.

1.1.1. La noción de discurso y su capacidad de fundamentación

Ahora, nos proponemos aclarar la noción de discurso en el pensamiento de Michel Foucault y Martín Heidegger como vía para comprender la función ontológica del discurso. Para ello, es necesario examinar ciertos elementos generalmente dados por supuestos —pero esenciales— en la formación del profesor del *College*, los cuales lo llevaron a sostener una idea específica de discurso. Esto es conveniente, ya que el significado e implicaciones de la noción foucaultiana de discurso guardan una relación estrecha con la historia, pero no como disciplina, sino como tiempo, es decir, como la determinación ontológica básica que estructura, posibilita y limita la experiencia en el mundo, aquello que conforma el horizonte en cuanto marco de inteligibilidad del mundo desde el cual el ser humano comprende fácticamente su presente, interpreta la realidad y proyecta su futuro.

Sin embargo, para nosotros es importante aproximarnos a la historiografía en cuanto que tienen la posibilidad de ofrecer la historia escrita, la puesta en papel de los hechos del pasado. Si bien no representa la totalidad de la tradición heredada —que también hemos llamado historia en tanto tiempo—, para nosotros es una de las formas de comunicación del pasado más relevantes dado el estatus científico y riguroso de la disciplina histórica, ya que se le confiere el poder de establecer legítimamente el sentido, desarrollo y fines del pasado. Que, si bien la mayoría de las veces pudiera realizarse críticamente, también existe la posibilidad de hacer un uso instrumentalizando de la narración del pasado en favor de legitimar ciertos proyectos particulares. La historiografía no es solo una narración del pasado, sino que puede convertirse en supuesto histórico fundamental, por ello tiene el poder de constituir nuestra subjetividad, nuestro ser más profundo y propio.

En este sentido, es conveniente mencionar que Foucault mostró un interés particular en la relación entre discurso e historia por influencia de la crítica kantiana.⁴ El pensador francés encuentra en Kant la introducción de un nuevo campo de interrogación filosófica. Este cuestionamiento implica la puesta en examen de las condiciones de posibilidad históricas de actuar y pensar efectivos, de tal forma que se puede cuestionar de qué manera la historia de nuestro pensamiento hizo de nosotros lo que somos de modo específico.⁵ No obstante, la lectura de Foucault sobre Kant estuvo mediada por Heidegger, a quien conoció a través de Jean Beaufret cuando era estudiante.⁶

La importancia de Heidegger para Foucault queda de manifiesto en la última entrevista que concedió el 29 de mayo de 1984, apenas a punto de cumplirse un mes antes de su fallecimiento el 25 de junio del mismo año. En ella, afirma: “Ciertamente. Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. [...] Todo mi devenir filosófico ha sido determinado por mi lectura de Heidegger”.⁷ Así como en su curso *La hermenéutica del sujeto*, en el que afirma que en sus estudios “[...] trato de reflexionar en todo caso más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger”.⁸ Por ello, es claro que hay que dar un rodeo por la propuesta filosófica de Heidegger.

El esfuerzo que hace Heidegger representa una toma de distancia de la tradición filosófica moderna. El filósofo alemán no trata de explicar (*Erklären*) el mundo, es decir, va a desprenderse del prejuicio moderno que intenta hacer de todo conocimiento humano formas de aplicación del método científico naturalista. Las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*)⁹ realizan ‘explicación’: intentan establecer conexiones causales entre fenómenos, tienden a

⁴ Michel Foucault, *¿Qué es la crítica?* (Argentina: Siglo XXI, 2018).

⁵ Foucault, 102.

⁶ Cantú, “Hermenéutica y crítica de los Derechos Humanos desde el concepto de Gubernamentalidad”, 47; Didier Eribon, *Michel Foucault* (Barcelona: Anagrama, 1989), 57.

⁷ Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1999), 388.

⁸ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (México: FCE, 2024), 189.

⁹ Heidegger se pone en conflicto con la tradición científica del positivismo y del positivismo lógico. A la distancia, podemos decir que esta afirmación está superada. La filosofía de la ciencia actual ya no supone que sus conceptos describan el mundo objetivo en sí mismo, ni que su lenguaje sirva para describir un hecho empírico en sí mismo. La filosofía de la ciencia actual presupone ya la historicidad de sus conceptos y, por ello, el desarrollo histórico de la ciencia. Ver: Evandro Agazzi, *La objetividad científica y sus contextos* (México: FCE, 2019), 374 y ss.; Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (2021); Ana Rosa Pérez, “Otros modelos de cambio científico”, en *Kuhn y el cambio científico* (México: FCE, 1999), 231–52; Feyerabend, *Ciencia en una sociedad libre*.

reducir los fenómenos que estudian a leyes generales y entienden a sus objetos de estudio desprovistos de todo contenido que no consideren necesario, por ejemplo, no pensará una pelota como pelota, sino como un cuerpo con una masa, una forma, una fuerza, una dirección.¹⁰ A estas ciencias se les contraponen las llamadas ‘ciencias del espíritu’ (*Geisteswissenschaften*), cuya finalidad no es emular el modo de la ciencia o buscar las leyes de la historia. Su intención es otra: ganar comprensión (*Verstehen*). No se tratará de desproveer de todo contenido al objeto de estudio, sino, totalmente lo contrario, de comprender a los objetos en su especificidad histórica, preguntar cómo es que algo ha llegado a ser de tal o cual modo.¹¹

En este sentido, Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (1927) subraya la importancia de la historia como fundamento de la comprensión humana. Desde el principio, plantea un problema central para nuestra investigación: la comprensión del ser del mundo a través del horizonte del tiempo.¹² Es decir, cómo la historia tiene influencias ineludibles en la manera en que el ser humano comprende su mundo y se construye a sí mismo a partir de las posibilidades que se le abren en la significatividad del mundo mismo. Tanto la significatividad del mundo como el sentido que adquiere sobre sí mismo el ser humano toman su caracterización históricamente.

Para Heidegger, el ser del mundo y el ser de la humanidad son temporales, es decir, se producen históricamente. El mundo se determina porque el ser humano lleva consigo tradiciones heredadas que constituyen el horizonte histórico a partir del cual se nos brinda cierto sentido fundamental de nuestra existencia en el mundo.¹³ Así, la diferencia en el pensamiento heideggeriano es que no vivimos *en* el tiempo como si este fuera un flujo independiente y externo a nosotros; vivimos *el* tiempo: tiempo y ser son inseparables.¹⁴ “Expresa o tácitamente, él [el *Dasein*] es su pasado”; es decir, el ser humano aprehende su mundo por la herencia tradicional que ha recibido, “[...] el *Dasein* se ha ido familiarizando

¹⁰ Gustavo Leyva y Enrique de la Garza, eds., *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (México: FCE, 2016), 26.

¹¹ Gadamer, *Verdad y Método I*, 9–31.

¹² Heidegger, *Ser y tiempo*, 21.

¹³ Heidegger, 36–40.

¹⁴ George Steiner, *Heidegger* (México: FCE, 2017), 138; Martin Heidegger, *El concepto de tiempo* (Barcelona: Herder, 2012), 21.

con y creciendo en una interpretación usual del existir”.¹⁵ La tradición heredada hunde sus raíces en el ser más propio del *Dasein*, en su comprensión del mundo, de los objetos del mundo, de sí mismo, de los otros.¹⁶

Por lo anterior, para nosotros es primordial investigar el modo en que tenemos acceso al significado fundamental del mundo; que no representa la búsqueda de una cosa en sí, sino una familiarización históricamente heredada que nos brinda una forma cotidiana de existir. Por ello, el inicio de la analítica existencial de Heidegger se posiciona en la facticidad; esto es, el modo de existencia y experiencia más inmediato, básico y no tematizado en el que se encuentra el ser humano en el mundo.¹⁷ La facticidad representa el actuar humano en cuanto que no ha pensado temáticamente su mundo y, sin embargo, hay una significatividad pragmática que se deja ver en la ocupación. Esta aproximación pone en descubierto el sentido básico en el que habitamos el mundo; es la investigación por la comprensión fundamental que se da en la vida cotidiana y que delimita cualquier proyecto posible.

Así, la facticidad es el carácter de ser inmediato de nuestro propio existir, la forma más concreta e irreductible de experiencia y existencia humana.¹⁸ Por ello, Heidegger propone hacer de la facticidad una hermenéutica en la que no haya un sentido original que revelar, sino como la interpretación que la facticidad hace desde sí misma. Esto es así porque poner al descubierto el sentido fáctico de la vida implica hacer evidente el sentido básico del mundo que fundamenta la experiencia concreta. Esto es tanto como poder evidenciar los principios de la comprensión; en tanto que comprender tiene que ver con la adquisición de un sentido básico del mundo y se corresponde con la constitución de principios fundamentales que dirigen todas las interpretaciones posibles.¹⁹ La comprensión es antecedente de cualquier interpretación o cualquier proyecto; cualquier juicio hecho respecto del mundo está fundado en el antecedente de la comprensión.²⁰

Así, lo que pretende Heidegger es estudiar al ser humano en su facticidad, en su cotidianidad, en tanto que es en esta que ha llegado a ser lo que es y, además, porque es él

¹⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, 41. Cursivas del autor.

¹⁶ Heidegger, 42.

¹⁷ Gadamer, *Verdad y Método I*, 319.

¹⁸ Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (España: Alianza Editorial, 2008), 25–26.

¹⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, 167–172.

²⁰ Cantú, “Hermenéutica y crítica de los Derechos Humanos desde el concepto de Gubernamentalidad”, 50.

quien debe mostrar lo que es. Es decir, es al ser humano a quien y por quien se caracteriza el mundo.²¹ Esa significatividad no es al modo teórico (*Erkennen*) o contemplativo, sino al modo de una pragmaticidad, cuya realización no requiere de pensamientos procedimentales precisos, sino una suerte de inmediatez que se da en la ocupación cotidiana no tematizada. El Filósofo del Ser suele explicar esto con el ejemplo del martillo: en el martillar con el martillo no se aprehende o se define temáticamente a cierto ente como una cosa específica que se hace presente para nosotros. Antes, en el martillar, nos apropiamos del ente en cuanto útil, pero no se realiza ninguna tematización precisa al respecto. El ente se muestra en la forma más adecuada en que pueda ser usado dada cierta situacionalidad.²² Por ello, cuanto más habilidosos seamos con el martillo, mejor se comprende su ser útil, sin necesidad de pensar incansablemente sobre el ser del martillo o sobre los entes con los que se encuentra relacionado, por ejemplo, los clavos, la madera, etc.²³ Para Heidegger, el ser del mundo no se da primariamente en una precisa y concienzuda tematización de todos los entes, sino que los objetos del mundo comparecen ahí donde ya se actúa, en la ocupación no tematizada.

Lo que nos revela esta comprensión del significado del mundo en la ocupación, como fundamento de toda práctica, es la posibilidad de una apropiación y articulación de la comprensibilidad. Esto es lo que Heidegger llama discurso (*Rede*).²⁴ Pongamos un ejemplo. Imaginemos que somos habilidosos carpinteros y que estamos avanzando la construcción de un mueble. Al entrar al taller, no se hace un análisis científico del martillo ni de la madera. Nos encontramos absortos o perdidos en la ocupación: construir una silla. Con ese objetivo práctico, vemos que el taller adquiere un significado pragmático. Es decir, que el martillo no se entiende como un objeto pesado hecho con madera y metal, sino que el martillo es aquello que sirve para clavar o golpear, así como la sierra es algo que sirve para cortar. Es la práctica la que constituye el ser de las cosas y no precisamente estar consciente todo el tiempo de su concepto. Así, antes de pensar en la palabra o concepto de “martillo”, ya hay una previa comprensión articulada del taller.

²¹ Martin Heidegger, *Arte y poesía* (México: FCE, 2023), 110.

²² Heidegger, *Ser y tiempo*, 91.

²³ José Gaos, *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger* (México: FCE, 2017), 48.

²⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*, 179.

Esta comprensión puede parecer sutil y silenciosa, pero no ausente. Ya todo el tiempo sabemos dónde están las herramientas y cuál es su uso. Esto es, que en el mundo existen relaciones entre los entes, por ejemplo: el martillo al clavo y este a la madera. Así, el discurso se nos muestra como articulación de la significatividad: la estructura de sentido que vincula y da coherencia a la existencia cotidiana y al mundo –siendo este último el espacio pragmático más amplio y que representa la totalidad de las relaciones posibles entre todos los entes–. Esa articulación del plexo de relaciones y significados que llamamos mundo es a lo que nos referimos como discurso (*Rede*). Por ello, no hay que entender discurso como palabra o lenguaje articulado. El discurso incluso es “[...] el fundamento ontológico-existencial del lenguaje”.²⁵ El lenguaje es la manifestación óntica del discurso a través de palabras o signos. El discurso, por el contrario, es una estructura ontológica, la articulación fundamental de la significatividad del mundo. De las significaciones articuladas por el discurso es que brotan las palabras.²⁶

Además, para Heidegger, el discurso “[...] es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender”.²⁷ El ser humano ya está siempre afectivamente abierto al mundo, pero abierto no quiere decir ‘conocido’, sino al hecho de comparecer con algo que nos concierne. Porque las cosas no solo nos afectan o nos golpean; mucho más que esto, el mundo tiene que ver con nosotros, nos importa de algún modo. Por ejemplo, si estamos enojados, suele decirse que el mundo parece pesado y como una carga; empero si estamos emocionados, entonces somos capaces de ver oportunidades. Es decir, que la comprensión básica del mundo siempre es afectiva, templada por un estado de ánimo, y afecta al todo de las significaciones posibles.²⁸ La apropiación de la comprensión, del discurso, encuentra su condición de posibilidad en esta capacidad del ser humano de comprender afectivamente. Es esta afección la que pretende llegar a expresarse con palabras.²⁹ Por ello, el discurso hay que entenderlo no como el acto de hablar o la articulación de palabras; es incluso anterior a lo pronunciado y se encuentra en la base de la interpretación.

²⁵ Heidegger, 179.

²⁶ Heidegger, n. 179.

²⁷ Heidegger, 179.

²⁸ Jesús Adrián Escudero, *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, I (Barcelona: Herder, 2016), 285.

²⁹ Escudero, I, 285–286.

Siendo así, el discurso se entiende como la articulación de lo comprendido –de ese sentido básico que se nos revela en la vida fáctica– en cuanto estructuración de las significaciones y sus relaciones en nuestro estar en el mundo, pero cuyas determinaciones se encuentran enraizadas en la propia constitución del *Dasein*, del ser humano.³⁰ En otras palabras, el discurso es el modo en que organizamos lo que sentimos y entendemos sobre nuestra existencia, de modo tan fundamental que nos constituye. El discurso articula el mundo a partir del cual el ser humano se comprende y, por ello, se encuentra arraigado en la esencia misma de su ser; mundo y *Dasein* se co-implican. El discurso brinda la posibilidad de constituir un plexo relacional y conceptual básico a partir del cual es posible que el *Dasein* se comprenda fundamentalmente.

Ahora cabe hacer una aclaración: el discurso no se entiende como un espacio privado. Así como el mundo no es privado y su sentido fáctico es brindado históricamente y recibido como tradición, el discurso tampoco es personal. Los modos básicos de articulación de la comprensibilidad son públicos. El discurso es una condición fundamental de nuestra comprensión afectiva del mundo que compartimos con otros, por lo que constituye un espacio común que posibilita y limita el sentido del mundo público, de la expresión y de la comunicación.³¹ El discurso no puede ser individual porque implica el acto de estar vuelto hacia las cosas mismas, es decir, el mundo y su sentido fáctico que se comparte con otros. El *Dasein* es siempre un co-estar (*Mit-sein*), un estar con otros. Por ello, el discurso tiene la función de compartir nuestra afectividad y comprender-nos con otros. El co-estar adquiere un mundo público de manera explícita en la comunicación, es decir, en cuanto se comparte nuestra interpretación del mundo y cierta afectividad que este nos brinda.³² En esta apertura común del mundo, ya el ser humano está mediado por interpretaciones públicas: el Uno (*Das man*) –la disolución del individuo en la impersonalidad de la publicidad– y las formas tradicionales que se han heredado.³³

Ahora bien, si la significatividad del mundo puede ser articulada de formas determinadas, histórica y tradicionalmente, entonces ello implica una afectación directa sobre

³⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, 181.

³¹ Escudero, *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, I, 287.

³² Heidegger, *Ser y tiempo*, 139; Escudero, *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, I, 287.

³³ Heidegger, *Ser y tiempo*, 185–92.

las modalidades posibles de nuestra existencia; es decir, quiénes somos, quién es el otro y qué hacemos. Heidegger explica esto con el concepto de ‘cuidado’ (*Sorge*); esto quiere decir que, según el modo en que comprendamos el mundo en su totalidad, entonces será la forma en que el *Dasein* tome pre-cauciones sobre el mundo. Es decir, el ser humano ‘cuida’ del mundo, de sí mismo y de los otros según el sentido que se le anticipa en la comprensión.³⁴ El cuidado es el modo en que el ser humano se atiene a la situación en la que está y frente a los entes con los que se relaciona: es el modo en que está vuelto hacia el mundo en cuanto determinado. Por ello, el cuidado en tanto *Sorge* se entiende como el conjunto de disposiciones que constituyen la comprensión del ser humano.³⁵

Esta noción del discurso como articulación de la comprensión nos presenta una problemática muy seria, puesto que no implica sólo la constitución del sentido del mundo, sino que también involucra el sentido de la existencia y experiencia humana. En *Época de la imagen del mundo*, Heidegger nos brinda un ejemplo de análisis de este problema, pues examina cómo la determinación del mundo implica la validación o legitimación de ciertos modos de ser. Heidegger realiza esto examinando el procedimiento científico de las ciencias naturales modernas, que parte de ontologías locales o que determinan y articulan un cierto sector de entes, de tal modo que de ello puede darse conocimiento verdadero en cuanto se ancla en las restricciones que su propia visión de mundo le exige. El Filósofo del Ser critica este procedimiento en tanto es el modo en que el ser humano impone su visión del mundo y de la verdad.

Denuncia el filósofo alemán que para la Modernidad “En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad”.³⁶ Esto quiere decir que, según la forma en que caracterizamos al ente entonces se determina como consecuencia aquello que se considera verdad. Existe una relación entre el fundamento de lo real y la caracterización de la verdad. Por ello, se requiere de una meditación que haga de los principios básicos y las metas aquello que precisa ser cuestionado con más urgencia, puesto que se encuentran previamente determinando a los entes.³⁷ Pues no

³⁴ Heidegger, 211.

³⁵ Heidegger, n. 211.

³⁶ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque* (Madrid: Alianza, 2024), 63.

³⁷ Heidegger, 63.

solamente importa cuestionar el modo de desarrollo normal de la ciencia moderna, sino por qué puede proceder del modo en que lo hace; es decir, cuestionar por qué tales principios pudieron ser tomados como base, en qué sistema de relaciones se posicionaban como congruentes de tal modo que pudieron ser aceptados como fundamento de la comprensión del mundo científico.

Con este objetivo, se pone como ejemplo de esta relación entre la realidad y la verdad a la ciencia moderna, a su concepción de lo ente y de la interpretación de verdad que subyace a sus fenómenos. Revisar el modo en que se aproxima a la esencia de la ciencia moderna nos permitirá ver cómo puede articularse la comprensión de tal modo que determine las posibilidades del *Dasein* y de su mundo. Nos presenta un ejemplo de cómo los fundamentos y su articulación discursiva constituyen el mundo, a los entes, a los otros y a él mismo.

De este modo, Heidegger señala que la esencia de la ciencia moderna es la investigación; esto significa que en el propio conocer está previamente instalado, en tanto procedimiento anticipador, un ámbito significativo de lo ente en la naturaleza o en la historia. Dicho proceder anticipador requiere de un sector abierto de lo ente en el cual moverse; este sector se abre cuando se proyecta a los entes un rasgo fundamental. El proyecto marca el modo en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto.³⁸ Esto se aclara con una aproximación a la física matemática. Dice Heidegger que la esencia de la ciencia moderna es la matemática, es decir, que la matemática brinda a la física un mundo abierto, en tanto proyecta y anticipa los rasgos fundamentales de la naturaleza; solo desde el punto de vista que brinda este rasgo esencial es que algo se hace visible como fenómeno para la ciencia natural. Cuando la investigación de la física se vincula a este proyecto, es que se hace posible todo preguntar y toda respuesta posible.³⁹

El método de la física matemática, por el que un sector de objetos llega a su representación específica, lo hace a partir de lo que tiene claro, es decir, lo constituye según los principios que rigen su práctica. Fundamentan algo desconocido por medio de algo conocido.⁴⁰ Lo dicho por Heidegger expresa la condición hipotético-deductiva de la ciencia

³⁸ Heidegger, 65.

³⁹ Heidegger, 67.

⁴⁰ Heidegger, 67; Popper et al., *La lógica de las ciencias sociales*.

moderna; partiendo de hipótesis generales que fundamentan un ámbito de lo ente se pretende inferir más y más aspectos del mundo.⁴¹ La ciencia se brinda por anticipado de una imagen o sentido del mundo que le sirve de fundamento para sus realizaciones posteriores.

Empero, el sentido proyectado en el mundo no se corresponde con el ente mismo, sino que es una representación que el ser humano sostiene respecto del ente, por ejemplo, la caracterización de un objeto en el plano cartesiano. No obstante, lo más relevante de la ciencia moderna es que “[...] el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente superior sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad”.⁴² La “[...] meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él”.⁴³ Así, la verdad se entiende como la certeza de la representación. El ser humano es tomado como el ente primordial en el que y por el que se fundamenta todo otro ente según su modo de ser y su verdad.⁴⁴

Es decir, en la Modernidad se redefine el ser del ente y la verdad de tal modo que se establece lo que es conocimiento legítimo: un cálculo predictivo. El mundo deviene en un objeto de estudio a disposición de una caracterización otorgada por el ser humano. Para la ciencia natural, solamente aquellos objetos que se convierten en objeto de cálculo, que es la representación explicativa legítima, son aceptados como fenómeno. Esto quiere decir que el ente se constituye según la forma en que se nos representa, en el modo en que nos aparece.⁴⁵

En la formulación que hace Heidegger de ‘imagen del mundo’ se hace patente esta decisión sobre lo ente en su totalidad. Esto es, que “[...] lo ente solo ‘es’ desde el momento en que es ‘puesto’ por el hombre que lo representa y lo produce”.⁴⁶ En este sentido, la posición del ser humano se entiende como visión del mundo y el ser humano se pone como *subjectum*: como centro de toda relación: “[...] lo ente sólo vale como algo que es [...] desde el momento en que es vivido y se torna vivencia”.⁴⁷ Visión que, aunque él mismo fundamenta, lo atrapa

⁴¹ Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, 72.

⁴² Heidegger, 73.

⁴³ Heidegger, 72.

⁴⁴ Heidegger, 72.

⁴⁵ Heidegger, 73.

⁴⁶ Heidegger, 74.

⁴⁷ Heidegger, 77.

y lo vincula con el mundo: se obliga a sí mismo a comportarse de acuerdo con su visión del mundo. En tanto que el hombre moderno se ha puesto como sustento de lo real, sus propias leyes lo obligan a vivir una vida vigilante sobre lo ente y sí mismo para sostener el control, la estabilidad y la certeza que él mismo estableció.⁴⁸

Al final del texto, dice Heidegger, que es solo porque el hombre se ha convertido en sujeto de modo general y esencial –es decir, que se ha asumido como fundamento– que hay que plantearle la pregunta por si quiere ser un Yo limitado a su gusto y abandonado a su arbitrariedad o un nosotros de la sociedad, si quiere y debe ser como Estado, nación y pueblo.⁴⁹ En otras palabras, si el ser humano se asume como cimiento, entonces tiene ante sí la posibilidad de decidir cómo ejercer sobre sí mismo esa capacidad de fundamentación, ya sea en forma arbitraria e individualista o de modo colectivo y planificado; el ser humano se encuentra atrapado frente a su propio poder al convertirse a sí en fundamento. Esto lo obliga a controlar o planificar todo, incluida su propia existencia. El discurso que ha instituido ahora le obliga a determinarse de ciertas formas posibles.

En suma, el discurso es tomado como condición de la articulación histórica de un sentido del mundo, de una visión del mundo. El discurso configura nuestra realidad de tal modo que, aunque sienta producto del pensamiento humano, constituye ontológicamente el mundo en el que habita fácticamente, cotidianamente, el ser humano. Sin embargo, en la crítica realizada por Heidegger en *La Época*, vemos que una determinada fundamentación del mundo sirve como ancla para postular verdades. Se parte del sentido básico de lo real para producir verdades.⁵⁰ Por ello, ahora corresponde analizar el problema de decir verdades, en tanto inferencia respecto de un fundamento. Nos encontraremos con el problema de que es posible decir verdad sobre la subjetividad humana.

1.1.2. La problemática del decir la verdad: la inferencia desde un fundamento

Hasta ahora, hemos planteado la posibilidad de estudiar la significatividad básica del mundo a partir del establecimiento de ciertos discursos que fundamentan y articulan la comprensión.

⁴⁸ Heidegger, 76.

⁴⁹ Heidegger, 76.

⁵⁰ Martin Heidegger, “Ser, verdad y fundamento”, en *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos* (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1983), 66, ss.

Explicamos que la experiencia se articula como discurso (*Rede*), en tanto la articulación del sentido básico del mundo, que ya se nos muestra en el trato cotidiano con las cosas. Empero, con ello apenas se ha establecido la significatividad básica del ser del mundo y sus relaciones, es decir, lo que llamamos realidad. No obstante, vimos que, al adoptar ciertos fundamentos que caracterizan ontológicamente al mundo, es posible realizar inferencias que pueden calificarse como verdaderas. Al pasar del trato ocupado con las cosas a la enunciación o la realización de juicios sobre las cosas, podemos caer en el error de considerar que todo lo que decimos es una descripción básica del mundo. En cuanto a modalidades enunciativas, en el primer caso se describe un estado de cosas, una descripción de un hecho; en el segundo, se pretende validar una proposición como verdad.

Sin embargo, la diferencia entre estos dos modos enunciativos es todavía muy oscura. Resulta problemático el hecho de que, en cuanto modalidades enunciativas, ‘decir real’ y ‘decir verdad’ no son conceptos claros por sí mismos; hay un sutil equívoco –sin embargo, funesto– que ha hecho equivalente estas dos funciones discursivas que hemos planteado. El problema es que, pese a su diferencia, ambos términos se encuentran en una relación de cercanía especial, de tal modo que los términos ‘realidad’ y ‘verdad’ son entendidos erróneamente como sinónimos. Dada esta confusión, nos proponemos explicar cuál es la diferencia entre ambas modalidades de enunciación y su tipo de relación.

Ahora bien, todo conocimiento del mundo parte de principios, de un sentido básico de lo que es el mundo y de lo que son las cosas. Sin embargo, hay que recordar que esto tan solo es una caracterización tomada como supuesto en tanto herencia tradicional. Por ello, el sentido de lo real no puede ser tratado más que como hipótesis. La significatividad del mundo, aunque en apariencia nos parezca inmutable, es históricamente móvil, transformable e identificable. Por ello, es conveniente evitar sostener dogmáticamente un sentido de lo real. Seguimos en esto a Karl Popper: la realidad es la articulación hipotética de lo que significa el mundo y es la base para la exposición e inferencia de sus posibilidades.⁵¹ En este sentido, el término realidad responde a la constitución, mediante ciertos enunciados básicos, del mundo; de tal modo que no son nunca los objetos empíricos en sí mismos sobre los que se

⁵¹ Karl Popper, *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos, 1980), 39–43.

hace experiencia, sino siempre como fenómenos de una determinación posible.⁵² Un fenómeno es algo determinado por nuestra representación de la realidad, no es una entidad que contenga su ser en sí y por sí misma.⁵³ El fenómeno es siempre tal o cual cosa determinada por la referencia de quien observa y cómo lo comprende.

Para ilustrar lo anterior, pongamos primero un ejemplo clásico de la historia de la ciencia. Thomas Kuhn explica que para la física de Newton en la *Óptica* se tenía como presupuesto básico de la constitución de la realidad que todo en el universo estaba compuesto por pequeños corpúsculos materiales; esto hizo que los físicos buscaran como prueba medir la presión ejercida por las partículas de luz al chocar con los cuerpos sólidos. Por el contrario, esto no sería factible para un físico cuya hipótesis básica sobre la luz considerara a esta, categóricamente, como una onda.⁵⁴ Si esto es así, entonces se dice algo sobre la realidad cuando lo dicho responde a los contenidos básicos presupuestos que constituyen ontológicamente el mundo; por ejemplo, cuando establecemos qué es una cosa, de qué manera se comporta y con qué otra cosa puede tener relación.

Ahora, esta misma dinámica es posible trasladarla operativamente al terreno del análisis de la subjetividad. A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, se sostenía un proyecto modernizador de corte positivista y capitalista en México. En este periodo, las clases dominantes tenían como presupuesto básico de la realidad que el progreso de las naciones radicaba esencialmente en el desarrollo industrial y la urbanización al modo occidental. Esto motivó a las élites a buscar que los campesinos, que todavía representaban una buena parte de la población, cambiaran y se adaptaran a las nuevas formas de vida. Por ello, habían diagnosticado a los modos de la vida campesina como negativos y que, en virtud de los valores tomados por válidos, debían ser erradicados; supuestamente representaban el ocio, el letargo, cierto parasitismo y la degeneración cultural. Sin embargo, esto no se sostiene frente a otras hipótesis básicas sobre la realidad en la que no se restringiera el sentido de desarrollo o progreso a los modos de existencia urbanos; por ejemplo, bajo las hipótesis de

⁵² Popper, 101–106.

⁵³ Popper et al., *La lógica de las ciencias sociales*, 35.

⁵⁴ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (México: FCE, 2017), 116.

las ‘epistemologías del sur’, las formas de vida agrarias y comunitarias son modos de existencia legítimos y válidos en sí mismos.⁵⁵

Así, la realidad es entendida como un marco hipotético significativo, una posibilidad de constitución del mundo o de su caracterización ontológica. Solo en relación con un marco referente que brinda fundamentos para la comprensión de un objeto es que encontramos fenómenos determinados. El fenómeno solo adquiere sus características, relaciones e implicaciones particulares y específicas por su pertenencia a un sistema o un marco hipotético de significado que le brinda a un objeto de estudio todo aspecto de su determinación y de su racionalidad. Dicho marco hipotético constituye el sentido de realidad en el que el fenómeno encuentra su caracterización positiva.

Hay que hacer una advertencia en este punto: el término realidad no implica solamente a lo que tiene referente empírico. Existen también otros elementos igualmente reales, pero de los que no cabe esperar encontrar un objeto físico, por ejemplo, la mexicanidad, la amistad, la justicia, etc. Si la realidad la entendemos como aquel campo de significatividad básico, entonces no puede negarse que existe algún tipo de objetos que podemos llamar ‘realidad espiritual’. La realidad es el modo estructurado en que se nos presenta el mundo, empírico y espiritual, en tanto la organización primaria de verosimilitud y de posibilidades en el cual basamos nuestras prácticas en el mundo. En cuanto adquirimos un sentido básico de la realidad, entonces se nos brinda el fundamento de lo que sucede en el mundo, de lo que son las cosas y los hechos.

Por ello, y solo entonces, es que, tomando el fundamento de aquel sentido primario del mundo, podemos calificar juicios o proposiciones como verdaderas o falsas. La calificación de un enunciado en tanto verdadero o falso no depende de si describe correctamente los hechos del mundo, puesto que dicha función corresponde a la modalidad enunciativa ontológica que establece qué son las cosas y cómo se relacionan. En consecuencia, la verdad o falsedad es una forma de calificar a una proposición; calificación que se desprende de una inferencia lógica respecto del sentido básico que brinda la realidad. Dice Heidegger que las ‘verdades’ –enunciados verdaderos– toman su naturaleza por

⁵⁵ Esto será discutido de manera específica en los apartados 2.2.3. Libertad, orden y progreso: liberalismo y positivismo y 3.2.3. De campesino a obrero: del campo a la urbe.

referencia a algo en razón de lo cual pueden darse acuerdos, es inherente a la verdad una referencia esencial a algo semejante al fundamento.⁵⁶ Lo dicho con verdad solo puede calificarse como tal si responde lógicamente a lo establecido en un ámbito específico de los entes, en el inventario de conceptos básicos que brinda el sustento de lo real.⁵⁷

En este sentido, el término ‘verdad’ es un adjetivo calificativo para referirse a una proposición;⁵⁸ una proposición es, dice Aristóteles: “[...] la afirmación o negación de algo unido a algo”.⁵⁹ En un enunciado de este tipo, un concepto se une a otro por obra de la cúpula verbal y de ello se califica como verdadera o falsa la correspondencia entre los dos términos.⁶⁰ Aristóteles ya hacía patente esta definición cuando, en la *Metafísica*, dijo: “Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es y que lo que no es, no es”.⁶¹ Siendo así, se entiende ‘verdad’ en tanto atributo o propiedad usada para calificar a un enunciado.⁶² Verdadero se dice respecto de lo dicho acerca de la realidad, es decir, le corresponde calificar lo dicho; no le corresponde la descripción de lo real.

De este modo, es evidente que entre las modalidades enunciativas ‘decir real’ y ‘decir verdad’ existe una diferencia sustancial. Aunque la realidad y la verdad tienen una relación estrecha y de correspondencia, son dos elementos distinguibles y cuyos enunciados están en ámbitos o dimensiones distintas. En la primera, encontramos la caracterización ontológica básica del mundo y, en la segunda, la lógica de las consecuencias correctas y verosímiles respecto de aquel marco hipotético fundamental que llamamos realidad. Al decir real, por una parte, le corresponde una relación especial con la ontología y, por su parte, el decir verdad se inscribe en la lógica de un sentido de lo real.

Una vez aclarada esta diferencia, Octavi Fullat nos da la pauta para complejizar la discusión. Lo seguimos cuando afirma: “La verdad no va más allá de ser una relación positiva entre *creencia* y *fenómeno*. Las verdades eternas no existen. Basta con que se altere uno de

⁵⁶ Heidegger, “Ser, verdad y fundamento”, 66.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad* (Madrid: Alianza, 2023), 22–23.

⁵⁸ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía L-Z*, II (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956), 884.

⁵⁹ Aristóteles, “Analíticos primeros”, en *Tratados de lógica (Órganon)* (Gredos: Gredos, 1995), 24a 29–30.

⁶⁰ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía L-Z*, II, 492.

⁶¹ Aristóteles, *Metafísica* (España: Gredos, 1982), G, 7, 1011b 26–8.

⁶² Irving M. Copi y Carl Cohen, *Introducción a la lógica*, (México), 2013, 17.

los dos términos de la relación para que aquello que era verdad se mude en error”.⁶³ No existe referente empírico objetivo y absolutamente determinado del cual sea posible asegurar, de una vez y para siempre, ninguna verdad universal y necesaria. La verdad depende de la correspondencia respecto de cierto marco hipotético cuya significatividad articula el sentido básico del mundo. La calificación de verdad o falsedad dada a una proposición depende de aquello que sea supuesto como fundamento de la realidad. Así, el mundo externo a nosotros ya no puede entenderse como un objeto físico o espiritual absolutamente independiente del ser humano, sino en tanto fenómeno: como un algo que aparece previamente caracterizado por una forma de comprensión particular.

Dicho lo anterior, añade Fullat que es posible señalar, por lo menos, tres tipos de decir verdadero: verdades empíricas, axiomáticas y existenciales; a cada uno de dichos modos de decir verdad le corresponde una definición de su objeto –una ontología– y una metodología –una lógica– apropiada que nos permitirá inferir la verdad de las proposiciones realizadas.⁶⁴ Primero, las verdades empíricas empiezan con fenómenos sensibles de cuya observación se realizan enunciados hipotéticos que serán tomados como supuestos básicos o protocolarios. Los conocimientos derivados de verdades empíricas se valen de métodos reductivos y/o inductivos. Por ejemplo, en el caso del enunciado “el cielo es azul”, se intentará conocer el motivo o leyes de la regularidad del color azul del cielo, basándose en ciertas hipótesis postuladas para explicar por qué captamos con nuestros sentidos el horizonte con tal color y no con otro. Esta forma de verdad es muy común, dado que todavía supone una referencia física que se toma como el elemento que dictaminará la verdad o falsedad de nuestras proposiciones. Aun así, es necesario remarcar que las verdades empíricas dependen de sus supuestos para interpretar científicamente el mundo y corroborar o no sus hipótesis.

En segundo momento, las verdades axiomáticas están ancladas en la coherencia mental. Axioma se define como un enunciado que se ha tomado por evidente en sí mismo, como presupuesto fundamental de toda demostración.⁶⁵ Por ejemplo: “El cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos, constituye una verdad, no

⁶³ Octavi Fullat, “Introducción epistemológica”, en *Antropología filosófica de la educación* (Ariel, 1997), 4.

⁶⁴ Fullat, “Introducción epistemológica”.

⁶⁵ Max Müller y Alois Halder, *Breve diccionario de filosofía* (Barcelona: Herder, 2001), 50.

gracias a su verificación, sino porque no se contradice con ninguno de los enunciados de aquella geometría”.⁶⁶ El conocimiento derivado de axiomas –una vez que estos han sido aceptados y establecidos como válidos– procede de modo deductivo, es decir, que parte de sus principios elementales y se desprenden de ellos ciertas aplicaciones: son la lógica y la matemática el paradigma de las ciencias axiomáticas. Dichas ciencias no poseen referencia empírica, por lo que se dice verdad según el modo de inferir con validez sus conclusiones, es decir, mientras se respete su propia coherencia, las reglas de su propia realidad. Aquellas reglas para la correcta deducción, aquel procedimiento mental coherente, corresponden a su propia realidad, de tal modo que de esto se desprende su verdad según sus propios criterios.

Por último, las verdades existenciales. Aquí propiamente nos enfrentamos a la determinación histórica y discursiva de la subjetividad humana. No faltará quien asegure que es verdad la frase coloquial, inmortalizada por doña Chavela Vargas, “un mexicano nace donde se le da la chingada (sic) gana”, independientemente de si tiene o no ascendencia mexicana o incluso si ha nacido al otro lado del mundo. Este tipo de verdades no tiene un referente empírico, es seguro que nadie ha visto a la mexicanidad dar un paseo por la calle o la habrá encontrado en alguna estrella lejana. Sin embargo, proporcionan sentido o legitimación a la vida humana, sea biográfica o históricamente; en esta capacidad reside la importancia de su decir verdadero.⁶⁷ La función de este tipo de verdades es indicar al sujeto quién es y cuál es su lugar en el mundo; es decir, indica qué y cómo debería ser el individuo.

No obstante, ¿qué significa esto para la existencia humana? ¿Qué quiere decir, por ejemplo, que me siento como un ‘auténtico mexicano’ o afirmaciones como ‘me siento amado por Dios’ o que ‘hacer sufrir a un animal es un acto malvado’? ¿Es lo mismo en todos los contextos? Si, por ejemplo, de la mexicanidad no hay referente empírico del cual asegurar su verdad o reglas axiomáticas de las cuales deducir su validez, entonces, ¿cómo puede ser calificado un enunciado sobre la mexicanidad como verdadero o falso?

En este sentido, Gadamer en *Verdad y Método II* explica que la verdad de los enunciados que refieren al significado de la existencia se sustenta en la interpelación, la proposición significa algo en la medida que involucra tanto a quien recibe lo dicho como a

⁶⁶ Fullat, “Introducción epistemológica”, 4.

⁶⁷ Fullat, 5.

quien lo dice; el enunciado dice verdad en cuanto permite la comprensión de sí mismo, del mundo o de los otros.⁶⁸ De este modo, la contestación a la pregunta ¿qué es ser buen mexicano? pudiera ser calificada como una proposición falsa o verdadera atendiendo a la experiencia de quien enuncia, conformada a su vez por cierto marco significativo fundamental o, dicho de otro modo, por el discurso que articula y legitima su realidad. Es porque el ser humano vive en un mundo significativo en el cual adquiere determinada experiencia sobre sí mismo y de los otros que proposiciones del tipo ‘soy buen mexicano’ o ‘eres un malinchista’ adquieren sentido.

Por ello, las verdades existenciales refieren a los sentidos legítimos de la existencia humana. Por ejemplo, el discurso que articuló la creación del libro de texto de primaria, como proyecto educativo del Estado mexicano posrevolucionario de 1958 a 1960, sostenía el presupuesto básico de que México fue un producto del progreso institucional, industrial y establecía la consecución de un proyecto moderno que rivalice con Europa y con Estados Unidos. Para ello era indispensable la unidad nacional y del trabajo o utilidad de los ciudadanos. Bajo este marco de sentido presupuesto, si se afirma que un mexicano vive ocioso, desprecia el trabajo y niega o incumple con toda regla cívica, es un ejemplo de ‘buen mexicano’, entonces tal aseveración puede calificarse como falsa. En cambio, si afirmamos que un ‘buen mexicano’ es un ciudadano trabajador, un obrero, respetuoso de las normas cívicas, un estudiante disciplinado, entonces tal enunciado puede calificarse como verdadero.⁶⁹

Ahora bien, este problema sobre la posibilidad de la significación de la vida y experiencia humana ha sido tratado mediante la hermenéutica y la fenomenología; dichos procedimientos filosóficos funcionan de tal modo que es posible hacer evidentes los presupuestos en el pensamiento y en el lenguaje que constituyen y articulan el sentido de la existencia humana. Así el pensamiento se sumerge en su propio contenido, es decir, expone el discurso y los símbolos en los que se articula nuestra vida, que nos posibilitan comprendernos.⁷⁰

⁶⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II* (España: Sígueme, 2015), 58–59.

⁶⁹ El estudio desarrollado de este ejemplo puede encontrarse en el apartado 3.3. Los libros de texto gratuitos como proyecto subjetivador.

⁷⁰ Fullat, “Introducción epistemológica”, 5.

En este contexto, Gadamer en su trabajo intitulado *¿Qué es la verdad?* hace evidente que detrás de todo enunciado hay un contenido que se presupone. El maestro de la hermenéutica filosófica dice que todo enunciado es respuesta a una pregunta, de tal modo que el enunciado presupone los contenidos de la pregunta.⁷¹ Hacer una hermenéutica responde a la exposición de los contenidos dados por supuestos, en los que la pregunta y la respuesta adquieren cierta caracterización y coherencia. La tarea hermenéutica no es al modo de la exégesis, puesto que no hay interpretación última, ni siquiera puede anclarse en un objeto fijo. En esto radica la fundamental historicidad de la verdad existencial, en su base histórica y contingente, en la necesidad de constante revisión de los fundamentos.⁷²

Por ello, realizar un estudio histórico acerca de los presupuestos que fundamentan la posibilidad de señalar formas legítimas de subjetividad equivale a explorar las restricciones de aquellos modos de identificación que pueden acontecer: cuál es su sentido, qué objetivos tenían y por qué emergió tal forma de subjetividad y no otras. Así, toda esta situación puede leerse como un texto cuyo sentido puede, acaso debe, ser explicitado.⁷³ Por consiguiente, habría que decir qué significación tiene un enunciado en la situacionalidad que lo caracteriza o, dicho de otro modo, qué contenido discursivo articulador se presupone en aquello que decimos. Esto porque la subjetividad de los individuos se encuentra determinada por la legitimación de un discurso que puede ser tomado como fundamento de verdad existencial. Volvamos al ejemplo. En la proposición ‘yo soy buen mexicano’, es el contenido presupuesto el que determina las condiciones de lo que es considerado un buen mexicano –es decir, su caracterización ontológica– y, por lo tanto, de la normatividad requerida para serlo verdaderamente –su determinación lógica–. Así, el ser humano se encuentra a sí mismo y se brinda un sentido de su existencia en la significatividad de su mundo, a partir del cual es posible comprendernos e interpretarnos.

En esta dirección, encontramos que fue Michel Foucault quien continuó reflexionando sobre el peligroso campo de la constitución del discurso verdadero. La capacidad de decir verdad respecto de sí mismo y de los otros forma parte de lo que Foucault

⁷¹ Gadamer, *Verdad y Método II*, 58.

⁷² Fullat, “Introducción epistemológica”, 5.

⁷³ Sin embargo, la tarea de interpretar un discurso nunca termina, siempre se actualiza y puede seguirse interpretando indefinidamente.

llama una ontología histórica de nosotros mismos, que “[...] en cuanto seres humanos somos capaces de decir la verdad y de transformarnos, transformar nuestros hábitos, nuestro *ethos*, nuestra sociedad, transformarnos a nosotros mismos al decir la verdad”.⁷⁴ Este es el poder conjurado en la capacidad de decir verdad, anclada en los discursos que articulan la existencia humana; es decir, el poder de dirigir y dar sentido legítimo a la vida. El discurso es de tal modo que puede constituir el fundamento que brinda legitimidad a las verdades existenciales; de tal manera que nos vemos vinculados ineludiblemente con ellas, que nos encontremos dispuestos a actuar de acuerdo con las normas que prescriben y que implica cierta comprensión de nosotros mismos.

Por ello, consideramos que detrás de ‘lo dicho con verdad’ es posible identificar el origen de todas sus determinaciones efectivas; el lenguaje utilizado habla de la esencia misma, de lo pronunciado a partir del discurso, pues qué otros puntos de anclaje tienen las verdades existenciales sino solo cierto compromiso –inconsciente o consciente, implícito o explícito, personal o colectivo– de estar viviendo conforme a lo que en cierto tiempo y espacio es presentado como legítimo, verdadero y, por tanto, persuasivo. De este modo, en tanto que pretendemos realizar un desmontaje hermenéutico del discurso que articula la significatividad de la vida, hay que aprender, como explica Gadamer, a escuchar las palabras, hacer patente el texto presupuesto o el discurso que motiva y articula la verdad de los enunciados.⁷⁵

En resumen, la posibilidad de decir verdades existenciales, que nos significan y nos interpelan al vincularnos con sus requisitos, nos permite exponer el contenido discursivo fundamental. Si es posible exponer la lógica mediante la cual se puede calificar la verdad de una proposición, es porque el fundamento ya está presente y patente, realizando la caracterización ontológica y la articulación discursiva del mundo significativo. Lo verdadero siempre tiene referencia con el fundamento, con el sentido de realidad que lo soporta. No obstante, resulta un problema del decir verdadero: la producción consecutiva de las verdades existenciales y de las personas cuyo ser sí mismo se identifica con dichas verdades. Ahora,

⁷⁴ Michel Foucault, *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo* (México: Siglo XXI, 2020), 107.

⁷⁵ Gadamer, *El giro hermenéutico*, 202; Hans-Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel* (España: Cátedra, 2023), 143.

nos vemos conducidos a explorar el modo en que el discurso conjura el decir verdadero y, a partir de esto, produce ciertas subjetividades como legítimas y verdaderas.

1.1.3. La subjetividad como objeto de producción discursiva

Hasta este punto hemos expuesto la necesidad de cuestionar los discursos que fundamentan y dirigen la experiencia humana en un tiempo histórico específico –que determina cierto espacio de experiencia–. Por un lado, indagamos sobre la constitución de ontologías cuyo poder es el caracterizar lo real, entendido como un marco hipotético de sentido que constituye el mundo en su regularidad. Por otro lado, vimos que las ontologías brindan un ancla para desarrollar conocimientos que proceden lógicamente de tal sentido básico presupuesto. Este es el ámbito de la verdad, que se entendió como un adjetivo que califica a proposiciones hechas sobre lo real. Expusimos el modo en que las verdades existenciales posibilitan la significación y dirección de la vida humana. Quedó establecido que tales verdades son capaces de brindar validación a ciertas formas de existencia o de vida de los individuos. Estas verdades pueden tener consecuencias en el comportamiento de los sujetos; al instituir modalidades de existencia válidas, se exige a las personas determinada forma de realización de su conducta.

Ahora bien, nos interesa mostrar que el discurso no solo describe la realidad y los sujetos que la habitan, sino que los constituye a ambos. Con este objetivo, primero analizaremos cómo el procedimiento para la generación de conocimiento, al modo de la ciencia moderna, posibilita el establecimiento de discursos de tal modo que se asegura un control de su objeto de estudio e institucionaliza su saber. Luego, profundizaremos en la forma en que los discursos ejercen control sobre los sujetos al tomarse como conocimiento verdadero, mediante un análisis foucaultiano de las redes que se establecen entre el saber y el poder. A partir de esto, veremos que pueden introducirse dos modalidades de subjetividad producidas discursivamente. Primero, un sujeto-objeto, en tanto aquel individuo que hace de su identidad un objeto de conocimiento. Luego, un sujeto-experto, como figura legitimada institucionalmente, que tiene la capacidad de decir verdades sobre el sujeto-objeto y vigila las reglas derivadas de tal discurso.

Siendo así, primero expliquemos el modo en que a partir de ciertos discursos presupuestos puede generarse conocimiento y cómo puede aplicarse esto a la forja de

subjetividades. Heidegger en *La Época* ya muestra que en la Modernidad la generación de conocimiento tiene una lógica empresarial. Una vez que se asegura el sentido de ciertos entes, entonces pueden devenir en un objeto de estudio planificable. Su objetivo no es sólo acumular datos, sino que, basado en una forma de comprensión de lo ente, organiza y sistematiza sus resultados para desarrollar más investigaciones y cada vez más especializadas, “[...] limitándose a perseguir los acontecimientos que se van acumulando para confirmarlos y contarlos”.⁷⁶ En esta lógica empresarial, toda investigación no pretende descubrir nuevas posibilidades que modifiquen la comprensión de sus objetos de estudio, sino que se convierte en una maquinaria que asegura control sobre lo ente y lo institucionaliza. De este modo, no se trata de buscar nuevas formas de comprensión de los objetos de estudio, sino que sus investigaciones se integren en los fundamentos de la empresa científica, en la forma normal en que planifica y caracteriza a su sector de objetos. La ciencia se especializa en una determinada forma de acontecer de su objeto de estudio.

Así, en tanto que la empresa del conocimiento no es una simple recopiladora de datos, la ciencia produce también las condiciones de legitimidad necesarias para que ciertos discursos se conviertan o traduzcan en instituciones normativas. Dicho de otro modo, en la forma en que cierta empresa de conocimiento planifica y caracteriza sus objetos de estudio, al mismo tiempo crea un conjunto de reglas de lo que el mismo objeto puede ser. Por ello, para analizar el modo en que la subjetividad puede ser objeto de producciones discursivas, hay que cuestionar cómo se constituyen discursos legítimos mediante los que es posible controlar la conducta asociada a cierta subjetividad. La necesidad de esto se hace evidente en tanto que el individuo –cuya subjetividad es asumida– se inscribe en cierta normatividad que lo pone en una relación de obligación respecto de sí mismo en virtud de ciertos discursos –por ejemplo, históricos, sociológicos y antropológicos– tomados por verdaderos.

Al respecto, Michel Foucault nos permite desentrañar el mecanismo por el que el establecimiento de ciertos discursos tomados por válidos se nos muestra como condición para producir sujetos. Si Heidegger nos permitió explicar que el conocimiento en tanto empresa determina y planifica –proyecta– sobre cierto sector de objetos para poder dominarlos,

⁷⁶ Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, 69–71, 79.

Foucault nos permite profundizar en dicha planificación al poner la atención en el modo en que el saber tiene un vínculo fundamental con el poder.

En este punto es conveniente que aclaremos los conceptos de saber y de poder, así como la relación que tienen con la constitución discursiva de la subjetividad. Primero, por ‘saber’ se entiende a las condiciones que determinan qué se considera válido en un tiempo y contexto específico, así como todos los procedimientos y las consecuencias de cierto conocimiento dado.⁷⁷ Así mismo, se entiende por ‘poder’ aquellas series de mecanismos peculiares capaces de inducir comportamientos.⁷⁸ Sin embargo, saber y poder no son separables uno del otro. Puesto que nada puede aparecer como elemento de saber si, por una parte, no se ajusta a un conjunto de reglas y coacciones características que la propia naturaleza del saber y su desarrollo positivo inducen; y, a la inversa, nada puede funcionar como mecanismo de poder si no se despliega por medio de procedimientos supuestamente objetivos que pueden validarse en sistemas de conocimiento o saber.⁷⁹

Por ejemplo, si hay algo así como caracterización del buen mexicano, esta definición requiere ser validada en ciertos sistemas de saber jurídicos, antropológicos, históricos, filosóficos, etc., que constituyen y proyectan ciertas formas planificadas de identidad nacional. Lo que a su vez requiere de una estructura institucional que tiene el poder, a través del sistema educativo y rituales civiles, de desplegar procedimientos concretos para que los sujetos asuman para sí las características del ‘buen mexicano’ como su propia verdad y que modifiquen su comportamiento en virtud de pretender convertirse en tal mexicano virtual.

Empero, para Foucault, la relación entre el saber y el poder no es algo tan simple como el establecimiento por la fuerza de una estructura o de un poder personificado. El filósofo francés pone el tema del poder como aquello que sirve de referencia para establecer el límite entre lo permitido y lo prohibido. Límite que requiere del establecimiento de fundamentos para validarse y que luego repercuten en las formas de vida efectivas al legitimar normas que pretenden dirigir o gobernar el comportamiento de los sujetos. Por lo anterior, esta reflexión no trata de establecer teóricamente lo que el poder es, sino que

⁷⁷ En el concepto de saber se sintetiza la relación ontología-lógica que hemos explicado en los dos subapartados anteriores. Implica tanto la postulación de un sentido básico, como la inferencia que produce conocimiento.

⁷⁸ Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 66–67.

⁷⁹ Foucault, 67.

pretende una reflexión sobre las relaciones de poder. Por ello, el vínculo entre el saber y el poder es relevante, en tanto que las condiciones de posibilidad de las prácticas concretas y la institucionalización de ciertos discursos suele ser un problema desatendido.⁸⁰

Por ello, tomar como objeto de cuestionamiento a las relaciones de poder implica atender a una variedad institucionalizada de técnicas y procesos que pretenden restringir y modificar la conducta de los sujetos. Que el saber pueda ser objeto de determinación discursiva permite que se ejerza coacción de un modo disimulado y estratégico; nada hay más productivo para quien ejerce el poder que la capacidad de establecer el discurso verdadero, la propia construcción de la realidad y del campo del conocimiento, en tanto que es una estructura normalizada que dota a las personas de una identificación legítima. Empero, la determinación del comportamiento de los sujetos no es ciega o arbitraria; al contrario, hay que sospechar que opera sobre la conducta para imponerle ciertos fines.

En este contexto, en el *Orden del discurso*, Michel Foucault propone que no hay que ver en el discurso un elemento transparente o autoevidente, sino el lugar en el que se ejercen de manera privilegiada sus más profundos poderes.⁸¹ El discurso conjura el poder de limitar la práctica de los sujetos en cuanto que sirve de criterio básico para normar la vida humana. De este modo, el conocimiento y las prohibiciones que el discurso instituye nos revelan su vinculación con el deseo y el poder: “El discurso [...] no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo; pues —la historia no deja de enseñarnoslo— el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse”.⁸² Aquello por lo que se lucha es la capacidad de dominar la institucionalización de discursos, en tal dominio se obtiene el poder de dirigir y gobernar la subjetividad humana.⁸³

Al final, son las prácticas concretas del ser humano aquello que se revela como el objeto de deseo. Empero, esto se hace sutilmente, dado que el discurso que es tomado como verdadero y legítimo conjura sus poderes normativos de tal modo que el mundo nos aparece

⁸⁰ Cantú, “Hermenéutica y crítica de los Derechos Humanos desde el concepto de Gubernamentalidad”, 76–77.

⁸¹ Michel Foucault, *El orden del discurso* (México: TusQuets, 2023), 15.

⁸² Foucault, 15.

⁸³ Foucault, 53.

como una verdad fecunda, fuerte y universalmente válida; las verdades, en apariencia, parecen tan evidentes y persuasivas que resulta fácil dejarnos arrastrar con la corriente.

En este sentido, si nos situamos desde el interior del discurso, una proposición calificada como verdadera o falsa no es dada como arbitraria, ni modificable, ni violenta, ni forzada institucionalmente; el sistema de verdades que se produce con el discurso es de tal modo que, sin aparentarlo, termina siendo sutilmente coactivo.⁸⁴ Sería un error pensar que el discurso ejerce su poder de manera violenta y evidentemente represiva, su forma de proceder es otra; si el poder fuera siempre represivo y no hiciera otra cosa que decir ‘no’, ¿se le obedecería? Consideramos que no tan fácilmente y que tampoco faltarían intentos directos de resistencia.

Sin embargo, lo que precisamente hace que cierto discurso establezca control sobre la conducta de las personas es que no es autoevidente su poder coactivo y su caracterización como objeto de deseo. Los discursos producen cosas, inducen placer, forman saber, producen lo verdadero: son redes productivas que atraviesan todo el cuerpo social de tal modo que crean sujetos dóciles. Sujetos que reproducen y continúan con la normatividad y el conocimiento verdadero por su propio impulso y autovigilancia.⁸⁵ El poder del discurso para proveernos de la significatividad del mundo se mueve y circula al modo del conocimiento, como el fundamento más obvio.

De este modo, los discursos tienen la capacidad para dominar y articular el mundo, puesto que pueden definir la significatividad básica en la que las prácticas humanas tienen sentido y se articulan. Por esto, el ejercicio de poder discursivo es tan invisible que no aparece sino como una suerte de *a priori* histórico, como el conocimiento básico de la vida: determina lo bueno, lo correcto, lo legítimo y, además, lo hace aparecer como una verdad expuesta de la manera más natural y orgánica. Este conocimiento verdadero nos presta un cierto lugar común, o *episteme* como lo llamaría Foucault en *Las palabras y las cosas*, en el cual nos conformamos con el discurso verdadero, que proyecta y limita todas las posibilidades.⁸⁶ Así entendido, el discurso nos coloca en diversas relaciones de poder que nos mantienen en una

⁸⁴ Foucault, 19.

⁸⁵ Michel Foucault, *Microfísica del poder* (México: Siglo XXI, 2022), 29–30; Foucault, *Vigilar y castigar*, 5. Los cuerpos dóciles.

⁸⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 2016), 15.

disposición vigilante tanto de nosotros mismos como de los otros; que ejerce su coerción en el propio modo de fundamentar el conocimiento básico que caracteriza y dirige las prácticas comunes.

En este sentido, el discurso se encuentra en la base del pensamiento y por ello puede constituir cierta significatividad del mundo, e involucra tanto a lo que podemos encontrar en el mundo como al modo en que nos encontramos en él. Por ello, el individuo no debe considerarse como un dato sobre el cual se ejerce el poder, sino que su subjetividad, con sus características, su identidad, su fijación en sí mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce en su cuerpo, sus deseos, sus fuerzas.⁸⁷ Es en la propia práctica de los sujetos, en función del sentido de identidad que los conduce y que han asumido para sí, que se concreta el discurso subjetivante. Es en las subjetividades efectivas en donde podemos constatar una forma de materialización de los discursos. Esto no debe pensarse como una abstracción que sólo afecta al mundo de las definiciones. Enunciar verdades mediante las que los individuos se conocen a sí mismos y a partir de las cuales norman su vida, su propio estar en el mundo, no representa una vaguedad, sino las condiciones de su acontecimiento.

Así, el problema que pretendemos señalar es que, en el cruce entre el establecimiento de saberes y el poder institucionalizado, la subjetividad se vuelve objeto de conocimiento y de control. La subjetividad de los individuos es tomada como objeto de estudio de tal modo que pueden buscarse sus caracterizaciones legítimas. Foucault ya veía la posibilidad de: “[...] analizar la constitución del sujeto que le permitió trascender una división normativa y volverse objeto de conocimiento –como un loco, un inválido o un delincuente– como resultado de prácticas tales como la psiquiatría, la medicina clínica y la ciencia criminal”.⁸⁸ Estos ejemplos nos permiten identificar la necesidad de los contextos institucionales para sustentar la verdad de la determinación de las subjetividades.

En el caso de la mexicanidad, podemos decir que, al momento de delimitar los atributos que legitiman a dicho esta forma de subjetividad–pudieran ser cualidades éticas, cívicas o incluso deberes sociales–, se instituye un saber sobre el sujeto mexicano que

⁸⁷ Foucault, *Microfísica del poder*, 205.

⁸⁸ Florence, “Autorretrato”, 42; Ver: Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I* (México: FCE, 2022); Foucault, *Vigilar y castigar*; Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica* (México: Siglo XXI, 2015).

diversas disciplinas, principalmente apoyadas en la historia y la filosofía, sostienen como garante de la verdad de la mexicanidad. La mexicanidad se vuelve un objeto de estudio principalmente durante la primera mitad del siglo XX, en tanto que se buscó definir su caracterización legítima, entonces también se pretendió establecer un modelo de ser-mexicano que operaría como criterio normativo o como regulación simbólica.

Por ello, en el contexto científico-disciplinar e institucional, la subjetividad se nos revela en tanto objeto de estudio: como objeto de determinación de un campo o ámbito del saber, así como producto del desarrollo de ciertas prácticas discursivas. De este modo, la subjetividad y el saber supuestamente objetivo de esta no existen de manera independiente, sino que se co-constituyen, se desarrollan mutuamente y establecen lazos recíprocos. Operan en una relación de mutua dependencia, en una co-determinación entre lo normativo y lo identitario. El objeto de estudio ‘mexicano’ se corresponde con la subjetividad ‘mexicano’. El sujeto identificado como ‘buen mexicano’ y el objeto de conocimiento caracterizado como ‘buen mexicano’ se identifican y condicionan mutuamente; el sujeto y el objeto se entienden e interactúan como la misma cosa.

Con esto, hacemos patente la posibilidad de estudiar históricamente la constitución de ciertos discursos capaces de producir y decir verdades sobre la subjetividad humana. Este discurso viridiccional subjetivante –que dice verdades sobre la subjetividad– es como una canaleta que dirige la azarosa caída y dispersión de la lluvia por un camino previamente planeado: dirige y aglomera las gotas de agua justo en el lugar que resulta provechoso, de tal modo que evita su esparcimiento fortuito.

Hasta este punto, hemos planteado la posibilidad de indagar el proceso histórico de constitución del discurso mismo. Es decir, de mostrar aquellas condiciones básicas por las que cierto discurso pudiera ser tomado por fundamento. Porque no basta con preguntar aquello que el discurso mismo instituye, sino que también vale preguntarse por el proceso de formación de los discursos mismos. En segundo momento, ahora hemos visto también la posibilidad de, una vez expuestos los fundamentos de un discurso, explorar su producción específica. Aquello que solo cierto discurso posibilita y legitima. En suma, para nosotros es importante tanto analizar las condiciones en las que cierto discurso subjetivante pudo ser

constituido y cómo en cierto contexto fue que pudo instalarse como base de la experiencia, como investigar aquel sujeto específico que dicho discurso produce y promueve.

Por ejemplo, la mexicanidad oficial promovida por el Estado mexicano y que encontramos contenida en el libro de texto gratuito de 1960 representa una forma de canalización de la subjetividad que pretende dirigir y restringir la identidad de los niños que cursaban la educación primaria. Dicho concepto de mexicanidad debía incidir en la subjetividad del niño al regular su comportamiento conforme a normas. Si aplicamos aquí el requisito de la doble forma de análisis, para estudiar esta canalización de la identidad y hacer evidente tanto su racionalidad específica como el sujeto determinado que pretendía producir, antes habría que aclarar el proceso histórico de constitución que hizo posible tanto la formación del propio discurso como el modo en que se pudo instalar como discurso oficial de la educación pública mexicana. En un segundo momento, entonces ya puede explorarse la canalización específica de la mexicanidad en el libro de texto que se instaló como base legítima de la experiencia. El cauce que se validó institucionalmente en el libro de texto pudo restringir drásticamente el azar de las identidades posibles; todo individuo validaría su existencia por la correspondencia con las normas que dictaban lo que era un mexicano legítimo. Otras formas de vida pueden ser marginadas: la vida ociosa, campesina e indígena son un obstáculo. Así, la mexicanidad no es una esencia siempre latente dentro del individuo, sino una conducción normativa, un camino que el discurso obliga a transitar.

Dicho lo anterior, hay que profundizar en el segundo modo de análisis, es decir, hacer un examen de los sujetos que se constituyen como producción de cierto discurso que legitima cierta forma de existencia de los individuos. Hasta ahora tan solo habíamos mostrado su posibilidad y aquella relación que guarda con el establecimiento de un saber y ejercicio del poder de dirigir la conducta de los individuos, pero no nos hemos ocupado todavía de sus características y sus implicaciones. Para ello, resulta productivo explorar dos formas de subjetividad que se producen discursivamente: el sujeto-objeto y el sujeto-experto. Con la definición de estos modos de subjetividad y la explicación de su relación, podremos comprender cómo se desarrolla el discurso una vez que se ha conseguido instalarse como válido.

Siendo así, el primer modo de subjetividad responde al individuo cuya identidad se vuelve un objeto de conocimiento; un sujeto para el que su propia existencia se vuelve un objeto de estudio y de caracterización legítima. Este es el individuo cuya subjetividad se ha podido establecer dentro de un campo de saber que estudia y propone sus formas de comportamiento válidas y legítimas. Lo llamamos sujeto-objeto en tanto que su propia subjetividad es al mismo tiempo objeto de estudio y de determinación discursiva.

Por ejemplo, la mexicanidad es una forma de subjetividad que no implica solamente nacer en México porque ha sido objeto de estudios filosóficos, jurídicos, antropológicos e históricos que le pretenden brindar formas de ser legítimas y verdaderas. Estos campos de estudio brindan condiciones para caracterizar al mexicano, de tal modo que la mexicanidad no es nunca una subjetividad orgánica o natural, sino que se ha constituido a través de discursos de expertos que pueden señalar quién y cómo es el mexicano. Por ello, el sujeto-objeto no es tan sólo estudiado, sino que él mismo es coaccionado a modificar la comprensión que tiene de sí mismo y, por lo tanto, a modificar su comportamiento a razón de los discursos tomados por verdaderos que lo caracterizan.

Siendo así, el mexicano no es sólo un “sujeto-cosa” al que cierto campo de saber se limita a describir, sino que es sujeto-objeto en tanto que su determinación como objeto de conocimiento es tomada al mismo tiempo como su forma de subjetividad legítima. Subjetividad tal que le constituye mediante el establecimiento de lo que le es propio, en forma de saberes, normas y valores que supuestamente le son naturalmente propios y deseables. Por ello, un individuo no puede retirarse o alejarse del discurso que lo identifica, puesto que se encuentra ya expuesto a la validez y verdad que implican los modos de su subjetividad. Así, la subjetividad se vuelve objeto como producto de un complejo entramado de saberes y prácticas que le brindan una determinación legítima.

Por otro lado, el segundo sujeto de análisis es aquel cuya capacidad es la de decir verdades sobre la subjetividad humana, aquel cuya subjetividad es determinada y reconocida como experto. Ejemplo de esto son los distintos intelectuales que realizaron investigaciones sobre lo que es lo mexicano. Desde filósofos como Octavio Paz o Samuel Ramos en el siglo XX, hasta los esfuerzos de intelectuales por narrar la historia de la formación de la conciencia mexicana, como Vicente Riva Palacio y Justo Sierra en el siglo XIX. No obstante, este sujeto

no está por fuera del discurso, no es dueño de este, ni tiene necesariamente que estar consciente de estar constituido discursivamente; su papel es el desarrollo continuo de los saberes sobre cierto sujeto-objeto, su caracterización es la de ser experto: lo que es el psiquiatra al loco.⁸⁹

En este sentido, el sujeto-experto es, en términos de Thomas Kuhn, el ‘científico normal’ en el desarrollo y ampliación del discurso; es decir, aquel que, ateniéndose a las reglas del discurso que le sirve de principio para su comprensión del mundo, contribuye al progreso de su práctica específica.⁹⁰ El experto realiza el esfuerzo de refinar y ampliar el conocimiento sobre el sujeto-objeto de estudio. La figura de este experto suele estar legitimada institucionalmente desde una disciplina o ciencia cuyo contenido avala sus palabras como verdaderas; su propia figura como experto representa la legitimidad de su posición.⁹¹

Por ello, el experto no deja de ser una producción discursiva que pueda estudiarse también como sujeto-objeto, puesto que su identidad como experto no escapa del poder determinante del discurso. Sin embargo, su modo de identificación es más bien como representante, garante y guardián legítimo del saber verdadero. Este sujeto-experto es una producción discursiva que, a su vez, produce otros enunciados y conoce las reglas que le permiten construir otros enunciados que son lógicamente implicados de las proposiciones básicas que fundamentan su discurso.⁹² El sujeto-experto tiene una relación especial con la verdad, ejerce cierto poder en cuanto ostenta cierta posición en un campo del saber que le permite objetivar a los sujetos-objeto de estudio.⁹³

Este juego en el que se establece un campo de saber particular que constituye conocimiento legítimo y que también establece reglas para la caracterización de sus objetos, permite producir conocimiento verdadero sobre una forma de representación del sujeto. El juego que permite decir verdades requiere establecer un sujeto dentro de un ámbito que permite objetivarlo. A esto Foucault lo entiende como juegos de verdad, es decir, “[...] las

⁸⁹ Foucault, *Historia de la locura I*.

⁹⁰ Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (2021), 133–34.

⁹¹ Foucault, *El orden del discurso*, 17–18.

⁹² Michel Foucault, *La arqueología del saber* (México: Siglo XXI, 2023), 41.

⁹³ Foucault, *Discurso y verdad*, 50; Cantú, “Hermenéutica y crítica de los Derechos Humanos desde el concepto de Gubernamentalidad”, 78.

formas en las que los discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos se articulan en un campo particular”.⁹⁴ En este sentido, lo que hay que analizar es el procedimiento por el cual en una sociedad los individuos fijan su identidad, la mantienen y la transforman, así como las relaciones de dominio que ejercemos sobre nosotros mismos y que incluso forman parte del conocimiento de sí mismo, un autoconocimiento que determina nuestros modos de actuar.⁹⁵

Por lo anterior, hay que señalar que el proceso de producción de sujetos-objeto no se trata solo de objetivar al sujeto desde categorías externas, sino también de analizar su despliegue y apropiación en los individuos. Ello puede ser puesto a prueba en los propios actos de enunciación de los sujetos. Al respecto, Foucault analiza el modo en que, dentro de un juego de viridicciones, los sujetos pueden decir verdades respecto de sí mismos, frente a los otros y sobre los otros. Detenernos en este punto nos permitirá ganar comprensión respecto de las viridicciones que realizan entre sí el sujeto-experto y el sujeto-objeto. Foucault enfatiza que esto puede estudiarse mediante la comprensión que nos brinda el concepto de ‘parresía’ –de tradición grecorromana– que etimológicamente significa ‘decirlo todo’, todo sobre el contenido y movimiento de los propios pensamientos; se trata de el decir veraz en tanto manera de hablar franca y abiertamente, que no requiere disimular ni pretende ser enmascarado, no pretende decir charlatanerías o provocar la adulación, incluso es la exigencia de decir la verdad a pesar de que sea peligroso.⁹⁶

La parresía nos permite identificar el modo en que un discurso articula ciertas normativas a partir de saberes que consideramos legítimos. Hay tres aspectos o relaciones fundamentales que se pueden estudiar en el fenómeno de la parresía. Primero, aquella relación que tiene un sujeto frente a sí mismo. Para facilidad del argumento, esto puede ejemplificarse como el juego entre maestro y discípulo. En este caso, aquella relación que tiene el maestro consigo mismo es particular, puesto que se supone que posee conocimiento verdadero, pero que también lo aplica. Es decir, que las acciones y palabras del maestro se

⁹⁴ Florence, “Autorretrato”, 41.

⁹⁵ Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, 255; Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población* (México: FCE, 2022), 16–18.

⁹⁶ Foucault, *Discurso y verdad*, 29–30, 82.

adecuan en virtud del discurso verdadero que conoce; discurso mediante el cual significa su mundo y en el que todo aquello que realiza y dice parece razonable y deseable.

Esto es lo que permite que el maestro diga y enseñe verdades. Posee cierto talante o *ethos*, es decir, cierta concordancia entre lo dicho y el modo de vida que se lleva: “El fondo de la *parrhesía* es, creo, esa *adequatio* entre el sujeto que habla y dice la verdad y el sujeto que se comporta como lo quiere esa verdad. Mucho más que la necesidad de adaptarse tácticamente al otro, me parece que lo que caracteriza la *parrhesia*, la *libertas* es esa adecuación del sujeto que habla, o el sujeto de la enunciación, y el sujeto de la conducta”.⁹⁷ Por ello, la parresía exige cierta instrucción y conocimiento; aquel que pretenda decir verdades tiene que demostrar que lleva una vida en común acuerdo con tal discurso verdadero.⁹⁸ Así, el maestro es el parresiasta: aquel que puede decir la verdad porque la vive y porque en cierto sentido la confiesa.

De este modo, el decir verdad sobre sí mismo involucra una normatividad del comportamiento, ya que parte de un saber de la vida buena y deseable a la que cabe acomodar la propia manera de vivir, es decir, representa una limitación en la conducta a la que uno mismo se obliga y se compromete. Así, el maestro, al decir la verdad, lo hace sobre sí mismo, sobre su propia conducta. El parresiasta se encuentra preso de su razonabilidad, de sus elementos básicos que dirigen la voluntad, de lo que es considerado verdadero y de los principios que lo fundamentan.⁹⁹

En segundo momento, el parresiasta tiene relación con los otros. Siguiendo con el ejemplo del maestro y el discípulo: el maestro sabe lo que es deseable para la vida y a la cual intentará formar al discípulo. El maestro calificará al discípulo según el saber que posee sobre lo verdadero. El maestro puede censurar al discípulo y, por lo tanto, este modificará su práctica para que se corresponda con el saber del maestro y norme su conducta para que armonice con lo que ha aprendido. En el ejercicio de la parresía, tanto el maestro como el discípulo no pueden escapar de la coerción normativa de sus saberes presupuestos.

⁹⁷ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 386.

⁹⁸ Foucault, *Discurso y verdad*, 153.

⁹⁹ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* (México: FCE, 2017), 77–89.

En este sentido, la parresía tiene su lugar en la pedagogía y en la psicagogía. La pedagogía es la transmisión de una verdad que tiene la función de dotar a un sujeto de actitudes, de capacidades, de saberes que antes no poseía y que deberá poseer al final de la relación pedagógica. La psicagogía refiere a la transmisión de una verdad que tiene la función de modificar el modo de comportamiento del sujeto que la recibe; no busca que un sujeto adquiera conocimientos o sepa más, sino que sea de otra manera.¹⁰⁰ Mientras que la pedagogía no exige una transformación del *ethos*, la psicagogía se da solamente cuando la verdad revelada es puesta en práctica. Esto nos permite entender que la verdad tiene una estrecha conexión tanto con el disciplinamiento como con la posibilidad de una transformación existencial.

En tercer momento, la parresía tiene lugar frente al gobierno o el gobernante. Esta forma de relación es especial, dado que las acciones o decisiones afectan a la vida común de aquellos a quienes gobierna. Las verdades que los gobernantes asimilen y afirmen se convierten en matriz y fundamento de su forma de gobernar. Por lo que la relación entre aquellos que dictan la verdad, el maestro o el parresiasta, es la de dirigir el *ethos* de los gobernantes. Aunque, generalmente, el parresiasta competirá con aduladores y embaucadores, por lo que también es tarea de los gobernantes poder percibir y decidir por el discurso verdadero. Por un lado, esto muestra la capacidad de agencia del sujeto para fungir como el consejero que pueda decirle la verdad al gobierno, de tal modo que consiga la persecución de los fines deseables y el bien común. Sin embargo, también nos permite señalar la imposibilidad de escapar de determinaciones discursivas.¹⁰¹

Al fin, hemos investigado al respecto de la producción y las relaciones entre las subjetividades que emergen ancladas en el contenido de un discurso capaz de construir mundos y sujetos posibles. Al plantear la identidad humana como objeto de proyección con un lógica científica-empresarial y objeto de viridicción parresiástica, el discurso pudo ser visto como estrategia de canalización de las posibilidades identitarias, es decir, que el discurso restringe y clausura otras posibilidades de ser que caen fuera de sus marcos compresivos.

¹⁰⁰ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 387–88; Foucault, *Discurso y verdad*, 177.

¹⁰¹ Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II* (Buenos Aires: FCE, 2010), 74–86.

Así, la subjetividad puede ser tomada como algo más que un mero sentimiento, para devenir en una discursividad encarnada que emerge como producto de cierta normatividad y saber que los individuos se van apropiando. Sin embargo, esta forma identitaria es vigilada y objetivada por el mismo sujeto sobre el que recae su normatividad; además, esta resguardada por el experto, que la desarrolla y la explica. Siendo así, entonces podemos ver el acontecimiento de la subjetividades en tanto emergencia dirigida por ciertos discursos que la constituyen, la validan y desarrollan. En suma, haciendo referencia a nuestro estudio de caso, estudiar la mexicanidad en tanto acontecimiento requiere esforzarnos por establecer cierto campo discursivo que le brindó posibilidad de una caracterización positiva, en tanto producto de una serie de procesos y acciones en las cuales la mexicanidad pudo materializarse, es decir, que algún individuo asumió esa identidad.

Así, si el sujeto es un producto derivado de cruces entre el establecimiento de saberes y la operación de poderes, su comprensión crítica debe realizarse en tanto cuestionamiento de las condiciones de posibilidad. Para alcanzar este objetivo, es requerido esclarecer el sentido de una historia que haga del propio discurso su objeto. Esto es, una historia como hermenéutica del acontecimiento, que pretende ganar comprensión de los discursos que convergen para fraguar verdades que operan sobre nuestra identidad.

1.2. Definición y método de la historia como hermenéutica del acontecimiento

Una vez que planteamos los problemas respecto del discurso y de su capacidad para construir cierta significatividad básica del mundo que influye determinantemente en el modo en que nos identificamos o nos subjetivamos, ha quedado en evidencia no solo que es posible, sino que es relevante, rastrear aquel contenido presupuesto a partir de la caracterización de los conceptos fundamentales, históricamente identificables, que articulan la comprensión humana al respecto de nuestra subjetividad. Esto nos ha permitido considerar que el acontecimiento de la mexicanidad puede ser estudiado históricamente atendiendo a sus condiciones de materialización, es decir, a partir de los discursos y las prácticas que la articulan y posibilitan.

Ahora, tenemos la tarea de explicar el sentido de historia como hermenéutica, entendida como examen de los fundamentos y sus implicaciones, esto porque pretendemos

la realización de esto en forma de narración. Sin embargo, nos encontramos con el problema de que la palabra ‘historia’ se usa en muchos sentidos. Como mencionó Marc Bloch, “[...] el lenguaje, profundamente tradicionalista, con facilidad otorga el nombre de historia a cualquier estudio de un cambio en la duración”.¹⁰² Además, tradicionalmente es común limitar el concepto de historia a una narración que se propone que describir las cosas ‘tal como sucedieron’, con un inicio y un fin; empero, esto no agota su sentido.¹⁰³

Hay que señalar que lo que por historia se entienda no es una cosa menor y no puede darse por implícito, ya que en las determinaciones que de esta se nos ofrezcan pueden presentarse proyectos e implicaciones radicalmente distintos. R. G. Collingwood hace evidente esto en su obra *La idea de la historia*, en cuanto que responder a las preguntas acerca de qué es la historia, de qué trata, cómo procede y para qué sirve, implica distintos modos de comprender y hacer historia.¹⁰⁴ Queda ante nosotros el problema de explicar el modo de historia que implican las directrices teóricas anteriormente tematizadas. Para ello, profundizaremos en la explicación de la historia crítica del pensamiento de Michel Foucault, de tal modo que encontremos algunas orientaciones para realizar una narración histórica capaz de captar el acontecimiento de una subjetividad como la mexicanidad.

1.2.1. Definición del proyecto de historia crítica del pensamiento con vistas a una hermenéutica del acontecimiento

Conviene tomar distancia de la idea tradicional de historia porque –aunque es una práctica perfectamente legítima– ni el método, ni el fin y tampoco las implicaciones son similares a la aproximación que pretendemos realizar. Por ello, debemos revisar el proyecto foucaultiano de historia crítica del pensamiento, puesto que en sus obras *Historia de la locura*, *Historia de la sexualidad*, *Vigilar y castigar*, *Nacimiento de la clínica* y *Nacimiento de la biopolítica*, realizó investigaciones que pueden tomarse como la narración o la historiografía que rastrea cómo ciertos discursos –en principio heterogéneos e inconexos– fueron trastocándose y afectándose de tal modo que posibilitaron el acontecimiento de sujetos como el loco, el

¹⁰² Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador* (México: FCE, 2001), 55.

¹⁰³ Bloch, 55; Enrique Moradiellos, “A la sombra de Ranke: la cristalización de las ciencias históricas en el siglo XIX”, en *Las caras de Clío* (Madrid: Siglo XII, 2009), 151; Leopold von Ranke, *Pueblos y estados en la historia moderna* (México: FCE, 1986), 38.

¹⁰⁴ R. G. Collingwood, *La idea de la historia* (México: FCE, 2017), 66.

perverso, el criminal, el enfermo, etc. Además, para Foucault, analizar el proceso de acontecimiento de tales sujetos permite identificar cómo, al ser creados aquellos sujetos, también se permitía su gestión. Lo que presupone no solo que aquellos sujetos fueron objeto de creación histórica dados ciertos presupuestos generales y básicos de la época, sino que también delata cierta acción de gobierno humano a partir del seguimiento y desarrollo de los discursos que fueron tomados como verdaderos.

Por ello, vemos que la definición de historia como hermenéutica del acontecimiento reclama su propia caracterización metódica para la construcción de una narración de este tipo. Para ello, primero tenemos que separarnos de las definiciones tradicionales de historiografía, así como evitar ambigüedades respecto a la posición foucaultiana de una historia crítica del pensamiento, dado que representa nuestro antecedente metódico más importante. Luego, habría que aclarar los objetivos y características del proyecto histórico de Michel Foucault. Al final, esto nos hará evidente la necesidad de que tal aproximación se realice a partir de un modo hermenéutico.

Ahora bien, a Michel Foucault le era sumamente relevante separarse de lo que para él era la historia tradicional que se realizaba en Francia. Foucault entendía la historia de su tiempo como una historia del rastreo de las ideas invariables de la actualidad en el pasado. Esta historia rastreaba el desarrollo continuo de las ideas, su progreso continuo, su corrección y perfeccionamiento; es decir, una historia de cómo se ha llegado lineal y directamente al progreso actual. Es la historia de las ideas, de la continuidad de las ideas.¹⁰⁵ Una historia que se preguntaba por los comienzos y los fines, del análisis de los nacimientos sordos, de las correspondencias lejanas, de las permanencias que se obstinan bajo los cambios aparentes, de esas figuras globales que se anudan poco a poco: génesis, continuidad y totalidad son los grandes temas de la historia de las ideas.¹⁰⁶

Así, en *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault tomó distancia especialmente de dos nociones particulares de historia de las ideas con las que su propuesta pudiera ser confundida. Primero, la historia de las mentalidades, entendida como una historia situada en el eje que va de los comportamientos efectivos a las expresiones que pueden acompañar a esos

¹⁰⁵ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, 18; Foucault, *La arqueología del saber*, 180.

¹⁰⁶ Foucault, *La arqueología del saber*, 180–181.

comportamientos, ya sea que los precedan, los sigan, los traduzcan, los justifiquen, etc. En segundo momento, le interesa diferenciarse de una historia de las representaciones, que se centra en los sistemas simbólicos, a partir de los cuales cierta sociedad hace una mediación con el significado de lo real.¹⁰⁷ El proyecto de Foucault no es ni un rastreo del reflejo de la mentalidad que acompaña las prácticas de los individuos, ni tampoco es una relación semiótica entre un sujeto y un objeto.

Los dos tipos de historia anteriores, para Foucault, presuponen continuidades profundas –como que los fenómenos son los mismos y solo van esclareciéndose aquello que representan y lo que se dice respecto de estos–. Se preguntan, por ejemplo, ¿cómo pensó un hombre o mujer en tal época o contexto? Mientras que la pregunta foucaultiana reclama otro espacio, cuestiona: ¿cómo fue posible que pudiera pensarse tal o cual cosa como verdadera? ¿Cómo fue posible decir tal cosa y que fuera tomada por válida? Esto es así porque para Foucault no basta con preguntar, por ejemplo, cómo vio una sociedad algo, sino que invita a revisar también los discursos, las prácticas, los saberes, las relaciones de poder, etc., que hacen existir ciertos sujetos-objeto.

Por ello, el interés de Foucault no es solo intentar una traducción de las acciones dentro de su campo de racionalidad, sino mostrar que el propio sujeto es producto de cierta constitución discursiva de los acontecimientos. En particular, lo que Foucault entiende por historia crítica del pensamiento es la identificación de:

[...] a aquel acto que introduce un sujeto y un objeto en todas las relaciones posibles, entonces una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones, a partir de las cuales ciertas relaciones del sujeto con el objeto se forman o se modifican, hasta tal punto que estas últimas son constitutivas de un saber (*savoir*) posible [...]. Se trata de determinar lo que debe ser el sujeto, cuáles deben ser sus condiciones, qué estatus debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario para poder convertirse en un sujeto legítimo de cualquier entendimiento dado. En suma, se trata de determinar su modo de “subjetivación”.¹⁰⁸

Con ello, pretende analizar el modo en que el discurso se constituye con el poder de determinar la subjetividad de los individuos y caracterizando con ello cierta normatividad de su correcto y legítimo modo de ser. Se trata de poder analizar cómo las condiciones

¹⁰⁷ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, 18.

¹⁰⁸ Florence, “Autorretrato”, 40–41.

discursivas de cierto momento histórico determinan aquello que se considera verdadero y legítimo respecto de la subjetividad humana, produciendo sobre este sujeto un campo de saber válido y de normas de conducta legítimas.¹⁰⁹

Con ello, es importante neutralizar la supuesta naturalidad con la que estos saberes – articulados discursivamente– conforman nuestro pensamiento y, en consecuencia, mostrar sus condiciones históricas de emergencia. Por ello, la historia crítica del pensamiento es una historia de los juegos de verdad –o de las viridicciones– que están a la base de las prácticas y el pensamiento mismo. Este análisis histórico se diferencia porque no solo se pregunta cómo un sujeto conoce un objeto –es decir, definir la relación lógica o empírica entre el sujeto y el objeto en cuanto estructura de la experiencia–, sino que también tiene el interés en cuestionar las condiciones históricas que han hecho posible que ciertos objetos de conocimiento se materialicen, definidos por sus momentos históricos y evidenciando los discursos rectores.

De este modo, la historia crítica del pensamiento no intenta definir los contenidos mentales, las representaciones, las imágenes, los temas, que se manifiestan en el discurso, sino que atiende al discurso mismo que los produce y los articula. No se trata de volver a encontrar el supuesto hilo conductor que muestre la orgánica transición de los discursos con aquello que invariablemente los precede y los sigue. Tampoco trata de restituir lo que han podido, experimentado, enmascarado o deseado los hombres en el instante mismo en que proferían el discurso, en suma, no quiere recoger ningún núcleo u origen perdido.

Al contrario, se trata de intentar caracterizar a los discursos en su especificidad, intentar mostrar que aquello que acontece como producto de ciertos discursos es irreducible a lo producido por cualquier otro conjunto de discursos. Es el intento de lograr la descripción sistemática de un discurso que se vuelve objeto de estudio, de sus implicaciones específicas, irreducibles y particulares.¹¹⁰ De este modo, no se trata de estudiar orígenes o fines, sino de estudiar procesos y técnicas que se utilizan para operar en la conducta de los individuos.¹¹¹ Se trata de analizar el modo en que cierto sujeto es una producción discursiva y se inscribe

¹⁰⁹ Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 103.

¹¹⁰ Foucault, *La arqueología del saber*, 181–183.

¹¹¹ Florence, “Autorretrato”, 43.

solo en un determinado momento en el que su existencia particular se asienta en los procedimientos que lo gobiernan.¹¹² Se trata, por lo tanto, de no considerar a los sujetos como objetos invariables a través de la historia, sino de encontrar en un momento histórico las condiciones de su acontecimiento, de su emergencia, de su identificación particular e irreductible. Es el intento de exponer el fundamento de una experiencia históricamente particular, de un sujeto que se inscribe en un mundo cuya fundamentación discursiva ha canalizado su posibilidad de existencia determinada.

En tanto que para este tipo de historia su objeto de estudio específico es el discurso en cuanto fundamento, entonces se hace patente que la estrategia de aproximación tiene una particularidad teórica que le permite narrar de otro modo la formación de la identidad de los sujetos, así como extraer conclusiones distintas incluso accediendo a las mismas fuentes históricas con las que anteriores investigaciones semejantes pudieron realizarse.

Esto reclama una aproximación desde la hermenéutica como disciplina filosófica que se ha encargado de analizar los supuestos fundamentales que significan la vida humana. La hermenéutica es una estrategia que permite historiar no tanto las consecuencias del discurso, sino el discurso mismo; que nos permite adentrarnos en las ontologías particulares que posibilitan la existencia de un mundo y sujetos determinados. La hermenéutica puede servirnos para analizar aquello que es necesario presuponer antes de realizar un juicio sobre el mundo.¹¹³ Por lo anterior, hay que advertir que se comete un error si se continúa la lectura de este texto entendiendo por hermenéutica su sentido tradicional, en tanto estudio de técnicas reproducibles capaces de asegurar la interpretación original o correcta de un texto.¹¹⁴

Ahora bien, en tanto que el discurso sirve como fundamento de la experiencia, debemos ser capaces de exponer las condiciones de posibilidad de dicha experiencia específica; por ello, la hermenéutica es la estrategia adecuada, ya que cumple la función de hacer transparente para el ser humano el fundamento de la interpretación en función de su modo de existencia; es un examen histórico que permite entenderse a sí mismo de tal forma

¹¹² Florence, 44.

¹¹³ Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Barcelona: Herder, 2002), 139–143.

¹¹⁴ Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica* (México: Siglo XXI, 2014), 13.

que abre la posibilidad de evidenciar el contenido de las explicaciones heredadas por la tradición.¹¹⁵

Dicho lo anterior, la hermenéutica es una forma de partir de lo dicho y de la acción hasta llegar al pensamiento que lo sostiene y permite ciertas formas específicas de realización.¹¹⁶ Es esta estrategia de ‘lectura del mundo’ aquella que puede permitirnos descomponer el acontecimiento en los principios que lo dirigen y nos posibilitan visualizar hacia dónde apuntan o qué puede esperarse; es decir, que nos anticipa cierta situación implicada por los supuestos iniciales. En lo dicho y en las prácticas efectivas se encuentra por anticipado una manera de orientarse en la vida que nos posibilita acoplarnos a ella; “[...] no hay escapatoria ni refugio: mirar es aquí hacerse uno con la cosa, disolverse en ella”.¹¹⁷ Por ello, cuando una subjetividad se materializa, no estamos en ella como actores portando una máscara, sino que “[...] se trata de una participación genuina en el evento [acontecimiento], de un verdadero estar-ahí”.¹¹⁸ Lo que intenta la hermenéutica es, en palabras de Koselleck en referencia a su profesor Gadamer, “[...] transformar la experiencia de la historia en algo con sentido (*in Sinn*) o, por así decirlo, asimilarla hermenéuticamente”.¹¹⁹ Hacer de la historia algo con sentido quiere decir, siguiendo a Gadamer, adentrarnos históricamente en el sentido del lenguaje, lo que representa una forma de recuperación histórica de las posibilidades del discurso.¹²⁰

Así, lo que se busca en una historia como hermenéutica del acontecimiento son los elementos que fundamentan formas específicas de comprensión y que luego posibilitan y restringen ciertas interpretaciones. Por ello, esto exige su cierta forma de rigurosidad y no da paso a una libre interpretación. En tanto que las consecuencias deben ser extraídas lógicamente de los fundamentos, no todo vale, no todo es aceptable, no hay espacio para invenciones meramente azarosas.¹²¹ La hermenéutica nos permitirá evidenciar el modo en que los supuestos que fundamentan nuestra comprensión, o el discurso fundamental, limitan

¹¹⁵ Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, 146–147.

¹¹⁶ Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?* (Barcelona: Herder, 2008), 22.

¹¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas* (Madrid: Trotta, 2002), 18–19.

¹¹⁸ Gadamer, 36.

¹¹⁹ Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica* (España: Paidós, 1997), 69.

¹²⁰ Koselleck y Gadamer, 101.

¹²¹ Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, 93.

y condicionan las posibilidades que se materializan en el mundo. En este sentido, lo que acontece no es fortuito, sino producto de una canalización por la fuerza restrictiva y persuasiva del discurso. Lo decisivo es no pretender salir de este círculo, de ese campo u horizonte de comprensión, sino introducirse en él de la manera correcta.¹²²

De este modo, lo relevante es identificar los fundamentos que posibilitan la constitución de un mundo y sujetos específicos, esto es, enmarcar el discurso por el que es posible que se materialicen o emerjan sujetos específicos, que no pudieran surgir sino en una determinada constitución discursiva de la comprensión. Definir el discurso cuyas implicaciones fundamentan una organización efectiva del mundo y que representa la regularidad y normalidad de todo lo que sucede, es lo que permite estudiar el proceso necesario para que una subjetividad acontezca determinada.

1.2.2. Orientaciones metodológicas del proyecto histórico foucaultiano

Hasta este punto, hemos mostrado la posibilidad de que ciertos discursos constituyan y articulen la significatividad básica del mundo y de los sujetos; además, que puedan enunciarse verdades al respecto de la subjetividad humana. Luego, vimos la necesidad de diferenciar una investigación histórica de este tipo en cuanto a objetivos e implicaciones. Ahora, debemos atender al hecho de que el estudio del proceso de la acontecimentalización requiere de una suerte de exigencias o consideraciones metodológicas adecuadas a los objetivos planteados.

Michel Foucault es nuestro primer referente, ya que ha reflexionado en torno a estrategias metodológicas para estudiar el proceso de acontecimentalización. Con base en las advertencias teóricas que hemos venido realizando, el examen analítico del acontecimiento exige profundizar en dos momentos operativos propuestos por Foucault, a saber: la discontinuidad y la regularidad, es decir, como especificidad y como proceso.¹²³ Dicho de otro modo, el análisis del proceso de acontecimentalización en tanto análisis de los cambios en los fundamentos y las regularidades que se instituyeron.¹²⁴

¹²² Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, 145.

¹²³ Edgardo Castro, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores* (Argentina: Siglo XXI, 2011), 26.

¹²⁴ Castro, 26–27.

Primero, en el sentido de la discontinuidad, la propuesta de Foucault recupera la noción heideggeriana de acontecimiento (*Ereignis*). Foucault se refiere al examen de un espacio de racionalidad y normatividad particular caracterizado por un discurso articulador. Para estudiar un acontecimiento, este debe entenderse en su especificidad, en su cualidad singular y particular, con sus implicaciones propias. El acontecimiento (*Ereignis*), siguiendo a Heidegger, es un cuestionamiento por el fundamento del mundo, de su significatividad y sus implicaciones, constituidas en un momento y lugar determinado; es exposición de la determinación de la comprensión en un espacio y un tiempo específicos, de tal forma que se constituye la actualidad y el proyecto, el mundo y sus posibilidades.¹²⁵ No supone un sentido que siempre permanece en sí mismo absoluto, inmutable e independiente de nuestro ser –no es una hipótesis nouménica al modo de Immanuel Kant–.¹²⁶ En este sentido, el acontecimiento representa la puesta en marcha de la facticidad, el modo en que la práctica se comprende en virtud de la organización básica que determine cierto sentido del mundo.

En segundo momento, la determinación de un acontecimiento no puede entenderse sino a partir de la serie de la que forma parte, a partir de conocer la regularidad de los fenómenos y los límites en los que se ancla su posibilidad de emergencia.¹²⁷ Un evento fuera de su serie no adquiere racionalidad; al modo de Carlo Ginzburg, cuando tenemos un indicio al cual le falta su serie regular, pues un hecho es oscuro hasta que se realiza el esfuerzo de inferir las condiciones de su aparición.¹²⁸ Esto es, hay que referirnos a aquellas series –no uniformes, ni tampoco como un juego de continuidades históricas al modo de causas y efectos– que permiten circunscribir el espacio racional del acontecimiento: las condiciones de la aparición de fenómenos y las limitaciones del margen del azar.¹²⁹

Sin embargo, erraremos si pretendemos entender estas regularidades como un determinismo o mecanicismo burdo. Lo que interesa a Foucault no es establecer un objeto ideal, del que haya que rastrear cómo fueron eliminándose o corrigiéndose errores que hicieran de nuestro conocimiento algo mejor y más ajustado con una supuesta realidad en sí

¹²⁵ Heidegger, *Aportes de la filosofía. Acerca del evento*.

¹²⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Gredos, 2010).

¹²⁷ Foucault, *El orden del discurso*, 55.

¹²⁸ Carlo Ginzburg, “Indicios. Raíces de un paradigma indiciario”, en *Mitos, emblemas, indicios* (Barcelona: Gedisa, 1999), 138–75.

¹²⁹ Foucault, *El orden del discurso*, 56.

misma. No se intenta establecer la esencia de todos los acontecimientos, sino conocer el discurso que, en cuanto fundamento, permite o posibilita la emergencia regular de un mundo y unos sujetos posibles.¹³⁰

Por ello, el acontecimiento nos interesa en tanto proceso de acontecimentalización. Esto es, como proceso de constitución y de aquellos discursos y prácticas que fueron produciendo cierto campo en el que una forma de subjetividad emergió.¹³¹ Foucault ilustra este proceso en sentido negativo, en tanto mostrar aquellos elementos sin los cuales una subjetividad desaparecería o no sería posible. Es decir, se trata de: “Una ruptura de evidencia, en primer lugar. Allí donde nos sentiríamos bastante tentados de referirnos a una evidencia que se impone de igual manera para todos, se trata de hacer surgir una singularidad. Mostrar que no era tan necesario como parecía”.¹³² La acontecimentalización puede mostrar la destrucción de una aparente necesidad con la que el significado de ciertos hechos se nos presenta, de tal modo que podamos mostrar su dependencia discursiva –histórica y contingente– que propicia y posibilita la serie de normalidades o regularidades en las que cada acontecimiento cobra sentido.

No obstante, en *¿Qué es la crítica?*, Foucault nos amplía al concepto de acontecimentalización, mostrando también su potencia como investigación sobre el proceso de legitimación: es el examen de los conjuntos de elementos en que puede señalarse una primera aproximación provisoria de conexiones entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento.¹³³ Así, el análisis del proceso de acontecimiento depende de determinar los contenidos que se ponen en relación para establecer conexiones entre diversos tipos de saber fundamentales y las normas de la conducta que implican como base de un acontecimiento.

En este sentido, para estudiar la acontecimentalización, se puede tomar como material de análisis a aquellos dispositivos que ponen en movimiento al discurso, la maquinaria que lo distribuye y lo constituye; es decir, no se trata solo de definir el discurso, sino también de identificar las estructuras que lo movilizan y lo materializan; se trata de “[...]”

¹³⁰ Foucault, 58.

¹³¹ Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 65; Michel Foucault y Jacques Leonard, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* (Barcelona: Anagrama, 1982), 60.

¹³² Foucault y Leonard, *La imposible prisión*, 61.

¹³³ Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 64–65.

encontrar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloqueos, las relaciones de fuerza, las estrategias, etc., que, en un determinado momento, han formado lo que luego funcionará como evidencia, universalidad, necesidad”.¹³⁴

Dicho lo anterior, nos encontramos frente a la pregunta acerca de cómo es posible escribir historia si no se admite *a priori* la existencia de algo como el Estado, la sociedad, el soberano y los súbditos. Siendo que tradicionalmente estos supuestos han organizado la historia, especialmente las historias nacionales. Al respecto, resulta conveniente exponer las orientaciones del proyecto foucaultiano con vistas a la realización de una historia crítica de la formación de la subjetividad mexicana.

Para ello, podemos partir de los cuatro principios y dos modalidades de análisis para investigar sobre el proceso de constitución de los discursos viridiccionales subjetivantes – que no pueden ser tomados como pautas para una analítica de todos los discursos, ya que éstos son difusos y discontinuos– en tanto aquellos elementos básicos que nos permiten descomponer y comprender el mismo proceso de acontecimentalización. Es decir, que se pretende perfilar una investigación sobre los ejercicios de viridicción que permiten a un individuo proveerse de una identidad legítima, en las que un sujeto hace de sí mismo un objeto.¹³⁵ Los cuatro principios son los siguientes:

- a) Principio de trastocamiento: Allí donde generalmente se cree reconocer la fuente de los discursos, el principio de su abundancia y de continuidad (autor, disciplina, voluntad de verdad) se hace necesario reconocer en ellos un recorte, ver que no son equivalentes en toda la historia, sino que acontecen distintos y que son mutuamente extraños. Por ello, no hay que reconocer a los discursos como fundamento último.¹³⁶
- b) Principio de discontinuidad: Tratar a los discursos como prácticas discontinuas; no suponer que debajo de las prácticas existe un discurso originario, silencioso, ilimitado y continuo; pensar a los discursos como prácticas que pueden cruzarse o juxtaponerse, pero que también se ignoran y se excluyen.¹³⁷

¹³⁴ Foucault y Leonard, *La imposible prisión*, 61.

¹³⁵ Cantú, “Hermenéutica y crítica de los Derechos Humanos desde el concepto de Gubernamentalidad”, 89.

¹³⁶ Foucault, *El orden del discurso*, 52.

¹³⁷ Foucault, 52; Castro, *Diccionario Foucault*, 108, 172.

- c) Principio de especificidad: No considerar a los discursos como juegos de significaciones previas; el mundo no es un objeto que se esconde en una suerte de providencia pre-discursiva.¹³⁸ El discurso es algo que fuerza a las cosas a constituirse con un significado determinado.
- d) Principio de exterioridad: Dirigirse desde el discurso mismo –de su aparición y su regularidad– hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie de acontecimientos y que fija los límites.¹³⁹

Estos principios nos permitirán en el estudio del acontecimiento establecer las series que permiten circunscribir el campo del acontecimiento, los márgenes de lo posible, la limitación de azar, en suma, las condiciones de su aparición. Es importante que una investigación histórica de este tipo, no se defina un acontecimiento sin considerar antes tanto la serie regular de acontecimientos normales de los que forma parte y su diferenciación, como la manifestación particular de un discurso determinado.¹⁴⁰

En este sentido, Foucault nos señala que es posible aplicar estos principios para analizar discursos viridiccionales en prácticas efectivas como:

Mecanismos de coerción diversos, tal vez igualmente paquetes legislativos, reglamentos, dispositivos materiales, fenómenos de autoridad, etc.; contenidos de conocimiento que se tomarán asimismo en función de su diversidad y su heterogeneidad y se retendrán en función de los efectos de poder de los que son portadores en cuanto se convalidan como parte integrante de un sistema de conocimiento.¹⁴¹

Precisa Foucault que lo que busca no es saber qué es lo real o lo ilusorio, científico o ideológico, fundado e infundado; sino saber cuáles son los movimientos que pueden señalarse entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento, qué juegos de remisión y apoyo se desarrollan de unos a otros, qué hace que tal o cual elemento del conocimiento pueda ejercer efectos como afirmar la verdad o falsedad y qué hace que cierta forma de coerción adopte los modos y las justificaciones propias de un elemento racional y calculado.¹⁴²

¹³⁸ Foucault, *El orden del discurso*, 53; Castro, *Diccionario Foucault*, 172.

¹³⁹ Foucault, *El orden del discurso*, 53; Castro, *Diccionario Foucault*, 172.

¹⁴⁰ Foucault, *El orden del discurso*, 54–55.

¹⁴¹ Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 65.

¹⁴² Foucault, 65.

Dicho lo anterior, para Foucault era importante realizar dos modos de análisis del discurso que se relacionan con los principios explicados. El primer modo es la arqueología y se entiende como el intento de establecer la positividad de un acontecimiento. Es decir, se trata de recuperar el modo en que cierto acontecimiento adquiriría su sentido preciso, de hacer evidente su posibilidad a partir de exponer sus condiciones de validación. La arqueología pretende cercar las formas de exclusión, los modos de delimitación, las maneras o mecanismos de apropiación; muestra cómo se han formado las identidades, intenta esclarecer a qué necesidades responde, cómo se han modificado, desplazado y qué coacciones han ejercido efectivamente. Por ello, la arqueología se preocupa por los procesos de extrañamiento entre distintos discursos; se trata de establecer las redes, los mecanismos, a partir de los cuales se explique la singularidad del acontecimiento como producto de la articulación de ciertos discursos.¹⁴³

Por otra parte, el segundo modo de análisis es la genealogía, que se pregunta particularmente por: “[...] cómo se han formado, por medio de, a pesar de o con el apoyo de esos sistemas de coacción, de las series de los discursos; cuál ha sido la norma específica de cada una y cuáles sus condiciones de aparición, de crecimiento, de variación”.¹⁴⁴ Es decir, la genealogía procura restituir las condiciones históricas de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que aparece el acontecimiento como efecto. El procedimiento genealógico estudia la formación a la vez dispersa, discontinua y regular de los discursos.¹⁴⁵ Por ello, no busca orígenes esenciales ni pretende mostrar la continuidad de las ideas, sino desentrañar cómo se han constituido –y se actualizan constantemente– los discursos y sus prácticas. Muestra que la constitución discursiva del mundo es resultado de procesos históricos, repleto de rupturas, luchas por el poder y accidentes, para los que no existe un punto originario y fijo de partida, sino transformaciones y contradicciones. La genealogía, opone los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados a la instancia teórica que pretende filtrarlos, aceptarlos o negarlos, jerarquizarlos y ordenarlos en virtud de un supuesto conocimiento verdadero.¹⁴⁶

¹⁴³ Foucault, 66–67.

¹⁴⁴ Foucault, *El orden del discurso*, 60.

¹⁴⁵ Castro, *Diccionario Foucault*, 172.

¹⁴⁶ Castro, 172–73.

No obstante, no hay que pensar en arqueología y genealogía como un quiebre o ruptura. Arqueología y genealogía se apoyan sobre un presupuesto común: escribir una historia sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto.¹⁴⁷ Siendo así, con los cuatro principios y las dos modalidades de analizar los discursos es que puede realizarse una aproximación al acontecimiento. Una investigación de este tipo muestra que estamos frente a algo cuyo fundamento permite pensar su desaparición; posibilita identificar la especificidad de su producción de tal modo que permite señalar las condiciones de su desaparición.¹⁴⁸ Por ello, una investigación de este tipo implica buscar los fundamentos, los conceptos básicos a partir de los cuales se posibilita cierta articulación y materialización del mundo y de sujetos posibles. Asumir el estudio de un acontecimiento es preguntar por las condiciones de posibilidad, su lugar como serie regular de una práctica discursiva y, también, por su discontinuidad respecto de otros discursos.

Sin embargo, ahora que ya tenemos una suerte de orientaciones metódicas que nos plantean la necesidad de una estructura analítica suficiente para analizar el modo en que el discurso puede estructurar la vida efectiva de las personas. Foucault se planteó este problema explícitamente en el curso lectivo de 1983, *El gobierno de sí y de los otros*, a partir de tres focos o dimensiones de la experiencia humana. Primero, formas de un saber posible, es decir, determinado conocimiento establecido como verdadero, válido y legítimo; segundo, matrices o criterios normativos de comportamiento para los individuos; tercero, modos de existencia virtuales para sujetos posibles, es decir, formas en las que un sujeto puede identificarse.¹⁴⁹

No obstante, hay que aclarar lo siguiente: un ‘punto focal’ es un concepto utilizado en la óptica para explicar cómo se forman las imágenes. Se entiende por ‘foco’ un lugar específico en el que convergen los rayos de luz tras sufrir cambios en su trayectoria. Esta analogía es esclarecedora si entendemos que el punto focal de una experiencia posible puede estudiarse a partir de la convergencia de aquellos tres ámbitos de la experiencia, cada uno como un haz mediante el cual se constituye una imagen del mundo. De este modo, el

¹⁴⁷ Foucault, *El orden del discurso*, 64–67; Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 71–73; Castro, *Diccionario Foucault*, 171.

¹⁴⁸ Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 71.

¹⁴⁹ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, 19; Michel Foucault, *Las redes del poder* (Buenos Aires: Prometeo, 2014), 40.

acontecimiento solo puede comprenderse con claridad en la puesta en relación de los tres focos de experiencia.¹⁵⁰ Es por la convergencia de estas tres dimensiones –saber, normatividad y modos virtuales de existencia– que se producen modos de experiencia del mundo: la imagen del mundo en la que tal o cual sujeto encuentra las condiciones de su emergencia específica, de su acontecer particular.

Tales focos de experiencia pueden buscarse teniendo en mente las advertencias realizadas. Respecto al primer foco, el de los saberes posibles, no hay que considerar al objeto de estudio como algo invariable a través de la historia y sobre el cual pudieran existir sistemas de representación, de función y de valor representativo variable. Esto significa estudiar al sujeto en tanto objeto de estudio posible, es decir, como una experiencia posible dentro de nuestra cultura, y retomar al sujeto a partir de los fundamentos que lo constituyen desde un conjunto de saberes y cuyas formas de desarrollo habría que analizar.¹⁵¹

No obstante, si se quiere comprender a profundidad el acontecimiento de tal o cual forma de identificación de los sujetos-objeto, habría que investigar cuáles eran las prácticas discursivas que podrían inducir matrices de comportamiento o normatividad para los sujetos-objeto, el juego de verdadero y falso –las formas de viridicción–.¹⁵² En este sentido, el mismo sujeto-objeto, en cuanto forma de saber, es también un conjunto de normas que pretenden recortarlo como fenómeno particular; de estas reglas luego se establecerán los individuos normales, los desviados y los expertos –es la misma posibilidad de experiencia la que permite determinar tanto al desviado como al individuo normal–.¹⁵³

De este modo, el segundo foco de experiencia se vuelve necesario, puesto que responde a las matrices de comportamiento. Se trata de estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir el comportamiento de los sujetos; es plantearnos la tarea de determinar las normas de comportamiento en términos de relaciones de poder como un campo de procedimientos de gobierno.¹⁵⁴ Esta dimensión de la experiencia

¹⁵⁰ Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, 382.

¹⁵¹ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, 19.

¹⁵² Foucault, 20.

¹⁵³ Foucault, 19–20.

¹⁵⁴ Foucault, 21.

se entrelaza de modo evidente con la anterior, el juego del saber y el poder se complementan y se legitiman mutuamente.

En tercer lugar, hay que analizar el eje de constitución de modos de ser virtuales del sujeto, es decir, formas ideales de la subjetividad. Esto representa las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve con la necesidad de constituirse como sujeto; hay que tratar de ver cómo y a través de qué formas concretas de relacionarse consigo mismo el individuo se ha visto ante la exigencia de constituirse como sujeto. Responde a un análisis de las tecnologías de la relación que tenemos con nosotros mismos.¹⁵⁵

En suma, lo que nos interesa es hacer de la subjetividad un acontecimiento, es decir, investigar las condiciones específicas de la emergencia de los sujetos. Los sujetos pueden ser estudiados a partir de tres dimensiones de la experiencia humana: saberes posibles, matrices de comportamiento y modos virtuales de existencia. En la integración de estos tres ejes es que se hace posible comprender la posibilidad de emergencia de los sujetos como acontecimiento, es decir, en su identificación específica y regular.

1.2.3. Especificación operativa del caso de estudio

Ahora bien, como último punto a tratar, queda hacer una aproximación operativa con vistas a realizar una narración que permita identificar la constitución de cierto discurso oficial sobre la mexicanidad, en la que una forma de realización efectiva la encontramos en los primeros libros de texto gratuitos de la SEP de 1960. Además, que también permita captar el proceso de canalización de tal identidad oficial, desde un hipotético punto inicial que nos permita definir desde la posibilidad de las identidades nacionales hasta su expresión material en México con el libro de texto gratuito oficial.

Siendo así, la historización hermenéutica del acontecimiento de la mexicanidad no puede ser operacionalizada si lo tomamos como un suceso cronológico. No debe ser tomada como un hecho que apareció ni furtivamente, ni por obra de un genio omnipresente, ni fue la caracterización de la verdadera y oculta expresión de una identidad natural. El acontecimiento responde a la convergencia de ciertos discursos que constituyen un campo de

¹⁵⁵ Foucault, 21–22.

racionalidad específico que hizo posible la emergencia de cierta forma de subjetividad mexicana oficial.

De este modo, en 1960 encontramos un libro de texto en tanto dispositivo que representa la materialización de un complejo sistema de validaciones y exclusiones realizado por el Estado mexicano con el objetivo de homogeneizar la identidad nacional. Esto para nosotros representa el producto final, aquello que nos permite identificar una forma de subjetividad materializada en el libro de texto y validada por el conjunto de discursos adoptados por el Estado. Por ello, lo que nos interesa es lograr un análisis, un desglose, riguroso de qué discursos y cómo se fueron afectando de tal modo que se encontraron condiciones de aparición, que se constituyó un campo de racionalidad en el que tal subjetividad fue tomada por verdadera y deseable, así como todas las acciones tomadas por el Estado para asegurar el proyecto identitario mientras iba gestándose.

Así, interesa poder realizar esto en forma de narración rigurosa y anclada en fuentes. Por ello, hay que aplicar los principios foucaultianos como filtros, para evitar suponer continuidades ocultas. Primero, el principio de trastocamiento: hay que evitar suponer que los autores que hablan sobre la mexicanidad y las normas que intentan disciplinarla, son fuentes naturales de la verdad de la subjetividad mexicana. Habría que intentar ver cómo la mexicanidad representa un corte, que la mexicanidad previo a 1810, en 1910 y en 1960 –por poner como ejemplo fechas representativas de la historia mexicana– son diferentes entre sí.

En segundo momento, el principio de discontinuidad. Habrá que intentar localizar en los cortes históricos las diversas formas de definición de la mexicanidad. Esto nos debería permitir señalar, por ejemplo, entre el discurso narrativo de la historia del siglo XIX y el discurso narrativo posrevolucionario, ciertas prácticas estratégicas que restringieron o excluyeron otras versiones de comprensión del pasado mexicano que terminarían por brindar posibilidad de institucionalizar una estructura narrativa y una interpretación del mexicano por la SEP en 1960.

En tercer momento, el principio de especificidad implica tratar el discurso contenido en el libro de texto de 1960 como una violencia, una reunión forzada de elementos que define una forma de subjetividad validada por el Estado. Por ello, el discurso que articula la identidad oficial no es una descripción fiel de la realidad oculta de la mexicanidad, sino que

es una imposición de un sentido de identidad nacional. Es la imposición de la subjetividad única promovida por la oficialidad sobre una realidad social dispersa y heterogénea.

El último principio es el de exterioridad. Hay que intentar ganar comprensión sobre aquellas condiciones materiales que posibilitaron la existencia de los libros de texto. Por ejemplo, al vincular el discurso contenido en el libro de texto al plan pedagógico nacional del Plan de Once Años y la creación de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos (CONALITEG). Esto nos permitirá ver con base en qué necesidades estratégicas estaba pensando el proyecto de libro de texto, por ejemplo, cierta educación tecnificante en pro de la industrialización y el fortalecimiento del Estado posrevolucionario en 1960.

Estos principios nos permiten tomar a la historia como hermenéutica del acontecimiento, una estrategia de desmontaje. Estrategia que permite desnaturalizar el proceso de formación de la identidad nacional mexicana como producto de discursos que limitan, norman y caracterizan formas de comprensión y de comportamiento. Así, la historia en tanto hermenéutica del acontecimiento es un proceso que requiere mostrar la contingencia histórica de los procesos de constitución de la subjetividad. El ser-mexicano promovido y validado por la oficialidad en 1960 no fue una necesidad, sino una consecuencia política frágil.

Por lo anterior, hay que mostrar a la mexicanidad localizada históricamente. Sin embargo, habría que rastrear los elementos que permitieron pensar que la identidad mexicana era una cosa eterna o incluso natural, puesto que era los supuestos básicos del momento. Para 1960 sería adecuado buscar en la narrativa el mito creador de la mexicanidad en la supuesta historia continua que va desde la fundación del México prehispánico hasta la supuesta necesidad del movimiento armado revolucionario. Así mismo, hay que mostrar que estos elementos míticos o histórico-fundacionales fueron producto de la articulación de dispositivos de poder y saberes validados: desde la pedagogía, las normas cívicas y la propia forma de narrar la historia de México. Esto nos permitiría demostrar la fragilidad y contingencia de la identidad mexicana, en tanto que sus supuestos son históricamente determinables. Es decir, hay que mostrar que la mexicanidad oficial contenida en el libro de texto fue un resultado político: diseñado y promovido dado ciertos fines, por ejemplo, la transición de la vida indígena-campesina a modos de vida urbanos.

Esto lo habíamos expresado antes en una relación existente entre los focos de experiencia. Primero, los saberes posibles. Sobre lo mexicano hay un conjunto diferenciado de discursos que pretendieron generar conocimiento riguroso o científico sobre lo mexicano. Por ejemplo, en el siglo XX, desde la antropología con Ezequiel Chávez y con Manuel Gamio; desde la psicología con Samuel Ramos; desde la filosofía con Emilio Uranga y Octavio Paz. Estos pensadores pretendieron definir lo propio del mexicano como una especie de esencia nacional en tanto se suponía como un dato objetivo. Analizar y exponer el contenido de estas ideas nos permitirá identificar el campo de racionalidad desde el que se pensaba la identidad nacional en general y, luego, de la forma de identidad nacional mexicana.

Luego, las matrices normativas del comportamiento. Del conocimiento sobre lo mexicano pueden extraerse reglas del comportamiento legítimo. Es importante buscar aquellos conjuntos de códigos de comportamiento impuestos, por ejemplo, valores cívicos, deberes civiles, normas morales y códigos jurídicos. Todo aquello que, por ejemplo, servía para asegurar cierto respeto a las instituciones, la exaltación de ciertos modos de comportamiento o de dirección de la vida, y al modelo industrializante. En suma, hay que identificar aquellos modelos de conducta que transformen a los saberes válidos en prácticas disciplinadas.

En tercer momento, los modos de existencia virtuales, es decir, aquellas que descripciones que responden a la imagen ideal del mexicano en tanto identidad nacional general. Representa la meta del dominio sobre la conducta. Por ejemplo, frente a un saber establecido en el que el progreso de las naciones debe darse mediante la industrialización y el capitalismo, entonces el mexicano ideal debe corresponder con dicho proyecto: un sujeto trabajador, urbano, desindianizado o moderno y que garantice el funcionamiento de la economía del Estado. Serán estos focos de experiencia aquellos que nos permitan hacer un análisis de los archivos.

Así, queda entonces brindarnos algunas orientaciones en cuanto a la lectura y cuestionamiento de las fuentes. Como primera indicación, el corpus documental al que hemos de dirigirnos no debe tomarse como una recopilación de hechos o de datos empíricos. Al contrario, los documentos, como lo es el libro de texto de 1960, hay que entenderlos como

archivos de viridicciones. Las fuentes documentales deben servirnos para buscar establecer las condiciones de racionalidad, aquello que nos permitirá identificar los juegos de verdad de la subjetividad.

Ello requiere establecer otra serie de orientaciones metodológicas. Primero, hay que identificar el discurso rector para establecer su regularidad y especificidad. Luego, ello permite que historiar el proceso de constitución de aquel discurso. El discurso rector habría que buscarlo en los libros de texto de 1960, dado que es tanto el objeto cuya emergencia hay que explicar, así como aquel artefacto que nos permite iniciar del rastreo histórico. Es decir, si encontramos aquellos supuestos básicos que los libros de texto dan por verdaderos, entonces podremos rastrear la constitución de tales supuestos como base del conocimiento. En sentido práctico, si encontramos alguna regla para la conducción de los sujetos, hay que buscar cómo es que fue tomada por objetiva y deseable. Los libros de texto serán la guía para identificar el proceso histórico de aquellos discursos que estaban inicialmente dispersos y que luego serían tomados como fundamento de la visión oficial. Esta primera dispersión y posterior convergencia nos posibilita historiar el proceso de constitución de la mexicanidad oficial.

Así, los libros de texto de 1960 son el primer momento arqueológico que hay que tratar, cuando menos provisionalmente para encontrar un punto de inicio para el rastreo histórico. Primero hay que tener una idea general de las ideas que dichos libros toman por fundamento. Hay que explorar el espacio de racionalidad que abren. Sin embargo, estos libros son al mismo tiempo aquello que genealógicamente hay que historiar para brindarnos comprensión. Porque el cuestionamiento intenta no solo comprender su racionalidad o forma de comprensión específica, sino que pretende explorar su proceso de constitución. Es el libro de texto aquello que nos permite señalar la postura oficial, para luego rastrear todo el desarrollo discontinuo de institucionalización. En suma, es el libro tanto lo que nos guiará en la revisión retrospectiva que los posibilitó y condicionó; así mismo, es el dispositivo subjetivador cuya existencia específica hay que intentar comprender.

En segunda instancia, hay que realizar un rastreo de las viridicciones o de los juegos de verdad. En la revisión del proceso de constitución del discurso contenido en los libros de texto, es posible aislar a los enunciados que pretenden establecer verdades sobre la

mexicanidad. Es especialmente sencillo encontrar categorías violentas como ‘el indio o el indígena estaban atrasados’ y ‘el mestizo es superior’, que nos permiten identificar aquello que era considerado apropiado para el mexicano. Empero, hay enunciados prospectivos que también dicen cosas sobre la mexicanidad, como ‘el proyecto industrial es beneficioso’, ‘la higienización es fundamental para el desarrollo’ y ‘los modos de vida urbanos son más avanzados’, que también permiten identificar los supuestos sobre el mexicano y el proyecto en que está inmerso.

En tercer instancia, hay que realizar un análisis de ciertas prácticas parresiásticas del experto frente al sujeto-objeto de estudio. Una vez hemos podido establecer un discurso cuyo proceso de constitución hay que rastrear y ya que hemos identificado algún contenido significativo del campo de racionalidad en el que nos encontramos desarrollando el rastreo, identificar la figura de los expertos es fundamental. En este caso, podemos hablar desde figuras como Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, José Vasconcelos, Jaime Torres Bodet y Martín Luis Guzmán, que pudieron establecer cierto canon de narrativa o de interpretación de la historia de México, así como establecer sus antecedentes y proyectos, que enseguida pueden estudiarse como base para la caracterización de un mexicano que al mismo tiempo se valida a sí mismo a partir de su historia.

Para esta investigación, analizar a estos actores como guardianes y productores del saber es primordial. Su autoridad académica y política les permite realizar la parresía frente al mexicano, decirle quién y cómo debe ser. Pretendemos buscar aquella conexión del pensamiento del intelectual y el proyecto estatal, ya que ello nos permitirá encontrar nexos entre un proyecto político y la posibilidad de su justificación histórica e incluso pintarlo como necesidad biológica. Especialmente, pensando que la justificación de las medidas y propuestas tanto del intelectual como del Estado tendería a ser de carácter histórico; es decir, a partir del dominio de la narrativa de la historia de México.

Al final, la estrategia metodológica tiene que tanto partir del libro de texto como llegar a la comprensión de las condiciones que los posibilitaron. Esto implica estudiar aquellos procesos de constitución discursiva que posibilitaron tanto su contenido como su producción material. Buscamos encontrar en tal rastreo histórico los elementos básicos que caracterizan

cierta idea de la mexicanidad oficial. Por lo que nos interesa el proceso por el cual se fueron determinando los juegos de verdad mediante los que tal subjetividad es válida y legítima.

1.3. Conclusiones: la necesidad de una hermenéutica histórica de la subjetividad

Hasta este punto hemos realizado las aclaraciones teóricas y metodológicas respecto de la posibilidad de historiar el acontecimiento como producto de discursos. La capacidad del discurso es la de constituir la significatividad del mundo, una determinación que es siempre histórica y contingente. El discurso puede construir el sentido básico del mundo, aquel del que se desprenden todas las posibilidades y que se anticipa a todos los proyectos. De tal forma, este discurso sirve como fundamento ontológico de lo que puede decirse, de modo que permite la aparición de enunciados lógicamente consecuentes con su fundamento; esto posibilita que pueda decirse verdad y falsedad respecto de ciertos sujetos-objeto. La calificación de proposiciones como verdaderas o falsas requiere de un mundo previamente caracterizado que implican la legitimidad de ciertos conocimientos, cuyo estatus también implica ciertos modos de comportamiento válidos en concordancia.

Esto posibilita una forma de análisis que responde a una hermenéutica especial, cuyo sentido es el de explorar los fundamentos y sus consecuencias lógicas, de hacer evidente el punto de anclaje en los núcleos ontológicos y cuáles son sus implicaciones específicas. Esta es una hermenéutica del acontecimiento que se pregunta por el momento de emergencia, el evento de materialización, que desentraña las partes que constituyen y posibilitan dicho acontecer. Historiar un acontecimiento a través de esta hermenéutica supone conocerlo en su especificidad, saber cuáles son los sentidos que articulan el mundo y al sujeto que vive y se reconoce activamente en este. Es una hermenéutica que intenta hacer evidentes los sentidos de su facticidad e interpreta su facticidad misma.

En este sentido, hay que mantener una actitud de sospecha, puesto que se hace evidente la posibilidad de que las subjetividades sean objeto de disputa o de deseo, en cuanto es posible determinar su constitución discursiva. Es decir, dado el caso que nos interesa, que la mexicanidad sea producto de determinados discursos e intereses sobre los cuales se constituiría lo mexicano. Esto se hace patente en tanto que es posible brindar a las nuevas generaciones ciertos conocimientos que serán brindados y tomados como fundamentos

históricos, desde los que comprenderán su mundo, a los otros y a ellos mismos. Sobre todo, metodológicamente, nos es preciso exponer la relación especial que hay entre aquel saber que se instituye, y que ciertos expertos pueden ponderar, con el mexicano como producto de viridicciones, entre la posibilidad de fundamentar y justificar cierta forma de ser-mexicano y este como objeto de conocimiento histórico.

Ahora bien, la necesidad de una investigación sobre la constitución discursiva de una identidad como la mexicana se hace patente ya que desde el siglo XIX se hizo necesaria la creación de las historias nacionales, no solo en Europa, sino también en México, con vistas a la creación de identidades nacionales.¹⁵⁶ Con ello, tal como denuncia Foucault, se definieron los precursores del linaje nacional y una cierta narrativa que ligue todos los eventos del pasado con el proyecto de construir una nacionalidad. La historia, adquiere a partir del siglo XX una importancia nacional, puesto que se ve como aquel fundamento capaz de constituir un país anclado en cierto sentido de unidad y de fuerza moral.¹⁵⁷

No obstante, esto requiere una seria y especial atención para nosotros, ya que, según François Hartog, a inicios del siglo XX la historia experimentó un cambio radical, puesto que se buscó escribir una nueva historia que propusiera contenidos útiles y que, como condición distintiva, sirvieran para establecer contenidos básicos para la memoria de los individuos, es decir, establecía el contenido que había que rememorar para establecer la legitimidad de ciertos hechos y sujetos posibles. El pasado adquiere con esto una utilidad meramente práctica; su objeto ya no es la ganancia de comprensión del pasado o el conocer el pasado por su propia importancia, sino legitimar posturas políticas.¹⁵⁸

En este sentido, la sospecha aumenta en tanto que se denuncia que la historia dejó de ser un análisis científico del pasado y devino más bien una herramienta para fijar ciertos saberes que tendrían que retenerse en la memoria como requisito fundamental para alcanzar

¹⁵⁶ Hugo Fazio, “La historia del tiempo presente y la modernidad mundo”, *Historia Crítica* 34 (2007): 186; Gustavo Escobar, *Introducción al pensamiento filosófico en México* (México: Limusa, 2001), 72–76.

¹⁵⁷ François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (México: Universidad Iberoamericana, 2003), 164.

¹⁵⁸ Hayden White, *El pasado práctico* (Buenos Aires: Prometeo, 2017); Aurelia Valero y Nora Rabotnikof, “¿Qué hacer con el pasado? Tiempo, memoria e historia en los debates contemporáneos en México en torno a la estatua de Cristóbal Colón”, *Historia y Grafía*, núm. 60 (enero de 2023): 73–108, <https://doi.org/10.48102/hyg.vi60.445>.

una comprensión legítima del presente.¹⁵⁹ Por ello, Hartog dirá que “El publicista se transforma en historiador”.¹⁶⁰ Este diagnóstico concuerda con la sospecha que tenemos respecto de que la historia sea usada según fines particulares por su capacidad de constituir subjetividades.

Así, la historia deviene en una fuerte arma política, puesto que en ella se encuentra la capacidad de fundamentar saberes de tal modo que pueda ejercerse un poder sobre los tipos de subjetividades válidas y legítimas. Se hace evidente, por ejemplo, la necesidad de la elaboración de políticas memoriales para los Estados, que buscarían con ello el reconocimiento, la defensa o la transmisión de saberes históricos, de un contenido que es necesario retener en la memoria. Con vistas en esto, para el Estado el historiador dejó de ser un analista de las experiencias humanas en el tiempo, para ser un experto ante los tribunales, donde está legitimado para dar testimonio y ayudar en la determinación de responsabilidades.¹⁶¹

El historiador, como sujeto-experto, tiene el poder de construir la tradición de las historias nacionales en cuanto historias-memoria, es decir, que establecen lo que hay que recordar, lo que es necesario tener en mente en vistas de la constitución del presente.¹⁶² Esto implicaría la fundamentación de cierto modo de subjetividades posibles, de tal modo que, siguiendo a Edmundo O’Gorman, existe la apremiante necesidad de revisar en la historia su capacidad ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas, y no ya como proceso que da por supuestas dichas entidades.¹⁶³

Al respecto, Enrique Florescano diría que la historia siempre ha tenido fuerza como discurso de identidad, con capacidad de construir subjetividades, puesto que enseña aquello que hay que recordar como parte de la historia más relevante e íntima:

Desde tiempos remotos los pueblos acudieron al recuerdo del pasado para combatir el paso destructivo del tiempo sobre las fundaciones humanas; para afirmar solidaridades

¹⁵⁹ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 151.

¹⁶⁰ Hartog, 160.

¹⁶¹ Gabriel Samacá Alonso y Álvaro Acevedo Tarazona, “Presentismo e historia del tiempo presente: elementos para una discusión actual del quehacer historiográfico”, *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, núm. 19 (enero de 2022): 213, <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n19a10>.

¹⁶² Hartog, *Regímenes de historicidad*, 151.

¹⁶³ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (México: FCE, 2021), 18.

asentadas en orígenes comunes; para legitimar la posesión de un territorio; para sancionar el poder establecido; para respaldar con el prestigio del pasado vindicaciones del presente; para fundamentar en un pasado compartido la aspiración de construir una nación; o de darle sustento a proyectos disparados hacia la incertidumbre del futuro.¹⁶⁴

La recuperación del pasado, el establecimiento de saberes históricos tiene la capacidad o el poder de establecer saberes, normas y valores sociales fundamentales que, al brindar modos de identificarnos, establecerían las bases para la emergencia de subjetividades. En este caso, podemos decir que lo mexicano puede emerger como subjetividad en tanto producto de las condiciones histórico-fundamentales de las que se sostiene. De este modo, la historia se vuelve un espacio en el que el establecimiento de saberes refiere de forma práctica a un ejercicio del poder; en la historia se libran batallas, se lucha por un control sobre la verdad de las causas originales y los fines legítimos.

De lo anterior se sigue que, si pretendemos explorar la mexicanidad como acontecimiento, como producto histórico de las condiciones discursivas que hacen posible su emergencia específica, lo que debemos hacer es delimitar el espacio de posibilidades e identificar tanto su significatividad como sus técnicas de canalización. No se tratará de rastrear el sentido primigenio de la mexicanidad y su desarrollo, sino de buscar las condiciones efectivas de emergencia de una forma específica de mexicanidad, en tanto que sobre diferentes presupuestos se obtienen diferentes consecuencias. Esto es por lo que se vuelve importante detenerse en el acontecimiento de ciertas subjetividades y estudiar alrededor de ellas sus condiciones de aparición en las que, y solo por ellas, se produjeron sujetos específicos.

Por ello, en el siguiente capítulo debemos realizar el estudio de caso a partir de todas las orientaciones teóricas y metodológicas que hemos tratado. En suma, habrá que analizar el modo en que se instituyó un conjunto de saberes y normas respecto de lo que era deseable como mexicano según cierto sentido oficialista. Intentaremos brindar los elementos fundamentales sobre los que coherentemente pudiera construirse una historia nacional. Es decir, debemos investigar sobre los elementos básicos que sirvieron para canalizar o restringir las posibilidades del acontecimiento de la mexicanidad.

¹⁶⁴ Enrique Florescano, *La función social de la historia* (México: FCE, 2013), 21.

Capítulo 2: Emergencia y desarrollo del discurso sobre la nación y la mexicanidad en el siglo XIX

Convencido de que las luces preparan y hacen triunfar el imperio de las libertades, abriré todas las fuentes de la instrucción pública. Los gobiernos populares, para quienes es un interés que los pueblos no vivan humillados, se apresuran a dar a las artes y a las ciencias el impulso que tanto les conviene.

Vicente Guerrero, 1829.¹

En el capítulo anterior brindamos los elementos básicos para realizar una historia como hermenéutica del acontecimiento y hemos explicado su sentido. Historiar el acontecimiento significa mostrar las condiciones fundamentales de su emergencia, identificar el campo de racionalidad específico –que constriñe el azar de la vida humana y canaliza sus posibilidades– en el cual un evento se entiende como parte regular de un proceso particular. Fue expuesta la viabilidad de una historiografía que pueda analizar los fundamentos como condición de posibilidad de la emergencia del acontecimiento de subjetividades humanas; que no es una exégesis de los hechos históricos y nunca pretende una interpretación última. Es un cuestionamiento que nace de la sospecha de la constitución históricamente condicionada de la identidad de los individuos y por el establecimiento de sus modos de ser legítimos; especialmente, a partir de la justificación histórica. Con ello, el pasado se convierte en el objeto táctico de disputa en el que se negocia el devenir de la historia; en esta se establecen sentidos y se afirman supuestas verdades. De este modo, “[...] el saber en torno a la historia determina la comprensión del mundo y de la existencia [...] [se] lucha para conquistar una tal posición a partir del saber acerca del carácter histórico del mundo y de la existencia”.² La posibilidad de disponer de la historia, como recurso fundamental para exponer la congruencia y legitimidad de determinadas formas de subjetividad, fue y será de utilidad particularmente para la formación de identidades nacionales como recurso estratégico para brindar el sustento a un sentido de unidad y de fuerza moral.³

¹ Vicente Guerrero, *Manifiesto del ciudadano Vicente Guerrero, segundo presidente de los Estados Unidos Mexicanos, a sus compatriotas*. (México: Imprenta del Águila, 1829), 15–16.

² Martin Heidegger, *Tiempo e historia* (Madrid: Mínima Trotta, 2009), 43.

³ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 164.

Siendo así, en este capítulo corresponde analizar los contenidos históricamente identificables en el siglo XIX, y constatables todavía hasta principios del XX, que pudieron canalizar el acontecimiento de cierto sentido de mexicanidad oficial. Por ello, tendremos que buscar principalmente los saberes y el tipo de proyecto que había respecto a la determinación del ser-mexicano. Con estos contenidos podremos comprender el proyecto de cierto tipo de mexicanidad y también será posible describirlo. En este sentido, lo que debemos analizar son las condiciones, materiales e inmateriales, que permitieron la emergencia de un proyecto nacionalista y, luego, de la estructura de un proyecto educativo que sea congruente con tales intereses nacionales. Esto nos permitirá en el siguiente capítulo analizar con mayor claridad el discurso sobre la mexicanidad en el siglo XX. Empero, hay que señalar que en cuanto hermenéutica que pretende exponer los fundamentos del acontecimiento de los libros de texto gratuitos de la SEP en 1960, el análisis de específico del libro de texto no puede realizarse sino hasta que podamos exponer el sistema de racionalidad que los posibilitó, es decir, hasta que podamos señalarlos como parte de la serie regular que los hizo necesarios. Por ello, este capítulo corresponde al rastreo previo, dejando para el siguiente capítulo el acercamiento preciso de la mexicanidad contenida en el libro de texto.

Advirtamos que nos interesa el sentido de mexicanidad producto de la oficialidad; sin embargo, somos conscientes de que hay distintas formas regionales de identidad. Del mismo modo, entendemos que la mexicanidad oficial representa tan solo un espectro de las posibilidades de subjetivación, así como la existencia de otras identidades reducidas e ignoradas en favor de la oficialidad. Empero, el estudio de los fundamentos de la oficialidad, el desarrollo y la constitución de su discurso nos permite entender al mexicano como un producto histórico contingente y no como una entidad metafísica universal.

2.1. Los fundamentos histórico-filosóficos de la emergencia del nacionalismo como fenómeno general en el siglo XIX

Como primer paso, tenemos que comprender las generalidades en torno a la discusión del nacionalismo, puesto que representa uno de los pilares fundamentales para poder explicar las identidades generales como la mexicanidad. Por ello, es primordial para esta investigación detenernos en la exploración respecto de la aparición y definición del fenómeno nacionalista,

ya que no solo representa un fenómeno en México, sino que puede tomarse como un supuesto occidental global.⁴ Esto nos permitirá comprender y contrastar el proyecto nacionalista mexicano, de tal modo que lo podamos analizar como un acontecimiento específico dentro del pensamiento mexicano, pero también como un proceso en conexión con un entramado complejo de eventos a nivel mundial.

2.1.1. Discusiones en torno al sentido general de nacionalismo

Ahora bien, consideramos que un primer anclaje para comprender el surgimiento de una identidad nacional como la mexicanidad puede realizarse en un acercamiento al concepto de nacionalismo. En esto resuenan dos elementos fundamentales que consideramos nos sirven de eje analítico para aproximarnos a la constitución de cierta subjetividad mexicana promovida por el Estado. Es posible separar dos momentos analíticos en que puede pensarse una identidad nacional: una jurídica-cívica, evocada por el Estado, y una histórica-política – en el sentido amplio de la palabra política–, brindada por el sentimiento nacionalista.

En principio, hay que poner en consideración que la unidad de un territorio como nación es pensada como distinta de la unidad como Estado. Según Ernest Gellner, “El estado es aquella institución o conjunto de instituciones específicamente relacionadas con la conservación del orden [...] separado del resto de la vida social”.⁵ También Charles Hayes escinde el Estado y la identidad nacional. Primero en el Estado, que se define soberano y determina la forma de gobierno. Segundo, el nacionalismo moderno pretende revivir un tribalismo primitivo y su esquema de lealtad.⁶ Así, el Estado refiere a una especie de contrato, una institución, una forma de gobierno, en el que ciertos territorios se unen por compartir necesidades y/o intereses.⁷ Por otro lado, la nación se entiende más bien como una forma de identidad y cohesión social; la identidad nacional es una forma de caracterización social distinta del Estado.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *El movimiento fenomenológico* (Madrid: Editorial Síntesis, 2016), 117.

⁵ Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo* (España: Alianza, 2001), 16–17.

⁶ Carlton J. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York: The MacMillan Company, 1955), 20–21.

⁷ Mariona Llorét, “La creación del nacionalismo”, *Recursos Educativos UOC Abiertos* (Catalunya), febrero de 2018, 12, <http://hdl.handle.net/10609/142050>.

Sin embargo, Hans Kohn muestra que existe una relación particular y de mutua necesidad entre el Estado y la nación al afirmar que “Nationalism demands the nation-state; the creation of the nation-state strengthens nationalism”.⁸ Para Kohn, el territorio de un Estado y su sensibilidad como parte de un grupo están íntimamente relacionados, pero clarifica que el nacionalismo implica otro tipo de relaciones. El nacionalismo requiere una disposición anímica especial, que empuja a la mente y al corazón, de tal modo que puede traducirse en acciones organizadas; según Kohn, para el nacionalismo es indispensable tender una relación entre la afectividad humana y la organización del Estado.⁹ Como afirma Josefina Vázquez de Knauth, para el nacionalismo el sentimiento de pertenencia o de origen que los individuos comparten es esencial, es aquel “[...] sentimiento que une a un grupo de individuos por haber participado de una experiencia común –real o imaginaria– y tener aspiraciones comunes para el futuro”.¹⁰

En este punto, Holm Detlev Köhler nos hace un señalamiento importante al precisar que los nacionalismos y su afectividad tribal no son productos inocentes de la historia, sino que sus contenidos son parte de disputas políticas. Para Köhler, las características objetivas como el lenguaje, territorio, expresiones materiales, espacios de sociabilidad, tienen influencia, pero no son suficientes para concretar una adhesión tal como el sentimiento nacionalista.¹¹ Esto es así porque las identidades nacionales no nacen, sino que se hacen, se constituyen a partir de políticas educativas, medios de comunicación y de la propia sociedad, en su relación para con los otros y cada individuo consigo mismo.¹²

Por esto, Karl Deutsch denuncia que en la raíz del movimiento nacionalista moderno está un arduo esfuerzo por buscar canalizar los contenidos de la cultura, supuestamente para que las masas se dirijan hacia un ascenso social y al privilegio económico.¹³ Al respecto, Deutsch dice: “As nationalism gains strength within a people [...] the efforts of nationalist

⁸ Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York: The MacMillan Company, 1946), 19.

⁹ Kohn, 18–19.

¹⁰ Josefina Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México* (México: Colegio de México, 1975), 7.

¹¹ Holm-Detlev Köhler, “El nacionalismo: un pasado ambiguo y un futuro sangriento”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 98 (diciembre de 1997): 173–74.

¹² Josep Baqués, “Karl Deutsch: el nacionalismo revisitado”, *Pensamiento político*, núm. 13 (julio de 2021): 6–7.

¹³ Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication. An inquiry into the foundations of nationality* (United States of America: The M.I.T. Press, 1966), 103.

movements transform a people into a nationality. [...] In the age of nationalism, a nationality is a people pressing to acquire a measure of effective control over the behavior of its members”.¹⁴ Así, el nacionalismo es entendido como un proceso de aprendizaje y control; no es tan solo un sentimiento, ni reglas cívicas o jurídicas, también es un proceso de dirección del ser humano, de su identidad y sus proyectos.¹⁵

De este modo, para Deutsch hay dos elementos particularmente importantes para el fortalecimiento de cierto sentido nacionalista. Primero, la fuerza del nacionalismo no depende únicamente de símbolos, sino que hay que tomar medidas en su “*social substance*”, es decir, que refiere a cambios efectivos en su organización social. En segundo lugar, hay que tener en consideración el grado de movilización en que se encuentre la masa del pueblo; es necesario ejercer cierto control sobre qué tanto se van abandonando las formas de vida tradicionales y en qué medida el pueblo se va alineando a los modos de cierto nuevo programa nacionalista.

Por lo anterior, las indicaciones de Ernest Gellner sobre que el nacionalismo es un principio político que exige congruencia entre la nación y el Estado nos interpelan. Por ello, Gellner propone dos vías de análisis, igualmente provisionales: una enfocada en la cultura y otra con anclaje en el reconocimiento mutuo de los derechos y obligaciones comunes.¹⁶ Afirma Gellner que “[...] el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la unidad política”. Por ello, los límites políticos no deben contraponerse con los étnicos y culturales.¹⁷ Esto nos muestra que los elementos Estado e identidad nacional no dejan de estar interrelacionados y que su separación aparece más bien por una decisión analítica y didáctica.

Dicho lo anterior, consideramos que estos anclajes analíticos mínimos nos permiten orientar la búsqueda con respecto a la identidad mexicana en cuanto identidad oficial de un Estado-nación. Además, se justifica como factible sostener que la formación de identidades nacionales puede analizarse, cuando menos, a partir de una condición histórica-política y otra

¹⁴ Deutsch, 104.

¹⁵ Deutsch, 190.

¹⁶ Gellner, *Naciones y nacionalismo*, 19–20.

¹⁷ Gellner, 13–14.

jurídica-cívica. Es decir, estudiar la mexicanidad como una subjetividad orientada tanto a la organización del Estado como a la afectividad y la legitimación histórica.

Ahora bien, para comprender con claridad en qué sentido se habla de ambas vertientes, hemos de revisar de la tradición francesa e inglesa el interés por el civismo y la legalidad. Además, en contacto con la tradición alemana, revisaremos la necesidad de apelar al sentimiento y la creación mítica –narraciones sobre el origen, que explican las relaciones entre los hombres y con dioses o valores fundamentales, que permiten decir verdades sobre el sentido del mundo—. ¹⁸ Consideramos que una aproximación al nacionalismo en México requiere de la discusión y aclaración suficiente de estos elementos para analizar tanto el aspecto jurídico-cívico como el histórico-político. Por ello, hay que inquirir respecto de los fundamentos filosóficos que nos permitirán una aproximación más clara.

2.1.2. *Análisis de los fundamentos filosóficos del nacionalismo*

Ahora, tenemos que enfrentarnos a la investigación de los fundamentos filosóficos en torno al nacionalismo. Esto requiere volver la mirada a la filosofía europea, puesto que, como señala Laurens Perry, el origen del nacionalismo en México recupera ideas europeas: se ha rastreado en México, por ejemplo, la influencia de la Revolución Francesa de 1789 como base de la idea de nacionalismo. ¹⁹ Además, el fenómeno nacionalista se vio marcado tanto en Europa como en México, como bien señalan Edmundo O’Gorman, Adolfo Chaparro y Luis Villoro, por ciertos presupuestos liberales, ilustrados y románticos. ²⁰ Las ideas más evidentes son los supuestos fundamentales de ‘libertad’, ‘autonomía’ y la adopción de un sentimiento de una ‘unidad respecto del origen’ o ‘unidad mitológica’. Un análisis breve al respecto de estos conceptos nos mostrará que tal forma de alcanzar la máxima expresión de dichos supuestos no sería en la individualidad de cada persona, sino que encontraba una forma racional en el proyecto de nación, en la unión y disolución del individuo en cierta

¹⁸ Karl Kerényi, *La religión antigua* (España: Herder, 1999); Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (México: FCE, 1998).

¹⁹ Laurens Perry, “El modelo liberal y la política práctica en la República restaurada 1867-1876”, *Historia Mexicana* 23, núm. 4 (1974): 647.

²⁰ Edmundo O’Gorman, “Precedentes y sentido de la revolución de Ayutla”, *Secuencia*, núm. 16 (enero de 1990): 63–96, <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i16.281>; Adolfo Chaparro Amaya, *Modernidades periféricas. Archivos para la historia conceptual de América Latina* (España: Herder, 2020), 38–39; Luis Villoro, *La Revolución de Independencia* (México: FCE, 2023), 19.

forma de subjetividad general. Siendo así, para posteriormente poder exponer el sentido de libertad, autonomía y origen en el contexto mexicano, es conveniente revisar algunas ideas fundacionales al respecto.

Primero, John Locke (1632-1704), considerado el padre del liberalismo, afirmaba que el fundamento de cualquier contrato político son los individuos que libremente convienen pactar. Comienza su *Segundo tratado* afirmando que no existe entre la humanidad –ni siquiera en los orígenes bíblicos– ninguna ley de la naturaleza, ninguna ley positiva creada por Dios, que brinde a una persona autoridad absoluta; descarta con ello cualquier absolutismo y niega la legitimidad de la sucesión del poder del gobierno por herencia o sangre.²¹ El origen del gobierno civil surge cuando los individuos abandonan el ‘estado de naturaleza’ para proteger mejor sus intereses; este paso se da mediante un contrato social, en el que los individuos ceden parte de su libertad a un poder político para que garantice el cumplimiento de la ley.²² Estas ideas nos permiten comprender que los actores políticos son, en este punto, los ciudadanos libres y que la única condición que los hace ser gobernados es su propio consentimiento. Esto hace posible que los individuos decidan quiénes serán sus gobernantes y el tipo de gobierno que mejor les conviene.²³ Incluso, si se considera que el gobierno excedió los límites, entonces puede ejercerse justificadamente la resistencia y se haría necesaria una revolución.²⁴

Esto fue retomado por Jean-Jacques Rousseau, el afirmar que el orden social no puede ya justificarse mediante un derecho o designio divino o por el deseo de un soberano, sino que son convenciones comunes. Así mismo, en la unión voluntaria se encuentra como consecuencia la libertad común;²⁵ la idea liberalista tiene un supuesto que lo vinculará precisamente con el nacionalismo: aunque el ciudadano ahora tenga conciencia de su libertad, es tan solo abstracta hasta que no pueda concretarse en una libertad general, entendida a su vez como una especie de razón común general en la que participan todos los individuos. Thomas Hobbes en *El Leviatán* apela a esta intuición al exponer sus ‘leyes de la razón’ para

²¹ John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (España: Tecnos, 2006), 7–8.

²² Locke, 19, ss.; Francisco Cortés, “El contrato social liberal”, *Revista Co-herencia* 7, núm. 13 (2010): 101.

²³ Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, 129–30.

²⁴ Locke, 219, ss.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (Buenos Aires: Losada, 2003), 35–36.

asegurar y conseguir la paz, las cuales consisten en suprimir la voluntad individual en virtud de una voluntad general.²⁶ Afirma Hobbes que “En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra”; solo en un estado de libertad y en atención a la voluntad general es que puede existir con seguridad y orden la particularidad de los intereses.²⁷

Más aún, el liberalismo con Adam Smith (1723-1790) que defiende la libertad individual respecto al desarrollo de sus decisiones económicas sin interferencia del gobierno, especialmente porque supone que el mercado funciona como un mecanismo que se regula ‘naturalmente’. Para Smith, el papel del Estado debería tener un poder limitado en cuanto al desarrollo de la economía, debe fungir como guardián de los contratos realizados, de proteger la propiedad privada y mantener el orden.²⁸ Sin embargo, para la realización de esta propuesta, se requieren primero de ciertas condiciones generales en las que posteriormente se encuentran racionalidad y funcionamiento las necesidades o deseos particulares; por ello, primero el Estado debe mantener un orden y salvaguardar la validez de los contratos.

A pesar de que Smith no es un pensador nacionalista en el sentido moderno del término, en su texto *La riqueza de las naciones* (1776) menciona algunas ideas liberalistas congruentes con el nacionalismo. Propone que el beneficio de los ciudadanos para su propia nación debe favorecer sus actividades comerciales e industriales; propone una necesidad de defensa nacional, aunque sea comercialmente mediante el proteccionismo, como supuesto para el bienestar nacional.²⁹ En resumen, parece que la libertad individual tiene una relación de dependencia respecto al conjunto; el bienestar nacional de algún modo asegura el bienestar individual.

Esto representa que el individuo se asegura la libertad en el conjunto; el ‘yo’ solo se sostiene en el ‘nosotros’. Previo a cualquier beneficio particular, es necesario la previa sumisión voluntaria y libre a la generalidad, a la aceptación de los contratos comunes. Así, la comunidad deviene en fundamento de la particularidad.

²⁶ Thomas Hobbes, *El Leviatán* (Argentina: FCE, 2005), 106–31.

²⁷ Hobbes, 107.

²⁸ Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales (Selección)* (México: FCE, 2023); Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (Madrid: Alianza Editorial, 1996).

²⁹ Smith, *La riqueza de las naciones*, 552–58.

Sin embargo, el hecho de que el yo particular exista coherentemente en conexión a un grupo general se debe a que el ciudadano libre elige por sí mismo pertenecer a esa colectividad general. Ello justifica su soberanía: su poder absoluto e independiente para gobernarse a sí mismos, sin que una voluntad particular domine, sino que se represente el interés común, general. No hay ninguna justificación para el orden social, económico y político que no sea la propia libertad del ser humano a determinar para sí mismo estas condiciones según los intereses y proyectos que se considera son comunes a todos.

En este sentido, la Revolución Francesa en Europa simbolizó aquel receptáculo místico de la soberanía, que transfirió las potestades de un rey y las instaló en la nación; así se caracteriza este instante como fundacional: la masa entera, el pueblo entero, se convirtió en la nación.³⁰ Sería entonces cuando el término ‘nación’, cuyo origen tradicional era el de un grupo de hombres que compartían un mismo origen –mayor que una familia, pero menor que un clan o un pueblo–, sería redefinido para pasar a expresar el conjunto de la soberanía popular. En principio, es la soberanía popular la que crea a la nación.³¹

En consecuencia, la nación –ahora entendida como pueblo– se convirtió en el agente de la historia. Todos los proyectos no son sino decisiones o compromisos del conjunto. No es ya el ciudadano individual el actor de la historia, sino los pueblos como grupo, como unidad. En Europa, este hecho permitió una nueva forma de continuidad histórica: el presupuesto de cierto trabajo progresivo que comenzaron desde el siglo XII; con la Revolución Francesa, se entiende el comienzo de otra forma de experiencia histórica.³² Esta se caracterizó por cierto despertar de la conciencia histórica, del distanciamiento y extrañamiento respecto del pasado y de un futuro ya advenido, aunque considerado como malogrado o inacabado.³³ Así, se habilitó la reescritura de la historia y la posibilidad de cambiar la experiencia del tiempo; en el sentido de que se pudo brindar una narración del origen para acceder una nueva visión prospectiva. Esto es, la capacidad de dominio sobre la experiencia del tiempo mediante las narrativas míticas.

³⁰ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 160; Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México*, 13; Alberto Cruz, “Sobre los fundamentos del nacionalismo”, *Revista de Estudios Políticos*, junio de 1995, 200.

³¹ Alain Touraine, “El nacionalismo contra la nación”, *Sociológica* 13, núm. 38 (septiembre de 1998): 177.

³² Hartog, *Regímenes de historicidad*, 160.

³³ Hartog, 159; Reinhart Koselleck, “Criterios históricos del concepto moderno de revolución”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos histórico* (Barcelona: Paidós, 1993), 77–79.

Así, esto dio paso a una experiencia temporal ordenada según la noción de progreso material; el pasado había tomado la forma de un momento diferente y extraño que debía dejarse atrás para seguir el camino lineal y perfectible del progreso.³⁴ Se abre la posibilidad de perseguir un futuro en el que se pudieran alcanzar las máximas potencias de la humanidad. Con ello se plantea un proyecto al que todo esfuerzo debería tender, ya que representa el último, verdadero y mejor estado de la vida humana: se identificó una Razón cuyo sentido dirigía el desenvolvimiento de los individuos. Esto queda plasmado en el pensamiento del italiano Giambattista Vico (1688-1744), quien expone el supuesto fundamental de que todas las naciones tienen características compartidas que nacen del deseo y de las capacidades naturales de la humanidad y que, además, pueden perfeccionarse mediante las artes.³⁵

En este sentido, la libertad se vuelve no un llamado a la simple y pura individualidad, sino a la colectividad dada una Razón y un proyecto común que tiende al progreso material. Sin embargo, esto presenta problemas; podemos cuestionar cómo es posible que se postule la libertad si todos estamos limitados y necesitados de los otros para, por ejemplo, asegurar la paz, como pensaba Hobbes. Aquello que soluciona teóricamente este tipo de problemas es el concepto de autonomía. Para ello conviene seguir la argumentación de Immanuel Kant en cuanto que coloca a la autonomía como supuesto fundamental de la Ilustración. Esto es relevante en México, ya que, como explica François-Xavier Guerra, el liberalismo encuentra en la Ilustración ciertos principios que le brindarán coherencia y que se encontrarán latentes en los siglos XIX y XX.³⁶

Kant en *Crítica de la razón práctica* (1778) entiende la autonomía como la ausencia de cualquier motivante externo respecto de la capacidad desiderativa del ser humano que lo moviera a realizar tal o cual acto.³⁷ Esto va unido a la noción de libertad que para Kant es la “[...] independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la

³⁴ Koselleck, “Criterios históricos del concepto moderno de revolución”; Quentin Skinner, “Estado”, en *Pensar la modernidad política. Propuestas desde la nueva historia política*, ed. Alicia Salmerón y Cecilia Noriega (Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017), 339–86.

³⁵ Giambattista Vico, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* (México: FCE, 2006), 37–39.

³⁶ François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I* (México: FCE, 2016), 251–53, 377 y 395.

³⁷ Immanuel Kant, “Crítica de la razón práctica”, en *Kant II* (Madrid: Gredos, 2010), 103–5.

razón ha de atribuirse siempre a sí misma)”.³⁸ Dicho de otro modo, los principios válidos para dirigir la praxis humana solo deben aceptarse racionalmente y no por ninguna motivación externa, como la culpa o el beneficio. Todo acto moralmente bueno debería realizarse solamente por el deber: únicamente aquello a lo que nos dispone la pura razón. Esto adquiere mayor sentido si atendemos a lo dicho por Kant en *Qué es la Ilustración* (1784); en dicha obra se opone a que cualquier autoridad instruya dogmáticamente sobre lo que es correcto o que imponga lo que debiera ser considerado como verdadero. La Ilustración es la invitación a que cada ser humano se valga de su propia razón sin la guía de otro. Por ello, Kant proclama como lema de la Ilustración la frase latina *Sapere Aude*, es decir, atrévete a servirte de tu propia razón, atrévete a pensar por ti mismo.³⁹

Sin embargo, esto no implica relativismo o perspectivismo epistemológico o moral. Al contrario, Kant supone la existencia de una Razón, igual y accesible para todos. Dice:

Cualquiera que sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana *en grande*, podrá descubrir en él un curso regular.⁴⁰

Lo que postula Kant es más bien el intento de liberarse de las ataduras de toda autoridad, incluso la propia tradición, para encontrar las leyes regulares y seguras de la moralidad. Esto porque autoridad y razón se encuentran en una oposición excluyente. La consecuencia de la Ilustración, siguiendo a Gadamer, fue la sumisión de toda autoridad a la razón.⁴¹ Lo anterior para Kant es prueba de que la naturaleza ha querido que la humanidad se desprenda de todo aquello de animal que tiene y alcance la perfección de sus disposiciones naturales humanas; todo esto para Kant implica la existencia de un plan secreto de la naturaleza, que no podría

³⁸ Immanuel Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, en *Kant II* (Madrid: Gredos, 2010), 70.

³⁹ Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?* (España: Alianza editorial, 2013), 25.

⁴⁰ Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia* (México: FCE, 2018), 35.

⁴¹ Gadamer, *Verdad y Método I*, 344–346.

lograrse nunca individualmente, sino solamente en conjunto, puesto que tal plan de la naturaleza es común a todos dado que todos poseemos la misma naturaleza humana.⁴²

El plan secreto de la naturaleza es entendido como la corriente progresiva universalmente válida que el ser humano está destinado a navegar para alcanzar la perfección de sus capacidades. Esto ha hecho que Kant proponga en *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* (1798) que la historia de todos los pueblos muestra etapas de dolores transitorios que acaban por superarse gracias al progreso y que abren camino a la felicidad. El fin del tránsito es la eternidad, es decir, el encuentro con el máximo desarrollo del ser humano, la identificación de toda la humanidad con la Razón Natural, alcanzable solo como conjunto y nunca como individuo.⁴³ Así mismo, el progreso común se volvió un supuesto fundamental de la modernidad; prueba de ello es que otros pensadores como Adam Smith y Auguste Comte propongan una visión progresiva de la historia, una experiencia lineal del tiempo en el que el ser humano tiende invariablemente hacia modos o estadios supuestamente mejores de su existencia.⁴⁴

No obstante, bien es sabido que la teoría y la práctica no siempre se corresponden. Según François Hartog, ya con la generación liberal francesa de 1820, se emprende un proyecto de reforma histórica valiéndose del concepto de nación; esta era para ellos un arma política, un programa histórico que a la vez fungía como evidencia para legitimación de su proyecto.⁴⁵ La nación, al ser representada por todos los individuos que la constituyen y se supone unívoca, homogénea, libre y autónoma, permite implementar estos supuestos como herramienta política: representa la tarea común de autoadaptarse a un régimen producto supuestamente de la libertad y autonomía de voluntad comunes.⁴⁶ Sin embargo, lo peligroso es aquello que se postula como propio de la naturaleza de una nación particular.

Por ello, el nacionalismo no se ha servido solo de la postulación de una Razón como elemento principal para la persuasión. La nación es un concepto ligado al sentimiento de

⁴² Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, 39,50.

⁴³ Immanuel Kant, “El fin de todas las cosas”, en *Filosofía de la historia* (México: FCE, 2018), 99–116.

⁴⁴ Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo* (Madrid: Alianza Editorial, 1980); Smith, *Teoría de los sentimientos morales*.

⁴⁵ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 159–160.

⁴⁶ Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios* (México: El Colegio de México, 1995), 34; Cruz, “Sobre los fundamentos del nacionalismo”, 201.

pertenencia, afectividad que no puede pensarse como producto del azar. Adam Smith ya partía de una *Teoría de los sentimientos morales* (1759) en la que afirma que la acción tiene un principio en nuestros propios sentimientos.⁴⁷ Por lo tanto, si se quiere conducir la acción humana respecto de un cierto proyecto nacionalista, sería necesario que la afectividad de los individuos esté dirigida por el sentimiento de origen y pertenencia. Es esta capacidad de determinar la afectividad lo que luego permite justificar como racionales ciertas prácticas.

Ahora bien, con el Romanticismo de corte alemán podemos brindar los elementos teóricos para establecer un intento de adecuar en una unidad tanto las fronteras políticas como las unidades culturales. Esto mediante una interpretación de la historia en términos nacionales. Para estudiar estos supuestos conviene revisar a G. W. F. Hegel (1770-1831), que sintetiza las ideas alemanas y, además, su obra se ha considerado como la más grande síntesis de las ideas de la Modernidad. Hegel expresa la necesidad de establecer la unidad general que pusiera a los deseos y vacilaciones humanas en orden con la libertad, la autonomía y el progreso. Con ello, veremos que la nación se constituyó como el verdadero sujeto político de la historia.

La tesis central de la filosofía hegeliana de la historia es que “[...] el único pensamiento que la filosofía aporta es el simple pensamiento de la Razón; que la razón domina el mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal ha ocurrido todo según la Razón”.⁴⁸ Es decir, la historia universal es la historia del desenvolvimiento de la Razón, ineludible para toda la humanidad. Supone una especie de providencia, cuyo fin es el de la determinación del espíritu humano conforme a la Razón; dicho de otro modo, que el espíritu humano, desde su individualidad –imperfecta y abstracta–, alcance el rango de un Espíritu Absoluto: que el individuo se identifique a sí mismo con la Razón Universal.

La historia del desarrollo del Espíritu corresponde, en términos generales, al proceso de culturización (*Bildung*) de Europa a partir del mundo griego, hasta alcanzar la verdadera y última realización de la cultura, es decir, hasta descubrir el sentido pleno de su esencia: que

⁴⁷ Smith, *Teoría de los sentimientos morales*.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, “Lecciones sobre la filosofía de la historia”, en *Hegel II* (México: Gredos-RBA Editores, 2023), 129.

el espíritu y el mundo se identifiquen como una y la misma cosa.⁴⁹ El punto de partida, como se puede apreciar en *Fenomenología del Espíritu* (1832) y *El concepto de religión* (1821), es que la conciencia individual, mediante la superación dialéctica de las contradicciones, alcance su completa autonomía y autoconciencia en la generalidad del Espíritu Absoluto, en tanto que determinación objetiva y última de todos los conceptos.⁵⁰

Con esto se sintetizan los dos supuestos de libertad y autonomía en una identificación común del individuo con el Espíritu Absoluto. Para Hegel, una conciencia individual solo alcanza la libertad en tanto accede a la verdad de la Razón. La verdadera libertad es encontrarse sujeto de la necesidad.⁵¹ Esto es así puesto que cuando el desarrollo de la conciencia alcance el absoluto, esta tendrá “[...] un saber que se fundamenta a sí mismo, un saber que no necesita de una ulterior justificación”.⁵² Por otra parte, la autonomía no se dará hasta que lo absoluto, que se sabe a sí mismo autoconsciente y autorreferencial, se concrete como movimiento en sí mismo; puesto que solo esto representa la autonomía del pensamiento.⁵³ Para el Espíritu Absoluto no hay ninguna realidad originariamente trascendente; no postula un dios que pueda irrumpir, por así decirlo, desde fuera, y revelarse.⁵⁴ No obstante, es evidente que un individuo tampoco hace al absoluto, sino que es requisito el disolverse en la individualidad en la generalidad. Si bien la individualidad y su capacidad de perfeccionamiento son necesarias para comenzar, su culminación se da únicamente como conjunto, en tanto que el *Volkgeist* —el espíritu del pueblo— es el verdadero motor de la acción.⁵⁵

Con esto, vemos que no existe contradicción irreconciliable entre los supuestos de libertad y autonomía con la unidad nacional.⁵⁶ Inclusive, parece encontrar en esta su

⁴⁹ Jorge Aurelio Díaz, “Lo absoluto del saber absoluto”, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* 11 (2009): 11–12.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: FCE, 2017); G. W. F. Hegel, *El concepto de religión* (México: FCE, 2022).

⁵¹ Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, 69.

⁵² Díaz, “Lo absoluto del saber absoluto”, 10.

⁵³ Díaz, 23.

⁵⁴ Díaz, 31.

⁵⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 213; Cruz, “Sobre los fundamentos del nacionalismo”, 205.

⁵⁶ Esta idea no era solo de Hegel, sino que su contemporáneo Herder (1744-1803) unió fuertemente el llamado a una identidad nacional, al *Volkgeist*, con un proyecto de modernización y de liberación política. Ver: Johann Gottfried Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (España: Ediciones Espuela de Plata, 2007), 54–65.

condición de existencia y la promesa de progreso. Según Hegel, el Estado sería ya una forma de libertad racional que ya se sabe a sí misma objetiva.⁵⁷ Sin embargo, el Estado colmará sus ideales cuando los individuos obedezcan sus instituciones y leyes, no por temor al soberano o represalias, sino cuando represente la voluntad y el querer de esa patria; cuando la totalidad de las instituciones del Estado representen la voluntad del pueblo.⁵⁸ La necesidad de las instituciones y las leyes no puede venir de ningún agente externo, sino de la propia moralidad del espíritu del pueblo cierto de sí mismo, es decir, como aceptando libremente y representando la autonomía de la Razón.

Siendo así, cabe la posibilidad de reorganizar la historia del mundo tendiendo a dicho fin, pero no como lapsos cronológicamente conectados solo por obra del tiempo, sino como elementos que se encuentran en una cierta racionalización: la superación de todas las contradicciones para alcanzar el absoluto. Todas las formas parciales en el desarrollo de la historia deberían integrarse: “Necesariamente tiene que producirse el destino de estas determinaciones, el cual consiste, precisamente, en que se enlacen y sumen todas”.⁵⁹ Con ello, lo que se presupone es la unidad de toda la historia tendiente a un fin: el progresivo camino del Espíritu del Mundo a su completo y perfecto desarrollo. No obstante, establece también un principio: la Razón que domina el mundo y también la historia universal.⁶⁰ Domina de tal modo que, aunque los pueblos no hayan tenido una misma base común y todo su desarrollo y esplendor se haya dado por sus propias coordenadas culturales, es posible constatar, según Hegel, que en todos ellos se originan variantes de los mismos principios.⁶¹

Del mismo modo que la historia universal es considerada por Hegel como el tránsito de la crianza de la voluntad desde su salvajismo natural hasta llegar a lo universal, la historia universal encuentra su teleología en la variante europea de cultura. Por lo que el inicio presupuesto no puede ser otro sino uno relativo al fin planteado: es decir, que aquellos pueblos rezagados accedan a su madurez al asemejarse al desarrollo europeo, lo que es lo

⁵⁷ Hegel, “Lecciones sobre la filosofía de la historia”, 166.

⁵⁸ Hegel, 172.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I* (México: FCE, 2018), 38.

⁶⁰ Hegel, “Lecciones sobre la filosofía de la historia”, 128.

⁶¹ Hegel, 167.

mismo que alcanzar la unidad con el desarrollo del Espíritu del Mundo.⁶² Europa se establece tanto siendo el punto de inicio como el fin de la historia universal.⁶³

Ahora bien, según Hegel, el requisito para que un pueblo ingrese en la historia es la aparición de un Estado que constituya la cultura de una nación, que reúna el espíritu de un pueblo para que en él se realice la realidad concreta del pueblo, que es el mismo Estado.⁶⁴ En vistas de la unificación del pueblo, para Hegel, lo más relevante es la unidad del lenguaje, ya que representa “[...] la operación de la inteligencia técnica en sentido propio, pues es su manifestación externa”, es decir, que la unidad del lenguaje significa la unidad del pensamiento, de las categorías del intelecto; por el contrario, su división significa que los pueblos se encuentren perdidos en la neblina.⁶⁵ Con esto, es posible demostrar que el Estado-nación se vuelve un elemento primordial del pensamiento político occidental, puesto que la unión indisoluble del ámbito jurídico-cívico y el elemento histórico-político se entienden mutuamente implicados y necesarios en virtud de cierto progreso presupuesto.

Hasta ahora hemos realizado un resumen esquemático de algunos presupuestos que consideramos esenciales para comprender el fenómeno nacionalista en general. Vimos que el nacionalismo puede descomponerse en una visión jurídica y cívica y otra histórica, política y cultural. Entre los fundamentos filosóficos rescatados para la posterior comprensión del nacionalismo en México, encontramos congruencia con nuestra primera aproximación: hay una tendencia tanto a la necesidad de establecer un orden cívico y jurídico, como al control de la historia y el mito fundacional, que encuentran su cumplimiento en la fusión conceptual del Estado-nación. En el siguiente apartado intentaremos brindar elementos que nos permitan comprender ambas aproximaciones de nacionalismo tomando casos que resulten reveladores en la historia de México.

⁶² Hegel, 230.

⁶³ Hegel, 234.

⁶⁴ Hegel, 168–69.

⁶⁵ Hegel, 183.

2.2. En búsqueda de la unidad nacional. Los supuestos del liberalismo, la ilustración, el romanticismo y el positivismo en México en el siglo XIX.

Hasta ahora hemos realizado un acercamiento a los fundamentos filosóficos del fenómeno nacionalista. Fue expuesta una analítica provisional que nos permite caracterizar el nacionalismo con base en dos elementos que se correlacionan: el Estado, variante jurídica y cívica, y la nación, elemento histórico-cultural y afectivo. Estas características nos permitirán adentrarnos en el pensamiento mexicano en torno a la creación de una subjetividad nacional adecuada para el Estado que la conforma. Dicho de otro modo, al encontrar los supuestos que impulsaban cierto tipo de unidad del Estado-nación mexicano, podremos vislumbrar la aparición de cierta forma de sujeto implicado por tal sentido de unidad nacional. Sentido que podemos analizar si caracterizamos primero la corriente o el impulso estatal para crear al ciudadano, como estrategia de homogenización jurídica y cívica. Segundo, el control de la narración histórica que tendía a eliminar las diferencias a partir de postular un pasado y un proyecto común; al final, la legitimación de un proyecto modernizante a partir del supuesto del progreso material, especialmente enfocado al desarrollo industrial.

Ahora bien, como antecedente, al consumarse la Independencia de México en 1821, la escena nacional estaba devastada. México se encontraba entre la ruina económica y una desoladora situación política. Estos problemas no dejarían de causar grandes y numerosos estragos durante el siglo XIX e inicios del siglo XX. El momento es difícil material, social económica y políticamente; frente a ello se vuelve imperante imaginar la nación y dar paso a su construcción. Las propuestas eran variadas y eran el reflejo de los actores políticos involucrados en el movimiento de independencia: por ejemplo, borbonistas, iturbidistas, insurgentes y liberales, con visiones, culturas e ideologías distintas.⁶⁶

Empero, para principios del siglo XIX, en México no se tenía otro modo de comenzar el desarrollo independiente más que con la herencia, tanto material como espiritual, de los españoles.⁶⁷ Además, era principalmente la élite virreinal criolla la que pretendía ponerse a

⁶⁶ Rosalía Menéndez, “Los proyectos educativos del siglo XIX: México y la construcción de la nación”, *Estudios x*, núm. 101 (agosto de 2011): 192–93.

⁶⁷ Rodrigo Moreno, “Una interpretación de la independencia mexicana de 1821”, en *La consumación de la independencia. Nuevas interpretaciones. (Homenaje a Carlos Herrejón)* (México: El Colegio de Michoacán, Universidad Veracruzana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021), 144.

la cabeza de la nueva nación independiente.⁶⁸ Por esto, habría que plantearse que los proyectos nacionalistas luego de la Independencia Mexicana no ostentaban una racionalidad totalmente distinta respecto de la idiosincrasia europea y/o española. Al contrario, encuentra en el pensamiento europeo su primera condición de posibilidad.

Al respecto, F.-X. Guerra afirma que la influencia de la Ilustración y del pensamiento liberal europeo dominaron a tal punto que era frecuente que en el congreso constituyente se citara, por ejemplo, a Voltaire, Rousseau, Bentham, Locke, Montesquieu, Constant y a Lamartine, entre otros; sobre todo buscando el ejemplo de la Revolución Francesa, que fue la inspiración esencial.⁶⁹ Esto nos permite afirmar que el lenguaje político, las acciones y los proyectos planteados apenas posteriormente a la Independencia representan una línea racional con los aspectos ilustrados y liberales tomados de Europa; además de indicarnos el carácter y supuestos del pensamiento de la clase criolla que pretende tomar el control de la nueva nación.⁷⁰

En este sentido, fue el criollo quien jugó el papel decisivo en la separación entre México y España. Mientras que el pueblo español buscó la reinstalación de su legítimo rey, el criollo, por su parte, adquiere una dolorosa conciencia de su ser colonial.⁷¹ Primero, porque está impedido por los españoles peninsulares para tomar los principales cargos del gobierno, milicia e iglesia. Hay en ellos una dolorosa contradicción. El criollo sabe que no es español, pero tampoco se encuentra identificado con el grado de miseria e ignorancia de los indios y demás castas.⁷² Sin embargo, el criollo se consideraba heredero y descendiente de los conquistadores y, por ello, con más derecho que el español peninsular para gobernar las tierras americanas; el criollo vería en la Nueva España un patrimonio que tendrían el derecho de gobernar, lo que fortaleció la diferenciación de su identidad respecto del español peninsular, a tal punto que se comienza a identificar con una conciencia nacional nueva.⁷³

⁶⁸ Jaime Rodríguez, “La transición de la colonia a nación: Nueva España 1820-1821”, *Historia Mexicana* 43, núm. 2 (1993): 267–69.

⁶⁹ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 33.

⁷⁰ Felipe Zavala, *Filosofía del mexicano* (México: Porrúa, 2007), 81–91.

⁷¹ Villoro, *La Revolución de Independencia*, 25–37.

⁷² Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional* (México: FCE, 2020), 16–17; Escobar, *Introducción al pensamiento filosófico en México*, 70.

⁷³ Escobar, *Introducción al pensamiento filosófico en México*, 70.

Por ello, una primera justificación de la existencia de una nación distinta se sitúa en el hecho de la separación de la metrópoli.⁷⁴ Desde 1808, Fray Melchor de Talamantes expresaba la idea de que el hacerse independiente de una colonia respecto de otra nación implicaba la necesidad de tomar la propia representación nacional.⁷⁵ Por otro lado, José María Luis Mora, en su *Catecismo Político* de 1831, ya decía que la nación mexicana se había formado al separarse de España, en tal acto se alcanzó la condición de nación independiente, puesto que en tal momento se obtuvo la voluntad y las luces para gobernarse a sí misma.⁷⁶ En este sentido, veremos que para que México fuera reconocido como nación independiente, la élite criolla tuvo que investirse con el poder de representar la voz del pueblo, supuestamente en favor del interés popular. Con ello, pudo decidir sobre los intereses nacionales. Empero, para ello fue necesario proveerse de un pueblo homogéneo y subordinado a ciertas condiciones jurídicas-cívicas e históricos-culturales.

2.2.1. El ciudadano homogéneo y la ficción de la soberanía. El dominio de la voluntad popular y la opinión pública.

Ahora corresponde analizar cómo fue posible que la élite criolla se invistiera con el símbolo de ser la representación de la voz popular. En el México del siglo XIX y principios del XX, el concepto de voluntad general se constituyó como una ficción política construida como mecanismo para la legitimación del poder de las élites y como fundamento del proyecto liberal de nación.⁷⁷ Encontramos el problema de una primera caracterización de la mexicanidad bajo la figura del ciudadano homogéneo, que luego devino en la generalidad de la voluntad, es decir, en la posibilidad de establecer un deseo que es igual para todos o casi todos.⁷⁸ Ello nos permitirá comprender que lo mexicano se vio limitado a partir de los objetivos de la élite criolla, pero guardando la apariencia de que su legitimidad estaba sustentada en la libre elección del pueblo. No obstante, hay que cuestionar qué se esconde tras la fórmula de ‘voluntad general o popular’, puesto que la enunciación evoca a un pueblo

⁷⁴ Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)* (México: Siglo XXI, 1972), 26.

⁷⁵ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 195.

⁷⁶ José María Luis Mora, *Catecismo Político* (México: CONACULTA, 2002), 10.

⁷⁷ Luis Villoro, “La revolución de independencia”, en *Historia general de México I* (México: El Colegio de México, 1997), 605; Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 196.

⁷⁸ Villoro, “La revolución de independencia”, 629.

en el que las voces individuales se disuelven; pero también invita a considerar que las voces deben ser escuchadas por alguien que las haga valer.⁷⁹ Tal como menciona Brian Connaughton, el control de la dirección de la voluntad popular y, por lo tanto, de la soberanía, fue un elemento de disputa decisivo en el siglo XIX.⁸⁰

Es importante observar que el supuesto de que la élite criolla pueda representar la voluntad popular de un territorio geográfico, social, económica y culturalmente diverso y heterogéneo tiene que entenderse para nosotros tan solo como una ficción. Sin embargo, para el ideario político de las élites, la realización del Estado soberano como representación de la voluntad popular era un tema principal. Empero, una empresa así es compleja; sobre todo si no se tenía asimilada cierta organización política necesaria para llevar a cabo un plan que pretendiera crear y ejercer la voluntad popular; porque la realización de la voluntad general de un pueblo solo puede tener pleno efecto si se ha tomado de un pueblo libre.

La necesidad de la soberanía de los pueblos se volvió un supuesto fundamental desde las Cortes de Cádiz en 1812 y un principio irrevocable para los constituyentes de 1857. En el México del siglo XIX, la soberanía era entendida a partir del consentimiento del pueblo entero; el nuevo origen del poder debía desprenderse del asentimiento del pueblo, tal como fue expresado por el Ayuntamiento de México en una petición al virrey Iturrigaray en 1808.⁸¹ La soberanía considera el hecho de que el pueblo, mediante la libre determinación de la voluntad general, da origen a todas las instituciones; el pueblo sería el origen de todo poder y de legitimidad política; además, se entendía al pueblo como el regente y centro de cualquier definición de los valores.⁸² Así, la soberanía del pueblo genera una nación nueva e independiente.

De este modo, vemos que la voluntad general del pueblo y la soberanía están fuertemente ligadas. La voluntad popular es la condición para que un Estado y sus instituciones puedan considerarse soberanas y legítimas. El ejercicio de la autoridad de un pueblo respecto de la elección de su modo de gobierno se identifica con el consentimiento de

⁷⁹ François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (Madrid: MAPFRE, 1992), 355.

⁸⁰ Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en el siglo XIX* (México: FCE, 2016), 31.

⁸¹ Silvio Zavala, *Apuntes de historia nacional 1808-1974* (México: FCE, 2024), 16–18.

⁸² Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, 22–32.

la voluntad popular, cediendo a los gobernantes su representación.⁸³ Empero, en cuanto que en México la voluntad general estaba dominada por los intereses de la élite criolla, entonces el criollismo pretendió sustituir a la sociedad efectiva y heterogénea.⁸⁴ Esta es la raíz de la ficción política.

Para ello, las élites postularon el artificio del ciudadano, que consideraban un concepto suficientemente fuerte para simular la legitimidad y soberanía de su gobierno. Para comprender qué implica el concepto de ciudadano, podemos tomar como marco de referencia a la Constitución de 1857, porque retoma los principios liberales e ilustrados –ya presentes desde la Constitución de Cádiz de 1812– y es tomada por gran parte de las élites del siglo XIX como una expresión acabada e inmutable de las ideas esenciales liberales que fundamentaban la política en México. Además de que su poder explicativo nos permite rastrear la continuidad de dichos fundamentos políticos hasta la Constitución de 1917.⁸⁵

En el art. 1 dice que “El pueblo mexicano, reconoce que los derechos del hombre son la base y el objeto de las instituciones sociales”; en el art. 2 se proclama la libertad de los mexicanos. Esto se reafirma en el art. 39 en cuanto se expresa que “La soberanía nacional reside esencial y originalmente en el pueblo”. Así, encontramos reunidos brevemente los elementos sobre los que se busca basar la soberanía del gobierno mexicano: en la libertad del pueblo y de su derecho para constituir todas las instituciones. Además, aunque la igualdad general no es explícitamente mencionada en dicho documento, queda implícita en varios artículos que garantizan derechos fundamentales como la libertad de enseñanza (art. 3), libre decisión del trabajo (art. 4), libre expresión, asociación y desplazamiento (arts. 6, 9 y 11), la inviolabilidad del domicilio (art. 16) y de proteger a los ciudadanos frente a los abusos de autoridades (arts. del 17 a 27).⁸⁶ Así, vemos que la libertad y la igualdad fueron principios sumamente relevantes que debían quedar garantizados, cuando menos en el papel.

Con los artículos ya citados podemos señalar que para la élite criolla era importante que todos por igual pudieran ser considerados como ciudadanos mexicanos, sin distinciones

⁸³ Constitución Mexicana de 1857, art. 39, https://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1857.pdf.

⁸⁴ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 197.

⁸⁵ Guerra, 29; John Womack, “La Revolución Mexicana”, en *Historia de México* (Barcelona: Crítica, 2001), 192.

⁸⁶ Constitución Mexicana de 1857.

particulares. Esta es la representación del universo político liberal en el que todos los ciudadanos son individuos iguales, cuyo conjunto forma, frente al exterior, la ‘nación’ y, frente al interior, el ‘pueblo’.⁸⁷ Prueba de ello es que en la Constitución de 1857 no se menciona la existencia en el interior del territorio mexicano de los indios, ni tampoco de otras tribus organizadas que escapaban todavía de la autoridad del Estado.⁸⁸

De este modo, el actor social es ahora un individuo genérico o, en todo caso, su representación como parte de una colectividad que le antecede, lo significa y lo representa. El actor social que encaja con este pensamiento liberal se funda en individuos legal y teóricamente iguales, homogéneos. Individuos genéricos, unidades indiferenciables de la masa. La igualdad de los ciudadanos permite considerar que cada persona representa una voluntad individual que se encuentra necesariamente subsumida bajo el mismo peso teórico: la supresión de todos los privilegios y de estatutos particulares permite configurar un ciudadano abstracto en el que caben todos, pero no es ninguno en particular.⁸⁹ Se impone progresivamente una imagen del ser humano como individuo autónomo en el sentido ilustrado del término –sin vínculos ni limitaciones: un solitario– y la sociedad como un conjunto homogéneo de individuos.⁹⁰

Ahora bien, la lógica de la política mexicana nos conduce del sujeto individual a un sujeto colectivo, puesto que la persona individual no representa nada si no es frente a la soberanía del pueblo en tanto expresión de la voluntad y los deseos comunes. No obstante, aquello que puede expresar los deseos de la mayoría es, siguiendo a Mora, la opinión pública en cuanto que se identifica con la voluntad popular y se entiende como “[...] la convicción universal de una verdad debida a examen y discusión”.⁹¹ En tanto que el pueblo entero es la justificación de la legitimidad de toda institución, la voluntad general es válida y justa cuando está fundada en una verdadera opinión pública, pero si descansa tan solo en unas cuantas voces o si se dirige contra personas o clases determinadas, entonces es esencialmente injusta.⁹²

⁸⁷ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 34.

⁸⁸ Guerra, 33.

⁸⁹ Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, 191; Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 159, 162.

⁹⁰ Chaparro Amaya, *Modernidades periféricas*, 41.

⁹¹ Mora, *Catecismo Político*, 11.

⁹² Mora, 11.

Sin embargo, la verdadera opinión pública de la que habla Mora no es un simple recuento de los deseos de todos los individuos. La clave de la discusión está en el requisito de someter en examen esa opinión general. En tanto que la noción de ciudadano es la de un individuo libre y autónomo – es decir, sin cualidad o determinaciones, que no tiene vínculos externos que lo unan inexorablemente con otros individuos–, entonces los únicos vínculos válidos serían los de aquellos acuerdos o asociaciones elegidos libremente en los que participa el individuo porque él mismo ha contribuido y forma parte.⁹³

De esto se sigue que, si el individuo se encuentra obediente o subsumido en su representación colectiva, es posible solamente en cuanto que se identifique él mismo con la opinión general. Sin embargo, Mora sostiene un presupuesto ilustrado, en el que la voluntad general se logra por una libre y autónoma discusión que coincidiría por ello con una Razón Universal, común a todos. Por ello, en tanto que obedece a la colectividad, solo se obedece a sí mismo. La colectividad representa la autonomía del ciudadano, que se legitima en su libertad, su soberanía.

Esto fue determinante para que los liberales e ilustrados mexicanos tuvieran un profundo rechazo a la tradición heredada del periodo colonial y a la población que vivía todavía sujeta a tales consideraciones. Ello porque tomar como válidos y legítimos los vínculos con la forma de la sociedad tradicional, sería tanto como aceptar la servidumbre del pensamiento y de la acción. Para F-X Guerra, esto se debe a que, para la clase dominante, las razones del Antiguo Régimen se encontraban originalmente en los particularismos de grupos sociales o geográficos y en la religión o por debates teológicos-míticos, pero no habían sido aceptados por la razón de los ciudadanos.⁹⁴ El régimen del periodo colonial tenía que resultar extraño e ilegítimo, puesto que su autoridad no era brindada por la libre y autónoma voluntad del pueblo.

De este modo, si ser libre y autónomo permite relacionar indisolublemente la identificación individual con la voluntad general –y solo por eso se justifica la obediencia– entonces las instituciones tradicionales deben entenderse como un error fatal por haber sido impuestas externamente. Esto conduce a la exclusión de los valores que no han sido

⁹³ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 161.

⁹⁴ Guerra, 161.

aceptados por los ciudadanos. Coincidentemente, fuera de los grupos de las élites no había población que cumpliera con el requisito de la ciudadanía: la autonomía de la razón y la libertad para ejercer acción política, así como el rechazo a la tradición que los dos aspectos anteriores implicaban. Con ello se valida casi exclusivamente la experiencia ilustrada, visión de la élite criolla, puesto que todavía para el siglo XIX una gran parte del pueblo vivía a partir de los presupuestos de la tradición del Antiguo Régimen.

Así, se limita la experiencia del mundo de tal modo que por ‘ciudadano capaz de dirigirse con autonomía y libertad sobre la determinación de sus principios y su acción’ no se incluye o representa ni al indio, ni al mestizo, ni al resto de las castas, ya que se encuentran presos de la tradición colonial impuesta y falsa. Por lo tanto, sus opiniones podían ser ignoradas, puesto que no eran libres ni autónomos en su voluntad; eran presas de la tradición y no habían alcanzado el nivel intelectual para discutir y someter a examen los principios de la Razón Universal.

Hasta este punto, vemos que toda esta idea ilustrada y criolla es abstracta y, en la práctica –por las condiciones sociohistóricas de desigualdad y con una enorme cantidad de personas sumidas en la ignorancia–, no resistiría una prueba empírica.⁹⁵ Empero, hubo un constructo que le brindaría a toda esta teoría un fundamento práctico: el voto, el sufragio. El ente abstracto de una sociedad de individuos iguales que consensúan cierta voluntad popular se convertiría en realidad mediante el sufragio. En otras palabras, las votaciones pueden servir para expresar la voluntad general y, por lo tanto, para representar la opinión pública.

Empero, la ficción democrática del voto también es evidente, ya no solo porque la mayor parte del pueblo efectivo era incapaz, no asistía o era coaccionada al voto, sino porque el pueblo real era representado por las sociedades de élite. El pueblo jamás había sido llamado a pronunciarse, ni sobre su propia existencia y mucho menos sobre su ser independiente, ni en 1810 con la revuelta social de Hidalgo, ni en 1821 con el golpe de Estado de Iturbide.⁹⁶ Su acción estaba formulada en un lenguaje que, aunque le resultaba extraño y ajeno, pretendía expresar su voluntad. Siendo así, la opinión pública no residía en la totalidad del pueblo, ni

⁹⁵ François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución II* (México: FCE, 2017), 136.

⁹⁶ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 195; Womack, “La Revolución Mexicana”, 148.

expresaba sus deseos o su voluntad. La verdadera opinión popular era la opinión de los ilustrados; estos eran tomados como el pueblo ‘real’: los únicos ciudadanos formados.⁹⁷

Esta élite representaría el escalón ilustrado más elevado de México, que tiene una visión nueva de la sociedad, del lenguaje y que pretendería hacer de su sistema ideológico el nuevo sistema dominante de acción, valores y de cultura; por lo que se posiciona contra la inmensa mayoría del cuerpo social efectivo.⁹⁸ El indio sería apenas el rastro de barbarie, el vestigio de oscurantismo destinado a desaparecer; incluso Benito Juárez diría a Justo Sierra que los indios son un problema, cuya solución sería su adaptación al sistema moderno: su desindianización.⁹⁹ El criollo no podía respetar la opinión del vulgo, mucho menos tomarla como válida; el indígena e incluso el mestizo representaban más un problema que un ciudadano.

El estereotipo de ciudadano no representa al vulgo, sino a la clase política e intelectual, quienes fungían como árbitros y como los filtros de lo legítimo en virtud del proyecto moderno, de progreso y de ilustración.¹⁰⁰ La ficción de soberanía que habían construido impedía que se viera en el pueblo otro proyecto que no fuera el de quienes ostentaban el poder. A la diversidad de intereses y de identidades ya se la había negado y, al mismo tiempo, homogenizado políticamente a partir de la figura del ciudadano y del sufragio.

En tanto que la política estaba reservada para los ciudadanos, del mismo modo los levantamientos de origen popular, las resistencias a los abusos, los reclamos por usurpaciones, quejas, demandas y demás expresiones de la clase baja estaban condenadas desde el principio al fracaso: se entendieron como fuera de la política, expresiones de aquello que debía erradicarse por medio de las luces.¹⁰¹ Este pueblo efectivo, cuya voluntad estaba movida por los “falsos presupuestos” del Antiguo Régimen, no podía formar parte de la política porque estaba reservada únicamente para ciudadanos. Brian Hamnett ya nos muestra que los eventos relevantes de la política mexicana estaban subordinados siempre al proyecto

⁹⁷ David Brading, *Orbe Indiano. De la Monarquía Católica a la República Criolla, 1492-1867* (México: FCE, 2019), 656.

⁹⁸ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 165–67; David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (México: Era, 1983), 10.

⁹⁹ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 166.

¹⁰⁰ Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, 36.

¹⁰¹ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 197–99.

político de las élites; desde las raíces de la insurgencia hasta el movimiento de Hidalgo en 1810.¹⁰² Esta interpretación puede generalizarse al resto de los levantamientos del siglo XIX; estos movimientos eran asumidos por las élites; solo las acciones y los fines de las clases dominantes eran capaces de darles sentido y de hacer historia.

En este sentido, las élites pudieron hacer uso instrumental del pueblo al armarlo y hacerlo luchar. Las insurrecciones se hacían pasar simbólicamente por la voluntad popular y la soberanía de los nuevos gobiernos; pese a que era el pueblo quien moría en el campo de batalla, sus guerras se pintaban con los colores del ideario criollo. Con esta narrativa en mente, Andrés Quintana Roo en 1812 menciona, que el pueblo se levantaría en armas cuando el gobierno no coincidiera con los intereses comunes:

[...] que cuando no se ajusten las disposiciones del gobierno al interés común de los pueblos, o no se puedan conciliar las miras de aquél con los sentimientos de éstos, hay obligación estrechísima y grave responsabilidad fundada en el derecho natural de quitar dicho gobierno y reemplazarlo por otro, cuyas disposiciones y sistemas sean más conformes y análogos al estado y circunstancias de la comunidad.¹⁰³

Este modelo de interpretaciones tomaba cada levantamiento como superación del anterior, supuestamente haciendo cada vez más libre y autónomo al pueblo. Esta estrategia resultaba conveniente, ya que en aquel periodo todo gobierno podía fácilmente ser imputado –por su origen violento o por el modo de su ejercicio– como ilegítimo con respecto a la libre elección de los ciudadanos.

Así, cada levantamiento armado supuestamente se comprendía como consecuencia de los derechos exigidos por la voluntad popular: la acción armada fue entendida como la voz del pueblo.¹⁰⁴ Esto puede rastrearse incluso hasta principios del siglo XX. La Revolución Mexicana se entendió bajo el supuesto de un levantamiento popular; tradicionalmente es tomada como un movimiento por la justicia campesina en México. Empero, con el trabajo de John Womack, es posible señalar que la justificación campesina representa una ilusión: las luchas campesinas se dieron por intereses regionales y no nacionales, además de que la lucha por el control político de las élites no se detuvo.¹⁰⁵

¹⁰² Brian Hamnett, *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional, 1750-1824* (FCE, 2012).

¹⁰³ José Miranda, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas* (México: UNAM, 1978), 322.

¹⁰⁴ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 200.

¹⁰⁵ Womack, “La Revolución Mexicana”.

En suma, vimos que la creación del ciudadano fue un producto virtual, cuyo concepto fue principalmente constituido por las decisiones de la élite: un individuo libre y autónomo era el adecuado para el sistema político que pretendían y que beneficiaba a sus intereses particulares. El ciudadano es una abstracción generalizante del pueblo diverso; no obstante, en tal concepto los individuos supuestamente encontraron su forma de representación política. Esta forma perduraría y sería esencial incluso ya bien entrado el siglo XX; por ejemplo: Emilio Portes Gil en 1941 sostendría que cuando se habla del pueblo, no se refiere a una masa anónima que constituye la nación; se refiere al sector numeroso, organizado, que verdaderamente toma parte de los asuntos, y que es el que resuelve –con su voto o con la fuerza de su organización– sus problemas.¹⁰⁶ Esto ya nos deja ver alguno de los elementos relevantes. Primero, que la mexicanidad es producto de luchas políticas, de las visiones y proyectos de ciertas élites. En segundo momento, que el mexicano se adecua a los intereses particulares de las élites, siendo el instrumento de legitimación de su poder. Por último, en la ficción de unidad, el mexicano deberá ser uno en espíritu y voluntad; el ciudadano como individuo no se distingue del otro, siempre verá en el otro a su igual. Por ello, ahora debemos indagar en las condiciones de posibilidad de homogeneizar su espíritu. Esto es, tenemos que analizar los presupuestos detrás de la elaboración de mitos fundacionales sobre lo mexicano.

2.2.2. La instrumentalización del pasado indígena y la postulación del mestizaje para la unificación mítica del mexicano

Una vez que encontramos las bases de un ciudadano homogéneo, hay que analizar cómo es que a tal abstracción se le brindaron fundamentos históricos unívocos y de qué tipo fueron necesarios para alcanzar el proyecto nacional liberal, ilustrado y modernizador que pretendía la élite mexicana. Para el criollo era importante lograr una homogenización no solo legal, sino moral y cultural: ciudadanos iguales ante la ley, pero que también busquen los mismos fines y que sostengan un mismo proyecto. Guillermo Bonfil afirma que para las élites el problema era la existencia de ‘dos civilizaciones’, una india y otra moderna-europea, con proyectos y formas de vida diferentes. Lo que se pretendía era realizar una desindianización, lo que significa negar toda raíz cultural indígena o no europea, forzar a la población a

¹⁰⁶ Emilio Portes Gil, *Quince años de política mexicana* (México: Ed. Botas, 1941), 217.

renunciar a su historia, sus proyectos, a su identidad junto con todos los campos consecuentes de su organización social y su cosmovisión.¹⁰⁷ Para ello, como menciona Roger Bartra, habría que establecer un nuevo inicio, construir una nueva memoria colectiva, una legitimación histórica conveniente.¹⁰⁸ Por ello, tendremos que investigar sobre el uso táctico de la historia y del indigenismo, del planteamiento de una mitología sobre el origen de la nación mexicana y, al final, ver en qué sujeto recae la responsabilidad teórica y práctica de la homogenización espiritual.

En este sentido, fue mediante la formación de una conciencia sobre el origen se esperaba legitimar ciertos proyectos. Por ello, la empresa nacionalista mexicana del siglo XIX encuentra su piedra de toque en una estrategia histórica; no se convence al pueblo de ser mexicano con solo promesas de un futuro mejor, sino que se construye una historia que fuera capaz de instalar un sentimiento de patriotismo con bases criollas en el pueblo.¹⁰⁹ En términos generales, el patriotismo que el criollo formuló partió de dos supuestos fundamentales que en principio son contradictorios. Primero, la identificación del imperio azteca –mexica– como cimiento originario de la patria criolla y, segundo, el orgullo de descender de los conquistadores.¹¹⁰ Esto es así porque la identidad mexicana no podía ni partir del mundo prehispánico ni del español; ambos puntos de partida eran rechazados por el criollo. Ello los llevaría a justificar tanto la existencia de una nación previa a la conquista y que debería recuperar de algún modo su soberanía, como la formación de una nación nueva producto de la mezcla racial y cultural.

En cuanto a la forma en que se pudiera instituir cierto sentimiento patriótico, en el siglo XIX, la élite recurrió a mitos e ideas que fueron formulados principalmente en las guerras de independencia; en tal momento, el indigenismo tomó igual relevancia que la exaltación de los héroes de la Insurgencia.¹¹¹ Además, se señala la toma de conciencia del criollo ya no como ‘español americano’, sino como mexicano.¹¹² Por lo que se buscaría legitimar el proyecto criollo haciendo uso del pasado prehispánico, pero caracterizándolo de

¹⁰⁷ Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada* (México: FCE, 2024), 13–14, 45.

¹⁰⁸ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía* (México: Debolsillo, 2022), 33–38.

¹⁰⁹ Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 15.

¹¹⁰ David Brading, *Ensayos sobre el México contemporáneo* (México: FCE, 2020), 28.

¹¹¹ Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 11.

¹¹² Brading, 15–16.

tal forma que se integre al modo de progresión de la historia europea.¹¹³ Siendo así, encontramos que el objetivo de aproximarse míticamente al pasado indígena fue triple: postular como inicio de la nación en la historia prehispánica, negar la dominación española y negar el modo de vida indígena a la vez que se afirmó la visión moderna tomada de Europa.

De inmediato, se vuelve problemático el hecho de que forjar la mexicanidad significa crear ancestros comunes y tradiciones unificadoras para la diversidad de formas de existencia que había en México para el siglo XIX. Esto se logró mediante la institución de símbolos históricos que permitieron representar a todos los terruños como parte de una historia común, de un origen que hermanaba a todos los hombres y mujeres que probablemente no se conocieron jamás. Todo esto era necesario para lograr consolidar ya no solo al gobierno como institución, sino que este fuera tomado como la nación misma. Se esperaba convertir al Estado en el símbolo de la nación, del orden, de la justicia y de la civilización.¹¹⁴ Así, era imprescindible que se desarrollara un sentimiento de patria, entendido como el lugar de los padres, aquel donde se ha nacido –el sentimiento de patria es anterior al de nación–; que el amor al lugar de nacimiento se transfiera a todo el territorio nacional.¹¹⁵

De este modo, para mostrar la diferencia y la legitimidad de una nación verdadera en tierras americanas, la conquista se pinta como una época de dominación extranjera ilegítima por parte del español peninsular: hombre desnaturalizado y un extraño en tierra americana.¹¹⁶ Para ello, David Brading expresa que el patriotismo criollo se ancló en el pasado indígena como la fundación originaria de la grandeza de su país.¹¹⁷ El criollismo, al imponer sus valores respecto del significado de la independencia, tomó a la cultura azteca para la exaltación de los valores precolombinos.¹¹⁸ Incluso es posible rastrear esto en épocas anteriores a la Independencia. Sigüenza y Góngora, por ejemplo, escoge a los emperadores aztecas como tema del arco triunfal que se levantó para recibir al virrey conde de Paredes en

¹¹³ Agustín Basave, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia* (México: FCE, 2002), 14–15.

¹¹⁴ Brading, *Orbe Indiano*, 666.

¹¹⁵ Catherine Héau-Lambert y Enrique Rajchenberg, “La identidad nacional. Entre la patria y la nación: México, siglo XIX”, *Cultura y representaciones sociales* 2, núm. 4 (2008): 46, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102008000100002&lng=es&tlng=es.

¹¹⁶ Brading, *Ensayos sobre el México contemporáneo*, 45.

¹¹⁷ Brading, 42.

¹¹⁸ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*, 196.

1680; Sigüenza y Góngora pone como ejemplo de buen gobierno no a los emperadores de la antigüedad clásica, modelos de sabiduría política, sino a los reyes aztecas.¹¹⁹

En este sentido, el culto a la Virgen de Guadalupe es una de las creaciones míticas más complejas; la identificación de Tonantzin-Guadalupe cautivó la imaginación de todos.¹²⁰ Aunque pudiera pensarse en la Virgen de Guadalupe como símbolo únicamente de orden espiritual, también puede pensarse en cuanto elemento de una genealogía política: como estrategia histórico-mítica para liderar y unificar a las masas especialmente indígenas. Que este uso práctico de las figuras religiosas fue posible se hace patente en cuanto que “La Virgen fue el estandarte de los indios y mestizos que combatieron en 1810 contra los españoles y volvió a ser la bandera de los ejércitos campesinos de Zapata un siglo después”.¹²¹ Por ello, representa una recuperación del pasado indígena, pero que otorgaba al criollo el poder de establecer un destino manifiesto que permitía cierto control de la masa popular.

Siguiendo esta táctica, Servando Teresa de Mier en su *Historia de la revolución de Nueva España* en 1813 establece una relación entre el apóstol Tomás y Quetzalcóatl. Reinterpretando las fuentes indígenas y españolas, buscaba justificar que el cristianismo había llegado a México antes de la conquista. Con astucia identifica a Quetzalcóatl con las características del apóstol Tomás, aseverando que Quetzalcóatl no era realmente un dios, sino una interpretación distinta del predicador cristiano. Todo esto para poder negar la legitimidad de la conquista española cuyo sustento se anclaba en la idea de que se había salvado del infierno al indio al haberle presentado el Evangelio. Si Quetzalcóatl era en realidad el apóstol Tomás, entonces eso significa que los indígenas habían ya recibido la fe religiosa antes de la conquista y, por lo tanto, que aquella no era la empresa evangelizadora que pretendió ser. Sin embargo, también aprovecha Teresa de Mier para marcar un proyecto modernizador, ya que Quetzalcóatl era considerado como un civilizador que mostró las artes y las ciencias a los indígenas, algo que lo ponía en un papel semejante al del apóstol. Tal identificación pudo interpretarse como un símbolo de la universalidad del proyecto civilizador europeo.¹²² Sin

¹¹⁹ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 19–20.

¹²⁰ Bartra, *La jaula de la melancolía*, 191–96.

¹²¹ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 21–22.

¹²² Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de Nueva España* (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Publications de la Sorbonne, 2019), 622–27.

embargo, este caso no representa una maquinación original de Servando Teresa de Mier, sino que ya era posible encontrar analogías de este tipo desde el comienzo de la Conquista y de los proyectos de evangelización católica.¹²³

Por otro lado, cuando Carlos María de Bustamante realizó su elogio a José María Morelos al iniciar su campaña para liberar a su patria del dominio español, afirmó: “Ve con Dios, hijo mimado de la victoria: el ángel tutelar de América te guíe; la sombra de Moctezuma te requiere sin cesar en el silencio de la noche por la venganza de sus manos, y de aquellas inocentes víctimas que inmoló Alvarado en el templo de Huitzilopochtli”.¹²⁴ Al final de su obra, cuando Bustamante describe la marcha triunfal de Agustín de Iturbide en la Ciudad de México, le pareció captar junto a él a las sombras de los antiguos emperadores mexicanos que se levantaban de sus tumbas para dirigir el desfile; esta retórica intenta afirmar la existencia y la continuidad de la nación mexicana antes y durante la época de la conquista española y asegurar que esa misma nación recobró su libertad después de 300 años.¹²⁵

El anticuario criollo vuelve al comienzo de la conquista para justificar la condición originaria de soberanía y autonomía de la nación mexicana. Pero, estratégicamente, no se vuelve más atrás en el tiempo para rastrear la legitimidad de una posible ‘nación indígena’; tan solo recupera nombres que, luego de siglos, resultan extraños y que ya no remiten a la significatividad del mundo que verdaderamente los comprendía en su originalidad. Esto muestra la posibilidad del uso pragmático y la transfiguración o deformación del pasado indígena en favor de las élites. Además, nos permite ejemplificar que se utilizó la historia precolombina al reconstruirla y negar su sentido originario, que ha perdido la sensibilidad y ya no se vincula con la historia prehispánica, sino que se ha tintado con el lenguaje político y el ideario criollo.¹²⁶

Además, tanto la Independencia como la Revolución fueron movimientos que pretendían la restitución de lo ‘históricamente legítimo’. Según Brading, en el primer movimiento, Hidalgo encabezaba una rebelión que buscaba recuperar los derechos de la ‘nación mexicana’ –que no los derechos de los pueblos originarios– concedidos por Dios y

¹²³ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 91.

¹²⁴ Brading, *Orbe Indiano*, 683–84.

¹²⁵ Brading, 685.

¹²⁶ Bonfil, *México profundo*, 27,40.

usurpados por ‘cruels conquistadores’. Hidalgo fue tomado como un héroe liberador, que después de 300 años de tiranía buscaba la independencia de la nación, que tomó las armas para retomar sus derechos naturales y mantener ‘la religión de sus padres’.¹²⁷ Por otro lado, la Revolución también se tintó como una restitución de lo históricamente legítimo, de lo propio. Podemos ejemplificarlo con las rebeliones del Sur con Emiliano Zapata –que muchas veces se tomó como los eventos más representativos de dicho movimiento armado– cuyo interés estaba anclado en restablecer la propiedad de la tierra al pueblo, su histórica y legítimamente dueño.¹²⁸

Por esto, es común que para principios del siglo XX se asigne al indio una importancia capital en la cultura mexicana; México fue entendido como un país de origen indio y, por ello, los desarrollos de procedencia indígena se vuelven símbolos de lo propio, que supuestamente se habían revalorado y podían enfrentarse en calidad de igual en cuanto a significado y belleza con las creaciones europeas.¹²⁹ Empero, esta vinculación con el pasado prehispánico es a la vez un extrañamiento, puesto que el mexicano ya no se identificaba ni debía hacerlo con el indio; tan solo debe recordar que es su pasado, mas no buscar en ello otro desarrollo que el progreso europeo.¹³⁰ Recordar las raíces y la historia que hace de México una nación soberana e independiente no es lo mismo que rescatar el valor de la herencia tradicional; esto último se descarta. Anclada en tal retórica, la Independencia no había sido sino una larga espera que definió la orientación al futuro, es decir, la entrada de México al modo de desarrollo progresivo de la historia europea.

De este modo, los obstáculos obvios para la transición a una unidad nacional, y que pueda sostenerse en un ciudadano ideal, eran las diferencias étnicas, sociales y raciales que separaban a las élites de la masa indígena y del resto de las castas. En tanto que la diversidad étnica y racial era considerada un obstáculo, el mestizo se vuelve un elemento primordial para la homogenización racial y cultural que pudiera unir a toda una población distinta.

Ahora, para revisar la postulación de México como una nueva nación mestiza, podemos estudiar, tal como lo indica David Brading, a Vicente Riva Palacio y su obra *México*

¹²⁷ Brading, *Orbe Indiano*, 604–5.

¹²⁸ John Womack, *Zapata y la Revolución mexicana* (México: FCE, 2017).

¹²⁹ Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, 211.

¹³⁰ Lilian Álvarez, *Mexicanidad y libro de texto gratuito* (México: UNAM, 1992), 22.

a través de los siglos (1884-1889), que podemos considerar como la primera historia patriótica general de México. En la introducción de su obra, Riva Palacio sostendría que con la Independencia no se liberó a una nación del yugo extranjero, sino que con tal movimiento nació un pueblo nuevo, formado por la mezcla de españoles, indios y africanos; gracias a esa mezcla fue que las razas se fueron ‘confundiendo’ y los intereses y los deseos comenzaron a identificarse y fue formándose un alma nacional.¹³¹

Su interés en justificar el mestizaje como base de la nación se puede notar con especial énfasis en el primer subtítulo del capítulo II: ‘Razas y castas’. Con el fin de demostrar que la raza y la nación mexicana se formaron progresivamente durante los tres siglos de la colonia española, afirma: “[...] para estudiar la formación de una nacionalidad, preciso es recurrir á [sic] los fríos y descarnados axiomas de la filosofía zoológica y á [sic] las doctrinas de la joven pero robusta ciencia de la antropología”.¹³² Empero, en diálogo con las ideas del pensador francés Ernest Renan, Riva Palacio afirma que no es posible afirmar biológicamente una nación, sino tan solo una nacionalidad.¹³³ Renan, en *¿Qué es una nación?*, dice:

Una nación es, a nuestro entender, un alma, un espíritu, una familia espiritual, resultante, en el pasado, de los recuerdos, de los sacrificios, de las glorias, a menudo de los duelos y de los pesares compartidos; y, en el presente, del deseo de seguir viviendo juntos. Lo que constituye una nación no es el hablar la misma lengua o el pertenecer a un mismo grupo etnográfico, sino haber hecho en el pasado grandes cosas juntos y querer seguir haciéndolas en el futuro.¹³⁴

Riva Palacio acepta tal definición para plantear la idea de la nación mexicana, empero, tampoco a las naciones les basta tener historia; preciso es “[...] tener un espíritu, un alma nacional, pero también un cuerpo, un organismo material igualmente nacional”. En un país cuyo pueblo se constituya por diversas razas no podría concebirse la existencia de un alma y un cuerpo nacional unificado, puesto que cada raza tendría distinto punto de vista.¹³⁵

¹³¹ Riva Palacio, *México a través de los siglos* (Barcelona: Ballésca y comp. Editores - Espasa y comp. Editores, 1888), 2:III–XIII; Brading, *Ensayos sobre el México contemporáneo*, 139.

¹³² Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 2:471.

¹³³ Brading, *Ensayos sobre el México contemporáneo*, 143.

¹³⁴ Ernest Renan, *¿Qué es una nación?* (Madrid: sequitur, s/f), 11, <http://www.sequitur.es/wp-content/uploads/2010/09/que-es-una-nacion.pdf>.

¹³⁵ Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 2:471.

Para resolver este problema, Riva Palacio se adhirió a las propuestas de Charles Darwin en sus obras, *El origen de las especies* (1859) y *El origen del hombre* (1871).¹³⁶ El científico naturalista afirmaba que era posible que con el mestizaje se formaban y consolidaban nuevas razas hasta alcanzar un alto grado de homogeneidad y evitar la reversión.¹³⁷ Empero, precisamente son los criollos quienes dominaron la homogenización bajo el concepto de mestizo; en tal mezcla estaba el germen de un nuevo pueblo que formaría una nueva nacionalidad.¹³⁸ En ello se justifica la necesidad del mestizaje para que el nuevo pueblo se reconozca como mexicano. Por lo anterior, en su obra Riva Palacio narró un mito fundacional en torno al mestizaje, una historia épica de cómo a partir de las castas surgió una nueva raza mexicana.

Pero aquella no fue la única obra en que quedó plasmada la importancia de los relatos míticos para moldear la historia nacional. En *El libro rojo*, Riva Palacio y Manuel Payno compilaron ensayos sobre los principales héroes y episodios de la historia de México. Tomaron a las figuras heroicas y ejemplares, tanto indígenas como españolas, haciéndolas coincidir teleológicamente y mostrando su capacidad de unificarse: supuestamente caminaban juntos buscando un futuro similar y defendiendo los mismos valores.¹³⁹ Frente a ello, el mestizo era retratado como un héroe colectivo, como el componente principal del nacionalismo.¹⁴⁰

Por otra parte, Justo Sierra apoyaba el concepto mestizo de nacionalidad mexicana propuesto por Riva Palacio. En *Evolución política del pueblo mexicano* (1984), Sierra afirmaba que ya en el siglo XVIII la sociedad mexicana —con todos sus defectos: su composición heterogénea— tenía conciencia de su personalidad como organismo nuevo, como un cuerpo aparte, que se fortalecía con los mestizos.¹⁴¹ Además, en su texto *Historia patria* (1894), afirmaba que desde el siglo XVII el mestizo, cada día más numeroso y de índole más

¹³⁶ Brading, *Ensayos sobre el México contemporáneo*, 144.

¹³⁷ Charles Darwin, *El origen del hombre* (Madrid: Los libros de la catarata, 2020), 213; Charles Darwin, *El origen de las especies*, Digital (México: EPL, 2015), 69.

¹³⁸ Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 2:481.

¹³⁹ Vicente Riva Palacio y Manuel Payno, *El libro rojo* (México: FCE, 2023).

¹⁴⁰ Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 2:904–14.

¹⁴¹ Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano* (México: La casa de España en México, 1940), 89.

inquieta y activa, estaba ya destinado a ser el verdadero dueño del país.¹⁴² No obstante, a pesar de que encontramos tanto en Riva Palacio como en Sierra una teleología sobre el mestizaje y su identificación con la formación de la nación mexicana, ambos niegan la ascendencia tanto española como indígena. El pueblo mexicano viene del pueblo de Dolores, es descendiente de Hidalgo: México conforma una nación y una nacionalidad nueva, es decir, que era considerado diferente tanto biológicamente como espiritualmente.¹⁴³

Se mantiene la tendencia a vincular mestizaje y mexicanidad; según Agustín Basave, esto responde esencialmente a una búsqueda de identidad nacional. Empero, fundamentalmente, rastreado en un linaje hispano-indígena: este mestizo es el que representa al mexicano por antonomasia, “[...] los auténticos depositarios de la mexicanidad”.¹⁴⁴ El pasado indígena y el futuro europeo se entrecruzan al mismo tiempo que se unen racialmente; el mestizo es tomado como la síntesis tanto de los elementos ideológicos como de los biológicos. Incluso, luego del siglo XIX, el término criollo encuentra una transformación en su significado; ya no refiere exclusivamente al español nacido en tierras americanas, sino que “[...] vino a significar no lo americano esencial, sino lo nacional y particular”.¹⁴⁵ La figura criolla transfigura al mestizo a tal grado que luego “[...] los criollos somos los que, sin ser indígenas, hemos nacido de este lado del charco y hablamos y pensamos en español, pero con sutiles matices americanos”.¹⁴⁶ Entonces, es posible afirmar que, a excepción de los europeos, a finales del siglo XIX todos los habitantes debieron dejar de nombrarse indios o de otra casta, siendo todos americanos-mestizos.¹⁴⁷

De este modo, el mestizo puede entenderse como la estrategia de vulgarización o popularización del proyecto europeo que intenta legitimarse en la vida de una población indígena. Ezequiel Chávez en el año 1900 ya identificaba que el mestizo era aquel que parecía inclinarse a los avanzados y modernos modos de vida de los descendientes puros de los europeos (criollos), pero también encontrándose cercano a los modos de vida del indio;

¹⁴² Justo Sierra, *Historia Patria* (México: Departamento editorial de la Secretaría de Educación, 1922), 64.

¹⁴³ Brading, *Ensayos sobre el México contemporáneo*, 171.

¹⁴⁴ Basave, *México mestizo*, 6.

¹⁴⁵ José Juan Arrom, “Criollo: Definición y Matices de un Concepto”, *Hispania* 34, núm. 2 (mayo de 1951): 174, <https://doi.org/10.2307/333568>.

¹⁴⁶ Arrom, 175.

¹⁴⁷ Brading, *Ensayos sobre el México contemporáneo*, 46–47.

entiéndase que el mestizo aparece como el punto medio, cultural y biológicamente, entre el español y el indígena.¹⁴⁸ La creación de la figura del ciudadano-mestizo fue uno de los logros más eficaces de la élite criolla, en tanto que representó el progreso en cuanto proceso de desindianización; un sujeto de este tipo, si bien pudiera verse con rasgos indígenas, piensa como occidental.¹⁴⁹

Al fin, en medio de la cosmovisión dominante del criollo, el indio interviene como símbolo de contradicción, como objeto de dominación y un obstáculo para el proyecto. Su naturaleza y su historia han sido objeto de maquinaciones europeas desde la conquista. Incluso los monjes franciscanos habían brindado explicaciones y creado leyendas que pretendieron hacer tabula rasa a la historia indígena, tan solo añadiendo a los individuos a su visión europea del mundo y despojándolos de la suya, ya que con el paso de las generaciones el pasado prehispánico estaba cada vez más lejano de su experiencia vital.¹⁵⁰ Con ello, el horizonte de experiencias posibles se limita a tomar como punto de partida a la nueva historia construida por el criollo. Siendo la figura abstracta y general del mestizo el modo de unificación no solo racial, sino también originaria, mítica.

Así, el mestizo es símbolo y receptáculo de la unidad, condición para la destrucción de las diferencias entre castas; incluso el criollo pretende disfrazarse –mas no disolverse– detrás de la figura del mestizo para representar una nación, cultura y sociedad nueva.¹⁵¹ Al final, el ciudadano mestizo encuentra ya una doble caracterización que representa las aspiraciones de la élite criolla. Por un lado, la homogeneización legal frente al Estado. Por el otro lado, un origen mítico común. Este individuo abstracto se encuentra en una complicada relación con la historia, pero adquiere ya un proyecto al modo europeo que tiende a la modernización.¹⁵² En este sentido, corresponde ahora analizar el proyecto modernizante y progresivo que era perseguido, para el que se ha preparado el terreno y que luego podrá posicionarse mediante el uso de la educación como dispositivo divulgador.

¹⁴⁸ Ezequiel Chávez, “La sensibilidad del mexicano”, en *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra (México: Debolsillo, 2024).

¹⁴⁹ Bonfil, *México profundo*, 45.

¹⁵⁰ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 67; Ver: O’Gorman, *La invención de América*.

¹⁵¹ Basave, *México mestizo*, 163; Luis González, “El periodo formativo”, en *Historia mínima de México* (México: FCE-Colegio de México, 2023), 86.

¹⁵² Martha Robles, *Educación y sociedad en la historia de México* (México: Siglo XXI, 1984), 56–57.

2.2.3. *Libertad, orden y progreso: síntesis liberal-positivista y sus imperativos*

Hasta el momento hemos explicado dos procesos homogeneizantes que han intervenido para la construcción de la subjetividad de cierto mexicano virtual. Primero, hemos revisado su generalización abstracta como ciudadano. En segundo momento, mostramos el intento de crear una historia común que privilegió los valores occidentales y los puso como principios del desarrollo legítimo de la historia. Empero, hay dos características principales que debemos estudiar para comprender el cambio de la subjetividad en México en el periodo final del siglo XIX y principios del XX. Esto es el fortalecimiento y fusión que se realizó entre el pensamiento liberalista y positivista, que posteriormente daría cabida a la adopción del sistema capitalista, con vistas a la industrialización del país y de una confianza en el desarrollo progresivo y orgánico del libre mercado –ideal que es posible rastrear incluso hasta el gobierno del “Jefe Máximo” Plutarco Elías Calles–.¹⁵³ Segundo, la idea de libertad que permitía la diferencia de pensamiento moral y religioso, pero que impedía cambios en el orden material y el orden político.

Así, tal como afirma Brian Connaughton, hay que precisar que el prejuicio en favor del desarrollo en forma urbanizante parece haber sido un presupuesto básico tanto de conservadores como de liberales en el siglo XIX.¹⁵⁴ Por lo anterior, es relevante que el pensamiento de Gabino Barreda en 1867 ya resumía lo anterior, mostrando la posibilidad integradora que existía entre liberalismo y positivismo en su *Oración cívica* cuando afirma: “[...] que en lo de adelante sea nuestra divisa LIBERTAD, ORDEN Y PROGRESO; la libertad como MEDIO; el orden como BASE y el progreso como FIN”.¹⁵⁵ Para Barreda había llegado el momento en que por fin podía empezar a ponerse en práctica todo lo que anteriormente había sido abstracto: leyes e ideas. La emancipación intelectual de Europa y las limitaciones del pasado colonial podían dejarse atrás una vez que, eliminando toda superstición, al fin se diera el paso a la emancipación científica.¹⁵⁶ En suma, que era momento

¹⁵³ Alan Knight, “La última fase de la Revolución: Cárdenas”, en *Historia de México* (Madrid: Crítica, 2001), 255.

¹⁵⁴ Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*, 49.

¹⁵⁵ Gabino Barreda, *Oración cívica*, Cuadernos de cultura latinoamericana (México: UNAM, 1979), 19.

¹⁵⁶ Barreda, 10.

de que el espíritu positivo se hiciera efectivo: se requería ordenar y hacer progresar materialmente a la sociedad para hacerla realmente libre.

Ahora bien, la idea de progreso en México no ha sido originalmente un presupuesto positivista, sino ilustrado. Silvio Zavala señaló que la experiencia de la historia en 1830 contenía ya el germen del progreso, entendido como una labor heredada históricamente que tiende a la perfección o, cuando menos, a un mejor estado material de la situación. Incluso para la visión del conservador Lucas Alamán, el país estaba en un momento de confusión, desorden, miseria, sin uniformidad y violento que, sin embargo, se encontraba en progreso.¹⁵⁷ Por otro lado, un liberal como Lorenzo de Zavala, educado en la heterodoxia y en la tradición crítica ilustrada, también vería en el pasado la barbarie y el caos, proyectando en el futuro el progresivo desarrollo de la libertad mexicana, pero todas las reformas requerirían de un tiempo considerable de desarrollo.¹⁵⁸

Por su parte, José María Luis Mora también consideraba que el progreso se muestra en el estado transitorio de la sociedad, partiendo desde los escenarios de la Conquista; las luchas entre los conservadores y los liberales, como Mora los entiende, deberían concluir en favor del progreso.¹⁵⁹ No obstante, pese a las diferencias entre radicales y conservadores, la idea de progreso fue limitándose en términos de modernización, es decir, de desarrollo material científico-técnico enfocado en el ámbito económico, de mercado, urbanismo e industrialización. Prueba de ello son la ordenanza de creación de múltiples instituciones: por ejemplo, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1833), la Secretaría de Fomento (1853) y la Escuela Nacional de Ingeniería (1867).¹⁶⁰ Esto también dio pauta para una posterior adopción del modelo de producción capitalista.

Sin embargo, a partir de 1867 y hasta inicios del siglo XX, esto tendría una gran importancia generalizada, enfocada en el progreso técnico y el desarrollo económico. Esto es visible sobre todo durante el periodo porfirista del siglo XIX, puesto que era un momento de relativa estabilidad en el que se pretendía fortalecer el Estado, desarrollar el comercio e influir en la industrialización o tecnificación de México; entonces se requería ser “[...]”

¹⁵⁷ Zavala, *Apuntes de historia nacional 1808-1974*, 67.

¹⁵⁸ Zavala, 69–70.

¹⁵⁹ Zavala, 74.

¹⁶⁰ Brading, *Ensayos sobre el México contemporáneo*, 149.

eminentemente prácticos, experimentalistas e investigadores. Es menester ser positivistas”.¹⁶¹ Alan Knight afirmaría que el liberalismo mexicano se combinaba sin demasiado problema con el positivismo porfiriano –que representa el punto de su mayor expresión– para justificar el progreso económico y social.¹⁶²

Además, antes de la introducción del positivismo ya se sostenían algunas tesis que hicieron fácil su asimilación: la creencia en la libertad, en el progreso, la ciencia y la técnica como supuestos del liberalismo mexicano. Algunos liberalistas como Ignacio Manuel Altamirano ya encontraban que los principios más seguros estaban anclados en la ciencia y la técnica; por ello, en su actualidad, la religión como base tradicional les representaba un oscurantismo que debería erradicarse. Solamente el progreso científico-técnico, que tendía al urbanismo, la industrialización y la educación científica, podría hacer libre al pueblo.¹⁶³

Siendo así, el positivismo con su propuesta de ley de los tres estados en los que toda sociedad padece para alcanzar su máximo desarrollo –pasando por el estado teológico, metafísico y, por último, el positivo– concuerda con el ideario mexicano, que empezaba a sentirse libre de su estado anterior, regido por una tradición religiosa.¹⁶⁴ El positivismo en sus generalidades no comprometía los principios establecidos previamente de la doctrina liberalista.

Además, también la pretensión del positivismo de subordinar toda supuesta imaginaria a la observación empírica –es decir, de limitar el conocimiento legítimo al ámbito del conocimiento científico– resultó importante y conveniente.¹⁶⁵ El método enfocado en la práctica, en la observación, razonamiento y verificación, así como su clasificación y estratificación de las ciencias, concuerda bastante con las necesidades técnicas e industriales del México porfirista.¹⁶⁶ Empero, de lo anterior también se desprende cierta posibilidad de

¹⁶¹ Salvador Moreno y Kalbtk, “El porfiriato. Primera etapa (1876-1901)”, en *Historia de la educación pública en México (1876-1876)* (México: FCE, 2018), 44.

¹⁶² Alan Knight, “La revolución mexicana: ¿burguesa, nacionalista o simplemente ‘gran rebelión’?”, *Cuadernos Políticos*, núm. 48 (1986): 17.

¹⁶³ Ignacio Manuel Altamirano, *Discursos sobre la libertad* (México: Biblioteca del pensamiento legislativo y político mexicano, 2012), 32–33, 77 y 86–87.

¹⁶⁴ Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, 17–27.

¹⁶⁵ Comte, 28–33.

¹⁶⁶ Auguste Comte, *Curso de filosofía positiva (lecciones I y II)* (Argentina: Ediciones Libertador, 2004), 10–22.

control social, especialmente por la justificación positivista de la búsqueda de un orden social regido por leyes objetivas que les permitiera establecer las normas de cierta ‘física social’ verdadera. Por lo anterior, el destino del ineludible de entrar en el estadio histórico del pensar positivista fue relevante, ya que esta presupone la unidad mental y social de la humanidad.¹⁶⁷

De esto se sigue, que el positivismo sirviera para justificar cierto orden material y político con base en la búsqueda de sus leyes objetivas. El positivismo puede entenderse como expresión de la realidad histórica y circunstancial de México, en cuanto simboliza el querer y el poder de un determinado grupo de hombres; pese a que es posible distinguir entre la teoría y la práctica del positivismo, no podemos evitar señalar que la doctrina positiva sirvió para justificar ciertos abusos y prácticas políticas que, en suma, sirvieron para afianzar el orden político y social.¹⁶⁸

Por ello, siguiendo a Leopoldo Zea, “El positivismo era [...] el instrumento ideológico del cual se servían una determinada clase social para justificar sus prerrogativas sociales y políticas”.¹⁶⁹ Los propios positivistas podrían respaldar esta afirmación, puesto que señalaban que los problemas de México no se debían a los problemas con su doctrina filosófica que, en todo caso, nunca se había aplicado concreta y correctamente. José Torres Orozco –filósofo, profesor y médico mexicano– por ejemplo, afirmó que la política corrupta del porfirismo no podía ser derivada de la filosofía positiva, sino que únicamente “[...] coinciden en el criterio filosófico del método, en sus conclusiones concretas y prácticas. Mientras que se basa en los postulados de la ciencia, muy pocos se adhieren a la política positiva”.¹⁷⁰ En este sentido, si se siguiera la doctrina positivista, supuestamente se encontrarían las mejores condiciones tanto materiales como de dirección política.

No obstante, el positivismo y el liberalismo entran en conflicto teórico en cuanto a la idea de libertad. Como bien señala Leopoldo Zea, el liberalismo comprendía la libertad como eliminar las restricciones directas por parte del gobierno, como un “dejar hacer” –*Laissez-*

¹⁶⁷ Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, 40–45.

¹⁶⁸ Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (México: FCE, 2022), 37–38.

¹⁶⁹ Zea, 31.

¹⁷⁰ José Torres, “La crisis del positivismo”, en *Filosofía, psicología y ciencia*, III (México, 1970), 10–11, Archivo Digital de Humanidades “Ervin Said”; Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, 33.

faire—. ¹⁷¹ En contraposición, el sentido de libertad positivista es restrictivo y plantea una necesidad y reciprocidad entre el orden material y el orden moral, en tanto que ambos se comprenden sometidos a leyes objetivas.

Empero, tal contradicción teórica se volvió una ventaja en la práctica. Frente a la clase política y las demás élites, Barreda modificaba la presentación de la doctrina positiva para que el orden material y político actual fuera intocable, puesto que estaría supuestamente determinado por leyes objetivas. Frente a tal orden tomado como esencial, cada individuo podría pensar lo que mejor le convenía, seguir la religión que quisiese y adoptar la doctrina política que deseara; todo esto no era relevante mientras que no atentaran contra el orden material y político actual. ¹⁷² Esto aseguraría la permanencia de la clase dominante y su capacidad de someter al resto de población.

Por ello, decía Barreda que “[...] el orden material, conservado a todo trance por los gobernantes y respetado por los gobernados, sea el garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y de la civilización”. ¹⁷³ En este sentido, si el orden actual era aquello que debía salvaguardarse, entonces el orden moral e ideológico de la población general encontraba un límite conveniente: no podía ir en contra del progreso material y político ya alcanzado. Siendo la estructura del Estado y las jerarquías sociales parte de este orden básico.

Además, el orden alcanzado por las élites los posicionaba como salvadores de la barbarie y misioneros de la civilización, frente a su heterogénea e ignorante población gobernada: les estaban mostrando el verdadero camino del progreso. Haciendo alusión a la célebre frase del Evangelio de Juan: “[...] conoceréis la verdad y la verdad os hará libres”. ¹⁷⁴ Por ello, las acciones de las élites no podían ser enjuiciadas como una coerción violenta bajo el supuesto de guiar al pueblo a la verdad e identificarla con la libertad. Con ello, el Estado y las clases dominantes se convertían en dueños legítimos de los intereses nacionales. ¹⁷⁵

¹⁷¹ Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, 110.

¹⁷² Zea, 110–11.

¹⁷³ Barreda, *Oración cívica*, 19.

¹⁷⁴ *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009) Juan (8:32).

¹⁷⁵ María Chaoul, “Enseñar la religión de la patria: tiempo y espacio en la escuela primaria porfiriana”, en *La construcción del discurso nacional en México, un anhelo persistente (siglos XIX y XX)* (México: Instituto Mora, 2007), 298.

En todo caso, lo anterior atacaría a la oposición religiosa y al ejército; pero esto tampoco era asunto novedoso, ya Brading señalaba que antes ya “Mora interpretó el conflicto del partido, no como cuestión de clases sociales, sino antes bien como una lucha entre la nación y las corporaciones privilegiadas, es decir, entre los estados y el ejército y la Iglesia”.¹⁷⁶ Podía representar un peligro para la oposición política y estas corporaciones privilegiadas que todavía podían pugnar por sus intereses particulares; no obstante, frente a la gente común era la justificación para el control de su acción: encaminarla a la realización del progreso, de la ciencia y la técnica. Era un pretexto perfecto para extender el nuevo orden moderno.

Además, el positivismo de Barreda encontraba también la justificación respecto a la forma de distribución de la riqueza, elemento clave para las élites económicas y políticas, puesto que legitimaba las desigualdades sociales y la existencia de las élites. Decía Barreda:

[...] la civilización industrial, en la cual el capital, es decir, la riqueza, [...] es para ésta el principal é [sic] indispensable instrumento de progreso y de ensanche, y por lo mismo, de bienestar y de goce, no tanto para el que las posee, como para la sociedad entera, se venga presentando, no solo como aceptable, sino como el tipo ideal de la perfección, un retroceso de dos mil años y unas máximas que, á [sic] ser puestas en práctica, ya por la totalidad, sino siquiera por una minoría un poco numerosa, acabarían en un día con todas las conquistas que hoy forman el justo orgullo de la humanidad.¹⁷⁷

El positivismo, con sus leyes de desarrollo y progreso, venía a justificar que ciertos grupos se hicieran con mayor cantidad de capital y bienes. Permite pensar que el reparto de la riqueza debía regularse y ordenarse, puesto que la riqueza formaba el primer instrumento del progreso.¹⁷⁸

Por todo esto, los eventos relativos al comercio y la industrialización durante el porfiriato, que se vincularía con capitales extranjeros y pretendiera modernizar a México, encuentran su racionalización en cuanto que era congruente con el juego del progreso.¹⁷⁹ El porfiriato tomó impulso respecto de los ideales liberales y positivistas, conectó el país con redes de ferrocarril, las comunicaciones postales, el telégrafo, etc.; encontró el

¹⁷⁶ Brading, *Orbe Indiano*, 667.

¹⁷⁷ Gabino Barreda, *Opúsculos, discusiones y discursos* (México: Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez, 1877), 125.

¹⁷⁸ Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, 117.

¹⁷⁹ Brígida Von Mentz, *Identidades, Estado nacional y globalidad. México, siglos XIX y XX* (México: CIESAS, 2000), 55.

ensanchamiento en la agricultura, el comercio y, sobre todo, en la industria.¹⁸⁰ Sintetizado en la frase atribuida a Porfirio Díaz: “Poca política y mucha administración”.¹⁸¹ Es en el porfiriato que se consolida todo lo que antes se consideraba tan solo abstracción legal y debate político.¹⁸²

Por ello, el gobierno debería cumplir como el garante de que el progreso alcance a todo el pueblo. Tenía entre sus “[...] obligaciones la de formar ciudadanos moralmente buenos, y que tal cosa la podía lograr por medio de la educación”.¹⁸³ Frente a esto, Ignacio Altamirano ya enunciaba en enero de 1876 el camino que habría de seguirse. Al referirse a la población como: “Nosotros, obreros del progreso [...] Nuestra obra está imperfecta, [...] nos falta mucho para creer llenar la misión que nos ha encomendado la Providencia”.¹⁸⁴ Marcando con ello un proyecto y mostrando la necesidad de realizar acciones y políticas públicas para lograr la industrialización presupuesta como progreso.

En suma, la fe en la razón, el progreso, la ciencia y la técnica ya era un elemento presente en el liberalismo. Empero, el positivismo ofreció un marco sistemático y jerárquico de aplicación. Se mantuvo la idea de un Estado fuerte que controle el orden social. A la vez que se perseguía la modernización industrializante, se justificó la jerarquía social. Con lo anterior, podemos señalar un marco de racionalización para la aplicación práctica de la política porfirista.

2.3. La educación o instrucción pública para el proyecto nacionalista en el siglo XIX

Es hasta este punto que consideramos adecuado tocar el tema específico de la educación, ya que, en la ausencia de la explicación de la necesidad de formar ciudadanos, de construir una historia patria y de encaminar un proyecto modernizador, no puede entenderse la emergencia y la necesidad de los proyectos educativos mexicanos del siglo XIX. La educación permitió que no hubiera una disolución entre la dicotomía entre Estado y sociedad. La educación fue

¹⁸⁰ Daniel Cosío Villegas, “El tramo moderno”, en *Historia mínima de México* (México: FCE-Colegio de México, 2023), 131.

¹⁸¹ José Ramón Cossío Díaz, “Mucha política y mucha administración”, *Hechos y Derechos*, el 29 de junio de 2018, <https://revistas.juridicas.unam.mx/>.

¹⁸² Luis González, “El liberalismo triunfante”, en *Historia General de México*, II (México: El Colegio de México, 1997), 916.

¹⁸³ Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, 108.

¹⁸⁴ Ignacio Manuel Altamirano, *Discursos* (México: Ediciones Beneficencia Pública, 1934), 237–38.

el medio con el que se pretendió adecuar a la sociedad en razón de los proyectos del Estado, ya que todo proceso revolucionario ve en la educación un instrumento clave para el cambio social.¹⁸⁵ Veremos que la educación estaría enfocada en la producción de un ‘ser-mexicano’ general, en el que se espera subsumir –o destruir– las diferencias y canalizar el azar inherente a los diversos modos de ser posibles, con el fin de establecer una base común: un sentimiento nacional y un modo de ser-mexicano ideal al dotarlos de un sentido de pertenencia.

2.3.1. *El Estado frente al dominio de la instrucción pública*

En este punto resulta conveniente analizar los proyectos educativos mexicano en el siglo XIX, así como los enfoques que se le dieron a las políticas educativas. Aunque en los primeros documentos fundacionales escritos antes de la consumación de la Independencia mexicana y posteriores a 1821, la educación no era un tema urgente, ya se notaba la importancia de ejecutar un plan al respecto.¹⁸⁶ Sin embargo, en 1823 el Supremo Poder Ejecutivo afirmaba que “Nada puede contribuir tanto a la prosperidad nacional, como la ilustración pública y la acertada dirección que se dé a la juventud.”¹⁸⁷ Esto nos deja ver la importancia que tenía la educación como estrategia de consumación de los ideales liberales e independentistas. En este sentido, corresponde analizar por qué y cómo la educación se perfiló como el instrumento clave capaz fortalecer el nuevo orden, así como modelar una forma de ciudadano que tuviera coherencia con los ideales sobre los que se intentaba cimentar la nación.

Los primeros antecedentes de políticas públicas sobre la educación se encuentran en la *Constitución de Cádiz* de 1812. En este documento, el título IX está dirigido a ordenar nuevas acciones necesarias para dirigir la instrucción pública, medidas que sirvieron como modelo para el bando liberal en México. Encontramos aspectos de suma importancia como lo dictado en los artículos 366, 368 y 370, en los que se establece la centralidad y la uniformidad del plan de enseñanza, así como la necesidad de la educación primaria como medio para alcanzar los fines liberales.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Elsie Rockwell, *Hacer escuela, hacer estado* (México: El Colegio de Michoacán, 2007), 11,19.

¹⁸⁶ Rosaura Ramírez e Ismael Ledesma, “La educación pública en México en el siglo XIX. Ley de instrucción pública durante el Segundo Imperio”, en *La legislación del Segundo Imperio* (México: Secretaría de Cultura, 2016), 173, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4551/8.pdf>.

¹⁸⁷ François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución I* (México: FCE, 1995), 394.

¹⁸⁸ “Constitución política de la monarquía española promulgada en Cádiz 19 de marzo de 1812. Facsímil.”, en *Constitución política de la monarquía española. Cádiz 1812* (México: TEPJF, 2012).

Destacamos esta visión de la instrucción pública como herramienta de formación del ciudadano para la consolidación de los valores nacionales. Cosa que no tardó en traducirse en políticas públicas que podemos observar en las primeras iniciativas legislativas mexicanas en el siglo XIX. En diciembre de 1823 encontramos el primer intento de proyecto educativo, el Proyecto de Reglamento General de Instrucción Pública, en el que se declara que la educación sería pública y gratuita, con metodologías de enseñanza y contenidos uniformes (arts. 1 y 3). La instrucción pública se centralizaría en una Dirección Nacional (arts. 11 y 12). Se ordenaba levantar escuelas públicas de primeras letras para forjar las costumbres en provecho de la nación (art. 33). Se estableció el currículo y se incorporaron asignaturas clave como Constitución del Estado y Catecismo Político.¹⁸⁹

Adicionalmente, los profesores estarían condicionados a sostener las ideas políticas de la nueva nación. Los docentes debían ser considerados con una buena reputación, con una buena vida y costumbres, además de que era necesario que manifestaran la puntual adhesión a la Constitución Política del Estado y tener una competente instrucción (arts. 44, 45, 46 y 47).¹⁹⁰ El gobierno estaba realmente interesado en que la educación estuviera alineada con sus intereses, con la clase de Estado y nación que pretendían concretar.

La educación con miras a una homogeneización ideológica desde el principio fue asunto centralizado, encargado al Congreso General Constituyente. El 4 de octubre de 1824 se promulgó en la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, en el art. 50, que una de las facultades exclusivas del Congreso era impulsar la educación, erigir colegios de marina, artillería e ingeniería, así como establecimientos dedicados a la instrucción de las ciencias naturales, exactas, políticas, morales, lenguas y artes “[...] sin perjudicar la libertad que tienen las legislaturas para el arreglo de la educación pública en sus respectivos estados”.¹⁹¹ Luego, al ser instituida la República Federal, se promulgó una nueva Constitución Política que propuso otro plan educativo en 1826. En este documento volvemos a encontrar la insistencia en la formación de los niños; además, se presentó un currículo

¹⁸⁹ Menéndez, “Los proyectos educativos del siglo XIX”, 194; Ernesto Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México 1821-1911* (México: Universidad Iberoamericana, 1998), 94.

¹⁹⁰ Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México 1821-1911*, 94.

¹⁹¹ Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824, https://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf.

especial para la educación primaria, que incluía asignaturas como Moral y Urbanidad y Conocimientos de Derechos Civiles.¹⁹²

Este ímpetu se observa también en el ámbito regional. Para 1826, por ejemplo, tanto Guanajuato como San Luis Potosí fueron incorporando en sus constituciones un fuerte impulso a la educación. En Guanajuato se ordena que todos los pueblos construyan escuelas de primeras letras y seminarios; tal enseñanza debía formar ciudadanos patrióticos, religiosos y útiles para el Estado (art. 218 y 219).¹⁹³ En San Luis se declara que la instrucción y la buena educación son un deber del congreso y establece la elaboración de un plan de instrucción adaptado para el contexto potosinense y con arreglo a las leyes de la federación (art. 263 y 264).¹⁹⁴ Pese a la dificultad de eliminar la tradición religiosa, como en Guanajuato, el patriotismo y la necesidad de que el ciudadano fuera de utilidad para el Estado nos permiten identificar la necesidad de dominio con que se presentaban los proyectos educativos.

Lo anterior muestra que el bando liberalista a cargo del Estado parecía estar cierto de una de sus principales tareas: subyugar el pensamiento público del lado de su doctrina. Con vistas a tal objetivo, José María Luis Mora en 1824 afirmaba que “Nada es más importante para el Estado que la instrucción de la juventud. Ella es la base sobre la cual descansan las instituciones sociales”.¹⁹⁵ El progreso solo podía venir de la construcción de un nuevo sistema educativo, que vinculara a la sociedad y sus valores a un nuevo programa de nación. Por ello, en 1826 Mora anunciaba la intención de mejorar “[...] el estado moral de las clases populares, por la destrucción del monopolio del clero en la educación pública, por la difusión de los medios de aprender y por la inculcación de los deberes sociales”.¹⁹⁶ Para progresar se necesitaba la construcción de un nuevo sistema educativo que pudiera destruir de manera sistémica la tradición popular que fundamentaba el antiguo orden.

¹⁹² Menéndez, “Los proyectos educativos del siglo XIX”, 194–95.

¹⁹³ Constitución del Estado de Guanajuato de 1826, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5624/76.pdf>.

¹⁹⁴ Constitución política del Estado libre de San Luis Potosí de 1826, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5624/77.pdf>.

¹⁹⁵ José María Luis Mora, “Proposición suscrita por el diputado doctor Mora y los señores Martínez de Castro, Guerra. Jáuregui. Villa. Lazo, Valdovinos, Fernández y Tamariz en la sesión del 17 de noviembre de 1824”, en *La Educación en el Desarrollo Histórico de México I* (México: SEP, 1999), 53–56.

¹⁹⁶ José María Luis Mora, “Revista Política. De las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837.”, en *Obras sueltas de José María Luis Mora* (México: Miguel Ángel Porrúa - Librería de Rosa, 1986).

Por otro lado, ya para 1827 surge un tercer plan para impulsar la educación pública. Se precisaba que todos los ciudadanos supieran leer y escribir, además de que era necesario fortalecer la formación en urbanidad y civilidad. Fueron propuestas asignaturas de Urbanidad y Catecismo Político, que tuvieron el objetivo de afianzar la unidad y de formar ciudadanos que respetaran las reglas y aceptaran el proyecto de una sociedad urbana.¹⁹⁷ Por otro lado, para 1832, durante el mandato de Anastasio de Bustamante, el diputado Valentín Olaguíbel, presentó en la Cámara de Diputados un nuevo ensayo educativo: el Proyecto Sobre Arreglo de la Instrucción Pública; en este documento, en el art. 1, se afirma que la enseñanza sería pública, gratuita y uniforme; en el art. 2, que la enseñanza privada sería libre, pero que el gobierno puede controlar que no se enseñen doctrinas contrarias a la buena moral o contrarias a la Constitución.¹⁹⁸

Sin embargo, a partir de 1833 el Estado se asume abiertamente como responsable directo de la forja o formación de los ciudadanos. Valentín Gómez Farías, con sus Leyes y Reglamentos para el Arreglo de la Instrucción Pública en el Distrito Federal, ordena la creación de la Dirección General de Instrucción Pública para el Distrito Federal y Territorios Federales, que sería encargada de nombrar profesores, de elaborar los reglamentos y designar los libros elementales de enseñanza.¹⁹⁹ También declara la libre enseñanza y enfatiza la necesidad de secularizar el conjunto de instituciones al servicio de la educación, además de definir la competencia exclusiva del Estado respecto de la educación. La enseñanza primaria fue considerada la más importante de todas con vistas a que en la República haya buenos padres, buenos hijos, buenos ciudadanos, que conozcan y cumplan con sus deberes.²⁰⁰ Además, se destaca su gratuidad y su capacidad centralizadora y homogeneizante.²⁰¹ Se

¹⁹⁷ Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la revolución I*, 195.

¹⁹⁸ Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México 1821-1911*, 116; Menéndez, “Los proyectos educativos del siglo XIX”, 196.

¹⁹⁹ Rosalía Menéndez, “Nacionalismo y patriotismo, fundamentos para la formación de ciudadanos: los libros de texto de civismo para educación primaria, 1876-1921”, en *Las disciplinas escolares y sus libros* (México: CIESAS, UAEM, 2010), 54; Blanca García, “Una historia en construcción. La historia patria de México vista a través de los textos escolares, 1821-1876”, en *Las disciplinas escolares y sus libros* (México: CIESAS, UAEM, 2010), 89-108.

²⁰⁰ *Los presidentes de México ante la nación, informes, manifestaciones y documentos de 1821 a 1966. Tomo I* (México: XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados, 1966), 158-59.

²⁰¹ Leyes y reglamentos para el arreglo de la instrucción pública en el Distrito Federal (1833), https://sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/3f9a47cc-efd9-4724-83e4-0bb4884af388/ley_26101833.pdf; Menéndez, “Los proyectos educativos del siglo XIX”, 196.

establece también la necesidad de la apertura de escuelas normales con la intención de preparar un cuerpo de profesores consciente de su función social y capacitado para la instrucción de los niños.²⁰²

Solo de este modo sería concebible un progreso en la formación de los nuevos ciudadanos que necesitaba la nación. Por ello, era una tarea urgente del gobierno liberal brindarse un pueblo ilustrado, ajeno a los círculos clericales y militares –dado que, desde el punto de vista del Estado, ellos solamente defendían sus intereses particulares–.²⁰³ Sin embargo, el momento político no era el apropiado para hacer realidad e impulsar las propuesta de Gómez Farías. La reacción ante estas reformas no tardó en suscitarse. El presidente Santa Anna, al volver a tomar el mando, frente a las fuertes críticas y reclamos en 1834, con el Plan de Cuernavaca, derogó la reforma.

Poco después, en 1842 el Estado mexicano manifestó nuevamente preocupaciones por el control de la educación pública.²⁰⁴ Enseguida, en las Bases Orgánicas de la República Mexicana de 1843, se redactó un nuevo proyecto educativo a cargo de Manuel Baranda y se resaltó la necesidad de “[...] dar impulso a la instrucción pública, uniformarla y hacer efectiva su mejora y progresivos y firmes sus adelantos”.²⁰⁵ Con todo, la década de 1840 no fue un tiempo de estabilidad en el México independiente; fueron momentos de caos, inestabilidad, crisis económica, intervenciones extranjeras, guerras, etc. Durante los próximos años, la explosión de conflictos en que estuvo México mantuvo los temas educativos relegados.

Sin embargo, fue hasta la Constitución de 1857, en el art. 3, que se toca nuevamente el tema de la educación. El artículo 3, sintéticamente, expresa que: “La enseñanza es libre. La ley determinará qué profesiones necesitan título para su ejercicio, y con qué requisitos se deben expedir”. En el art. 32, se expresa la preferencia por trabajos y aprendizajes en ciencia

²⁰² Leyes y reglamentos para el arreglo de la instrucción pública en el Distrito Federal; Raúl Bolaños, “Orígenes de la educación pública en México”, en *Historia de la educación pública en México (1876-1976)* (México: FCE, 2018), 21.

²⁰³ Ramírez y Ledesma, “La educación pública en México en el siglo XIX”, 174.

²⁰⁴ Bolaños, “Orígenes de la educación pública en México”, 21.

²⁰⁵ Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México*, 32; *Bases de Organización Política de la República Mexicana 1843*, (México), 1843, https://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/bases-1843.pdf.

y arte (técnica).²⁰⁶ Luego, en 1861 se hizo un nuevo intento directo por controlar la educación a través de una ley expedida por Benito Juárez; se proponía la unificación de los planes de estudio de la instrucción elemental y la creación del mayor número de primarias posibles para atender las necesidades educativas del pueblo.²⁰⁷ Sin embargo, ambos proyectos no agregan nada nuevo; condensan lo que ya estaba presente en proyectos como el de Gómez Farías.

Incluso la Ley de Instrucción Pública y Reglamento de la Ley de Instrucción Pública de 1865 ordenadas por Maximiliano de Habsburgo, tiende también a la centralización y al control del Estado de la educación pública y privada (arts. 3, 4 y 25), aunque de inspiración europea-conservadora, por ejemplo, al tomar en cuenta el papel preponderante de la religión católica como oficial.²⁰⁸

Es hasta 1867, apenas unos meses después del derrocamiento de Maximiliano, que Juárez ordena la Ley Orgánica de la Instrucción Pública en el Distrito Federal, que hay un añadido importante en cuanto al camino que daría la educación y que se coloca congruentemente con el modelo de educación del periodo porfirista. El objetivo era más claro: tenía que formar ciudadanos leales a la República y respetuosos de sus instituciones; en el preámbulo, se propone difundir la ilustración al pueblo y moralizarlo, así como en el art. 3 se propone que la instrucción primaria es fundamental y que los ciudadanos deberían ser instruidos en “[...] nociones de derecho constitucional, rudimentos de historia y geografía, especialmente de México”. La inclusión de estos tópicos era una medida deliberada; el propósito era que los niños fueran entendidos como los futuros ciudadanos, que comprendieran la estructura del Estado, del gobierno republicano, sus obligaciones y sus derechos. Esto permitiría asegurar la lealtad y la forma correcta de participación del pueblo en el sistema hegemónico.²⁰⁹

La ordenanza de Juárez era radical. Eliminó la religión del currículo. Se ordenó la creación de la Escuela Nacional Preparatoria de base tecnocientífica y humanista, institución

²⁰⁶ Constitución Mexicana de 1857.

²⁰⁷ Decreto del gobierno sobre arreglo de la instrucción pública. (1861), <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma/1861DIP.html>; Bolaños, “Orígenes de la educación pública en México”, 22.

²⁰⁸ Ley de Instrucción Pública y Reglamento de la Ley de Instrucción Pública (1865).

²⁰⁹ Ley Orgánica de la Instrucción Pública en el Distrito Federal (1867).

que serviría de modelo educativo común; esto sirvió para instituir las bases liberales y una fácil entrada del positivismo en la educación. A su vez, esto es espejo de los supuestos fundamentales del proyecto nacional: secular, científico y amante del progreso –reflejando la introducción del positivismo de la mano de Gabino Barreda–.²¹⁰

Luego de 1867, las ideas liberales se fueron consolidando como el marco de la discusión política: definieron el ámbito de la discusión. Así mismo, la fe en la instrucción pública les brindó la convicción de que para formar al ciudadano cívica e históricamente era necesario no solo la instrucción en los principios de la ideología ilustrada y liberal, sino la formación de una conciencia común.²¹¹ Ya para el periodo final del siglo XIX, los positivistas intentaron promover por todos los medios el orden, la unidad y la modernización de la sociedad. El Estado dio cuenta de que con enseñar a escribir, leer y contar no se aseguraba la cohesión social esperada; era necesario fomentar el cambio en las costumbres o, incluso, de renovar el espíritu de la raza.²¹² Si bien el conocimiento científico no dejó de ser relevante, empezaba a buscarse una formación moral. Esto a partir de la creación de un relato objetivo de la historia mexicana, mediante la cual el Estado buscaría legitimarse como el órgano civilizador y promotor del orden y los intereses nacionales. Fue por ello necesario forjar símbolos y vínculos que identificaran al Estado con la nación; esto le permitiría postular una homogeneidad cultural en función de la idea de progreso.²¹³

Este último movimiento en cuanto a la estrategia educativa requiere de un análisis respecto de la creación de la historia patria, es decir, de un relato articulado en virtud de la nación como el ente histórico fundamental. Veremos que esta estrategia encuentra su mejor expresión durante el porfiriato, ya que produjo una nueva ritualidad: homenajes, festejos, mitos y poemas a los héroes nacionales y a la bandera nacional, que fueron masivamente distribuidos.²¹⁴

²¹⁰ Ley Orgánica de la Instrucción Pública en el Distrito Federal, art. 8; Ernesto Lemoine, *La escuela nacional preparatoria en el periodo de Gabino Barreda 1867-1878* (México: UNAM, 1970).

²¹¹ Chaoul, “Enseñar la religión de la patria”, 295.

²¹² Chaoul, 297.

²¹³ Chaoul, 296.

²¹⁴ Von Mentz, *Identidades, Estado nacional y globalidad. México, siglos XIX y XX*, 73.

2.3.2. *La necesidad de la creación del relato nacional o historia patria*

Una vez que hemos demostrado que el Estado tenía un fijo interés en la educación como el dispositivo eficaz para lograr su objetivo homogeneizante, entonces es que puede precisarse el uso particular que tuvo la historia. Consideramos que hubo un desarrollo distintivo de la educación en México a finales del siglo XIX que podemos explicar mediante una rápida aproximación a dos elementos importantes. Primero, hay que indagar en la visión general sobre la educación y el papel que cumplen asignaturas como las de Historia Patria en el periodo de Joaquín Baranda como ministro de Justicia e Instrucción Pública de 1882 hasta 1901. En segundo momento, hay que investigar si existe una estructura narrativa de la historia mexicana que pudiéramos identificar como relato patriótico oficial. Veremos que, con Justo Sierra en 1903, como subsecretario de Instrucción Pública, ya se encontraba arraigada una estructura peculiar para la narración general de la historia de México. Esto como elementos de suma relevancia para la institución de un relato histórico de la mexicanidad, estableciendo principios, relaciones y fines.

Hay que poner en consideración que el problema de unificación estaba presente tanto en la educación de los profesores como en los temas y enfoques que ellos enseñaban. La unidad de criterios en cuanto a organización, planes, programas y el control del gobierno federal era fundamental para alcanzar la educación nacionalista que se pretendía.²¹⁵ Al mismo tiempo, de los 9 millones de habitantes en el país en 1880, más del 80% estaban condenados a la ignorancia y a la pobreza.²¹⁶ Esto es un tema relevante, ya que si el sistema en desarrollo requiere de un ciudadano formado, educado en cierto proyecto y que apoye el progreso industrial y urbanizante, entonces modificar esa cifra era vital para la inclusión y aceptación de la población general en los proyectos nacionales propuestos por las élites. Para Justo Sierra, por ejemplo, esto era evidente, ya que “[...] sin hombres bien preparados se hace imposible el gobierno y el progreso de las naciones”.²¹⁷

Empero, la educación positivista que era típica del periodo no resultó ser suficiente. Que los niños aprendieran lo que son las cosas mediante la observación y la experimentación

²¹⁵ Moreno y Kalbtk, “El porfiriato. Primera etapa (1876-1901)”, 56.

²¹⁶ Robles, *Educación y sociedad en la historia de México*, 68.

²¹⁷ Robles, 71.

científica no era determinante para que la juventud estuviera dispuesta patriótica y cívicamente frente al mundo. Antes bien, habría que hacer pasar a tal educación nacionalista como la forma objetiva de interpretación histórica tanto del pasado como del presente.

Esto nos lo confirma Baranda cuando en 1887 pronunció un discurso en el que afirmaba que la instrucción pública, además de leer, escribir y contar, tenía que asegurarse de desarrollar los sentimientos patrióticos y realizar un primer progreso moral y material de la patria.²¹⁸ Ante este objetivo, Baranda señalaba que todavía la heterogeneidad en México era un problema: habría que conquistarla. Por ello, la instrucción debió ser el medio, el libro el arma y el maestro el conquistador.²¹⁹

Por lo anterior, entre 1889 y 1890, Joaquín Baranda convocaría al primer Congreso Nacional de Instrucción Pública (CNIP). En tal foro, se expresó la voluntad del gobierno para que la educación se tomara como el factor originario de la unidad nacional. Por ello, no es extraño que la intención de Baranda fuera homologar para todo el país la educación, así como volverla obligatoria. Justo Sierra apoyaba este proyecto, en marzo de 1890, casi al cierre y siendo presidente del primer CNIP, menciona que el papel fundamental del gobierno es ilustrar al pueblo, “[...] factor capital en la obra de nuestra unificación, y considerar sus elementos para dirigirlos mejor hacia el fin tan alto”.²²⁰ Tanto para Baranda como para Sierra, esto no solo significaba unificar programas de estudio y formación docente, sino también que en toda la república se instruiría bajo la misma forma de patriotismo.²²¹

En este sentido, una de las principales preocupaciones fue la creación de escuelas rurales y la existencia de maestros ambulantes. Sierra afirma en el primer CNIP que con ello: “Queremos contribuir, en suma, a formar un pueblo de hombres, en la acepción más levantada de la palabra [...] Pedimos la multiplicación de escuelas, la creación de maestros ambulantes, la formación de colonias infantiles en los campos”.²²² A su vez, se acentuó la necesidad de que el propio maestro fuera preparado y regulado para tal labor, dice Sierra: “Hay que pensar

²¹⁸ Moreno y Kalbtk, “El porfiriato. Primera etapa (1876-1901)”, 57.

²¹⁹ Raúl Mejía Zúñiga, *Raíces educativas de la Reforma* (México: SEP, 1964), 196; Moreno y Kalbtk, “El porfiriato. Primera etapa (1876-1901)”, 58.

²²⁰ Justo Sierra, “Reseña sintética del primer Congreso presentada por su presidente Lic. Justo Sierra”, en *Primer Congreso Nacional de Instrucción 1889-1890*, Ángel Hermida (México: SEP, 1975), 163.

²²¹ Chaoul, “Enseñar la religión de la patria”, 299.

²²² Sierra, “Reseña sintética del primer Congreso presentada por su presidente Lic. Justo Sierra”, 170.

en rodearlo de respeto y de prestigio: tiene cura de almas”.²²³ Así mismo, es posible observar que la resolución respecto al programa temático de las escuelas primarias tiene, en los 4 años dados como obligatorios, marcados tópicos que incluyen no solo matemáticas, ciencias y lenguaje, como se esperaría de una educación positivista, sino asignaturas como: Moral Práctica, Instrucción Cívica, Nociones de Historia Patria y Lengua Nacional.²²⁴

Lo anterior se articula con lo dicho en la charla inaugural de CNIP a cargo de Baranda, en tanto expresa la lógica de tal formación moral, cívica e histórica: el progresivo desarrollo de México que encuentra su piedra de toque en la Independencia y establece el proyecto de lograr la institucionalización de la patria. Sobre esta lógica se pretendió articular la supuesta tendencia natural de la historia mexicana. Con ello, el Estado se aseguraba el poder de establecer la interpretación verdadera y legítima de la historia de México: su propia versión.

Dado tal presupuesto, el gobierno debía tan solo facilitar la educación del pueblo en los verdaderos principios. Dice Baranda: “[...] hasta las naciones que más se distinguen por su respeto tradicional a la libertad de enseñanza, influyen e intervienen en ésta [...] para evitar que en las escuelas se enseñe la resistencia a las leyes constitucionales y se inspire el odio y desprecio a la Patria y a sus hijos más esclarecidos”.²²⁵ Esto es necesario en virtud del progreso, ya que “[...] la Nación mexicana y su gobierno han debido pensar, y han pensado, en instruir y educar a la generación que se levante”.²²⁶ Con ello, la adopción de cierto proyecto estaba siendo instituida, así como la propia identidad de los sujetos que debían cumplir con tal destino,

De este modo, las diferentes materias de estudio adquirirían cierta intención. Por ejemplo, la asignatura de Lengua Nacional era importante, ya que con ello se podría destruir y borrar la diversidad de idiomas o dialectos, obstáculo importante para la unidad. Las materias de Historia y Civismo no pretendían ser elementos para el desarrollo de las

²²³ Sierra, 175.

²²⁴ Luis Ruíz, “Informe del primer Congreso Nacional de Instrucción, con las relaciones aprobadas, leído por su secretario Dr. Luis E. Ruíz”, en *Primer Congreso Nacional de Instrucción 1889-1890*, Ángel Hermida (México: SEP, 1975).

²²⁵ Joaquín Baranda, “Discurso del c. Joaquín Baranda, Secretario de Justicia e Instrucción Pública, en la inauguración del primer Congreso Nacional de Instrucción Pública el día 1 de diciembre de 1889”, en *Primer Congreso Nacional de Instrucción 1889-1890*, Ángel Hermida (México: SEP, 1975), 88.

²²⁶ Baranda, 89.

facultades intelectuales, sino un aprendizaje mediante el cual el estudiante siguiera ciertos hábitos y se justificaba la existencia del sistema jerárquico de mandatos tradicional para asegurar su aceptación. Era fundamental que el estudiante reconociera a las autoridades y asumiera las reglas con las que debería conducirse. Para ello servían las historias de los héroes que otorgaban autoridad moral a las acciones tomadas por correctas o válidas.

Esto es, el modo en que pensaron que debía formarse la voluntad del niño no era mediante la memorización de máximas abstractas y generales, sino brindándole un sentido de pertenencia que lo hiciera apto para servir a los intereses nacionales. La patria no sería para ellos un concepto abstracto, sino un sentimiento tal que permitiera al niño entender su acción como parte de obras colectivas.²²⁷ El niño entendería la historia de México como el desenvolvimiento del espíritu mexicano, es decir, como una continuidad histórica entre el nacimiento de México y el gobierno actual, todo ello con una lógica encaminada al progreso y la libertad.²²⁸

Además, con la enseñanza de la historia patria se esperaba que el niño fuera leal y tuviera fe en la historia mexicana, tanto en el relato del pasado como en el proyecto que se le instaure en tal narración. Esta forma de instrucción cívica y moral se convirtió en una enseñanza emotiva respaldada por la historia, que no podía ser sino el fundamento de la educación.²²⁹ En este sentido, el niño era visto como un ser social en potencia, como el futuro representante del pacto de la soberanía y la independencia nacional; por ello, la nueva pedagogía convierte al niño en un recurso nacional.²³⁰

Ahora bien, en este punto hemos mostrado que la historia adquiere un poder mítico y fundante, con la capacidad de definir y legitimar lo propio de México en virtud de los hechos del pasado. Por lo que ahora debemos investigar el modo en que tal narración fue entendida y realizada. En el periodo final del siglo XIX, la estructura del relato oficial comenzaba a definirse. Así, es posible encontrar una serie de narraciones realizada con una estructurada común, que tendía a unir los hechos de pasado con relación a sus fines futuros, es decir, el

²²⁷ Chaoul, “Enseñar la religión de la patria”, 304–5.

²²⁸ Chaoul, 308.

²²⁹ Chaoul, 305.

²³⁰ Chaoul, 300.

relato del pasado se brinda al modo de articular y justificar un proyecto que debería ser realizado activamente desde su actualidad.

Por ejemplo, Carlos María de Bustamante en su *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana* de 1844 analiza el proceso de la Revolución de Independencia en virtud del nacimiento y progreso de la conciencia nacional. En esta narrativa, los criollos fueron quienes cuestionaron la legitimidad del gobierno español y desarrollaron la ciencia nacional. A partir de este punto, retomaron y negaron elementos de la cultura indígena para crear lo propio de su nueva nación. Para ello, se instala el supuesto de que la conciencia nacional se formó por etapas necesarias para su concreción; desarrollo progresivo que se convertirían en la estructura narrativa dominante.²³¹

Esta narrativa de superación de estratos de la historia de México también había sido trabajada por Lorenzo de Zavala en su *Ensayo histórico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, publicado en 1845. En esta obra se narran diversas revoluciones que México –a visión de Zavala– había tenido. Estos eventos representan las sucesivas etapas que fue necesario atravesar para que México formara su conciencia nacional y alcanzara la formación de su Estado.²³²

Por otro lado, la obra de Manuel Payno, *Compendio de la historia de México para el uso de los establecimientos de instrucción primaria de la República* de 1870, es un ejemplo significativo. Para Payno, la Conquista sería el origen del pueblo mexicano; censura a la colonia por el uso desmedido de la fuerza y como régimen explotador; empero, lo considera necesario porque gracias a ello una élite criolla fue adquiriendo su propia conciencia nacional. La Guerra de Independencia fue la forma objetiva de tal conciencia, el despertar de la conciencia nacional distintiva. La idea de libertad unió a los ‘mexicanos’ frente al dominio español. Siendo el resto de la historia del México independiente el desarrollo de la conciencia mexicana realizándose o concretándose con la creación y fortalecimiento del Estado. Con la

²³¹ Roberto Lazaré, “El Catecismo y libro de Historia Patria de Justo Sierra: influencias y desarrollo (1786-1894)” (Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2023), <https://ru.dgb.unam.mx/server/api/core/bitstreams/79e5b6f4-1c41-4ad6-b590-dcd712a39b4e/content>; Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la Revolución de la América Mexicana*, V (México: J. Mariano Lara, calle de la Palma número 4, 1844).

²³² Lorenzo de Zavala, *Ensayo histórico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, I (México: Manuel No. de la Vega, 1845).

creación del Estado se entendió el momento en que todas las abstracciones se hicieron realidad; el pueblo libre dejó de ser tan solo una idea para concretarse en la soberana república mexicana.²³³ El proyecto que seguiría con tal narración de la historia de México sería la verdadera consolidación del Estado mexicano, su máximo desarrollo y gobierno.

La estructura del desarrollo histórico de Payno es similar a lo que encontramos en las *Lecciones de Historia Patria Escritas para los Alumnos del Colegio Militar* de Guillermo Prieto de 1886. Expone que la nación mexicana no nació de un único momento, sino que fue el proceso de una toma de conciencia respecto de su identidad. El pasado indígena representó la base esencial de esa diferencia; una identidad compartida y formada alrededor de la lengua náhuatl y las tradiciones religiosas propias del imperio mexica. El periodo colonial fue visto nuevamente como un momento de opresión, pero en el que las instituciones educativas españolas dieron pauta para la reflexión sobre la identidad local de la Nueva España como distinta de la metrópoli. No obstante, el despertar de la conciencia nacional lo encontró nuevamente el criollo ilustrado y la Independencia es vista como el nacimiento de una nación todavía en ciernes. La Guerra de Independencia no sería solo una lucha por el poder, el territorio y los recursos, sino una contienda por la libertad y la autonomía del pueblo mexicano. Al final, el periodo que va desde la Independencia hasta la Reforma es tomado como el intento de unir a la diversidad del país en una sola fuerza; hasta alcanzar la estabilidad estatal como signo de la soberanía, dignidad y madurez de la conciencia nacional.²³⁴

Empero, la principal obra que pudo conducir la racionalidad de la historia mexicana y alcanzar un primer gran esbozo es *México a través de los siglos*, publicada entre 1884 y 1889, en la que la historia indígena y los conquistadores españoles forman una continuidad en virtud del desarrollo de la libertad y el progreso. Será esta obra una titánica tarea enciclopédica en la que se brindó una estructura perdurable de la narración de la historia de México. En el periodo de publicación de esta obra, ya con el gobierno de Porfirio Díaz, es sumamente relevante, ya que, como afirma Enrique Florescano:

²³³ Manuel Payno, *Compendio de Historia de México* (México: Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa, 2009).

²³⁴ Guillermo Prieto, *Lecciones de Historia Patria Escritas para los Alumnos del Colegio Militar* (México: Oficina TIP. de la Secretaría de Fomento, 1893).

La idea de unificar a la nación mediante el culto a los héroes cobró fuerza durante el régimen de Porfirio Díaz. Entonces se creó el panteón de héroes venerado en el calendario cívico: Cuauhtémoc, Hidalgo, Morelos, Melchor Ocampo, Benito Juárez, Ignacio Zaragoza, Porfirio Díaz... En ese panteón sobresalían los héroes que proclamaron la independencia, refundaron la República y defendieron la integridad de la patria.²³⁵

En este sentido, la narración que se encuentra en esta obra es una supuesta relación cronológica evolutiva de los hechos relevantes y sus interpretaciones, acaso su exégesis, en cuanto a la continuidad histórica de la nación mexicana.

La obra *México a través de los siglos* pretende narrar la historia que va de un supuesto nacimiento u origen espiritual y material hasta la concreción de la nación mexicana; conecta desde los antecedentes indígenas originarios hasta su supuesta aparición efectiva con la Independencia. Se intenta justificar a la nación mexicana como una nación nueva y distinta; su formación se debió al mestizaje. Su relato se encuentra entre la descripción de la formación de la nación mexicana y el intento de justificar una teoría respecto de una nueva raza naciente: el mestizo, que no es ni español ni indio. Además, en esta narración, cada uno de los grandes hechos de la nación y también las hazañas de los grandes hombres estaban supuestamente determinadas y articuladas como por anticipado, dadas ciertas formas de acumulación de fuerzas sociales y políticas que las hicieron pasar por hechos irresistiblemente necesarios e incluso predestinados. Por ejemplo, que el descubrimiento del Nuevo Mundo era una necesidad científica, una exigencia de la civilización y el progreso.

Por otro lado, dicha obra sostiene un marcado liberalismo que se expresa en la exaltación de la soberanía, el progreso y el desarrollo de las leyes. También puede leerse un anticlericalismo, en cuanto que critica los privilegios del clero y pone al conocimiento científico —en el amplio sentido del término— como un elemento mucho más deseable y útil. Por último, una teleología del ‘despertar inevitable’ de la nación, siendo la colonia apenas considerada un preámbulo oscuro.²³⁶ Por ello, *México a través de los siglos* representó el

²³⁵ Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana* (México: Taurus, 2002), 379.

²³⁶ Brading, *Ensayos sobre el México contemporáneo*, 139–40; Riva Palacio, *México a través de los siglos*, vol. 1 (Barcelona: Ballésca y comp. Editores - Espasa y comp. Editores, 1888); Riva Palacio, *México a través de los siglos*, vol. 2; Xavier Cacho, “México a través de los siglos. A cien años de su publicación 1884-1889”, *Memoria Política de México*, 1988, <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/5RepDictadura/MAT-100-XCV.html>.

canon de la narración de la historia nacional; en este esquema, el desarrollo narrativo queda vinculado al devenir nacional material y espiritual.²³⁷

Según Enrique Florescano, los cinco volúmenes de *México a través de los siglos* conformaron el sentido del proyecto mexicano; dicho de otro modo, brindaron una narración del pasado en el cual anclar y justificar el presente y mostraron los argumentos históricos suficientes para legitimar un proyecto futuro. Con ello, México pudo sostenerse en sus orígenes remotos: pudo unirse el contradictorio pasado indígena, con la transformación en república y su proceso civilizatorio. La suma de estos elementos en la obra de Riva Palacio parecía brindarle a la nación una síntesis completa y coherente de los diversos pasados narrados, permitiendo identificar un discurso general cohesivo y optimista.²³⁸

De este modo, podemos identificar que la historiografía mexicana mantuvo un interés especial –al modo de la europea– en narrar el nacimiento y formación de la nación y de la identidad nacional. Con Justo Sierra se completa el periodo del siglo XIX, además de ser aquel que productivamente llevó a las aulas este relato continuo, progresivo y evolutivo de la nación mexicana.²³⁹ Con fuerte influencia de la obra de Riva Palacio, cuando en 1903 fue designado como subsecretario de Instrucción Pública, ya había definido en sus manuales *Elementos de Historia Patria* de 1894 y su *Historia Patria* –obra póstuma– impresa en 1922 una narrativa similar. Al principio, el español criollo dio cuenta de las desigualdades frente al español peninsular, con lo cual se muestra una forma primaria de la conciencia de su diferencia. La Independencia resultó ser la transformación de un malestar o resentimiento frente al español peninsular que se convirtió en el impulso para la toma de conciencia nacional. En adelante, la narración se tomó como el proceso de consolidación de la nación y de la modernización de México. Para Sierra, la conciencia nacional se concretó gracias al proceso de educación, del anhelo de libertad y justicia, que debieron sustituir el dominio oscuro de la colonia.²⁴⁰

²³⁷ Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, 352–56.

²³⁸ Florescano, 359.

²³⁹ Florescano, 374.

²⁴⁰ Sierra, *Historia Patria*.

Lo mismo sucede en su texto *Primer año de Historia Patria* de 1894.²⁴¹ De tal modo se buscó la continuidad que Sierra afirmaría que “si Hidalgo era el ‘padre de la patria’, Cortés podía verse como el ‘fundador de la nacionalidad’ mexicana”; toda la historia de México sería entendida como aquellos antecedentes necesarios para el desarrollo y realización efectiva de la patria y de los sujetos necesarios para llevar tal proceso a cabo, desde héroes, villanos, mártires y el pueblo en general.²⁴² Además, en su obra *Evolución política del pueblo mexicano*, que es una narración del desarrollo político que permitió la formación del Estado nacional mexicano, muestra un relato que combina los hechos individuales con generalizaciones sociológicas propias de la época positivista.²⁴³ Se brindó continuidad a una historia dispersa social y políticamente.

Al final, podemos concluir que la historia de México tomó importancia por su capacidad conciliadora del pasado con los proyectos futuros. Así, fue vista en la historiografía una potente arma social, un dispositivo capaz tanto de formar al ciudadano mexicano, como de justificarlo al brindarle al pueblo mexicano un pasado mítico y delimitar los proyectos legítimos. La constitución de esta forma de historia nacional servía para justificar modos de ser del mexicano; en otras palabras, la narración del pasado servía como elemento retórico y persuasivo eficaz para forjar al sujeto mexicano necesario para alcanzar los proyectos establecidos. Fue esto lo que hizo necesario el trabajo de creación de un relato histórico más o menos coherente que diera sentido a la evolución de la nación mexicana desde el pasado indígena, el proceso de homogenización espiritual y racial, así como la persecución de un proyecto moderno. Con ello, no solo se pretendía establecer reglas cívicas, sino también alimentar el espíritu y alentar el corazón de los ciudadanos a ser aquellos sujetos que México necesitaba. Por ello, el mejor espacio para brindar tal formación era escolarmente, área en la que principalmente se llevó la discusión de la aplicación. La escuela fue pensada como el campo de unificación de los elementos mínimos para que los niños se convirtieran en los

²⁴¹ Justo Sierra, *Primer año de Historia Patria. Elementos para los alumnos de tercer año primario obligatorio* (México: Librería de la V. de CH. Bouret, 1894).

²⁴² Brading, *Ensayos sobre el México contemporáneo*, 165.

²⁴³ Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*; Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, 374.

adultos que tomarían en sus manos los proyectos. De este modo, el proyecto nacional y el sentimiento nacionalista se forjaron en las escuelas bajo la forma de la legitimación histórica.

2.4. Conclusiones: bases del proyecto mexicanizante del siglo XIX

Hasta este punto hemos rastreado las condiciones generales filosóficas e históricas que consideramos fueron determinantes para el acontecimiento de cierto sentido de mexicanidad oficial en el siglo XIX. Pensamos que tales fundamentos fueron relevantes para la posterior dispositivación efectiva en el siglo XX; en ello radica la importancia de esta exploración.

El concepto de nacionalismo es un elemento determinante en esta investigación, ya que fue el intento de someter a la diversidad de identidades regionales existentes en el México del siglo XIX, así como limitar y conducir toda posibilidad de identificación contraria a los intereses e ideología de la élite y la clase gobernante. Empero, para lograr la conducción de la identidad, fueron realizadas acciones desde dos vertientes generales —cuya división es únicamente analítica—. Por un lado, con acciones de índole jurídica y cívica; por el otro lado, brindando elementos que constituirían la afectividad y el espíritu.

En el ámbito cívico era relevante poder disponer de una sociedad unificada bajo la figura del ciudadano. Unificada porque las disposiciones constitucionales llevan a una definición del pueblo político sumamente amplia.²⁴⁴ La definición de ciudadano es general porque solamente señala a la dignidad del individuo, a su libertad, su capacidad de agencia, descartando otras posibilidades de caracterización como la raza, el color de piel, etc. Esto es relevante porque el pueblo se convierte ahora en el fundamento de la legitimidad del gobierno. La ciudadanía era tomada como un ente abstracto que, en principio, debería identificarse con el pueblo entero.²⁴⁵ Esto como forma de legitimar la soberanía del gobierno mexicano, puesto que para ello requiere que exista un acuerdo entre los ciudadanos. Frente a ello, el voto o sufragio de los ciudadanos era la acción determinante.

Empero, en México podemos afirmar que el proceso de entender al pueblo heterogéneo como una ciudadanía homogénea representaba más bien una ficción. Como señala Adolfo Chaparro, la implementación de dispositivos de homogenización y los modelos

²⁴⁴ Guerra, *Modernidad e Independencias*, 357.

²⁴⁵ Guerra, 356.

de nacionalización tienen el efecto político de terminar por considerar enemigo a las poblaciones indígenas, mestizas y negras, a las que tendrían que seducir o reducir para instituir el proyecto dominante.²⁴⁶ Sin embargo, aquella proyección estratégica del sufragio para justificar la voluntad popular, terminó por excluir a una gran parte de la población, restringiendo el voto a una mínima parte de la población del país, en cuya representación se abstraía el pueblo.

En segundo momento, en la parte afectiva y espiritual, se buscó brindar una narración del pasado que pudiera explicar y validar no solamente las situaciones actuales del siglo XIX, sino los proyectos modernizantes que pretendían establecer las clases dominantes. En México, era necesario para el criollo poder deslindarse de la tradición española y de la diversidad de culturas indígenas. Ambos eran un peligro frente a las formas de identidad que eran validadas según las ideologías y proyectos dominantes. Esto no es extraño, ya que el nacionalismo, según Brading, “[...] con frecuencia es la expresión de una reacción frente a un desafío extranjero, sea éste cultural, económico o político, que se considera una amenaza para la integridad o la identidad nativas”.²⁴⁷ Siendo así, el nacionalismo se constituiría con los presupuestos de las clases dominantes; el control y la dirección de la subjetividad asegurarían el cumplimiento del proyecto de gobierno de las élites.

Empero, esto conlleva problemas políticos mucho más allá de solo intentar retener elementos que se consideran propiamente históricos. Peter Burke ilustra esto con un fenómeno que se dio en la creación de ciertas historias en Europa entre los siglos XVIII y XIX. En este periodo, hubo un entusiasmo por rescatar las tradiciones populares, puesto que veían en ellas el resto de identidad más pura y primigenia. Empero, en todos los personajes que han sido mediadores en el rescate de los elementos populares más relevantes, su acción narrativa siempre implica un filtro mediante el cual interpretaban y distorsionaban el significado de las acciones y creencias de los pueblos en favor de sus propios prejuicios.²⁴⁸ Lo propio, puro y primigenio del pueblo era modificado para componer una identidad popular que se correspondía con los intereses y presupuestos de aquellos mediadores. La nación, dice

²⁴⁶ Chaparro Amaya, *Modernidades periféricas*, 42.

²⁴⁷ Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 9.

²⁴⁸ Peter Burke, “El descubrimiento del pueblo”, en *Cultura popular en la Europa Moderna* (Madrid: Alianza Editorial, 2009).

Burke: “[...] nació entre los intelectuales que la impusieron a un ‘pueblo’, con el que deseaban identificarse”.²⁴⁹ De este modo nace la idea de nación.

Por ello, en México el nacionalismo del siglo XIX aparece como un vehículo del patriotismo criollo que, al no poder hondar en un pasado ligado a su tierra, negaría su pasado español, se involucraría con la historia indígena y hasta postularía una nueva raza mestiza para establecer nuevos principios y fines.²⁵⁰ Ahora bien, aquellos supuestos básicos sobre los que se espera constituir el futuro mexicano eran muchas veces no solo divergentes de los supuestos del pueblo real, sino incluso contradictorios. Una población, campesina en su mayoría, cuyo sistema de vida todavía estaba regido por las costumbres coloniales, tenía que ser transformada en una fuerza productiva moderna, en obreros principalmente y con nuevas formas de socialización.

Los elementos que adquieren fuerza de este proceso modernizante rechazan las condiciones del régimen anterior en tanto que no guardan ya una correspondencia sustancial; es decir, el componente religioso como autoridad, el dominio político de los propietarios y la educación como medio estratégico para la formación religiosa, son incompatibles con los ideales de igualdad, soberanía, autonomía, libertad y progreso.²⁵¹ La religión y la ciencia, por ejemplo, se hicieron incompatibles en tanto intentos de fundamentar el sentido básico del mundo, tanto material como espiritual, y, además, para determinar los proyectos. El proceso modernizante en México —ilustrado, liberal y, al final del periodo, positivista— contribuyó a la consolidación de las élites, que se dieron a sí mismas el lugar de la clase dominante sin brindar a los demás grupos heterogéneos las mismas posibilidades de liberación, reconocimiento y ascenso social.²⁵²

Por otro lado, vimos que toda la maquinaria instituida para la forja del mexicano estuvo dirigida a la educación. La instrucción pública funcionaba con el objetivo de modernizar a la población, de mostrarle las nuevas formas de socialización civil, las bases legales, los nuevos trabajos-oficios, la ciencia y la tecnología. La educación tendía al proyecto modernizador, es decir, cada vez más enfocada a la ilustración científica y al

²⁴⁹ Peter Burke, *Cultura popular en la Europa Moderna* (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 49–50.

²⁵⁰ Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 10–13; Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 12.

²⁵¹ Chaparro Amaya, *Modernidades periféricas*, 40.

²⁵² Chaparro Amaya, 41.

desarrollo tecnológico. Empero, la educación de letras no fue desestimada. Su objetivo estaba en brindar al pueblo los contenidos históricos, éticos, y retóricos suficientes para hacerles comprender sus nuevos ‘primeros principios’ sobre los que la sociedad habría de liberarse en última instancia.

En este sentido, la educación no era una condición liberadora en el sentido de que brindaba la capacidad de hacer preguntas. En todo caso, era supuestamente liberadora porque ya tenía las respuestas correctas; y si no daba por anticipado las verdades del mundo, cuando menos el método para llegar a ellas, lo que igualmente es una caracterización dada por anticipado. Las clases dominantes creían que ya había vislumbrado los ideales más deseables, pero que pervivían como un horizonte contrafáctico de la realidad mexicana.²⁵³

Al final, vimos que el impulso educativo fue principalmente relevante en cuanto a que la narración histórica brindara los elementos básicos necesarios para legitimar todo el devenir histórico mexicano hasta su actualidad. Esto es, se hizo necesaria la institución de un relato con suficiente fuerza para unificar el pasado indígena con el presente del México independiente y que estuviera vinculado con el proyecto modernizador de las élites.

Vimos que los relatos realizados en el siglo XIX tienen cuando menos cuatro puntos en común en cuanto a la estructura evolutiva general de la historia mexicana. Primero, el origen de la nación se encuentra en las injurias perpetradas en la colonia, sobre todo por la exclusión del criollo, que se convierte en el receptáculo de la nacionalidad, es decir, de la conciencia de la diferencia frente a España. Además, el pasado indígena es retratado por sus adelantos técnicos y culturales, los cuales cada vez se iban acercando a los modos occidentales; lo que para las clases dominantes justificó la universalidad del proyecto moderno. La historia prehispánica era vista tan solo como el estrato más bajo del desarrollo de la historia mexicana, empero en la cual ya se vislumbraban destellos de civilización. En segundo momento, se subraya que la Independencia no era solamente la concreción de todo un mar de ideas, sino un evento que aconteció por causas materiales como los abusos y la opresión. De este resentimiento surge el patriotismo y un consigna antiespañola que se vería transformada en un sentimiento nacional.

²⁵³ Chaparro Amaya, 45.

En tercer momento, el patriotismo deviene en nacionalismo luego de la Independencia. Su primer destello es en la política, es decir, en los intentos de consolidación de un Estado. En cuarto momento, el proceso de fortalecimiento del Estado y la restauración de la República. En este último momento se instituyen los valores que darían forma a la nación y serían controlados por el Estado, garante de llevar a cabo los mejores proyectos escritos en la Constitución como ley fundamental para garantizar el orden social.

Pese a que las diferentes narraciones que analizamos pudieran tener tensiones en cuanto al diferente enfoque, tienen en común el mismo derrotero: el progreso. La historia mexicana es la historia de la progresiva ganancia de libertad política y autonomía espiritual. Los diversos relatos que analizamos coinciden en la estructura del relato en un proceso gradual, desde los agravios coloniales, pasando por la Independencia, la formación del Estado, hasta llegar a un Estado que se fortalece y que se instaure con base en leyes constitucionales fundamentales. Claro está, cada una de las diversas narrativas tiene sus sesgos partidarios. Empero, el terreno de su convergencia es mucho más relevante que el de sus diferencias, por lo menos en cuanto al rastreo del acontecimiento de una subjetividad mexicana oficial.

Por todo lo dicho, el siguiente capítulo tendría que entrar en discusión alrededor del modo en que fueron discutidos estos presupuestos en el siglo XX. Los supuestos estaban ya fortalecidos, pero sufrirán consecuencias al enfrentarse a un nuevo conflicto armado nacional en México: la Revolución de 1910. Empero, las nuevas generaciones del siglo XX se vieron seriamente preocupadas por el tema de ‘lo mexicano’. Por ello, realizarán una serie de estudios críticos. Con la fundación del Ateneo de la Juventud podemos encontrar estudios muy serios, luego tomando gran influencia de la filosofía de los transterrados españoles, la creación del grupo Hiperión, la filosofía de la liberación, etc. El siglo XX está marcado por una discusión constante sobre los orígenes, los fundamentos y los proyectos del mexicano, así como por la definición de la mexicanidad. Por lo que debemos hacer una revisión de estas líneas de pensamiento para al final poder observar con claridad el dispositivo educativo más fuerte y efectivo: los primeros libros de texto oficiales, en los que se ofrece por vez primera una historia obligatoria distribuida y aprobada por el gobierno. En dichos libros de texto podremos observar el primer dispositivo complejo de la mexicanidad oficial.

Capítulo 3: Discusiones sobre la mexicanidad y el libro de texto como su dispositivo en el siglo XX

Para mí, la Revolución, respecto de la historia de México, es lo mismo que una ola respecto al mar; y de esa ola nosotros formamos parte. Hay quienes estuvieron en la espuma de la ola en el momento en que la ola rompió; para ellos la Revolución es espuma. Hay quienes han permanecido en aquella región de la ola no conturbada por el movimiento ni tan ancha que no la atravesase la luz; para ellos la Revolución, diáfana, es claridad. Y hay los que, por estar en la base de la ola, cerca del suelo marino donde la ola choca y se deshace, tienen seguramente de la Revolución idea análoga a la que tendría de la ola la parte del mar que sólo sabe de su lucha con la arena de la playa. Sí pues cada uno de nosotros, aunque no lo queramos, hemos vivido en alguna de las regiones de la gran ola que es el movimiento revolucionario.

Martín Luis Guzmán, 1945.¹

Que sea la patria, jóvenes mexicanos, esencia y guía, escuela y normal, ejemplo y norte de vuestra acción.

Jaime Torres Bodet, 1943.²

Hasta este punto, en el primer capítulo, hemos explicado el posicionamiento de una historia como hermenéutica del acontecimiento y profundizado en sus implicaciones. Hacer una investigación hermenéutica de este tipo significa hacer evidentes los presupuestos fundamentales que permitieron, determinaron y canalizaron la emergencia de realidades y proyectos posibles. Empero, estos elementos básicos no deben entenderse como prejuicios universales, sino como condiciones de posibilidad para la comprensión, siempre constituidos discursiva e históricamente. Estos fundamentos nos permiten identificar los marcos de lo posible, reconocer el campo de significatividad del mundo y los límites de la racionalidad. Por lo que la caracterización de los principios nos da la oportunidad de ver los cambios, las mutaciones y las diversas implicaciones o consecuencias; puesto que, si todos los presupuestos se instauran históricamente, entonces no hay fundamento último, sino siempre prejuicios contingentes. Por ello, lo que importó fue investigar por qué y cómo, si el campo de los proyectos está históricamente abierto a las posibilidades —es decir, que todo pudo haber sido de otro modo—, se ha materializado un evento en especial y no otro; nos interesa

¹ Martín Luis Guzmán, “Pábulo para la historia”, en *Obras completas*, I (México: FCE, 2010), 720.

² Jaime Torres Bodet, “La juventud y la patria”, en *Obras escogidas* (México: FCE, 2015), 937.

cuestionar aquello que limitó, canalizó y dirigió las posibilidades hasta un determinado acontecimiento de la mexicanidad oficial como forma legítima de subjetividad.

En este sentido, en el capítulo anterior, investigamos propiamente los presupuestos fundamentales de la mexicanidad en el siglo XIX, tomando a la Revolución de Independencia, tradicionalmente datada en 1810, como un hecho coyuntural que implicó la necesidad de caracterizar lo mexicano. Sin embargo, la constitución de lo mexicano no pretende tomarse nunca como un proyecto maquinado perfectamente a conciencia; es, mejor dicho, producto de un conjunto difuso y heterogéneo de discursos supuestos como válidos o verdaderos. Empero, pudimos identificar algunos elementos básicos pese a las diferentes posturas ideológicas y políticas del siglo XIX: el ciudadano como artefacto homogeneizante cívica y legalmente; el uso instrumental del pasado indígena como forma de instaurar una historia común articulada a partir de la razón moderna europea; y el establecimiento de un proyecto liberal, industrial-urbano, tecnificado, progresivo y vinculado al capitalismo. Al final, vimos que la educación o instrucción pública fue el medio especial para alcanzar que toda la población mexicana se unificara espiritual y cívicamente con vistas a la legitimación de cierto proyecto moderno. En este sentido, era necesario construir una narrativa histórica común y un sistema educativo que fomentara el respeto a las autoridades del Estado y a los valores oficiales derivados de la Independencia.

En este apartado corresponde seguir con el análisis del proceso de emergencia de la mexicanidad hasta su dispositivación homogénea en todo el país brindada en los primeros libros de texto oficiales de la SEP en 1960, en los que podremos observar la institución de una mexicanidad que atiende a los supuestos válidos y legítimos del Estado. Para ello, tenemos que hacer un balance de la continuidad y las modificaciones de los discursos nacionalistas que fundamentaron la visión oficialista del siglo XIX. Esto debido a que la Revolución Mexicana en 1910 reconfiguró el marco histórico que dio sentido a las discusiones posteriores, puesto que trajo recursos simbólicos nuevos, héroes emergentes, grandes batallas, valores e ideales. En segundo momento, luego de establecer una estructura de la narrativa oficial, podemos dar un paso adelante para identificar al sujeto que se desprende y habitará dicha historia. Para ello sería enriquecedor revisar la profunda producción intelectual sobre la esencia de la mexicanidad, ya que intelectuales y académicos

de la época se debatían lo propio del mexicano con base en razones históricas. Luego de 1910 y hasta la década de los 50, hubo una variada gama de pensadores que pretendían investigar y definir lo mexicano.³

Por otro lado, hay que inquirir también el ámbito político del Estado, desde el cual se realizaron acciones significativas que eran nombradas nacionalistas; desde la expropiación del petróleo con Cárdenas en 1938, hubo un intenso movimiento político alrededor del discurso de la unidad nacional que recuperaba los valores de la Revolución y que sería el nuevo punto de anclaje para el proyecto mexicano. Veremos que ya para 1958, con Adolfo López Mateos como presidente, existía un desarrollo discursivo oficial suficiente que hizo posible pensar un proyecto nacional de educación pública tal como El Plan de Once Años, con Jaime Torres Bodet a la cabeza, y la realización de los Libros de Texto Gratuitos bajo la dirección de Martín Luis Guzmán. Al final, veremos que en los libros de texto de 1960 se encuentra dispositiva una subjetividad mexicana particular, que puede ser comprensible en su complejidad una vez realizadas las discusiones planteadas.

Empero, antes de entrar en la investigación, cabe hacer recordar una advertencia metodológica general. Es fundamental advertir que nos encontramos en una revisión del plano discursivo. No analizamos históricamente estos fenómenos mediante una aproximación antropológica, sociológica o económica, sino revisando el discurso histórico, narrado e interpretado por élites e intelectuales de la época. Nos interesa el mexicano en tanto que su constitución se encuentra en disputa dentro de un proceso más bien ideológico e intelectual, que muchas veces prefería construir la identidad mexicana como un proyecto antes que analizarla fáctica o científicamente. No nos interesan las formas del mexicano como caracterizaciones empíricas reales en ciertos periodos de la historia, sino las representaciones que fueron clave para definir una subjetividad mexicana legítima o válida.

3.1. El discurso narrativo general de la Revolución Mexicana

Corresponde primero investigar y hacer el balance de las modificaciones que sufrieron los fundamentos del nacionalismo cívico y cultural del siglo XIX luego de los eventos de 1910.

³ Guillermo Hurtado, “La filosofía en México en el siglo XX”, en *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)* (2016), 92–121.

Partimos de la hipótesis de que, más que una ruptura radical, con la Revolución operó una reinterpretación de los fundamentos de la identidad nacionalista decimonónica: el homogéneo ciudadano respetuoso de la ley, con historia indígena propia, de una nueva raza mestiza y con conciencia y proyectos europeos. La narrativa revolucionaria retomó estos elementos y los reconfiguró, así como estableció un marco de sentido distinto en el que se debió identificar al sujeto mexicano. Por ello, comprender la narración oficial del proceso de la Revolución es fundamental porque la mayoría de los proyectos nacionales mexicanos tuvieron a la Revolución como el evento legitimador de sus acciones; a tal grado que la política mexicana hasta finales del siglo XX –y todavía hoy a mitad de la tercera década del siglo XXI– se encontró anclada en el proyecto social revolucionario.⁴

Para demostrar lo anterior, primero debemos tener una visión general de la Revolución, de los héroes y los valores que fueron instituyéndose como representativos. Para ello, habremos de brindar una breve esquematización de la Revolución que nos permita identificar aquellos valores, personajes y proyectos que constituyeron la narrativa oficial de esta etapa histórica. Luego, podremos estudiar al sujeto que heredó dicha historia.

3.1.1. La Revolución Mexicana: entre el legado decimonónico y sus rupturas

La Revolución Mexicana, en tanto revolución, significa un conjunto de cambios sustanciales o una transformación radical que ya no permite una vuelta a las condiciones del pasado.⁵ Esto implica que con dicho conflicto se suponen rupturas que marcaron una línea que ordena la historia mexicana en un antes y un después; esto es parte de la propia definición moderna de revolución.⁶ Sin embargo, sería apresurado afirmar que las continuidades son inexistentes o un estorbo residual del proceso de completamiento o perfeccionamiento de las nuevas condiciones. Además, hay que señalar que, como menciona José María Espinoza, social e intelectualmente México entra a regañadientes al siglo XX; por lo menos hasta 1910 se prolongó el pensamiento decimonónico.⁷ Por ello, consideramos que, en la historia mexicana tradicional del siglo XX, los cambios de la Revolución se entienden como el cumplimiento

⁴ Rogelio Hernández Rodríguez, *El oficio político. La élite gobernante en México (1946-2020)* (México: El Colegio de México, 2023), 69.

⁵ Koselleck, “Criterios históricos del concepto moderno de revolución”, 74–75.

⁶ Koselleck, 76.

⁷ José María Espinosa, *La literatura mexicana del siglo XX* (México: El Colegio de México, 2024), 18–19.

de lo que ya estaba latente, de las promesas pendientes del proceso armado y político del siglo XIX. Sin embargo, este cumplimiento implicó la articulación teleológica del pasado en razón del proyecto revolucionario. Por ello, tenemos la tarea de precisar el esquema narrativo de las ideas, eventos y personajes precursores del conflicto de 1910. Veremos que este relato se modula entre la restitución de lo históricamente legítimo del pasado y la promesa de un futuro mejor, entre la herencia y el proyecto.

Ahora bien, en un primer momento, se define a la Revolución en tanto ruptura, como un proceso complejo mediante el cual fue destruido el Estado oligárquico y neocolonial con Porfirio Díaz a la cabeza, dando pie a la consolidación de un nuevo tipo de Estado democrático.⁸ Ante ello, las ideas sobre los cambios necesarios eran expresadas por figuras como Ricardo Flores Magón, quien dijo que en 1910 era necesario entender que:

“[...] la humanidad se encuentra en estos momentos en uno de esos periodos de transición, esto es, el momento histórico en el que las sociedades humanas hacen esfuerzos para transformar el medio político y social en que han vivido, por otro que esté en mejor acuerdo con el modo de pensar de la época y satisfaga un poco más las aspiraciones generales de la masa humana”.⁹

Esto nos deja en claro que la Revolución se entendía como un proceso primero destructivo, y luego de renovación.

Flores Magón expresaba la necesidad de deslindarse del pasado aludiendo a lo imperante que era romper con las bases del régimen porfiriano: “El verdadero revolucionario es un ilegal por excelencia. El hombre que ajusta sus actos a la Ley podrá ser, a lo sumo, un buen animal domesticado, pero no revolucionario”.¹⁰ Si tomamos en consideración que la herencia decimonónica pretendía, a veces hasta niveles ingenuos, que la legalidad era condición fundamental para la transformación social, entonces se vuelve más significativa la denuncia de Flores Magón; ser ‘ilegal’ era tanto como no formar parte del sistema, pero con ello no se negaba la importancia de la legalidad, sino que buscaba nuevos principios que se adaptaran a las condiciones de aquel tiempo. Se encontraba un conflicto entre lo legal y la justicia social, siendo que tales elementos no debieran contradecirse.

⁸ Javier GarcíaDiego, “La Revolución”, en *Nueva historia mínima de México* (México: El Colegio de México, 2004), 225.

⁹ Ricardo Flores Magón, *La Revolución Mexicana* (México: Grijalbo, 1970), 25.

¹⁰ Flores Magón, 15.

Sin embargo, no es una ruptura abrupta que pretendiera borrar todo el pasado para instaurar un nuevo principio. En segunda instancia, el mismo Flores Magón que exigía cambios radicales se consideraba al mismo tiempo heredero de la obra de Benito Juárez. Dijo lo siguiente en un artículo en el que defendía la postura de Juárez como ejemplo de un proyecto que no había sido llevado a cabo: “Este artículo va dirigido a los liberales constitucionalistas que aman la obra del insigne indio Benito Juárez, para demostrarles que los liberales radicales de hoy no hacemos otra cosa que continuar la obra de ese grande luchador [...] Continuamos la obra de Juárez; pero con táctica distinta”.¹¹

No obstante, esta conexión con el pasado ya se daba desde la etapa precursora de la Revolución que, aunque puede variar su periodización, vuelve constantemente a retomar los valores cívicos a partir de la Constitución de 1824 o a partir de la Reforma situada entre 1854 y 1867, incluso tomando inspiración apenas en 1876 con el triunfo del Plan de Tuxtepec, en el que Porfirio Díaz tomaría la presidencia una vez destituido del ejecutivo a Sebastián Lerdo de Tejada.¹² Historiadores, como Diego Arenas Guzmán, ven como precursores ideológicos de la Revolución a los hermanos Enrique y Ricardo Flores Magón con sus publicaciones periódicas de 1893;¹³ pero en tanto eran tomados como un renacimiento del pensamiento liberal, es decir, una nueva denuncia y exigencia de los augurios de justicia social presentes en el siglo XIX.¹⁴

Además, esta recuperación del pasado no era exclusivo de los hermanos Flores Magón, sino que, según Enrique Florescano, la generalidad de los voceros del movimiento revolucionario maderista vincularon su rebelión con dos fechas revolucionarias anteriores: la Guerra de Independencia y la Reforma. Incluso el propio Madero en sus disertaciones:

Afirmó que la primera revolución, la iniciada por Hidalgo, rompió la sujeción colonial. La segunda, la “gloriosa revolución de Ayutla”, reivindicó los derechos del pueblo e inscribió los derechos del hombre en la Constitución de 1857. Y la tercera, argüía, grabó

¹¹ Flores Magón, 102.

¹² Florencio Barrera Fuentes, *Historia de la Revolución Mexicana* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1955), 13–16.

¹³ Diego Arenas Guzmán, *El periodismo en la Revolución Mexicana (1876-1908)* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1966); Diego Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana* (México: FCE, 1969).

¹⁴ Barrera Fuentes, *Historia de la Revolución Mexicana*, 25–37.

indeleblemente en la conciencia nacional los principios de Sufragio Efectivo y No Reelección.¹⁵

En este sentido, la Revolución de 1910 era tomada como parte del mismo proceso histórico que había conseguido la formación de la nación. Posteriormente, se igualaba a Madero con héroes como Hidalgo y Juárez. Incluso se vinculaba a Venustiano Carranza con Juárez; supuestamente Carranza por su devoción al Benemérito de las Américas, pretendía retomar sus pasos en cuanto a restablecer el gobierno constitucional durante su gobierno.¹⁶

Como se muestra, estos anclajes en el pasado se pueden rastrear especialmente con relación al tiempo de Juárez; en este personaje se da el principal rastreo de los ideales revolucionarios, puesto que el periodo del gobierno de Juárez simbolizaba la cristalización del triunfo de la Independencia.¹⁷ De tal forma que el triunfo de la Guerra de Reforma por parte de los liberales brindó la esperanza de que fuera posible modificar la triste condición en la que vivía la población humilde de México. Para ello, requerían liberarse de las manos del clero y que las grandes tierras sin cultivar pasaran a manos de los campesinos; esperanzas que tuvieron una nueva vitalidad en figuras como Emiliano Zapata y Pancho Villa. No obstante, Benito Juárez también fue acusado de no cumplir con las demandas de la sociedad; un velo de olvido se posó sobre las promesas liberales por el deseo de poder.¹⁸ Pero los ideales liberales con referencia a la Reforma y a Juárez seguían latentes, se comprendían y discutían.

Estos presupuestos los sostenía el propio Díaz, quien en su entrevista con James Creelman en 1908 afirmó que era un buen momento para hacer el cambio democrático en el país –por el que Juárez y él mismo habían luchado y supuestamente prometido instaurar–, esto sería una gran victoria para la nación.¹⁹ Sin embargo, esta afirmación no fue sincera por parte de Díaz, que en los años sucesivos siguió con el sacrificio de las libertades y los derechos que decía buscar y que representaban aquello por lo que se había luchado tan arduamente todo el siglo XIX.

¹⁵ Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, 382.

¹⁶ Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 51.

¹⁷ Bernardo Gastelum, *La Revolución Mexicana* (México: Porrúa, 1966), 151–54.

¹⁸ Barrera Fuentes, *Historia de la Revolución Mexicana*, 13; Gastelum, *La Revolución Mexicana*, 155–59.

¹⁹ James Creelman, “Entrevista al presidente Porfirio Díaz ¿Está México preparado para la democracia casi un siglo después?”, *Conciencia mexicana*, 1999; Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 19.

No obstante, el cumplimiento efectivo de dichas promesas era tan importante para la idiosincrasia del momento que se daba por supuesto como parte de la providencia de la historia mexicana. Incluso Díaz afirmó que “Éramos duros. Algunas veces, hasta la crueldad. Pero todo era necesario para la vida y el progreso de la nación. Si hubo crueldad, los resultados la han justificado con creces”.²⁰ La relevancia del proyecto nacional y sus principios fundamentaban la retórica de Porfirio Díaz; fueran sus palabras auténticas o no, reflejan un conocimiento de las necesidades y exigencias sociales que debían conseguirse a cualquier costo. Esto ya nos revela una cierta conciencia de la necesidad de cambios en el régimen y también la incapacidad para responder a los retos y necesidades de una sociedad que este mismo régimen había contribuido a forjar.²¹

Por otro lado, ya en 1910 existía una clara conciencia de la necesidad de cambios en los proyectos mexicanos que concordaban incluso con los presupuestos latentes en el discurso del general Díaz, inspirado en las promesas de la Reforma. Diego Arenas Guzmán señala que Francisco I. Madero realizaba un reclamo a Díaz diciendo lo siguiente:

[...] si desgraciadamente el general Díaz, olvidando sus deberes para con la Patria, olvidando que el puesto que ocupa lo debe al pueblo y desconociendo las ardientes aspiraciones de la Nación y los vehementísimos deseos del pueblo para reconquistar su soberanía, favorece, o permite que se nos pongan trabas en nuestra campaña política que nos coartan las libertades concedidas por la Constitución [...] declaro solemnemente que, en este caso, defenderé vigorosamente los derechos del pueblo.²²

Las palabras de Madero hacen referencia a lo que se pensaba que se había conseguido en el siglo XIX y que de alguna manera se había perdido. No exige sino lo que ya se había ganado, lo que ya estaba a la vista y requería de prontas acciones. Madero no pidió novedades, sino la restitución, la reminiscencia de las promesas hechas a todos los mexicanos.

Por ello, pese a que era un pequeño grupo de hombres los que denunciaban los males del régimen y levantan la voz ante el olvido de las razones de las batallas por la independencia, la autonomía y la soberanía, el movimiento se podía pintar como un

²⁰ Creelman, “Entrevista al presidente Porfirio Díaz ¿Está México preparado para la democracia casi un siglo después?”, 161.

²¹ Alicia Salmerón, “Justicia, gobierno y administración hacia 1910”, en *1810, 1858, 1910. México en tres etapas de su historia* (México: FCE, 2025), 127.

²² Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 18.

movimiento popular, un movimiento del pueblo para el pueblo.²³ En este sentido, la Revolución no era entendida como producto de la lucha de un hombre o grupo de hombres, sino una manifestación del espíritu nacional.²⁴ Lo que ya señala una pretensión de continuidad histórica, como si se tratara del mismo proyecto vuelto a tomarse con seriedad. Frente a tales afirmaciones es que encontramos la posibilidad de hacer un balance de las reinterpretaciones de los fundamentos de la identidad nacional del siglo XIX.

En este sentido, Bernardo Gastelum, en su obra *La Revolución Mexicana: interpretación de un espíritu*, explica que hay que comprender a la Revolución como la obra del desenvolvimiento de un espíritu, es decir, que lo que ha sido hoy lo ha sido siempre, aunque de modo abstracto. La Revolución, en este sentido, es la materialización de un proceso histórico dirigido por procesos trascendentales a los que ninguno puede sustraerse, que conducen los hechos a través de toda la historia.²⁵ Por ello, ahora nos esforzaremos por comprender la narrativa histórica oficial constituida sobre la Revolución: sus demandas, valores y proyectos. Luego, a la luz de este relato, podremos someter a examen y observar el modo en que se actualizaron los presupuestos identitarios nacionalistas cívicos y culturales heredados del siglo XIX.

3.1.2. Estructura básica de la narración oficial de la Revolución Mexicana

Para comprender cómo fueron actualizándose los presupuestos, tenemos que plantearnos primero una descripción general de la narración de la Revolución de 1910. Debemos recordar que, dado que nos interesa revisar las condiciones de formación de la subjetividad oficial en 1960, conviene centrarnos en las narraciones que se apeguen más significativamente al relato histórico oficial. Esto nos permitirá identificar las nuevas demandas, héroes y proyectos. Por esto, debemos seguir el orden de la narración de la Revolución a partir de cierta ortodoxia narrativa oficial que sería predominante hasta 1960 y que se mantendría en uso por el resto del siglo XX especialmente por el priismo —empero, esto no quiere decir que no hubo

²³ Partido Revolucionario Institucional, *Antología sobre hombres, planes e ideas: los principales protagonistas de la Revolución Mexicana* (México: Secretaría de Divulgación Ideológica, 1897), 23; Womack, “La Revolución Mexicana”, 147.

²⁴ Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, 381.

²⁵ Gastelum, *La Revolución Mexicana*, 1–5.

revisiones de la historia oficial por parte de los historiadores profesionales que iban formándose—. ²⁶

Dicho lo anterior, hay que señalar y definir algunos elementos generales respecto de la comprensión oficialista de la Revolución. El primer elemento es que este evento histórico es considerado como parte de una teleología nacionalista, es decir, la Revolución es considerada como uno de los tres grandes avances en el progreso de la integración de una nueva sociedad nacional que es México. Dice Guzmán Arenas que estos son: “[...] su independencia de la Metrópoli, su afirmación como República emancipada de la teocracia colonial y la explosión del poder creador de su mestizaje, al estructurar un orden social de mestizos para mestizos!”. Los dos episodios anteriores son entendidos como eslabones para el tiempo histórico de esta última etapa, la Revolución. ²⁷ Esto nos da el claro indicio de que no hubo una desconexión teleológica de los supuestos decimonónicos con el conflicto de 1910, sino que representó el movimiento armado necesario para cumplir con el desarrollo del espíritu mexicano: había llegado el tiempo de la renovación social. ²⁸

En segundo momento, está dado por supuesto que el movimiento tiene como objetivo explícito unificar espiritualmente a la nación. Madero es inspiración para la historia tradicional en cuanto que pidió a los ciudadanos que concentren sus esfuerzos para alcanzar la unidad. Según Madero, para alcanzar los ideales de la revolución sería necesario que:

[...] se olviden de sí mismos y únicamente piensen en la patria; que borren su personalidad y sólo consideren los intereses colectivos; que repriman cualquiera ambición personal y se inspiren en el más puro patriotismo; y así, unidos bajo el hermoso ideal de progreso y engrandecimiento de la República, nuestros esfuerzos serán fructuosos y muy pronto, nuestra Patria, marchando por la anchurosa senda del progreso, dentro de la libertad y la ley llegará a la altura a donde ambicionamos verla los buenos mexicanos. ²⁹

Esto nos permite entender que el programa revolucionario ya tenía, desde los inicios, una pretensión nacional. Es decir, se consideró con el poder de abarcar a la totalidad de la

²⁶ Alan Knight, *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados, México 1910-1940* (México: FCE, 2021), 28,33.

²⁷ Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 7.

²⁸ Arenas Guzmán, 54.

²⁹ Francisco Madero, “Manifiesto al pueblo mexicano”, en *Antología sobre hombres, planes e ideas: los principales protagonistas de la Revolución Mexicana* (México: Secretaría de Divulgación Ideológica, 1987), 96.

población mexicana como iguales, sin diferencias. Esto fue sumamente relevante, ya que enmarcó el movimiento a nivel nacional; la regionalidad se consideró como un obstáculo.

En tercera instancia, el programa revolucionario estaba asegurado porque los grandes hombres, los héroes de la Revolución, encarnaban los deseos generales y de alguna manera su destino era conseguirlo, como se menciona en ciertos discursos como el de Alberto Calzadiaz, en el que se enuncia que la Revolución “[...] como si fuese capricho de la historia, en ese año había de iniciarse la lucha”.³⁰ En este sentido, Alan Knight nombra a esto como “Historia de bronce”, una historia hagiográfica, de unos cuantos grandes héroes que encarnan los valores, las ideas y los proyectos de la nación.³¹ Dice Luis González que es la “[...] historia pragmática por excelencia. [...] reverencial, didáctica, conservadora, moralizante, pragmático-política, pragmáticoética [sic], monumental o de bronce”.³² Historia que sirve para el culto religioso, que muestra el valor legítimo de las instituciones, que se ocupa de hombres extraordinarios y hechos dignos de admiración.

Por lo anterior, el establecimiento de las teleologías nacionales, el cumplimiento de las libertades y esperanzas de México dependió de la figura de los caudillos. Esto lo podemos identificar con los trabajos de algunos políticos-historiadores como Juan de Dios Bojórquez —miembro del Partido Revolucionario Institucional—. Bojórquez, tenía una visión particular sobre los héroes de la Revolución; para él eran tomados como “videntes”, como personajes que pudieron percibir o predecir el futuro oculto. Estos paladines murieron defendiendo un ideal para la patria.³³ Diego Arenas Guzmán también consideraba al selecto grupo de héroes como videntes con la capacidad de pronosticar, más allá de la tormenta, el destino reestablecido de México.³⁴ Además, Alberto Morales Jiménez entendía a los héroes

³⁰ Alberto Calzadiaz Barrera, *Hechos reales de la Revolución* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1961), 31.

³¹ Knight, *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados, México 1910-1940*, 51.

³² Luis González, “De la múltiple utilización de la historia”, en *Historia, ¿para qué?* (México: Siglo XXI, 2023), 62.

³³ Juan de Dios Bojórquez, *Forjadores de la Revolución Mexicana* (México: Comisión Nacional para la Celebración del Sesquicentenario de la Independencia Nacional y del Cincuentenario de la Revolución Mexicana, 1960), 7–8.

³⁴ Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 10.

revolucionarios como apóstoles y mártires de la patria; sus enemigos eran aquellos quienes no eran capaces de comprender los verdaderos ideales revolucionarios.³⁵

Por último, en tanto que la Revolución se tomó como un evento homogéneo a nivel nacional entonces era posible señalar los fundamentos identificando los supuestos hilos conductores que estuvieron desde el principio del movimiento revolucionario. Así, atendiendo al Plan de San Luis de 1910 y al Programa del Partido Liberal de 1906, puede decirse que el conflicto de 1910 buscaba la instauración de la democracia; representaba una lucha política directa contra la dictadura del gobierno de Porfirio Díaz, así como la lucha por la justicia social de las clases bajas. El campesino buscaba la restitución de sus tierras. Puesto que el sistema de justicia era visto tan solo como una forma para legalizar los despojos.³⁶ Los obreros, en principio, se encuentran al margen de la narración, aunque fueron una parte relevante. Apenas y se les dedicaban unas palabras en el *Manifiesto al pueblo mexicano* de Francisco I. Madero de 1911; en tal documento se les prometían mejores condiciones y justicia social; empero, a los capitalistas se les advierte contra la opresión del pueblo, indican que ya no gozarían de impunidad frente a sus abusos.³⁷

En este punto, una vez explicado todo lo anterior, podemos dar una breve descripción de la Revolución articulándose como un evento predestinado, nacionalista, realizado por paladines y con objetivos compartidos y definidos por todo el pueblo. No obstante, hay que realizar una serie de advertencias respecto a ciertas generalizaciones que pudieran resultar peligrosas. Primero, a continuación, haremos una breve esquematización del modo en que la historiografía oficial del siglo XX representaba los hechos de la Revolución Mexicana, que puede no ajustarse a las precisiones historiográficas actuales; empero, lo que buscamos no es señalar una corrección de la historia revolucionaria, ni tampoco devenir en un trabajo

³⁵ Alberto Morales Jiménez, *Hombres de la Revolución Mexicana. 50 semblanzas biográficas* (México: Comisión Nacional para la Celebración del Sesquicentenario de la Independencia Nacional y del Cincuentenario de la Revolución Mexicana, 1960).

³⁶ “Plan de San Luis”, en *Antología sobre hombres, planes e ideas: los principales protagonistas de la Revolución Mexicana* (México: Secretaría de Divulgación Ideológica, 1987); “Programa del partido liberal”, en *Antología sobre hombres, planes e ideas: los principales protagonistas de la Revolución Mexicana* (México: Secretaría de Divulgación Ideológica, 1987).

³⁷ Madero, “Manifiesto al pueblo mexicano”.

historiográfico revisionista tradicional; al contrario, esperamos plantear el esquema de la narración oficialista.

Segundo, hablaremos desde la historia que prevaleció y que fue propuesta por la facción revolucionaria y dejaremos de lado la postura de la facción contrarrevolucionaria. No obstante, somos conscientes de que podemos cometer injusticias en la forma parcial en que narraremos los eventos revolucionarios, ya que, como bien señala Alan Knight, de 1910 a 1914 puede hablarse con relativa claridad y confianza de dos posturas generales: el revolucionario y el contrarrevolucionario. Luego de este periodo, la situación se vuelve mucho más compleja y la estructura dialéctica se vuelve simplista.³⁸ Empero, para la historia tradicional, estas luchas y posturas políticas del principio del conflicto fueron aquellas que marcaron la línea ideológica de la narración revolucionaria hasta 1920 y que justificaron los valores nacionales incluso ya bien entrado el siglo XX.³⁹

Ahora bien, la Revolución Mexicana tiene como fecha de inicio el 20 de noviembre de 1910, cuando Francisco I. Madero se levantó contra el gobierno dictatorial de Porfirio Díaz. La figura de Madero fue la más relevante; en ella se inspiran todos los valores revolucionarios: es “[...] el jefe indiscutible de la Revolución”.⁴⁰ Madero fue el puente, la piedra de toque, para que la Revolución se efectuara; representa el medio, el receptáculo de las ideas de toda la nación y de todos los mexicanos.⁴¹ Madero, pretendía elecciones democráticas y prometió estudiar —mas no resolver— las quejas sobre los despojos de tierras de los campesinos.⁴²

Luego, Porfirio Díaz renunció a la presidencia el 25 de mayo de 1911. El día 6 de noviembre de 1911, Madero tomó la presidencia siendo reconocido como presidente por los Estados Unidos.⁴³ Pretendió resolver los problemas sociales por la vía legal, herencia del legalismo del siglo XIX en México.⁴⁴ Esto le trajo problemas con Emiliano Zapata,

³⁸ Knight, *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados, México 1910-1940*, 20.

³⁹ Jesús Cárabes Pedroza, *Mi libro de tercer año. Historia y Civismo* (México: SEP, 1960); Concepción Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo* (México: SEP, 1960); Knight, *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados, México 1910-1940*, 54.

⁴⁰ Bojórquez, *Forjadores de la Revolución Mexicana*, 11.

⁴¹ Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 15–18; Calzadías Barrera, *Hechos reales de la Revolución*, 31.

⁴² Womack, “La Revolución Mexicana”, 150–51.

⁴³ Womack, 152–53.

⁴⁴ Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 37.

considerado el caudillo al frente del movimiento campesino del sur, especialmente del estado de Morelos. Sin embargo, pese a que Zapata y Madero tuvieron enfrentamientos por la falta de apoyo directo al campesino, la historia oficial no los representa como un verdadero conflicto, sino tan solo una falta de comunicación o una falta de entendimiento mutuo.⁴⁵ Incluso, Juan de Dios Bojórquez encuentra que la postura zapatista fue una continuación tomada originalmente de la ideología maderista, dando como condición para la existencia de Zapata la existencia previa de la figura de Madero.⁴⁶ Eliminando la posibilidad de pensar en el Caudillo del sur como contrarrevolucionario, en cuanto que en cierto momento desconoció al jefe de la revolución.⁴⁷ Además, dado que para la oficialidad la Revolución era ya en sí misma un movimiento popular entonces el movimiento zapatista se incrusta como una parte más de la lucha nacional.⁴⁸ Es decir, denuncian un problema que era necesario tomar en consideración, pero que ya desde el principio estaba a la vista.

Luego, en febrero de 1913, Victoriano Huerta asesinó a traición a Madero y tomó su lugar como presidente. Desde este momento, la narración se centra en que Huerta debía ser vencido dado que representaba al enemigo principal de los ideales revolucionarios.⁴⁹ Su mandato pretendía restaurar un autoritarismo centralizado, estaba apoyado por viejos porfiristas, militares profesionales ya establecidos en el régimen anterior y conservadores tanto de la iglesia como de la política.⁵⁰ La muerte de Madero fue un golpe duro para todo el país, que sintió profunda indignación, tomando a este como figura heroica de culto cívico.⁵¹ Después de la muerte de Madero, la figura de Zapata representa la continuación de una parte de la lucha, aquella que representa la exigencia popular y la continuación de la Revolución en el sur.

⁴⁵ Morales Jiménez, *Hombres de la Revolución Mexicana. 50 semblanzas biográficas*, 207–13; Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 161; Womack, *Zapata y la Revolución mexicana*, III.

⁴⁶ Bojórquez, *Forjadores de la Revolución Mexicana*, 10, 43–44.

⁴⁷ Bojórquez, 46.

⁴⁸ Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 157.

⁴⁹ Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 43–45.

⁵⁰ Womack, “La Revolución Mexicana”, 159–66.

⁵¹ Cárabes Pedroza, *Mi libro de tercer año. Historia y Civismo*, 117; Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 160.

No obstante, aquel que tomó el relevo como jefe y primera figura revolucionaria fue Venustiano Carranza.⁵² Si Madero se levantó contra el dictador de Porfirio Díaz, Carranza sería aquel que se opondría frente al gobierno ilegítimo del usurpador de Huerta; lo alentaba el ideal, como una fuerza superior, de la revolución: “[...] que era y es elevar el nivel económico y moral de las clases más pobres, de los oprimidos en todos los tiempos”.⁵³ Carranza fue la nueva esperanza para instaurar la democracia, hecho político tomado por mucho más relevante que la justicia social en cuanto repartimiento de tierras a los campesinos; la democracia era supuesta como condición previa necesaria para la justicia social. De este modo, vemos en Carranza ecos del maderismo, como la sucesión espiritual del proyecto revolucionario.

En este punto, Francisco Villa entra en escena por sostener la revolución desde el norte bajo el mando de Carranza.⁵⁴ Empero, Villa había participado ya en apoyo a la facción revolucionaria maderista, apoyando militarmente y enemistándose especialmente con Huerta.⁵⁵ Villa es tomado como una toma de conciencia popular de los principales objetivos revolucionarios que hemos rastreado desde la figura de Madero. Esto lo podemos contrastar con lo que dice Alberto Morales Jiménez sobre Villa:

Francisco Villa es antiimperialista porque estima que las naciones fuertes deben respetar la soberanía de los países débiles, como México. Francisco Villa es nacionalista porque ama amorosamente a México, con dolores y alegrías y porque en sus sueños anhela para su patria los mejores destinos. Francisco Villa es agrarista porque sabe que la riqueza preponderante de México es la tierra y que la tierra no debe estar en poder de unos cuantos favorecidos, sino en poder de los muchos que la trabajan. Francisco Villa es liberal porque intuye que los derechos naturales del hombre y de la sociedad son sagrados. Defiende el derecho de creer libremente y se opone a la imposición de dogma de cualquier naturaleza.⁵⁶

Por esto, no es sorpresivo que la figura de Villa se tiña especialmente por su contribución al mando de Carranza. Además, al igual que con Zapata y Álvaro Obregón, son tomados como líderes que, si bien se reconocía en ellos cierta independencia respecto del mando de

⁵² Bojórquez, *Forjadores de la Revolución Mexicana*, 20; Morales Jiménez, *Hombres de la Revolución Mexicana. 50 semblanzas biográficas*, 241; Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 53.

⁵³ Bojórquez, *Forjadores de la Revolución Mexicana*, 20.

⁵⁴ Carmen Norma, *Mi cuaderno de trabajo de cuarto año. Primera parte. Lengua Nacional y Escritura, Historia y Civismo*. (México: SEP, 1960), 83.

⁵⁵ Calzadías Barrera, *Hechos reales de la Revolución*, 86–89.

⁵⁶ Morales Jiménez, *Hombres de la Revolución Mexicana. 50 semblanzas biográficas*, 148.

Carranza, eran considerados como parte de la misma lucha, pero en diferentes regiones.⁵⁷ Empero, si bien Zapata es visto como representante de la lucha agraria, en Villa se encuentra una figura especial para la postulación de un nacionalismo popular en tanto que tuvo un papel activo para la consolidación del Estado mexicano mediante la instauración de la Constitución.⁵⁸

El 9 de octubre de 1914, Huerta fue derrotado por Carranza. No obstante, aunque la relación de Zapata y Villa con Carranza no fue tan simple como lo narra la historia oficial tradicional, Carranza convocó a Zapata y Villa a la Convención de Aguascalientes con el fin de redactar una nueva constitución y esto los unificó provisionalmente. Sin embargo, Villa el día 6 de noviembre de 1914 vuelve a las hostilidades con Carranza.⁵⁹ En 1915 se vieron en constante conflicto a Álvaro Obregón –todavía aliado de Carranza– y a Villa. Obregón derrota a Villa en Celaya y León, lo que permite a Carranza consolidar su poder.⁶⁰

La Convención Constitucionalista empezó sesiones en Querétaro el 20 de noviembre de 1916. El 31 de enero de 1917 los diputados firmaron la nueva constitución. El 5 de febrero se promulgó con Carranza como presidente.⁶¹ Carranza cumple con la Revolución al instaurar la Constitución de 1917 en Querétaro que “[...] armoniza la libertad del individuo con sus obligaciones de hombre social, y que abre horizontes ilimitados a estructuras económicas en capacidad creadora de mejores técnicas de producción, para más equitativos sistemas de distribución”.⁶² La Revolución culmina, según este relato oficial, con la instauración de un documento que tomó las aspiraciones revolucionarias y las convirtió en ley. Con ello, las aspiraciones populares no solo encontraron cabida, sino que se hicieron ‘efectivos’ los derechos del pueblo que supuestamente habrían de mejorar las condiciones del país.⁶³

En suma, la historia de la Revolución es el relato de unos pocos hombres –apóstoles videntes y paladines– que alzaron la voz por y para el pueblo. Esto nos revela una narrativa de héroes y villanos, pero también un dispositivo ideológico que clausura el movimiento al

⁵⁷ Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 163–64.

⁵⁸ Friedrich Katz, *Pancho Villa II* (México: Era, 1998), 13–14, 25 y ss.

⁵⁹ Womack, “La Revolución Mexicana”, 175–76.

⁶⁰ Womack, 179–80.

⁶¹ Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 58–59; Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 167.

⁶² Arenas Guzmán, *La Revolución Mexicana*, 58.

⁶³ Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 168–71.

consagrar la Constitución de 1917 como el cumplimiento de una teleología que se perseguía desde el inicio de la nación siglos atrás. Con ello, lo que antes eran demandas sociales ahora es ley. Esto es relevante no solo porque presenta la etapa de conflicto y sus demandas como alcanzada y superada, sino porque legitima al Estado como emanación y resultado triunfal de la Revolución; el Estado se hace pasar como único heredero y administrador de los verdaderos ideales revolucionarios.

El relato oficialista nos permite identificar su estructura fundamental. Parte de la lucha del apóstol Madero por la libertad frente al dictador Porfirio Díaz, luego el enfrentamiento de Carranza contra el traidor Huerta y, finalmente, la Constitución como depósito de las esperanzas nacionales. Personajes como Zapata y Villa son incorporados como representantes de las demandas sociales que finalmente se resuelven y disuelven con la Constitución. Ahora bien, una vez que definimos la ortodoxia narrativa de la Revolución que fue predominante cuando menos hasta 1960, ahora tenemos una referencia para contrastar los debates intelectuales emanados del conflicto armado y los proyectos del Estado sobre la unidad nacional que buscan su legitimidad histórica en la Revolución. De este modo, podremos encontrar elementos que nos permitan caracterizar momentos históricos que fundamentaron las formas de subjetividad deseables para la oficialidad.

3.2. Lo mexicano como problema intelectual en la primera mitad del siglo XX

La narrativa revolucionaria que acabamos de analizar se centraba en legitimar históricamente al Estado y establecer la validez de sus proyectos. Una vez establecida la estructura de la narrativa oficial de la Revolución y su posicionamiento como un eslabón conectado con los grandes eventos del siglo XIX, ahora podemos prepararnos para identificar al sujeto mexicano que produce ese relato, como dice Alan Knight: “De tal patria, tal hombre”.⁶⁴ Para esto es imprescindible girar hacia la lucha discursiva en el campo de la cultura. Este debate paralelo tiene una racionalidad propia. Por un lado, el relato oficial de la historia de la Revolución se centró en definir una teleología histórica del proyecto nacional. Por el otro lado, un conjunto diverso de intelectuales se dispuso a la tarea de definir al sujeto de esa nación, es decir, al mexicano. Esto es así porque con la Revolución no únicamente se crearon

⁶⁴ Knight, *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados, México 1910-1940*, 50.

instituciones, sino que se parió un nuevo hombre ideal. Siendo así, ahora hay que preguntarnos: ¿quién era y cómo era?

Para responder a estas cuestiones, consideramos que debemos centrarnos en el núcleo de las discusiones sobre la identidad nacional.⁶⁵ Para ello, nos adentraremos en tres ejes clave que nos permitirán acercarnos a la definición del ser mexicano y que tendrían una decisiva influencia en la dispositivación de la subjetividad mexicana moderna. Los conceptos clave que nos servirán de guía serán rescatados en función de las categorías que pretendían describir al ser-mexicano, examen que se equilibra con lo realizado en el capítulo segundo.⁶⁶ Primero, la definición de lo propio de lo mexicano; segundo, la postulación de la superioridad étnica del mestizo; tercero, el cambio del campesinado por la industrialización que ocasionó una transición del campo a la urbe. Veremos que las propuestas sobre la identidad mexicana se legitimaron en eventos históricos tintados o filtrados a través de los valores revolucionarios.

Ahora bien, durante la primera mitad del siglo XX hasta de década de los 60, hubo una fuerte producción intelectual que cuestionaba por la esencia y la justificación histórica del ser mexicano a la luz de la Revolución como evento articulador de la historia.⁶⁷ Por ejemplo, el destacado intelectual mexicano Manuel Gamio en 1916, ya veía en la Revolución una ‘segunda independencia’ que vino a derrumbar esquemas tan profundos que hicieron posible cuestionar la existencia.⁶⁸ Por otra parte, Samuel Ramos en 1934 afirmó que las tematizaciones expresas sobre la identidad mexicana volvieron a tomar fuerza como consecuencia de la Revolución, que hizo emerger la urgencia por conocer la realidad del mexicano, supuestamente, tal como era.⁶⁹ Así, la Revolución se convirtió en un movimiento nacionalista que intentaba descubrir sus verdaderas raíces, dado que habían descubierto un

⁶⁵ Roger Bartra, en su compilación *Anatomía del mexicano*, brinda un conjunto de textos sugerentes al respecto de las categorías que tematizaremos. Retomaremos en gran medida a los autores y textos seleccionados para realizar la caracterización de las discusiones de los intelectuales sobre la mexicanidad. Roger Bartra, *Anatomía del mexicano* (México: Debolsillo, 2023).

⁶⁶ Discusión que se encuentra en el apartado 2.2. En búsqueda de la unidad nacional. Los supuestos del liberalismo, la ilustración, el romanticismo y el positivismo en México en el siglo XIX.

⁶⁷ Hurtado, “La filosofía en México en el siglo XX”.

⁶⁸ Manuel Gamio, *Forjando patria* (México: Porrúa, 2017), 67.

⁶⁹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (México: Austral, 2001), 76–79.

México falso, que históricamente hundía sus raíces en la imitación y comparación con Europa. Esto lo había mostrado el afrancesamiento del porfiriato.⁷⁰

De este modo, José Revueltas en 1950 proponía que con la Revolución no solo se produjo una necesidad de estudio y revisión de la mexicanidad, sino que se veía en tales estudios la posibilidad de que el mexicano floreciera como ser nacional.⁷¹ Sin embargo, Rodolfo Usigli –poeta y dramaturgo mexicano– también pensaba que la Revolución hizo evidente la necesidad de una revisión de la identidad mexicana dada la ilegitimidad y falsedad del porfirismo; empero, de manera crítica, consideraba que el conflicto de 1910 se convirtió en una fábrica de la verdad histórica mexicana; paradójicamente, mientras que construye una historia falsa, al mismo tiempo simboliza la aspiración por la verdad.⁷²

Esto toma relevancia si atendemos a la afirmación de Roger Bartra, en cuanto a que el estudio sobre lo mexicano ya para 1950 había adquirido gran auge y constituía una expresión de la cultura políticamente dominante, “[...] ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder, que definen *las formas de subjetividad* socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional”.⁷³ El proceso intelectual de pensar lo mexicano fue un proceso mediante el cual se produjo a los sujetos de su propia cultura nacional, como criaturas mitológicas; es decir, la cultura política hegemónica creó a sus sujetos particulares ligados a arquetipos universales. Con ello se eligieron los lugares comunes de lo mexicano, como estereotipos codificados por la intelectualidad; por ello, lo mexicano no es un reflejo de la conciencia popular, sino ideas filtradas por la élite intelectual posrevolucionaria.⁷⁴

En este sentido, no podemos dejar de lado estas discusiones, sino que hay que verlas en su capacidad analítica como proyecto posrevolucionario clave. Este proyecto funcionó como el filtro que pudiera codificar los paradigmas de la cultura dominante. Así, enfatizamos

⁷⁰ Samuel Ramos, “El complejo de inferioridad”, en *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra (México: Debolsillo, 2024), 114.

⁷¹ José Revueltas, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, en *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra (México: Debolsillo, 2024), 232.

⁷² Rodolfo Usigli, “Las máscaras de la hipocresía”, en *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra (México: Debolsillo, 2024), 131–32.

⁷³ Bartra, *La jaula de la melancolía*, 14.

⁷⁴ Bartra, 14–15.

que la identidad mexicana que se busca es, paradójicamente, una identidad que se está inventando. El proyecto de definición de lo mexicano se nos revelará como un modo en que la cultura política dominante creó a sus propios sujetos; si México había adquirido su autonomía cívica con la Independencia, la Revolución pondrá a la vista el problema sobre la identidad nacional; es decir, se hizo necesaria la reflexión sobre lo propio, para ganar la autonomía espiritual.

3.2.1. *Lo abierto y lo cerrado: lo propio y lo ajeno del mexicano*

Ahora bien, siguiendo el orden analítico planteado, hemos de revisar qué fue propuesto como propio del mexicano. Este apartado abordará el pensamiento de intelectuales que pretendían brindar reflexiones sobre la relación compleja del mexicano consigo mismo, caracterizada por una búsqueda de su ser auténtico. Esta es una denuncia generalizada que podemos encontrar resumida en autores como Antonio Caso, que, en sus *Discursos a la nación* de 1922, pedía que se reflexionara en torno a la tierra mexicana, a sus hombres, costumbres y anhelos; esto es así porque el alma colectiva de los mexicanos no ha alcanzado ninguna forma definitiva.⁷⁵ José Vasconcelos en 1911 también afirmaba con severidad que una parte de los problemas mexicanos se debían a que no se tenía una cultura propia y se habían obtenido orientaciones por imposiciones extranjeras que nos resultaban extrañas.⁷⁶ Veremos que el objetivo de definir lo propio del mexicano resultó en una tarea inconclusa; las propuestas de los intelectuales se centran en identificar las razones respecto a por qué no fue posible que el mexicano se encontrara como auténtico y propio, dejando de lado una caracterización positiva o constructiva del ser mexicano.

De este modo, Octavio Paz en su famoso ensayo *El laberinto de la soledad* de 1950 realiza una dialéctica entre ‘lo abierto’ y ‘lo cerrado’ que puede servirnos de hilo conductor para esta tarea. Al principio del apartado *Los hijos de la Malinche*, Paz hace una reflexión respecto de la dificultad de circunscribir el ser del mexicano, que se presenta hermético y enigmático. Se encuentra cerrado tanto para sí mismo como para los otros; por desconfianza en el otro, el mexicano se encuentra sumergido en su soledad. No quiere ser un ‘útil’, porque

⁷⁵ Antonio Caso, *Antología filosófica* (México: UNAM, 1985), 202–6.

⁷⁶ José Vasconcelos, “La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país”, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud* (México: UNAM, 1984).

los objetos no esconden nada, son meras prolongaciones de las manos. Se encuentra cerrado porque no quiere ser determinado por otro o convertirse en una mera abstracción. Un hombre de verdad es aquel que es dueño de una visión total del mundo y no aquel a quien se le asigna un mundo en el cual vivir. Lo abierto, es aquello que se deja ser determinado desde el exterior, que encuentra en otro y por otro su ser; representa la debilidad y la sumisión. El mexicano se cierra, porque no quiere ser determinado, no quiere ser lo abierto. Aquel otro puede ser interpretado de muchas maneras –quizás el extranjero, otro mexicano–, pero siempre como amenaza.⁷⁷

Ejemplo de esto nos lo brinda Carlos Fuentes –novelista mexicano– en su obra *Tiempo mexicano* de 1971. En este texto, Fuentes analiza la capacidad que tiene el mexicano para eludir un diálogo auténtico y propio a través del ‘albur’. El estar cerrado que Paz pudo identificar, Fuentes lo materializa y lo expone en el plano del lenguaje. El albur es entendido como una operación lingüística que le permite al mexicano desviar el sentido de las palabras, permitiendo solo la comunicación y entendimiento o para sí mismo o apenas entre gente cercana y, por lo mismo, negando la capacidad del otro –podría ser la del extranjero que no tiene la habilidad lingüística suficiente para comprenderlos– para el diálogo; protegiéndose así de abrirse, de la amenazante determinación externa. El albur, en este sentido, refleja un encubrimiento al que recurre el mexicano al no tener una identidad estable o por no querer determinarse de ninguna manera. Esta incapacidad de autodeterminación o de autorreconocimiento hace que el mexicano niegue categóricamente al otro.⁷⁸

Y, sin embargo, el ser del mexicano se encuentra constituido por su historia de dominación, de ser conquistado y ser siervo. Esto porque, pese a que han ganado su libertad, no pueden deshacerse de los fantasmas de su historia. Por ello usa máscaras, se disfraza. Para Octavio Paz, esto es un reflejo de un conflicto interno: el mexicano no se atreve a ser él mismo. La máscara es la forma en que elude miradas ajenas, pero al mismo tiempo se elude a sí mismo. Como estrategia, el mexicano niega su pasado; no quiere ser ni indio ni español. Se vuelve hijo de la nada y encuentra su comienzo solo en sí mismo. Para Paz, incluso los

⁷⁷ Octavio Paz, *Laberinto de la soledad* (México: FCE, 2022).

⁷⁸ Carlos Fuentes, “Tiempo mexicano”, en *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra (México: Debolsillo, 2024), 255–56.

héroes revolucionarios son tales porque, en el fondo, son siempre aventureros, que han renunciado a su patria, a su origen, a su clase.⁷⁹

Siendo así, el mexicano con los pies sobre la nada, no encuentra su ser, no tiene ser. Esto es apoyado por Rodolfo Usigli en 1938 con su texto *La hipocresía del mexicano*, cuando afirma que al mexicano lo definen la desconfianza, la hipocresía y la mentira. Esta es la razón por la que no puede objetivarse auténtica o sinceramente.⁸⁰ Utilizando la metáfora de las máscaras, afirma que tal capacidad de disfraz destruye la posibilidad de buscar lo auténtico del mexicano. Afirma que tres máscaras son reiterativas en el mexicano: se viste de indio, de mestizo o de criollo. Pero asegura que únicamente cuando todas caigan por su propio peso es que sería posible ver el verdadero rostro del mexicano.⁸¹ Para nuestro autor, esto es un síntoma de un problema histórico mayor, esto porque para él la historia de México había sido construida por mentiras, por proyectos nacionales que pretenden hacer de una voluntad individual la voluntad colectiva.⁸² Por lo que podemos llegar a una conclusión similar a la de Paz; si el mexicano vive constituido por mentiras históricas, vive en la nada, en lo impropio. Por lo tanto, es necesaria una historia verdadera para poder intuir o describir lo esencial de la mexicanidad.

Por otro lado, Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1934, con cierta cercanía con Paz y Usigli, nos permite pensar que la existencia de estas máscaras se debe a un complejo de inferioridad que tendría el mexicano por una constante e innecesaria comparación con el nivel de desarrollo de Europa, que durante mucho tiempo se tomó como el supuesto punto de cotejo universal. Dice: “Este sentimiento es el efecto de una inadaptación de sus verdaderos recursos a los fines que se propone realizar”.⁸³ Su propia historia colonial empeora este sentimiento; además de buscar soluciones importadas a sus problemas particulares, evita que el mexicano concentre sus energías en sus propios proyectos y esté sujeto a una constante comparación frente a una Europa que le parece ineludible y abismal.⁸⁴ Es decir, que la inferioridad del mexicano se debe a que se está

⁷⁹ Paz, *Laberinto de la soledad*.

⁸⁰ Usigli, “Las máscaras de la hipocresía”, 130.

⁸¹ Usigli, 142.

⁸² Usigli, 132–33.

⁸³ Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 12.

⁸⁴ Ramos, 34–49.

midiendo constantemente con escalas de valores extrañas porque carece de una graduación de valores propia.⁸⁵ De este modo, el mexicano siempre se mira a sí mismo con ojos ajenos, no puede verse a sí auténticamente. Según lo dicho por Ramos, el mexicano consigue lo que trata de evitar; en los términos de Paz, ni siquiera cerrarse lo salva, puesto que el mexicano mismo está constituido desde sus fundamentos por escalas y valores que no le son propios.

Empero, a César Garizurieta –político y literato mexicano– la explicación psicológica de Ramos no le resulta convincente. En *Catarsis del mexicano* de 1946, ya criticaba que el concepto de ‘complejo de inferioridad’ le parecía sumamente gastado y un lugar común que poco apoyaba a la explicación del ser del mexicano. Sin embargo, su propuesta no es más alentadora. Para explicar la constante cerrazón del mexicano y su incansable capacidad de evadirse a sí, Garizurieta representa lo propio del mexicano con la popular figura del cómico Cantinflas. Nuestro autor propone que el mexicano no tiene un complejo de inferioridad, sino que es más bien ‘realista’; es decir, acepta que los grandes actos no son propios del mexicano y, al contrario, defiende la modestia como lo propio.⁸⁶

Cantinflas es el arquetipo de esto, pues “No aspira a vivir mejor, se conforma como está, pues tiene un sentido realista de su condición social. [...] no se le ha enquistado un complejo de inferioridad porque inconscientemente no aspira a superarse”.⁸⁷ Sin embargo, advierte Bartra, el Cantinflas de Garizurieta, es una representación del mexicano que tampoco resuelve nada y prosigue dando vueltas sobre el mismo problema: una propuesta de huida y de fintas, que no enfrenta nada y escapa de toda pelea, que representa más bien un simulacro del vínculo estructural ideal entre el Estado y el pueblo. Por lo tanto, Cantinflas representa la máscara de la modestia, que no enfrenta nada y justifica la evasión de todo proyecto identitario auténtico.⁸⁸

Por otro lado, también Emilio Uranga en 1952 con su texto *Análisis del ser del mexicano* pretende abordar una estructura ontológica del mexicano, en debate con Ramos y en buena medida influenciado por la fenomenología alemana. Para Uranga, la categoría

⁸⁵ Ramos, “El complejo de inferioridad”, 116.

⁸⁶ César Garizurieta, “Catarsis del mexicano”, en *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra (México: Debolsillo, 2024), 128.

⁸⁷ Garizurieta, 123.

⁸⁸ Bartra, *La jaula de la melancolía*, 167, 170.

ontológica que define al mexicano es la insuficiencia.⁸⁹ Además, en 1949 su obra *Ontología del mexicano* había precisado que la inferioridad la entendía como una elección en tanto que significa someterse a una escala valorativa ajena. Ser inferior es querer ser salvado por otros, es una elección que prefiere ver en una esencia extraña a la esencia propia. En cambio, la insuficiencia es una categoría ontológica que implica una escala de valoración siempre propia; el mexicano es un ser sin fundamento, su melancolía sería el reflejo de su precaria estructura fundamental.⁹⁰ En este sentido, ser inauténtico sería buscar un asidero, sería la implicación secundaria de no tener un fundamento, apenas una consecuencia en tanto huida de la insuficiencia ontológica originaria del mexicano. Empero, la inautenticidad tampoco nos da elementos para considerar una caracterización positiva del mexicano: se trata de aceptar un vacío ontológico fundamental. La caracterización de la mexicanidad sigue siendo abstracta y negativa.

Además, Jorge Portilla realiza un esfuerzo similar al de Uranga en su *Fenomenología del relajo* —obra póstuma publicada en 1965; sin embargo, hay indicios de que su redacción inició entre 1947 y 1952—⁹¹ en influencia de la ontología heideggeriana. Portilla apunta que el mexicano tiene una peculiar condición existencial que lo constituye; esta es una forma especial de evadir el compromiso o tomarse con seriedad los valores hegemónicos que limiten su libertad.⁹² Dice Portilla que: “Un ‘relajiento’ es, literalmente, un hombre sin porvenir. El ‘relajiento’ vive perpetuamente vuelto hacia este cercanísimo pasado en que el presente acaba de surgir, para negar risueñamente su contenido. Se niega a tomar nada en serio, a comprometerse en algo, es decir, se niega a garantizar cualquier conducta propia en el futuro”.⁹³ De este modo, el relajo refleja la incapacidad del mexicano para reconocerse u objetivarse a sí mismo auténtica o sinceramente.

⁸⁹ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano* (México: Porrúa y Obregón, 1952), 17–18.

⁹⁰ Emilio Uranga, “Ontología del mexicano”, en *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra (México: Debolsillo, 2024), 153–55.

⁹¹ Guillermo Hurtado, “Prólogo a la fenomenología del relajo”, en *Fenomenología del relajo y otros ensayos* (México: FCE, 2023), 12.

⁹² Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo y otros ensayos* (México: FCE, 2023), 35–39.

⁹³ Portilla, 62.

El relajo evita todo juicio, crítica y todo intento de autoconocimiento.⁹⁴ Frente a la tesis de las máscaras del mexicano –que utilizan Paz, Usigli y Fuentes–, para Portilla el relajo sería la estrategia que evita la confrontación de esos modos inauténticos del mexicano. Dicho de otra manera, garantiza que las máscaras nunca sean neutralizadas o criticadas. Por ello, el mexicano siente zozobra, es decir, una ansiedad o inquietud que nace por la conciencia de que la identidad no ha sido ni fijada ni se está construyendo activamente; el relajo es la respuesta para escapar de esa necesidad de autoconocimiento.⁹⁵ El relajo es una evasión existencial; se trata de burlar u obstaculizar la posibilidad de construir una identidad auténtica. Condenando a lo propio del mexicano a la inestabilidad.

En suma, este proceso de búsqueda de la caracterización del mexicano puede concluir en que la mexicanidad no es asible. Esto es así porque esta subjetividad no ha sido formada, no se ha podido objetivar. No porque el mexicano sea en esencia un sujeto que escapa a toda caracterización o, cuando menos, a una determinación provisional. Sino porque el mexicano escapa de sí mismo, no quiere ser determinado por otro, pero tampoco quiere hacerlo por sí mismo. Usa máscaras, lenguaje esquivo o incluso se desprende de toda escala de valores propia o extraña por medio del relajo. Empero, si no puede caracterizarse al mexicano en el estado actual en que lo retomaron los pensadores de la primera mitad del siglo XX, si lo propio del mexicano es no ser auténtico, sentirse insuficiente o inferior, evadir su realidad, entonces se nos revela el pilar de la construcción de la mexicanidad posrevolucionaria. Al pensar al mexicano como hijo de la nada, enigmático, cerrado, vacío; entonces se crea una definición negativa de la subjetividad que reclama con urgencia una solución y un fundamento.

Sin embargo, encontramos que la mexicanidad no puede buscarse como herencia histórica, pues no hay tampoco tal identidad objetivada en el pasado que pudiera ser rescatada. Como mencionan Ramos, Usigli y Paz, las razones de esto son producto de las violencias

⁹⁴ Portilla, 39.

⁹⁵ Portilla, 95; Jorge Portilla, “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano”, en *Fenomenología del relajo y otros ensayos* (México: FCE, 2023), 177.

históricas a las que estuvo sometido el mexicano desde la Conquista.⁹⁶ Por lo tanto, el mexicano no será un rastreo del origen histórico o de los arquetipos, sino un proyecto.

3.2.2. *La unidad y superioridad étnica del mestizo: heredero de la modernidad*

Hasta este punto hemos aclarado que la posibilidad de caracterizar lo mexicano es un asunto complicado dada la historia de México. La explicación brindada por los intelectuales es que los siglos de dominación española y de inspiración europea hicieron mella en la identidad mexicana; han provocado que el mexicano no sea auténtico, que su subjetividad fuera una ficción que intentaba asemejarse en casi todo aspecto a la cultura europea. Si tomamos esto como principio de una investigación sobre lo mexicano, entonces es posible afirmar que no hay razón de volver al pasado en búsqueda de una forma primigenia o arquetípica del mexicano. Al contrario, en tanto que se define la mexicanidad como esquiva, vacía. Así, lo propio del mexicano es que no ha determinado lo que es propio de sí mismo. Por lo que, si hemos de alcanzar una forma de identidad supuestamente auténtica, entonces debió de ser planteada en cuanto proyecto, es decir, como aspiración, como destino histórico. Esto también lo menciona Roger Bartra cuando afirma: “[...] el nacionalismo veía en cada mexicano una recapitulación de la historia nacional”. Aquel vacío con que se calificó al mexicano dio la oportunidad para la creación del mismo mexicano, de forjar a los sujetos.⁹⁷

De este modo, consideramos que la clave para realizar un acercamiento a los proyectos sobre lo propio del mexicano requiere tomar en cuenta las teleologías que conectaron la historia prehispánica, la herencia española y los proyectos como nación independiente. Esto a partir de la fusión racial y cultural; tal como lo apreció Michael Maccoby en 1967, el mexicano se define principalmente por el mestizaje entre indio y español es un lugar común de la investigación sobre lo mexicano.⁹⁸

Por ello, ahora hay que analizar el proyecto de creación de la identidad mexicana. Corresponde explorar en qué sentido el mestizo pudo ser tomado como un elemento central para la unidad nacional y el punto de partida para la creación de subjetividades. La hipótesis

⁹⁶ Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*; Usigli, “Las máscaras de la hipocresía”; Paz, *Laberinto de la soledad*.

⁹⁷ Bartra, *La jaula de la melancolía*, 161.

⁹⁸ Michael Maccoby, “El carácter nacional mexicano”, en *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra (México: Debolsillo, 2024), 244.

de la que partimos es que, como herencia ideológica del siglo XIX, la narrativa posrevolucionaria tomó nuevamente la figura del mestizo para cohesionar la identidad del mexicano. Desde 1910, Antonio Caso ya mostraba que era un supuesto general que el progreso mental de la población mexicana se conseguiría con la eliminación de ciertas asimetrías.⁹⁹ Para Caso, el problema de la unidad y la identidad del mexicano es que históricamente —desde la Conquista— se fueron sumando elementos culturales heterogéneos y disímiles. Caso toma a la Independencia como un primer intento de unificación fallida. Pero el proceso de dicha formación, como expresa en su texto *Unidad e imitación* de 1923, todavía no alcanzaba un estatus nacional y carecía de congruencia.¹⁰⁰

Es posible encontrar estas discusiones apenas entrado el siglo XX. El 13 de diciembre de 1900, Ezequiel Chávez, en su texto *Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano*, pretende describir los rasgos distintivos del modo de comportamiento de los mexicanos que consideraba deberían ser totalmente distintos al de cualquier otra nación.¹⁰¹ Reconoce que en México la población está dividida en tres grupos: una masa indígena, una masa europea —ambas puras y sin mezclas— y, por último, los descendientes de razas mezcladas que, si habían tenido antecesores constituidos en familias estables y no por familias desamparadas o en amasiato, “[...] ése es el resistente nervio del pueblo mexicano”.¹⁰² Así, establece entre las razas mexicanas al indio, un mestizo vulgar y un mestizo superior; pues el europeo puro no puede considerarse mexicano. Siendo el mestizo superior aquel que contaba con las mejores formas del carácter y de sensibilidad; empero, en clara inspiración europea, ve al criollo como la mejor modalidad de carácter.¹⁰³

De manera peculiar, Chávez describe a los grupos que considera un resumen de la demografía mexicana. Primero, el indio está desprovisto de cultura, tiene pocas emociones, no defiende el territorio nacional o la patria, ya que solo sabe de su propia tierra (región); su

⁹⁹ Antonio Caso, “La filosofía moral de Don Eugenio M. de Hostos”, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud* (México: UNAM, 1984), 31.

¹⁰⁰ Antonio Caso, “Unidad e imitación”, en *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra (México: Debolsillo, 2024).

¹⁰¹ Chávez, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”, 572–73.

¹⁰² Chávez, 573–74.

¹⁰³ Chávez, 587.

sensibilidad es “[...] visceral, más honda pero menos cerebralizada”.¹⁰⁴ Por su parte, el mestizo vulgar enriquece su sensibilidad con un mayor número de ideas. Sin embargo, al proceder de la inestabilidad y ser producto del ‘mallugamiento social’, ha comprendido que sus triunfos se deben al arrojo y al valor personal; no le interesa la cultura y el progreso porque ha estado acostumbrado a vivir de lo inmediato, no le interesa el futuro porque no sabe si lo tendrá. Su sensibilidad es cerebral, pero intuitiva y concreta, no intelectual.¹⁰⁵ Frente a ellos, el mestizo superior puede experimentar todas las emociones y las anima con fuertes ideas “[...] que, cuando imponen con el ímpetu avasallador de los deseos y se levantan a lo mejor imaginable, se transforman en ideales: el mestizo superior en México ha sentido el ideal de la Independencia, de la Reforma”.¹⁰⁶ La masa de mestizos superiores, por su considerable estado de cultura, fue considerada como el mejor grupo demográfico del país, por ser los que supuestamente habían resuelto los colosales problemas nacionales.¹⁰⁷

De esta manera, podemos concluir que si hay un grupo social que debería funcionar como modelo de la mexicanidad, es el mestizo superior. Este es:

El producto soberano de esta forma de la sensibilidad, enriquecida con todos los tonos y todas las armonías de la inteligencia, irizada [sic] con todas las luces de un ideal superior, y sistemándose [sic] en un conjunto estructural científico, es hasta ahora el mexicano de clara percepción y vastos conocimientos, el que con la piqueta de la ciencia se propuso derribar el solio de la anarquía, el padre de la Escuela Nacional Preparatoria, Gabino Barreda.¹⁰⁸

La personalidad de Gabino Barreda se eleva como exponente predilecto de la sensibilidad mestiza superior, refinada e intelectual, científica y ordenada. Barreda es puesto como el arquetipo deseable de mexicano, el único que posee los suficientes elementos para continuar el progreso intelectual y material.

Sin embargo, frente a esta tesis, Julio Guerrero en 1901 expresaba una noción todavía negativa del mestizaje en general. El problema del mestizo es precisamente la herencia de sangre india. Un mestizo que ha perdido de su aspecto físico todo rastro de su herencia indígena no por ello puede borrar los trastornos –como la embriaguez– heredados por la

¹⁰⁴ Chávez, 579.

¹⁰⁵ Chávez, 579–80.

¹⁰⁶ Chávez, 580.

¹⁰⁷ Chávez, 587.

¹⁰⁸ Chávez, 583.

sangre india. Las formas de existencia indígena significaban degeneración.¹⁰⁹ Tanto para Guerrero como Chávez, lo deseable se representa por imitación y exaltación de las formas de civilización europeas. No obstante, pese a que el indígena representa un obstáculo, se enfrenta el problema de la mezcla ya realizada, que ya no puede deshacerse. El mestizaje fue entendido como un destino inevitable.

Empero, encontramos en autores como Manuel Gamio en *Forjando patria* de 1916 una visión más optimista del mestizaje. A Gamio, le parece que con la Revolución se dieron las condiciones “[...] trascendentales en esta época a la creación de la futura nacionalidad y al surgimiento de la futura patria mexicana”.¹¹⁰ Así, desde una perspectiva antropológica y sociológica, Gamio entiende el mestizaje como un destino inevitable pero positivo que debe forjarse activamente. Dice Gamio: “Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos”.¹¹¹ Con este objetivo, la heterogeneidad cultural y étnica del pueblo mexicano es un obstáculo; para que exista la unidad, debe forjarse una nacionalidad que cohesione todas las diferencias.

Para que México pueda ser una “[...] patria poderosa y una nacionalidad coherente y definida” requiere de una fusión racial y cultural.¹¹² Para ello hace falta unificar la raza, el idioma y la civilización; por ello, la homogenización étnica racial fue tomada como la base del nacionalismo.¹¹³ No obstante, la propuesta de Gamio sigue centrada en que el mestizo se asemeje al europeo. El mestizo era entendido como una clase intermedia necesaria: aquella que pudiera comprender la difícil vida e historia de la clase indígena y aprovechar sus energías, pero también aquella clase que puede revelarse frente al extranjero.¹¹⁴ En este sentido, la estrategia general de Gamio es la homogenización gradual, por encima de la europeización directa. Para nuestro pensador, este método tiende a la asimilación gradual del indio a la civilización contemporánea: “Para incorporar al indio no pretendamos europeizarlo

¹⁰⁹ Julio Guerrero, “Pasiones mexicanas”, en *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra (México: Debolsillo, 2024), 48–50.

¹¹⁰ Gamio, *Forjando patria*, 150.

¹¹¹ Gamio, 8.

¹¹² Gamio, 163.

¹¹³ Gamio, 11–14.

¹¹⁴ Gamio, 90.

de golpe; por el contrario, 'indianicémonos' nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida con la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible".¹¹⁵ No obstante, esto no implica un abandono del ideal europeo, sino que la mezcla debería someterse a una progresiva asepsia cultural en tanto que la unidad racial es presupuesto para alcanzar o rivalizar con el desarrollo europeo.

Ahora bien, si con Manuel Gamio encontramos la propuesta de la fusión racial como proyecto antropológico encaminado a forjar una idea de patria, con José Vasconcelos en su texto *La raza cósmica* de 1925, el mestizaje se transforma en el destino ineludible no solo de México, sino de toda la humanidad. Si para Gamio lo ineludible en México era una fusión – deseablemente armónica– entre lo indio y lo europeo que forjaría la patria,¹¹⁶ para Vasconcelos el mestizaje era un proceso para formar un “[...] nuevo tipo de humano, compuesto por la selección de cada uno de los pueblos existentes”.¹¹⁷ Para Vasconcelos, ese mestizaje es una empresa histórico-biológica universal.

Esto lo expresó Vasconcelos mediante su idea de una raza cósmica, entendida como una raza-síntesis, una raza integradora; es una quinta raza destinada a surgir en América en donde, a diferencia de otros colonizadores como los ingleses, que aniquilaron a los indígenas de sus tierras, el mestizaje terminaría con la dispersión por la ‘abundancia de amor’ con que el español facilitó el proceso de mezcla racial.¹¹⁸ El sajón representa una limitación en cuanto solo siguió cruzándose con el blanco y eliminó al indígena. En contraposición, con la colonización española se realizó el mestizaje. Para Vasconcelos, los españoles crearon una raza nueva al mezclarse con el indio y con el negro.¹¹⁹

En este sentido, el proyecto se opone a una postura darwinista o a una teoría de la raza aria o pura preexistente, puesto que –a diferencia de Gamio, que pretendía asimilar al indígena a la alta civilización europeizante– Vasconcelos postula la misión de que Iberoamérica sea la ‘cuna de una quinta raza’ que sería fruto de las anteriores y representaría la superación de todo el pasado.¹²⁰ Dice Vasconcelos: “[...] lo que de allí va a salir es la raza

¹¹⁵ Gamio, 89.

¹¹⁶ Gamio, 13.

¹¹⁷ José Vasconcelos, *La raza cósmica* (México: Austral, 1948), 9.

¹¹⁸ Vasconcelos, 26–27.

¹¹⁹ Vasconcelos, 17, 26–27.

¹²⁰ Vasconcelos, 10, 16, 27.

definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal”.¹²¹ De este modo, se puede proponer un fundamento de la superioridad de la raza mestiza: la unidad mestiza sería la materialización de un proyecto superior que debiera definir el futuro de toda la humanidad.

En comparación, para Gamio, el mestizo se volvía el portador del estandarte de la modernidad por su capacidad de liderazgo en el proceso de la integración de México a la lógica de la civilidad europea. Para Vasconcelos, el mestizo tiene que trascender todo modelo de civilización, incluido el occidental. El aporte del hombre blanco había sido la dominación de lo material y la industrialización.¹²² Pero el mestizo sería quien tome el estandarte en cuanto que su misión es mística y espiritual, que ya no será guiada por “[...] la pobre razón, que explica pero no descubre; se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence”.¹²³ Para Vasconcelos, el fundamento del proyecto mestizo no se ancla en el pasado. Su proyecto espiritual tiene que ver con consumir la unidad de las razas, lo que permitirá engendrar “[...] el tipo síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia, para dar expresión al anhelo total del mundo”.¹²⁴

Sin embargo, la exaltación o celebración del mestizo de Vasconcelos puede contrastarse con la postura elitista de Samuel Ramos. En el apartado anterior mencionamos que su principal interés en *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1934 era realizar un diagnóstico sobre el complejo de inferioridad que lleva al mexicano a la imitación, la simulación y, por último, a la inautenticidad. Si bien Ramos reconoce la existencia y la inevitabilidad del mestizo racial y culturalmente, el mestizo es inferior por su autopercepción como inferior; pese a que no sea una inferioridad ‘real’ sino solo ‘sentida’, el sentimiento afecta sus prácticas y formas concretas de existencia.¹²⁵

En este sentido, Ramos no encuentra la verdadera superioridad en la raza, sino en la cultura criolla, ya que en esta no cabe el sentimiento de inferioridad. Por ello, Ramos afirmó

¹²¹ Vasconcelos, 30.

¹²² Vasconcelos, 33.

¹²³ Vasconcelos, 40.

¹²⁴ Vasconcelos, 27.

¹²⁵ Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 10, 31.

que “[...] las mejores realizaciones humanas de México se encuentran en el campo de la cultura, en lo que llamo ‘cultura criolla’. Digo textualmente: sobre este humus de la cultura, ha crecido una forma de selección, criolla también, que se ha realizado en una minoría de individualidades... Por su calidad de hombres se han encumbrado al nivel más alto que el ser hispanoamericano puede alcanzar”.¹²⁶ Así, la cultura criolla es superior, pero en tanto que la raza no es determinante, entonces existe la posibilidad de adoptarla. Si el mexicano, sea mestizo o indio, quiere superarse, entonces debe trascender esa marca histórica de inferioridad y alcanzar una plena realización del hombre que representa con el sentir y el pensar superior del criollo.¹²⁷ Sin embargo, siguiendo las indicaciones de Gamio, parece que solamente cierta clase de mestizo pudiera lograr culturizarse al modo criollo.

Al final, que el mestizo es puesto como piedra de toque en la búsqueda de arraigar la identidad mexicana, puede contrastarse con una postura sumamente distinta de las interpretaciones biológicas, antropológicas, místicas o psicológicas. José Revueltas en 1950 propuso que la mexicanidad no es ni un proyecto, ni un ideal místico-espiritual y tampoco una élite cultural, sino una realidad material efectiva producto de la explotación económica desde la época de la Colonia.¹²⁸

Revueltas piensa que el origen de la nacionalidad como mestizaje se encuentra en los factores económicos y sociales que fueron produciéndose desde la Conquista.¹²⁹ Dice Revueltas: “[...] el mestizaje aparece en la historia de México no como un fenómeno racial, sino como un fenómeno económico”.¹³⁰ Dada la incorporación del pueblo a un sistema productivo nuevo con exigencias culturales más homogéneas y con intereses económicos similares, el ser nacional se fue forjando; el mestizo e indio de habla española es una muestra de ello. Es decir, los indígenas, al ser explotados económicamente, adoptaron el idioma y aspectos culturales como la religión de los españoles. Es esta imposición la que permitió la unificación de un ser nacional.¹³¹

¹²⁶ Ramos, “El complejo de inferioridad”, 117–18.

¹²⁷ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México* (México: UNAM, 1943), 153.

¹²⁸ Revueltas, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, 220–21.

¹²⁹ Revueltas, 219.

¹³⁰ Revueltas, 222.

¹³¹ Revueltas, 230–31.

Empero, para que exista un ‘ser nacional’, debió haberse producido un proceso de transformación e integración. Una comunidad heterogénea no puede ser considerada como nación –atendiendo todavía al concepto del siglo XIX– si no se unifican: idioma, territorio, economía y cultura.¹³² Así, el origen de la nacionalidad como integración siguió recayendo en el mestizaje. Al final, Revueltas afirma que la Revolución de 1910 creó las condiciones precisas para una verdadera integración; esto porque elimina las categorías coloniales e integra unas más precisas para los tiempos modernos, que son al final otros modos de homogeneización: burguesía y proletariado.¹³³

En resumen, la figura del mestizo funcionó como respuesta al vacío identitario, fue la brújula para orientarse en el vacío inauténtico en el que se encontraba lo propio de la mexicanidad. Empero, el mestizaje abrió la posibilidad de un proyecto modernizador posrevolucionario que permitió cierta caracterización del mexicano. El mestizo, pese a las diversas formas de tratarlo, funciona como piedra de toque para la unificación nacionalista y para justificar los proyectos modernizantes que ya se suponían como universales desde el siglo XIX. En este sentido, la idea del mestizaje puede tomarse como un concepto clave que permitió forjar una nueva subjetividad homogénea; es la materia prima que posibilita articular un nuevo sujeto mexicano moderno.

No obstante, aunque la idea del mestizo pudiera responder a la pregunta por el quién de la mexicanidad, todavía se requiere identificar un ‘habitat’ en el que tal sujeto se identifica. Es decir, falta señalar cómo debería ser y dónde debería estar; empero, no en el pasado histórico, sino en cuanto al proyecto de su existencia moderna hacia la mitad del siglo XX. Veremos que esto termina por hacer del mestizo un proyecto industrializante. El mestizo, en cuanto sujeto moderno abstracto, se complementa con una transformación económica y social fundamental: el dejar de ser campesino y convertirse en obrero.

3.2.3. *De campesino a obrero: del campo a la urbe*

Hemos establecido al mestizo como el sujeto que simboliza el elemento sintético racial y étnico fundamental de la identidad posrevolucionaria. Además, vimos que en la figura del

¹³² Revueltas, 219.

¹³³ Revueltas, 229.

mestizo se identifica al agente de un proyecto modernizador mexicano. Ahora, queda explicar cómo estos elementos se implican mutuamente: en México, el mestizo solo podía desarrollarse a la vez que la modernización y, a la inversa, la modernización solo podía realizarse en manos del mestizo. Dicho de otro modo, la identidad del mestizo se realiza a la vez que su práctica es modernizante; a su vez, la modernización, el progreso material, encuentra su sentido en su agente, el mestizo. El desarrollo de ‘lo mexicano’ como identidad mestiza, se encuentra en una indisoluble dependencia respecto del progreso material. La modernización y la urbanización serían los modos en que el mexicano mestizo se desarrollaría plenamente. En este punto, nos damos a la tarea de caracterizar cómo se entiende dicho proyecto modernizante y cómo, a partir de este, encontramos la constitución de un nuevo origen mítico posrevolucionario del mexicano. De este modo, esperamos responder a las preguntas por cómo debería ser y dónde debería estar, respectivamente: el obrero y la urbe.

Ahora, en el caso mexicano, por modernización hay que entender un proceso de urbanización e industrialización, interpretación que se dio desde el porfirismo y se sostuvo a lo largo del siglo XX.¹³⁴ Para toda transformación material se necesita gente que trabaje, en este caso, según los modos industriales que divergen mucho de las formas de vida campesinas de inicios del siglo pasado. Esto ya lo veía, por ejemplo, Vanesa Teitelbaum desde mediados del siglo XIX; la historiadora encontró que las formas en que las políticas estatales se aplicaban para la ‘persecución de vagos’ en la Ciudad de México funcionaban como formas de control social, como modo de imponer normas disciplinarias sobre la conducta y los tiempos de los trabajadores.¹³⁵ Podemos ver este tipo de normas y de políticas como ejemplo de lo que se pretendía generalizar en todo México.

En este sentido, Ezequiel Chávez en 1900 veía la necesidad de transformar la mentalidad de la clase vulgar, que estaba acostumbrada a formas de vida poco civilizadas del campo y no encontraba modo de adaptarse a la vida urbana. Explica Chávez que:

¹³⁴ Jean Meyer, “La reconstrucción de los años veinte: Obregón y Calles”, en *Historia de México* (Madrid: Crítica, 2001), 217, 229.

¹³⁵ Vanesa Teitelbaum, “La persecución de vagos en pulquerías y casas de juego en la Ciudad de México de mediados del siglo XIX”, *Historias* enero-abril (2008): 85–102.

En medio, no obstante, queda el que sólo ha llegado a la categoría de un útil peligroso, el mestizo vulgar, y urge tanto amueblar el cerebro del indio con ideas que lo hagan entrar en la fecunda corriente de la civilización, como dar hogares a los hijos tradicionales de la encrucijada, para destruir todo parasitismo y todo comensalismo en nuestra patria, y erigir a todos sus hijos en unidades vivientes, de profunda cooperación orgánica.¹³⁶

Las formas de vida campesina ligadas a los indígenas se consideraban como un obstáculo para el progreso nacional, es decir, para el crecimiento económico y cultural mediante el desarrollo industrial. Incluso, Manuel Gamio decía que era una tarea del gobierno “[...] deducir las causas probables de ciertos fenómenos sociales desfavorables y sugerirá los medios para que estos se tornen favorables, tendiéndose así a producir el conveniente desarrollo físico, intelectual y económico de la población”.¹³⁷ Por lo que el gobierno debía tomar acciones para modificar aquellas formas de vida que no fueran productivas o útiles.

Esto también se encuentra en el pensamiento de Alfonso Reyes en su *Cartilla Moral* de 1944. Para Reyes, toda la humanidad debe aspirar al progreso, como individuos y como pueblos. Ahora, para progresar, había que civilizarnos, lo que significa conquistar científica y técnicamente la materia. No obstante, esta técnica tiene que enfocarse en el perfeccionamiento del ser humano, por lo que no se puede olvidar o ignorar el progreso del aspecto moral y cultural.¹³⁸ Alfonso Reyes dice:

La voluntad moral trabaja por humanizar más y más al hombre, levantándolo sobre la bestia [...] No todos tenemos fuerza para corregirnos a nosotros mismos y procurar mejorarnos incesantemente a lo largo de nuestra existencia; pero esto sería lo más deseable. Si ello fuera siempre posible, el progreso humano no sufriría esos estancamientos y retrocesos que hallamos en la historia, esos olvidos y destrozos de las conquistas ya obtenidas.¹³⁹

Sin embargo, aunque Reyes no explica cuáles son para él esos tropiezos en la historia humana, sí menciona cuáles pueden considerarse los fines deseables, esos que perfeccionan al ser humano. Explica que para alcanzar los mejores fines hay que acatar una serie de ‘respetos morales’, que deben obligarnos a actuar y debemos someternos a ellos en cuanto

¹³⁶ Chávez, “La sensibilidad del mexicano”, 42–43.

¹³⁷ Gamio, *Forjando patria*, 31.

¹³⁸ Alfonso Reyes, *Cartilla moral* (México: FCE, 2022), 23–24.

¹³⁹ Reyes, 23.

que son considerados como valores universales, es decir, que constituyen el fundamento seguro de la voluntad.¹⁴⁰

Los respetos morales, según Reyes, se entienden como círculos concéntricos. Primero, el respeto que cada ser humano se debe a sí mismo, en cuanto es cuerpo y es alma. Es el sentimiento de dignidad, puesto que todos somos iguales en dignidad y ante la ley. Las necesidades corporales naturales deben cumplirse con “[...] decoro, aseo y prudencia”, lo único de lo que debemos cuidarnos es del “[...] desperdicio, la bajeza y la suciedad”; y lo mismo en cuanto a nuestra alma, que debe buscar la “[...] limpieza de nuestras intenciones y el culto a la verdad”.¹⁴¹ El siguiente círculo es la familia, cuyo papel es terminar de “[...] producir un artículo más acabado” que el realizado por la naturaleza, es decir, enseñar la vida civilizada.¹⁴² Luego, sigue el círculo de la sociedad, de la integración con los otros. A la sociedad se le deben distintos grados de respeto social. Primero, el respeto social nos obliga a la urbanidad y a la adopción de ciertos modos cortesanos, de buenas tradiciones.¹⁴³ El resto de respetos morales no tiene un sentido distinto a lo que ya hemos discutido, no obstante, cabe cuando menos mencionarlos: el cuarto es el respeto a la patria, el quinto el respeto a la especie humana en general y, al fin, el respeto a la naturaleza que nos rodea.¹⁴⁴

De este modo, la visión general sobre aquellos personajes que no viven según el estándar urbano, podría decirse ‘campesinos o indígenas’, es que hay que terminar de integrarlos a la cultura mostrándoles los verdaderos principios morales que guían con seguridad a las voluntades en camino al perfeccionamiento de la especie.

Esto podemos contrastarlo con la postura de César Garizurieta y su postulación de un arquetipo del mexicano a partir del cómico Cantinflas. Para Garizurieta, Cantinflas representa al pueblo viéndose en un espejo, que se caracteriza “[...] de acuerdo con su modo de pensar y sentir y su actitud frente a la vida, es sin duda un vago malhora, relajo y vacilador”.¹⁴⁵ Por otra parte, Ramos retoma este tipo de arquetipo del vago urbano; considera que el paradigma del mexicano se entiende en la figura de ‘el pelado’ que –más allá de la

¹⁴⁰ Reyes, 26–27.

¹⁴¹ Reyes, 29–31.

¹⁴² Reyes, 32–34.

¹⁴³ Reyes, 37–38.

¹⁴⁴ Reyes, 58–59.

¹⁴⁵ Garizurieta, “Catarsis del mexicano”, 126.

situación psicológica que le interesa a Ramos— este es caracterizado como un don nadie frente a las formas de vida, trabajo y sociabilidad urbana: un individuo que “[...] constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional [...] una fauna social de categoría ínfima y representa el desecho humano de la gran ciudad”; el pelado es considerado un cero a la izquierda en las nuevas jerarquías urbanas.¹⁴⁶ Esto justifica, como también sostuvo Ramos, que es un asunto urgente asimilar al pelado y a todo el país a la civilización moderna, en virtud de la transformación y el progreso de México.¹⁴⁷

Algunos cuentos populares mexicanos nos muestran todavía más estas impresiones generales que, pese a que no sabemos la fecha de creación de los cuentos y el autor, nos pueden servir para ejemplificar el tipo de vida en la que se concebía al campesino. Fabio Morábito realizó la tarea exhaustiva de recopilar y reescribir algunos de los cuentos populares mexicanos más representativos. Encontramos algunos cuentos en los que es fácilmente identificable la caracterización de la vida campesina en clara discordancia con la vida urbana. Uno de ellos es *El hombre haragán*, en el que se narra la vida de un campesino que siempre buscaba el modo de escaparse del trabajo; se muestra la vida lenta del campo y las malas costumbres a las que estaban habituados. En el cuento *Los arrieros de lagos* también se muestra a cierta gente del campo que, por descansar, perdió sus pies; los campesinos, por su naturaleza holgazana, no se movieron, no hicieron nada, ni siquiera pensaron alguna solución para encontrar sus pies; luego, sale a escena un hombre listo y hacendoso que los ayuda a encontrar sus pies con astucia y diligencia.

En *El ranchero mentiroso*, una princesa quiere casarse con aquel que le cuente la mentira más grande y ella la crea totalmente. El cuento muestra un ranchero desvergonzado y maleducado, un experto en mentiras del cual hay que cuidarse, con una especial inteligencia que resulta más exótica que admirable. En otro cuento, *El ranchero majadero*, se encuentra un campesino tonto y que no entiende razones, que intenta pretender a una bella joven cortesana. Con su mejor intento, el ranchero intenta darle halagos a la joven, pero las culturas fueron tan diferentes e incommunicables que terminó insultando a la dama.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 53.

¹⁴⁷ Ramos, 100.

¹⁴⁸ Fabio Morábito, *Cuentos populares mexicanos* (México: FCE, 2023).

Con lo anterior, vemos que el proyecto moderno tendía a la reducción del campesinado en virtud de las nuevas y supuestas mejores formas de vida urbanas. La vida campesina era vista como retrógrada, como una falta de cultura, y que por lo mismo era etiquetada como negativa y degenerativa. Era la forma de vida moderna y civilizada de las ciudades industriales y urbanas aquello que apuntaba correctamente al progreso. De esta manera, vemos que José Revueltas en 1950 destacaba que con la Revolución de 1910 se crearon las condiciones económicas tales que pudieron servir para integrar a la nación en dos clases sociales: la burguesía y el proletariado.¹⁴⁹ En este sentido, establece que el mexicano debía avanzar conforme a estas nuevas clases que estructuran una nueva forma de sociedad que deja atrás los modos feudales atrasados de sociabilidad.

Pero este era un presupuesto que se venía heredando de tiempo antes. Julio Guerrero desde 1901 ya mencionaba que:

Apenas en las rancherías de los pueblos vecinos se encuentran representantes puros de las antiguas razas aztecas, chalcas, mexicas, nahoas, etcétera, que antes poblaron estas regiones; pero están en un estado de degeneración tan honda y la depresión de su espíritu es tan habitual, que si suele ser cierto que la alegría no les viene con la embriaguez, tampoco les viene la ira.¹⁵⁰

Lo dicho por Guerrero no solamente nos deja ver que la vida campesina era vista como de menor valor social que la urbana, sino que en su forma de existencia era entendida como encontrándose en la degeneración, en una locuacidad necia, dirigida por el estupor de imbecilidad, que “[...] acaba por derribarlos [a los campesinos] y tenderlos en la vía pública con el sueño letárgico del bruto alcoholizado”.¹⁵¹ En suma, la vida campesina fue sido atacada, vista como de menor nivel social, intelectual y cultural frente a la vida urbana.

Esto se vio reflejado, según Alan Knight, en cuanto se dio paso a la industrialización que, desde el porfiriato, estaba sobreentendida en el concepto de modernización; siendo impulsado por el gobierno, requirió trabajadores que se adaptaran a las nuevas formas de vida y tiempos. Es decir, la propia política económica del Estado mexicano requería la existencia de nuevos obreros, que no habrían de salir sino del campo.¹⁵² Además, tomando en cuenta

¹⁴⁹ Revueltas, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, 229.

¹⁵⁰ Guerrero, “Pasiones mexicanas”, 50.

¹⁵¹ Guerrero, 50.

¹⁵² Knight, “La última fase de la Revolución: Cárdenas”, 294.

que el entorno urbano se estaba convirtiendo, por las zonas industriales, en los lugares ricos del país, no es algo sorprendente que se vieran en dichas regiones una mejor oportunidad de vida, es decir, una invitación perfecta para dejar el campo.¹⁵³

Al respecto, según Erich Fromm y Michael Maccoby en *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano* en 1970, los campesinos se veían atraídos por los ideales de la vida urbana y por sus comodidades. Sintieron frustración por el supuesto estancamiento en el que se encontraban, un retraso propio de la ruralidad.¹⁵⁴ El campesino se había visto atraído por lo que los dos autores llaman: el ‘embrujo de la nueva cultura industrial’. El sueño de la sociedad industrial prometía una vida esplendorosa, que era constantemente promocionada en diversos medios, teniendo como estrategia paradigmática al cine. Esto funcionaba como una invitación para el abandono de la vida rural.¹⁵⁵

En este sentido, Carlos Fuentes en *Tiempo mexicano* de 1971 ya nos permite explorar lo que puede significar, no solo económica, sino culturalmente, aquello que simbolizaron las promesas de la urbanización, modernización e industrialización. Para Fuentes, los campesinos fueron expulsados del campo, siendo atraídos por un ‘espejismo de nylon’, es decir, por los atractivos de la vida norteamericana; menciona que, como resultado de la modernización y de una fuerte influencia del consumismo estadounidense, se vivió una fuerte migración a las grandes ciudades. Esta migración convirtió a los ‘hijos de Zapata’ en ‘hijos de Sánchez’, es decir, pasaron de ser campesinos a habitantes marginales de las urbes: obreros. Con una analogía excepcional, enuncia Fuentes la imposibilidad de volver al origen, de volver al tiempo en que la vida campesina era la forma de vida por excelencia; dice que es imposible volver a Quetzalcóatl y se pregunta si eso implica enajenarse a Pepsicóatl.¹⁵⁶

Al fin, con estos elementos tenemos completo un esquema suficiente para comprender los fundamentos presupuestos en los que se veía inmersa la narración de los intelectuales respecto de la mexicanidad. Hemos visto que los presupuestos del siglo XIX se reinterpretaron; lo cual no es extraño, ya que los conceptos fundamentales de una sociedad

¹⁵³ Luis Aboites y Engracia Loyo, “La construcción del nuevo Estado, 1920-1945”, en *Nueva historia general de México*, Epub (México: Colegio de México, 2010), 535–36.

¹⁵⁴ Erich Fromm y Michael Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano* (México: FCE, 1974), 54.

¹⁵⁵ Fromm y Maccoby, 22; Meyer, “La reconstrucción de los años veinte: Obregón y Calles”, 243.

¹⁵⁶ Fuentes, “Tiempo mexicano”, 263.

no cambian bruscamente sin antes haberse desarrollado hasta llegar a la conciencia de su contradicción. Así, hemos visto que el mexicano como proyecto posrevolucionario requería de un nuevo comienzo, puesto que ya no podía buscar en el pasado algo que no se encontraba ahí: su identidad. Por ello, la estrategia de pensar al mexicano como un ser sin identidad, ontológicamente vacío, encontró una solución para caracterizar ‘lo propio’ a través de la abstracción racial del mestizo. Empero, ese proyecto mestizo se vio envuelto en un proyecto económico: el mestizo debía incorporar todas las mejores determinaciones, no solo físicas o biológicas, sino culturales y sociales. La nueva forma de vida deseable fue la urbe y su nueva forma de subsistencia tuvo que ser el obrero, modelo propio de la clase baja urbana. Al final, esta caracterización nos deja con un mestizo en proceso de ser urbanizado. Con ello, encontramos que el ideario y la narrativa histórica posrevolucionaria de la identidad mexicana estaban ya preparados.

De esta manera, lo que sigue es buscar el modo de producir sujetos mexicanos masivamente. En suma, en el primer apartado de este capítulo señalamos la narración revolucionaria sobre la que se sostendrían las características fundamentales del mexicano. Luego, hicimos una disección del pensamiento intelectual desde el que se creó al sujeto mexicano. Con esto, tenemos lo que consideramos son las dos tramas principales que constituyeron las bases para que se hiciera aparecer al mexicano como identidad posrevolucionaria. Ahora, hay que revisar cómo la trama de la historia oficial y los fundamentos del sujeto mexicano se articulan mutuamente. Es decir, queda revisar cómo, a partir de estos principios presupuestos, se constituye una subjetividad oficial nacional. Veremos que este papel lo pudieron realizar expresamente los libros de texto gratuitos y oficiales.

3.3. Los libros de texto gratuitos como proyecto subjetivador

Ahora bien, consideramos que el libro de texto oficial es el dispositivo en el que se unen todos los elementos dispersos que hasta este punto hemos estudiado: la narración de la historia oficial –la historia de bronce– y toda la trama del sujeto mexicano –el proyecto de mestizo obrero y urbanizado–. En el libro de texto se verán entrelazados toda esta suerte de discursos aparentemente inconexos. El libro de texto puede ser tomado como el producto

pedagógico que retomaría todo aquel conjunto de presupuestos históricos y cuyo objetivo fue producir masivamente al mexicano. Ahora bien, para demostrar lo anterior, vamos a analizar sintéticamente la política del Estado mexicano posrevolucionario y su postura sobre la unidad nacional y el papel de la educación para lograrlo. Luego, nos acercaremos al Plan de Once Años y a la creación de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos (CONALITEG), como políticas públicas que tuvieron injerencia práctica para la forja de mexicanos. Al final, nos aproximaremos a los libros de texto en específico para comprobar si los presupuestos que hemos estudiado hasta el momento se encuentran presentes en el discurso y la narración histórica que contienen los libros de texto.

No obstante, hay que realizar una aclaración; somos conscientes de que la narración histórica en la que se inscribe la fundamentación y legitimación de la mexicanidad oficial no estaba basada en una rigurosa y científica historiografía. Antes bien, como Roger Bartra ya reflexionaba, la imaginería nacionalista posrevolucionaria pretendió postular ciertos valores nacionales; valores que debían ser aceptados e integrados por la población mexicana, de tal manera que funcionaran como elemento unificador de la mexicanidad.¹⁵⁷ Por ello, a la luz de esta narración que hemos rastreado, lo mexicano puede ser tomado como una descripción de la forma en que debía ser dominado y su historia oficial como una construcción en la que se legitima tal explotación.¹⁵⁸ En este sentido, no pretendemos reescribir esa historia o señalar los errores e injusticias, sino que el objetivo está en inquirir sobre las implicaciones de la narrativa que se instituyó.

3.3.1. Las políticas del Estado sobre la unidad nacional y la educación

Ahora tenemos que revisar rápidamente la política del Estado mexicano posrevolucionario con respecto a la unidad nacional y la educación pública como principal estrategia. Esto nos permitirá encontrar si hubo un intento directo por el Estado para determinar y homogeneizar al mexicano, así como identificar si los valores que hemos estudiado fueron ponderados como fundamentales. Para ello nos posicionamos cronológicamente a partir de 1940 hasta 1958, periodo en el que se realizaron esfuerzos bajo una política directa de unidad nacional y se

¹⁵⁷ Bartra, *La jaula de la melancolía*, 19.

¹⁵⁸ Bartra, 20.

cristaliza la educación como vehículo del nacionalismo. Cabe señalar que, aunque el tema es mucho más extenso, para los fines del trabajo nos basta con poder señalar la existencia de un enfoque de unidad nacional y comprender brevemente los fines a los que tendía. Luego podemos explorar con más precisión el Plan de Once años y la creación de la CONALITEG como aquellos proyectos educativos más importantes para la formación de la mexicanidad oficial.

Previo a este periodo, pese a que existió la aspiración de unidad, la política se radicalizó y consiguió lo contrario de lo que buscaba. Durante el *Maximato* y al ser ratificado Narciso Bassols como secretario de Educación, entre 1931 y 1934, se promovió una educación agresivamente laica y con tintes de educación sexual que polarizó a la sociedad, por ejemplo, al enfrentar al Estado con la Iglesia y a las asociaciones de padres de familia. La unidad que era buscada no lograba consenso en los valores impuestos por la ideología estatal.¹⁵⁹ Por otra parte, con el cardenismo entre 1934 y 1940, la unidad buscada era más una unidad corporativa y popular que se sustentó en la lucha de clases y la hegemonía del Estado; incluso la educación fue vista como un instrumento de transformación social y de emancipación ideológica. Dicho de otro modo, como una solidaridad de las clases bajas trabajadoras frente a la explotación, se buscaba progresar hacia una mejor distribución de la riqueza y socialización de los medios de producción.¹⁶⁰

En contraste, la unidad nacional que se postulaba en 1940 con Manuel Ávila Camacho como presidente no era socialista, sino consensual.¹⁶¹ La particularidad estaba en que ya no buscaba la superación de una sección de la sociedad o de ciertas clases, sino que pretendió borrar las diferencias ideológicas para permitir y favorecer la estabilidad y la

¹⁵⁹ Pablo Latapí, *Un siglo de educación en México. Tomo 1* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - FCE, 1998), 109.

¹⁶⁰ Ernesto. Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964: la problemática de la educación mexicana durante el régimen cardenista y los cuatro regímenes subsiguientes* (Centro de Estudios Educativos, 2003), 44-49; Latapí, *Un siglo de educación en México. Tomo 1*, 68; Knight, “La última fase de la Revolución: Cárdenas”.

¹⁶¹ Dorothy Tanck de Estrada, *La educación en México, Historia Mínima* (México: El Colegio de México, 2024), 189.

industrialización capitalista.¹⁶² Esto ya lo mencionaba Ávila Camacho desde su toma de protesta en diciembre de 1940, al afirmar:

Pueblo mexicano: Las esperanzas de toda la nación nos aguardan. El gobierno que hoy inauguramos es el de todo el país, cuyas normas estarán por encima de sectarismos, dedicadas a servir el espíritu democrático, protegiendo todos los derechos e impartiendo para todos las amplias garantías de nuestras leyes sin distinción de credos políticos ni religiosos. Enfáticamente debemos comprobar que hemos borrado toda diferencia originada en la campaña política, pues el ejercicio de un derecho en una contienda electoral sólo merece de nuestra parte estímulo y respeto. [...] Pido con todas las fuerzas de mi espíritu a todos los mexicanos patriotas, a todo el pueblo, que nos mantengamos unidos, desterrando toda intolerancia, todo odio estéril, en esta cruzada constructiva de fraternidad y de grandeza nacionales.¹⁶³

De este modo, contrasta la visión moderada, consensual y homogeneizadora de Ávila Camacho. Lo que estaba en la mira ya no era la justicia social del cardenismo, sino conglomerar esfuerzos: unir al mexicano en un proyecto nacional común.

En este tenor, si revisamos la *Ley Orgánica de la Educación Pública* publicada en enero de 1942, encontramos una redefinición del término socialismo en los artículos 16 y 17 para limitar o relajar su sentido marxista y, en su lugar, haciéndolo general, significando una aspiración a la convivencia social común y el beneficio colectivo.¹⁶⁴ Adicionalmente, en la reforma del artículo 3 en 1946 gestionada por Jaime Torres Bodet, se eliminó el término ‘educación socialista’. Con ello se estableció una nueva noción de la educación; además de ser nacionalista, propone una nueva teleología educativa basada en la democracia como “[...] un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo”.¹⁶⁵

En este sentido, ya para 1944 los programas estaban encaminados a borrar las orientaciones socialistas del periodo cardenista. Para ello se hizo uso de ‘la escuela del amor’ impulsada por Octavio Véjar Vázquez, secretario de educación entre 1941 y 1943. La idea

¹⁶² Liberio Victorino Ramírez, *Un siglo de educación pública en México* (México: Ediciones Comunicación Científica, 2023), 66–67; Tzvi Medin, “La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952.”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 1(1) (1999): 9, <https://doi.org/10.61490/eial.v1i1.1308>.

¹⁶³ Manuel Ávila Camacho, *Discurso de protesta como presidente*, el 1 de diciembre de 1940, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2720/4.pdf>.

¹⁶⁴ Ley Orgánica de la Educación Pública (1942); Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964*, 251.

¹⁶⁵ Decreto que reforma el artículo 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (1946).

de esta escuela era la siguiente: “Borrar [...] las desigualdades totalmente; queremos que en la escuela se haga obra de homogeneidad espiritual, de acercamiento, de unificación; ya que es amor, quiérase o no, el que ha de unir en un solo espíritu a todos los mexicanos para formar lo que anhelamos: una nación fuerte”.¹⁶⁶ Así como con este tipo de propuestas, los contenidos educativos se volvieron menos combativos que en el cardenismo. La educación ya no era tomada como un instrumento para la justicia y transformación social revolucionaria, sino como un mecanismo de cohesión espiritual, moral y patriótica que borraría las contradicciones sociales internas de México. Para Octavio Véjar, en la educación se contenía el propósito de unificación nacional; la escuela era aquella institución con capacidad para vincular a la sociedad en una razón colectiva que tuviera como base el amor a la patria, su historia y sus valores oficiales.¹⁶⁷

Así, la educación fue tomada como un instrumento de difusión discursiva del Estado; era encargada de transmitir cómo debía ser la unidad nacional y qué postulados tendría. La escuela era la base para crear la idea de nación conveniente: era esta institución la que fundaría los caminos económicos, sociales y culturales para participar en la obra de unidad nacional, es decir, en un proyecto común. La escuela se convierte en la transmisora por excelencia del sentimiento de unidad nacional y un medio especial para distribuir una forma de patriotismo.¹⁶⁸

En este mismo sentido, la educación también fue instrumento para servir al modelo de Sustitución de Importaciones —en vez de comprar los productos ya acabados desde el extranjero, se procedió a fabricar los productos para el consumo interno—¹⁶⁹ y a un primitivo Desarrollo Estabilizador. A partir de la Ley Orgánica de 1942, el carácter industrial, civilizatorio y nacionalista de la educación fue adquiriendo un sentido pragmático y funcionalista, es decir, que se enfocó en la educación urbanizante y técnica, cambiando el

¹⁶⁶ Lorenza Villa Lever, *Los libros de texto gratuitos* (México: Universidad de Guadalajara, 1988), 51.

¹⁶⁷ Jenny Zapata de la Cruz, “El tránsito de los intelectuales Jaime Torres Bodet y Martín Luis Guzmán en la unidad nacional. Pensamientos educativos para la construcción nacional a través del proyecto de los Libros de Texto Gratuitos (1938-1964)” (Tesis de Doctorado, Universidad de Guanajuato, 2020), 87.

¹⁶⁸ Zapata de la Cruz, 88.

¹⁶⁹ Peter Smith, “El imperio del PRI”, en *Historia de México* (Madrid: Crítica, 2001), 323.

rumbo frente a la educación rural, la justicia social y la reforma agraria.¹⁷⁰ La educación se despojó del ideal social emancipatorio para tomarse como “[...] el medio idóneo para hacer del trabajo humano [...] un instrumento al servicio del capital, y para inducir la adopción de actitudes y creencias que supuestamente darían origen a aspiraciones comunes”.¹⁷¹

Ahora bien, en el sexenio de Miguel Alemán Valdés (1946-1952), la política del Estado mexicano siguió con el discurso de la unidad nacional y sufrió una sofisticación ideológica. Se consolida el cambio respecto al régimen cardenista de corte socialista a un nacionalismo enfocado en el desarrollo y progreso económico. Empero, con Miguel Alemán esto tomó como piedra de toque una doctrina de la mexicanidad.¹⁷² En palabras de Tzvi Medin, “La ideología política del mexicanismo, o la mexicanidad [...] fue postulada básica e implícitamente en confrontación con el socialismo cardenista”;¹⁷³ esto porque el Estado buscó remplazar el objetivo de educar con base en la noción de ‘lucha de clases’ por una ‘colaboración de clases’, sosteniendo que las diversas clases debían unirse para engrandecer la nación a través de una estrategia económica y productiva.¹⁷⁴

El periodo de Miguel Alemán también se enfocó en la educación urbana. Además, con la construcción de Ciudad Universitaria de la UNAM y la Ciudad Politécnica, se centralizó el poder en la urbe. Esto responde a la búsqueda por formar nuevas élites para dirigir el Estado y la economía.¹⁷⁵ Así, con Manuel Gual Vidal al mando de la Secretaría de Educación Pública, la educación abandonó los ideales de transformación social radical y se convirtió en una herramienta del desarrollo capitalista.¹⁷⁶ Además, la escuela se instrumentalizó como el principal artefacto ideológico para consolidar al PRI (fundado en 1946 al sustituir al PRM) como partido hegemónico.

Por otro lado, se buscó la homogeneidad de la conciencia general; para ello, los planes de estudio y la narrativa histórica de la oficialidad debieron tener continuidad y armonía con

¹⁷⁰ María Teresa Yurén Camarena, *La filosofía de la educación en México. Principios, fines y valores*. (México: Trillas, 2011), 233.

¹⁷¹ Yurén Camarena, 234.

¹⁷² Medin, “La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952.”, 6.

¹⁷³ Medin, 6.

¹⁷⁴ Medin, 9.

¹⁷⁵ Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964*, 341–42; Latapí, *Un siglo de educación en México. Tomo 1*, 77; Victorino Ramírez, *Un siglo de educación pública en México*, 70.

¹⁷⁶ Victorino Ramírez, *Un siglo de educación pública en México*, 70.

las promesas revolucionarias del siglo XX. El Estado mexicano se legitimó en tanto se invistió como la institucionalización de la Revolución, es decir, como el resultado triunfal de todo el proceso revolucionario.¹⁷⁷ Así, la identidad mexicana se definió por la lealtad y el patriotismo de las instituciones provenientes de la Revolución. Por ello, el civismo se enfocó en formar ciudadanos productivos y patriotas.¹⁷⁸ Incluso se institucionalizó la integración de las comunidades indígenas con la creación en 1948 del Instituto Nacional Indigenista, que no buscaba la autonomía de dichas comunidades, sino su asimilación a la cultura nacional de enfoque mestizo y moderno.¹⁷⁹

Por último, el sexenio de Adolfo Ruiz Cortines, entre 1952 y 1958, representa la continuidad del proyecto político de la unidad nacional iniciado por Ávila Camacho y extendido por Miguel Alemán. Su postura educativa también se orienta al fortalecimiento de una conciencia nacional, ponderó el patriotismo y el amor por las tradiciones.¹⁸⁰ Además, la educación tuvo un enfoque que permitió servir al modelo económico capitalista manteniendo la prioridad en la formación de técnicos y especialistas para la industria.¹⁸¹ Asimismo, la política educativa sirvió para promover la identidad nacional mestiza y moderna; la ideología nacionalista se mantenía y tomó el nombre de ‘escuela de la mexicanidad’ con José Ángel Cisneros como secretario de Educación en el periodo de Ruiz Cortines.¹⁸²

Al final, este periodo representó más una continuación de la narrativa nacionalista iniciada con Manuel Ávila Camacho y sin gran implementación de novedades.¹⁸³ No obstante, consideramos que un intento gigantesco de política educativa y su aplicación se encuentra en el periodo presidencial siguiente con Adolfo López Mateos, especialmente entre 1958 y 1960. En dicho periodo se diseñaron planes educativos y se realizaron los libros de texto oficiales y gratuitos a nivel nacional.

¹⁷⁷ Victorino Ramírez, 24.

¹⁷⁸ Medin, “La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952.”, 8; Latapí, *Un siglo de educación en México. Tomo 1*, 30.

¹⁷⁹ Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964*, 341-42.

¹⁸⁰ Meneses Morales, 440-41.

¹⁸¹ Victorino Ramírez, *Un siglo de educación pública en México*, 71.

¹⁸² Latapí, *Un siglo de educación en México. Tomo 1*, 30.

¹⁸³ Tanck de Estrada, *La educación en México*, 200-202.

3.3.2. *El Plan de Once Años y la creación de la CONALITEG y el proyecto del Libro de Texto Gratuito*

Ahora corresponde contextualizar la creación del Plan de Once Años y de la CONALITEG como condiciones para la implementación de los libros de texto en tanto herramienta para la determinación y homogenización de la subjetividad mexicana, que en este punto ya está instituyéndose como proyecto oficial. Con ello, entonces podremos revisar el discurso sobre la mexicanidad existente en los primeros libros de texto gratuitos y oficiales de la SEP. Sin embargo, dado que el estudio del Plan de Once Años y de la CONALITEG implica un trabajo extenuante que no pretendemos realizar aquí, nos enfocaremos en mostrar su planteamiento básico y sus fines. Esto nos permitirá aproximarnos al libro de texto en tanto constituido por dichos proyectos, permitiéndonos exponer sus fundamentos discursivos al respecto de la mexicanidad, así como la narrativa de la historia mexicana finalmente impresa.

Primero, el Plan Nacional para la Expansión y el Mejoramiento de la Enseñanza Primaria, mejor conocido como Plan de Once Años de 1959, estuvo a cargo del entonces secretario de Educación Pública, Jaime Torres Bodet. Este plan no solo pretendía atender el rezago educativo acumulado y la creciente demanda, sino que permitió articular una estrategia política que posibilitaba legitimar al régimen gobernante actual mediante la retórica de la unidad nacional y la justicia social. Además, representa una mayor expresión del desarrollo ideológico que comenzó con Manuel Ávila Camacho.¹⁸⁴ Con la vista puesta en el proyecto de unidad nacional, era necesario contar con una estrategia que permitiera no solo legitimar al Estado, sino también eliminar las rupturas ideológicas y homogenizar a la población. Para ello, se requería de un dispositivo que organizara el contenido que debía uniformar al mexicano: un artefacto capaz de distribuir un mismo sentido de mexicanidad. Esto fue el proyecto de la CONALITEG a cargo del intelectual y novelista mexicano Martín Luis Guzmán.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Victorino Ramírez, *Un siglo de educación pública en México*, 73; Latapí, *Un siglo de educación en México. Tomo 1*, 298; Tanck de Estrada, *La educación en México*, 200–202.

¹⁸⁵ Lorenza Villa Lever, *Cincuenta años de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos: cambios y permanencias en la educación mexicana* (México: CONALITEG, 2009), 46; Pablo Latapí, *Un siglo de educación en México. Tomo 2* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - FCE, 1998), 47–48; Tanck de Estrada, *La educación en México*, 203.

El Plan de Once Años se enfrentaba a una alta demanda educativa provocada por una explosión demográfica. Esto significaba un aumento en el rezago educativo, lo cual implica que millones de niños se quedarían sin educación y, mucho más importante, fuera del influjo del Estado. En este sentido, dado que para alcanzar la unidad nacional era necesaria la educación del nuevo ciudadano, de ello se sigue la necesidad de que todos los niños compartieran un mismo núcleo básico de principios. Por esta razón, el Estado requería que el acceso a la educación primaria fuera garantizado.¹⁸⁶ Así, la cobertura de la educación y la unificación del contenido a enseñar eran requisito para la integración que buscaba el Estado mexicano. Para consolidar la labor educativa, “Se requería, por tanto, que la educación se impartiera con mentalidad integradora de la cultura y de la mexicanidad”.¹⁸⁷

El Plan de Once Años proveería de los maestros y las aulas para tal proyecto. Intentaría corregir y subsanar debilidades, desigualdades y desequilibrios regionales, cuando menos materialmente. Su enfoque era resolver un problema cuantitativo, es decir, aumentar la capacidad del Estado para instruir a más niños en todo el territorio nacional; se realizó un cálculo de la demanda no satisfecha y se estimó que la cantidad de niños en edad de educación primaria entre 6 y 14 años para 1959 era de 7,663,455 niños, de los cuales solamente 4,436,561 niños estaban inscritos en planteles públicos y privados. El déficit era del 42% o 3,196,894 de niños sin educación primaria.¹⁸⁸ Por ello, se tendría especial atención a las zonas rurales que históricamente fueron marginadas y extrañadas. Esto, en el proyecto nacional, era un objetivo para afianzar el control del Estado, distribuyendo la ideología oficial hasta los rincones más olvidados.¹⁸⁹

Ahora bien, se mantenía la necesidad de formar un mexicano homogéneo. Jaime Torres Bodet tenía claro el tipo de mexicano que debía formar; empero, su descripción no era concreta —ni podía serlo—, sino general. Torres Bodet esperaba crear un mexicano dispuesto a la democracia, al progreso económico y cultural constante; en sus palabras:

¹⁸⁶ Villa Lever, *Cincuenta años de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos*, 46; Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964*, 461.

¹⁸⁷ Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964*, 449.

¹⁸⁸ Meneses Morales, 462; Fernando Solana, Raúl Cardiel, y Raúl Bolaños, *Historia de la educación pública en México (1876-1976)* (México: FCE, 2018), 367.

¹⁸⁹ Victorino Ramírez, *Un siglo de educación pública en México*, 73; Latapí, *Un siglo de educación en México. Tomo 1*, 298.

Un mexicano en quien la enseñanza estimule armónicamente la diversidad de sus facultades: de comprensión, de sensibilidad, de carácter, de imaginación y de creación. Un mexicano dispuesto a la prueba moral de la democracia, entendiendo a la democracia “no solamente como una estructura jurídica y un régimen político”, siempre perfectibles, sino como un sistema de vida, orientado “constantemente al mejoramiento económico, social y cultural del pueblo”. Un mexicano interesado ante todo en el progreso de su país, apto para percibir sus necesidades y capaz de contribuir a satisfacerlas —en la cabal medida de lo posible— merced al aprovechamiento intensivo, previsor y sensato, de sus recursos. Un mexicano resuelto a afianzar la independencia política y económica de la patria, no con meras afirmaciones verbales de patriotismo, sino con su trabajo, su energía, su competencia técnica, su espíritu de justicia y su ayuda cotidiana y honesta a la acción de sus compatriotas. Un mexicano, en fin, que, fiel a las aspiraciones y a los designios de su país, sepa ofrecer un concurso auténtico a la obra colectiva —de paz para todos y de libertad para cada uno— que incumbe a la humanidad entera, lo mismo en el seno de la familia, de la ciudad y de la nación, que en el plano de una convivencia internacional, digna de asegurar la igualdad de derechos de todos los hombres.¹⁹⁰

Lo que el discurso nos deja ver es una retórica enfocada en el desarrollo nacional común, en que estimular las facultades del mexicano equivale a adecuarlas a los propósitos nacionales, siendo estos los verdaderos y más importantes fines. Para ello era necesario producir un mexicano unificado, que sienta los fines nacionales como propios y que borre las desigualdades, logrando una homogenización espiritual que unifique a la población.¹⁹¹

No obstante, acorde con las tendencias desarrollistas que ya venían gestándose desde Ávila Camacho, el proyecto educativo se vinculó con la productividad económica. Esto se articula con el Modelo de Sustitución de Importaciones y el periodo del llamado Milagro Mexicano, entre 1940 y 1970. El desarrollo económico se vinculó en el discurso oficial con un sentido de independencia económica patriótica, para la que era fundamental contar con el trabajo, energía y competencia técnica de los mexicanos. Por ello, la base del proyecto educativo estaba enfocada en la preparación para la vida laboral, principalmente tecnificada, ya que el país se encontraba en proceso de creciente industrialización.¹⁹²

En este sentido, si el Plan de Once Años pretendía asegurar que la mayor cantidad de niños tuviera acceso a la educación, serían los libros de texto gratuitos, obligatorios y oficiales el instrumento que posibilitaría promover un contenido ideológico homogéneo. La

¹⁹⁰ Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964*, 479.

¹⁹¹ Meneses Morales, 279.

¹⁹² Victorino Ramírez, *Un siglo de educación pública en México*, 71.

conexión es orgánica: el libro de texto oficial aseguraba que se distribuyera un cierto sentido idéntico de mexicanidad en todo el país. Al brindar el mismo contenido en todo el territorio nacional con el libro de texto gratuito, obligatorio y oficial, entonces se veía como superado el obstáculo de la desigualdad económica y se evitaba la escisión ideológica. Los libros de texto tendrían el fin de unificar, de representar una sociedad en armonía y sin conflicto. Puesto que para que la solución de los problemas se tome como colaboración, tanto los medios como los fines tenderían supuestamente al bien común: el progreso nacional.¹⁹³

En el Decreto que crea la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, el discurso sobre los fines y alcances de los libros de texto se articula sin problemas con el discurso de Jaime Torres Bodet respecto al Plan de Once Años. En el cuerpo del texto se exige la creación de un comité para:

[...] cuidar que los libros cuya edición se les confía tiendan a desarrollar armónicamente las facultades de los educandos, a prepararlos para la vida práctica, a fomentar en ellos la conciencia de la solidaridad humana, a orientarlos hacia las virtudes cívicas y, muy principalmente, a inculcarles el amor a la Patria, alimentado con el conocimiento cabal de los grandes hechos históricos que han dado fundamento a la evolución democrática de nuestro país.¹⁹⁴

De este modo, es posible constatar que se pretendía orientar las conciencias para alcanzar una conciencia general enfocada en los proyectos nacionales y en el amor a la patria. Además, puede ponerse a consideración que tal unificación tiene una estrategia histórica, es decir, que se buscaría validar bajo cierta narrativa de la historia de México tanto las acciones del Estado como las acciones de cierto tipo de mexicano. Los grandes hechos serían el fundamento histórico, la muestra del desarrollo del espíritu mexicano.

Para ello sería necesario determinar y controlar el contenido de los libros de texto. No puede suponerse que se realizaron al azar o sin criterios, sobre todo si hemos identificado que existieron algunos presupuestos definidos al respecto del mexicano que debían contribuir a formar. Así, el Estado buscaría que el libro de texto permitiera una estandarización de los valores éticos e históricos promovidos como legítimos y verdaderos. A su vez, se reconocía que no era posible formar al ciudadano ideal si no a través de la educación del niño en la

¹⁹³ Villa Lever, *Cincuenta años de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos*, 80.

¹⁹⁴ Decreto que crea la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos (1959).

escuela. La educación y el libro de texto se pensaron como estrategias de ingeniería social; tanto en el Decreto que establece la Comisión para Formular un Plan Nacional destinado a resolver el problema de la Educación Primaria en el país de 1958 como en el Decreto que crea la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos de 1959, se pretendía forjar la conciencia del niño para crear a los ciudadanos mexicanos que el Estado necesitaba.¹⁹⁵

Así, la narrativa histórica que se procuró realizar se entiende, como ya hemos discutido, al modo de una evolución lineal que muestra la necesidad y validez del estado material y espiritual actual de México. Cada estrato de la historia mexicana abonaba una parte fundamental para el desarrollo actual de México y al mismo tiempo impone ciertas teleologías a las que supuestamente tiende la historia de modo natural. Desde la Independencia, la Reforma, la Revolución y la institucionalización de la Revolución como estado actual en 1960; esto postulaba un futuro marcado por los valores de la Revolución, como un proceso que debía consumarse a través del cumplimiento y el fortalecimiento del Estado hasta lograr la paz y el progreso máximo.

Los libros de texto con esta narrativa eliminaron contradicciones y antagonismos, presentando una gran sociedad mexicana que avanza junta; cada tropiezo y logro no representaba un beneficio para el héroe solitario o para una sección o clase, sino para el pueblo; pero en tanto conjunto armónico y tutelado por el Estado, sumisión que significaba el progreso y, en suma, el bienestar general y común.¹⁹⁶ En este sentido, no es extraño que Adolfo López Mateos argumentara que era indispensable integrarnos en una verdadera nacionalidad y que la educación era fundamental para tal objetivo, siendo las categorías fundamentales: el mexicano, la familia y la nación mexicana.¹⁹⁷

Ahora bien, estas características del proyecto de los libros de texto encuentran la dirección en Martín Luis Guzmán, para quien dicho proyecto educativo no era una empresa menor. El ingreso de Guzmán a la dirección de la CONALITEG también se dio bajo el

¹⁹⁵ Decreto que establece la Comisión para formular un Plan Nacional destinado a resolver el problema de la educación primaria en el país, 13 (1958); Decreto que crea la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos.

¹⁹⁶ Bernardo Mabire, *Políticas culturales y educativas del estado mexicano de 1970 a 1997* (México: El Colegio de México, 2003), 91–93.

¹⁹⁷ Villa Lever, *Los libros de texto gratuitos*, 61.

discurso de la unidad nacional, cuyo objetivo era consolidar y establecer en las mentes de toda la población los ideales del proyecto revolucionario.

Para Guzmán, el proyecto de educar conforme a los ideales de la Revolución era un hecho incontestable; para él, la Revolución había triunfado y era un hecho palpable con solo comparar la vida mexicana actual respecto del pasado. Para Guzmán, lo ganado en la Revolución de 1910 representaba la culminación y la superación histórica más importante, ya que sintetizaba lo buscado en todos los terribles eventos bélicos de México. Según su punto de vista, debía cuidarse y sostenerse lo que ya se había ganado: libertades, orden político, orden social y orden económico.¹⁹⁸ Todos estos eran verdades que la Revolución había iluminado y que debieron conquistarse.¹⁹⁹ Con ello, a la vista de Guzmán, México alcanzaba su sentir moral más perfecto. Por lo que perder dichas instituciones, que simbolizaban los principios fundamentales, sería como ocasionar una involución de la sociedad mexicana.

En este sentido, dichos fundamentos eran para Guzmán incuestionables, por lo que habría de mostrarlos a la gente y educarlos conforme a ellos; porque, si ello es puesto como verdadero, forjar a la nación sobre tales supuestos sería lo más deseable. Prueba de esto lo podemos encontrar en la propia biografía política de Guzmán, quien desde 1936 y hasta el final de su vida en 1976 se adhirió al consolidado Estado revolucionario y fue férreo defensor del PRI y de las instituciones alcanzadas por dicho partido, incluso llegando a apoyar a Gustavo Díaz Ordaz tras los enfrentamientos con los estudiantes en 1968.²⁰⁰ El movimiento estudiantil de 1968 para Guzmán no representaba el sentir genuino de la juventud. Guzmán veía una conspiración extranjera realizada para echar abajo los Juegos Olímpicos que se celebrarían en el mismo año y, claro, para desestabilizar la débil estructura mexicana.²⁰¹ Para él, aquellos estudiantes eran agentes del caos; no los consideraba ni herederos de la Revolución, ni de la fundamental tradición liberal mexicana. Por lo anterior, para 1959 y

¹⁹⁸ Guzmán, “Pábulo para la historia”, 723.

¹⁹⁹ Guzmán, 728.

²⁰⁰ Martín Luis Guzmán, “1969 Discurso de Martín Luis Guzmán en el Día de la Libertad de Prensa y respuesta del presidente Díaz Ordaz. (Fragmento)”, Memoria Política de México, consultado el 10 de noviembre de 2025, <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1969-MLG-D-DLP-GDO.html>.

²⁰¹ Inés Juárez, “La revolución novelada de Martín Luis Guzmán: la autoconsciencia como dominante artística.” (Tesis de Doctorado, Universidad Veracruzana, 2022), 134–35.

1960 se le puede considerar un intelectual orgánico del Estado y convencido de la veracidad de sus supuestos.

Así, para Guzmán se trataba de forjar una verdadera conciencia nacional, para lo cual los libros de texto gratuitos eran una gran estrategia. De este modo, para constituir una gran conciencia nacional, se podía establecer una narración oficial de la historia de México, siendo este relato articulado por los valores de la Revolución como nexo fundamental que brindaría racionalidad y cohesión a la historia mexicana. Por lo que Guzmán se propuso dejar un legado ideológico, un conjunto de supuestos fundamentales que para nuestro autor simbolizan la cristalización de la Revolución Mexicana.

Consciente del poder del libro del texto, Guzmán puso en ellos sus ideas para que se arraigaran como visión del Estado, es decir, propuso una visión de la sociedad y de la historia de acuerdo con tales principios.²⁰² Supuestos que podemos ver en sus novelas como *El águila y la serpiente* de 1928 y *La sombra del caudillo* de 1929, en las cuales concibe a la Revolución como un proyecto purificador, liberador y regenerador que tendía al bien común, pero cuyo desarrollo estuvo marcado por el egoísmo y la codicia de los anteriores caudillos.²⁰³ Bajo estos prejuicios fue ‘higienizando’ a la historia oficial; al sacrificar una narración objetiva e imparcial, se propuso una educación basada en sus ideales: el pensamiento de amor a la patria, el ensalzamiento del nacionalismo liberal y la laicidad.

Al final, los supuestos sobre la unidad nacional y la capacidad de la educación como estrategia especial para lograr forjar al mexicano que el Estado quería conseguir habían estado en desarrollo desde el siglo XIX; empero, consideramos que es con la estrategia del Plan de Once Años y la creación de la CONALITEG y la impresión del libro de texto oficial que se hace un intento efectivo de unificar la subjetividad mexicana mediante la homogenización de la educación. Así, también se justifica la necesidad de construir una narrativa histórica que legitime los proyectos del Estado, es decir, que se enfatiza una teleología. Ahora, consideramos que es posible dar el paso a la aproximación directa con los libros de texto; en ellos podremos observar si el discurso que hemos rastreado se hace

²⁰² Jazmín Guadalupe Tapia Vázquez, “Memorias de Pancho Villa, de Martín Luis Guzmán: una estética de la integración” (Tesis de Doctorado, El Colegio de México, 2019), 106–7.

²⁰³ Martín Luis Guzmán, “El águila y la serpiente”, en *Obras completas*, I (México: FCE-INEHRM, 2010); Martín Luis Guzmán, *La sombra del caudillo* (México: FCE, 2022).

presente, cuáles son sus fundamentos históricos, qué tipo de mexicano pretenden y cuál es la finalidad o el proyecto de ese mexicano.

3.3.3. La materialización del discurso sobre la mexicanidad en los libros de texto oficiales de la SEP en 1960

En este punto vamos a aproximarnos directamente a los libros de texto gratuitos y obligatorios para la educación primaria de 1960. Con este acercamiento pretendemos analizar los fundamentos históricos y los proyectos que permitieron una determinación legítima y oficial de la mexicanidad. Empero, ahora podemos revisar el discurso de los libros de texto en sus condiciones de emergencia, es decir, como parte de un proceso que permitió la escritura del libro de un modo específico y cuyo desarrollo pudimos rastrear discursivamente desde principios del siglo XIX hasta su materialización en 1960. En este caso, vemos a los libros de texto como dispositivos especialmente eficaces para distribuir los fundamentos de cierto sentido de mexicanidad con los que se esperaba formar mexicanos. Por ello, nos interesa el libro de texto como aparato subjetivador, en el que se inculcaban los valores fundamentales y, al mismo tiempo, se brindaba su justificación histórica; esto porque la estrategia detrás del libro de texto pretendía homologar a los sujetos en ciertos valores y proyectos. En este sentido, para realizar una descripción sobre el sentido de la mexicanidad que se pretendió educar mediante los libros de texto de 1960, hay que aproximarnos primero a la narrativa histórica en la que encontraremos los valores fundamentales de la mexicanidad; luego podremos analizar la caracterización virtual del mexicano a través de los proyectos impuestos a tal sentido de mexicanidad.

Empero, antes hay que mencionar algunas generalidades. Los libros de texto de 1960 abarcan de primer a quinto año de primaria. Los libros de sexto grado se declararon desiertos en los concursos para su realización, por lo que se siguió trabajando con editoriales privadas.²⁰⁴ En los libros desde primer grado hasta cuarto grado, las asignaturas se esquematizan en 4 ejes fundamentales. Primero, los libros sobre Lengua Nacional y Escritura. El objetivo de estos libros era, en primera instancia, enseñar a leer y escribir. Empero, se

²⁰⁴ CONALITEG, “Catálogo histórico de libros de texto gratuitos 1960 - 2020.: Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos CONALITEG”, consultado el 12 de enero de 2026, <http://historico.conaliteg.gob.mx/>.

utiliza también como vehículo para transmitir valores, narrar grandes hechos, mostrarnos a los héroes y describir cómo se esperaba que fuera la vida cotidiana del mexicano.²⁰⁵ Segundo, Aritmética y Geometría. En estos libros se muestran las operaciones matemáticas básicas; se enfatiza su aplicación en la utilidad práctica para construir carreteras, edificios, aviones y cómo este tipo de conocimiento ayuda para resolver problemas técnicos de la vida diaria y el comercio. No obstante, también se sirven de estos libros para reforzar, por ejemplo, lecciones de historia mediante la explicación del sistema monetario mexicano; se refuerzan los símbolos nacionales y se muestran los héroes como una especie de galería histórica.²⁰⁶

En tercer momento, el Estudio de la Naturaleza, asignatura que reúne las temáticas elementales sobre Ciencias Naturales, Biología y Física. Estas materias tenían un fuerte enfoque en la higiene y la salud como deber cívico. Además, establecen un vínculo con la tierra, por ejemplo, estableciendo al maíz como raíz cultural y biológica, ciertos elementos identitarios propios de la alimentación, la valoración de los recursos naturales y el aprovechamiento de los recursos para la soberanía nacional.²⁰⁷ Al final, el enfoque más importante por los objetivos que nos conciernen, las ciencias sociales: Historia, Civismo y Geografía. Estas tres asignaturas están bastante cercanas en cuanto a que su objetivo es brindar una narración oficial del origen, así como los valores y deberes del mexicano. Con estas asignaturas se brinda un esquema de la cronología del pueblo mexicano, se enseñan los símbolos patrios, la organización política, la geografía física y económica, la importancia de la familia y ciertos códigos de conducta para servir y ser de utilidad para México.²⁰⁸

²⁰⁵ Norma, *Mi cuaderno de trabajo de cuarto año. Primera parte. Lengua Nacional y Escritura, Historia y Civismo.*; Paula Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura* (México: Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos - SEP, 1960); Norma, *Mi cuaderno de trabajo de cuarto año. Primera parte. Lengua Nacional y Escritura, Historia y Civismo.*

²⁰⁶ Paula Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Aritmética y Geometría* (México: SEP, 1960), 43; Sofía Caballero y Berta Villaseñor, *Mi libro de tercer año. Segunda parte. Aritmética y Geometría* (México: SEP, 1960), 68.

²⁰⁷ Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*, 92, 113, 150–53; Carmen Domínguez y Enriqueta León, *Mi libro de primer año* (México: Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos - SEP, 1961), 159–60.

²⁰⁸ Domínguez y León, *Mi libro de primer año*; Paula Galicia, *Mi libro de segundo año* (México: Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos - SEP, 1960); Cárabes Pedroza, *Mi libro de tercer año. Historia y Civismo*; Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*; Carmen Domínguez y Enriqueta León, *Mi libro de tercer año. Geografía* (México: SEP, 1960); Carmen Domínguez y Enriqueta León, *Mi cuaderno de tercer año. Geografía* (México: SEP, 1960).

Cabe señalar que, sobre todo en el tercer y el cuarto año, los libros de texto conglomeran la mayor cantidad de lecciones históricas y cívicas. No solo en los libros de tales asignaturas específicas, sino también de los otros tres ejes formativos que ya señalamos. Por ello, ahora es conveniente revisar la narración de la historia de México; de este modo encontraremos los grandes hechos y los héroes que justifican históricamente los valores fundamentales del mexicano. Una vez revisados los fundamentos, entonces podremos inquirir sobre los proyectos.

3.3.3.1. La narración de los grandes hechos en la historia de México

Dicho lo anterior, podemos afirmar que en estos libros de texto la historia de México está ligada indisolublemente con el civismo. Las asignaturas de Historia y Civismo no pueden escindir-se. Los valores cívicos presupuestos como verdaderos y legítimos fundamentan cierta narración histórica. A su vez, la narración histórica sanciona como verdaderos a ciertos valores cívicos y explica su necesidad y conveniencia. Por ello, su objetivo no es brindar una narración historiográfica objetiva e imparcial, sino una interpretación patriótica de la historia mexicana. Es decir, la narración responde a la necesidad de señalar los elementos considerados relevantes para este relato y construir con ellos una historia lineal del progreso del pueblo mexicano. Historia para la que cada etapa posterior supera la anterior, pero que a la vez reúne y rescata lo que antes hubo de verdadero. El camino del progreso de México fue forjándose en varias etapas definidas por las grandes luchas y los héroes; en ambos se encuentra determinado el destino del pueblo mexicano, así como el germen y la justificación de las transformaciones sociales y la construcción de las instituciones.

La estructura de esta narrativa se puede esquematizar de la siguiente manera. Primero las raíces y la fundación de México por las culturas prehispánicas. Los textos posicionan este inicio con el descubrimiento del maíz, materia prima trascendental que transformó a los primeros pobladores al sedentarismo como una de las primeras muestras de cultura.²⁰⁹ Esto posibilitó el desarrollo de culturas más complejas y avanzadas; los libros presentan un catálogo de civilizaciones que destacaron por sus conocimientos y que aportaron al desarrollo

²⁰⁹ Cárabes Pedroza, *Mi libro de tercer año. Historia y Civismo*, 26–30.

de la cultura mexicana actual, como la olmeca, maya, teotihuacana y azteca.²¹⁰ Aunque, como bien señaló Lilian Álvarez, de una manera descontextualizada y mostrando la existencia de similitudes con los cánones europeos de conocimiento y cultura.²¹¹ No obstante, la fundación de México-Tenochtitlan es el evento central dentro de la narración de las raíces. Los mexicas, al llegar al Valle de México desde Aztlán, fundaron su principal ciudad en 1325 al encontrar la señal del dios Huitzilopochtli: un águila posada sobre un nopal devorando una serpiente. Este hecho enmarca el símbolo original del escudo nacional y es presentado como la representación de la fuerza y de la soberanía originaria de la patria mexicana.²¹²

Por otro lado, los héroes de este periodo son esclarecedores sobre lo que se piensa como propio del mexicano. Entre ellos, Netzahualcóyotl era presentado como un rey sabio, como el modelo de gobernador justo y culto. Moctezuma, como un emperador trágico, profundamente religioso y dominado por la superstición; creyendo que Hernán Cortés era Quetzalcóatl, provocó la eventual caída de su pueblo. Cuitláhuac, representando la resistencia y la estrategia militar, derrotando a Cortés en la Noche Triste.²¹³ Cuauhtémoc, representando la principal figura como el héroe supremo y cumbre del símbolo de la mexicanidad prehispánica; representando la defensa de la patria hasta las últimas consecuencias y la resistencia ante la adversidad.²¹⁴

La siguiente etapa es la virreinal, que se comprende como un periodo de dominación y represión de los indios, pero también como un momento fundamental para la creación de la cultura mexicana: la era de la fusión racial y cultural que da origen a la nacionalidad mexicana.²¹⁵ Es el mestizo principalmente quien representa al mexicano, producto de la mezcla racial entre el indígena y el español. Al resto de mezclas raciales no se les da tanta importancia en la narrativa, apenas y son mencionados. Además, se narra el intercambio cultural y económico, mostrando que la fusión está más allá de lo meramente biológico, sino también en lo espiritual. De este modo, es la principal función que se indica respecto a la

²¹⁰ Cárabes Pedroza, 30–59.

²¹¹ Álvarez, *Mexicanidad y libro de texto gratuito*.

²¹² Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 50; Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*, 160.

²¹³ Cárabes Pedroza, *Mi libro de tercer año. Historia y Civismo*, 88–92.

²¹⁴ Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*, 166–69.

²¹⁵ Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 17.

fundación de las primeras ciudades alrededor de zonas agrícolas o mineras, como Guanajuato, Zacatecas, Puebla, Veracruz y Guadalajara.²¹⁶

Este periodo presenta una dualidad que puede entenderse entre el abuso y la educación; por un lado, entre los malos tratos de militares y encomenderos y, por otro lado, los misioneros que pretendieron educar, cuidar y civilizar a los pueblos naturales.²¹⁷ Se presume de la fundación de escuelas para la educación indígena como el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco; también la apertura en 1553 de la Real y Pontificia Universidad de México. La llegada de la imprenta en 1536, que permitió difundir la cultura a través de los libros. Por ello, los héroes destacados no son guerreros, sino misioneros o frailes que lucharon contra el abuso de los encomenderos y a favor del desarrollo intelectual y cultural en México. Entre ellos, Fray Bartolomé de las Casas, Don Vasco de Quiroga, Fray Pedro de Gante, Fray Bernardino de Sahagún, Fray Juan de Zumárraga, Sor Juana Inés de la Cruz y el primer virrey Antonio de Mendoza. Todos estos personajes son presentados como relevantes dado que dedicaron su vida a civilizar, educar, proteger, establecer el orden y promover la cultura en México. Esto brinda la interpretación de que, pese a los abusos que sufrieron los indígenas, gracias a los misioneros se logró la unificación espiritual que hizo surgir al pueblo mexicano al limpiar la idiosincrasia indígena y permitiendo la entrada de la cultura y conocimiento occidental como la verdadera forma del conocimiento universal.

Empero, el progreso de México no podía darse ni desde una cultura prehispánica descontextualizada y presupuesta como inferior, ni desde una época de dominación extranjera. Por ello, el verdadero avance del pueblo mexicano se daría en una tercera etapa marcada por la ruptura de la dominación española. El espíritu mexicano toma su primera acción cuando pasa de colonia a república. El periodo del conflicto de Independencia de México se entiende como un heroico proceso en el cual se termina el dominio español y el país conquista su libertad y soberanía.

El libro *Mi libro de cuarto año. Historia y Civismo* es el que mejor esquematiza este periodo y lo divide en 4 momentos.²¹⁸ El primer momento se da con Miguel Hidalgo en el

²¹⁶ Barrón, 21.

²¹⁷ Norma, *Mi cuaderno de trabajo de cuarto año. Primera parte. Lengua Nacional y Escritura, Historia y Civismo.*, 22; Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 45.

²¹⁸ Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*.

conocido ‘Grito de Dolores’ el 16 de septiembre de 1810. Su figura es central y se le reconoce como el ‘Padre de la Patria’. Este periodo se caracteriza como el momento en que despierta la conciencia nacional libre y por el estallido armado que lucha contra el mal gobierno español y la esclavitud. Esta etapa termina con el fusilamiento de Hidalgo, Allende y Aldama y la exposición de sus cabezas en la Alhóndiga de Granaditas en Guanajuato. El segundo momento es el de organización, entendido como un periodo en que el movimiento independentista tomó seriedad y adquirió fundamento legal. Toma protagonismo José María Morelos y Pavón –el Siervo de la Nación– como principal caudillo; dio forma legal a la Revolución de Independencia al instalar el Congreso de Chilpancingo y promulgar la Constitución de Apatzingán, declarando la total independencia respecto de España.

El tercer momento es la resistencia tras la muerte de Morelos; representa la defensa de la causa independentista cuando el movimiento parecía haberse estancado y casi extinguirse. Vicente Guerrero mantuvo el espíritu de independencia. Así mismo, es relevante la figura de Francisco Javier Mina, liberal de origen español que arribó a México con el fin de luchar contra el mal gobierno y la tiranía del rey Fernando VII, posibilitando interpretar que la lucha por la libertad era un movimiento universal. El cuarto y último momento es la de consumación, entendido no como una victoria militar, sino como un pacto de unión política que permitió alcanzar la paz. El pacto se dio entre Agustín de Iturbide, dirigente del grupo realista que era leal a la Corona Española, y Guerrero, dirigente del movimiento insurgente. La unión se dio bajo el Plan de Iguala, estableciendo tres principios que brindarían simbolismo a la bandera: religión, unión e independencia. El final de la guerra se data oficialmente el 27 de septiembre de 1821, culminando la lucha por la independencia.

Así, vemos que la Independencia mexicana es tomada como el despertar de la conciencia de la libertad y soberanía del pueblo mexicano. En esta guerra, el pueblo de México ganó de manera práctica la capacidad de autodeterminarse, pero todavía no se habían definido los valores que le resultan propios. Apenas podríamos numerar algunas características generales, como el aguante o la resistencia ante el adversario que se consideraba propio de lo mexicano desde la época prehispánica; en la etapa virreinal tenemos al mestizo como casta privilegiada y que homogenizó las razas y, además, la participación de México en la cultura europea considerada como la más alta cultura; y, con la Independencia,

la conciencia de la diferencia, el impulso por la autodeterminación. Quedando todavía pendiente su caracterización positiva y concreta, así como la institucionalización de aquello ganado en la lucha independentista.

Ahora, la siguiente gran etapa en la historia mexicana es la Reforma. Esta etapa es fundamental para el progreso de México, ya que con ello apenas comienza la lucha por la independencia en el sentido intelectual y civil respecto de España. La libertad física era apenas un primer paso. Este periodo se caracteriza por el establecimiento de un orden civil y su victoria sobre el orden religioso, especialmente ligado con los modos de vida coloniales. Además, es el paso de la sumisión colonial a la libre y general voluntad del Estado y el gobierno mediante la ley.

Los libros de Historia y Civismo de tercer y cuarto año nos muestran el conflicto central como una oposición inconciliable entre dos posturas o visiones sobre el tipo de gobierno que cada una afirmaba que debía instalarse en México: una República Federal o una República Central. En este punto, es con Benito Juárez que la narración encuentra un eje cívico y moral fundamental para la nación. Juárez es puesto como aquel personaje que comprende que, para que México progrese, era necesario crear instituciones que hagan iguales a los ciudadanos mediante las leyes. Se destaca la creación de las instituciones civiles, medida que no se entiende como una simple reestructura administrativa, sino como un acto que proclamaba soberanía. El Estado mexicano por fin se posicionaba como el responsable de administrar la vida de sus propios ciudadanos. De este modo, la narración de este periodo explica las bases de la ciudadanía moderna, el mexicano deja de ser un súbdito o esclavo para ser un ciudadano.²¹⁹

Esta etapa consolida su progreso con la instauración de la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma. Estos dos textos legales representan la culminación de la lucha por la libertad comenzada por Hidalgo. La libertad y la soberanía se habían determinado, ya no solo prácticamente, sino ahora concretamente por medio de la ley. Se afirma que fue por el esfuerzo incansable de los liberales que México se proclama como una nación moderna y laica; esto sentó las bases para el último gran periodo transformador: la Revolución.

²¹⁹ Barrón; Cárabes Pedroza, *Mi libro de tercer año. Historia y Civismo*.

En la narración sobre la Revolución Mexicana de 1910, este conflicto se entiende como el cumplimiento de las promesas de justicia social que en los periodos anteriores estaban todavía en una abstracción legal. Si la Independencia pudo conquistar la soberanía y con la Reforma se estableció un marco legal para asegurar y ejercitar esa soberanía, la Revolución es puesta como el momento en que se volvió necesario hacer efectiva la justicia para el pueblo, especialmente para los campesinos y la todavía incipiente clase obrera. Esto porque la Revolución se posicionaba como la respuesta al gobierno de Porfirio Díaz que, si bien había realizado progreso material, había ejercido su poder a costa de la libertad y el bienestar del pueblo mexicano.

Así, el progreso de esta etapa se entiende como justicia social y se personifica en héroes que representan aspiraciones del pueblo mexicano. Francisco I. Madero aparece como defensor de la democracia, el respeto a la voluntad de la ciudadanía y, por lo tanto, del respeto al voto. Figuras como Francisco Villa y Emiliano Zapata encarnan la defensa por la tierra y la justicia social exigida por las clases bajas. En suma, los héroes personifican la voz popular. El cumplimiento de esto sería supuesto con la Constitución de 1917, documento en el que virtualmente se encuentran reunidas todas las aspiraciones e ideales de las etapas previas: la soberanía, el laicismo, los derechos y el progreso. La Constitución de 1917 fue entendida como la gran síntesis de los deseos comunes de la nación mexicana.

En este sentido, el movimiento revolucionario se institucionaliza y, con ello, el proyecto de México fue trazado. Siendo que todos los mexicanos somos herederos de un largo camino de sacrificios. Por lo que el estudiante, como futuro ciudadano, debe conocer esta historia para sumarse al cumplimiento de los deberes cívicos que le implica. El progreso de México ahora ya no se buscará en batallas, sino en el trabajo diario, la educación y la unificación de la nación. El México de 1960 sería la etapa del desarrollo de las instituciones formadas y ganadas históricamente. Así, la historia de México se entiende como una marcha progresiva hacia el bienestar social, el progreso material y espiritual de la nación.

3.3.3.2. Caracterización del mexicano ideal derivado de su historia

Ahora podemos analizar el modo en que el Estado mexicano de 1960 propone un modo ideal de mexicano mediante el que pretendía formar la identidad nacional de una forma específica. Para el Estado, el niño era heredero y guardián de las instituciones alcanzadas, y podía

extraerse de la historia la necesidad de respetar ciertos valores. El niño debía aspirar a ser un mexicano respetuoso de su historia y de las instituciones derivadas de esta. Los libros enmarcaron en las etapas históricas de México aportaciones que conformaron de manera progresiva los elementos del buen mexicano. En resumen, en la etapa prehispánica, la valentía y la resistencia; en la etapa virreinal, la homogenización racial, la educación al modelo occidental y cierta solidaridad y protección del menos favorecido material, intelectual y espiritualmente; con la Independencia, el valor supremo de la libertad y voluntad de sacrificio; en la Reforma, el respeto y la importancia de la ley; en la Revolución, la importancia de la justicia social. Todo esto concluyendo en ciertos códigos de ética que rescatan estos elementos y perfilan un sentido de buen mexicano derivado de esta narrativa lineal y presuntamente orgánica. De este modo, el sentido de la mexicanidad aparece definido por la historia, es decir, el buen mexicano o el mexicano ideal fue extraído de la historia que lo determina y lo legitima. La historia fue el alimento del patriotismo, mostró los modelos de conducta y enseñó la gratitud y el respeto de los grandes hechos y héroes del pasado. Así, el buen mexicano sería aquel que conoce su historia y defiende las instituciones alcanzadas luego de tanto sacrificio.

En este sentido, se implica un proyecto sobre el que se mencionan formas deseables de ser para alcanzar los fines marcados por la propia historia mexicana. El México de 1960 se caracterizaba como heredero de todo el proceso histórico en tanto producto de la Revolución institucionalizada; se define como una nación pacífica, democrática y cuyo siguiente objetivo es el desarrollo industrial, económico y social. En general, los libros muestran al México de 1960 como un Estado que ha superado los periodos de violencia para entrar en un periodo de desarrollo material y de trabajo intelectual; así, el deber de los ciudadanos es colaborar en el progreso de la patria, en el engrandecimiento del país como proyecto común.

Ahora bien, la mexicanidad se define por una serie de virtudes sociales y patrióticas que deben volverse virtudes personales. Para empezar a definir estos valores fundamentales, podemos revisar en algunos libros como *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Aritmética y Geometría*, *Mi cuaderno de trabajo de tercer año. Historia y Civismo*, *Mi libro de tercer año. Geografía* y *Mi libro de tercer año. Lengua Nacional*, un código de conducta titulado

‘Mi servicio a México’ en el que encontramos resumidos los valores fundamentales que definen el modo de ser del mexicano ideal. El código es el siguiente:

MI SERVICIO A MÉXICO

1. Mi patria es México. Debo servirla siempre con mi pensamiento, con mis palabras, con mis actos.
 2. México necesita y merece, para asegurar su dicha y para aumentar su grandeza, el trabajo material e intelectual de sus hijos y la moralidad de todos ellos.
 3. Debo ser digno, justo, generoso y útil. Así honraré a mi familia, a la sociedad en que vivo, a mi país y a la humanidad.
 4. Debo ser agradecido con mis padres y con mis maestros; reconocer los sacrificios que realizan para mi educación; hacer buen uso de los conocimientos que he recibido, y cumplir con las normas de buena conducta que se me han inculcado.
 5. Mi obligación actual es el estudio. Perseveraré en él con entusiasmo, para realizar más eficazmente cuanto mi propia vida y la de mis semejantes esperan de mí.
 6. Buscaré siempre el bienestar de los demás, los trataré con urbanidad y tolerancia, y respetaré en todos el supremo don que es la vida, protegiendo la de ellos igual que protejo la mía propia.
 7. Lucharé contra el vicio, el alcoholismo, la mentira, la deslealtad, el fraude, la violencia y el crimen.
 8. Trabajaré siempre por la salud física y mental del pueblo mexicano, para que podamos todos disfrutar alegremente de la capacidad de sentir, de estudiar, de trabajar.
 9. Seré siempre valeroso para vencer las dificultades que surgen en la vida.
 10. Apremiaré lo bello y lo noble, en la naturaleza, en el arte, en el pensamiento y en la conducta de las personas virtuosas.
 11. Ayudaré a mis semejantes sin pretender que sobre sus libertades y derechos prive mi interés egoísta.
 12. Siempre seré veraz, y daré, en todo lo que haga, ejemplo de honradez, de rectitud y de sentido de responsabilidad.
- (Principios de conducta formulados por la Secretaría de Salubridad y Asistencia para que se inserten en los Libros de Texto Gratuitos.)²²⁰

En síntesis, el niño debe grabar estos principios de conducta en su mente y en su corazón porque definen aquellas obligaciones que lo convertirán en un buen ciudadano mexicano. Este debe servir a la Patria de manera religiosa en pensamiento, palabras y actos; debe dedicarse al estudio para ser útil a sus semejantes y promover el progreso material e intelectual; debe ostentar una integridad moral intachable al ser digno, generoso, justo, útil y

²²⁰ Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Aritmética y Geometría*, 109; Pedroza Cárabes, *Mi cuaderno de tercer año. Historia y Civismo* (México: SEP, 1960), 102; Domínguez y León, *MI libro de tercer año. Geografía*, 60; Carmen Domínguez y Enriqueta León, *Mi libro de tercer año. Lengua Nacional* (México: SEP, 1960), 123.

luchar contra los vicios como el alcoholismo, la mentira y la deslealtad; debe ser siempre veraz y ejemplo del honor y de la responsabilidad; debe ser respetuoso con sus padres, siendo la familia la célula básica y punto especial en el que comienza la educación cívica y patriótica.

Se expresan deberes sobre la salud y la vida personal. El buen mexicano cuida de su propia persona en tanto que es un deber hacia la propia nación. El cuidado de la salud física es elemental para poder trabajar y ser útil al pueblo; la salud mental es necesaria para estudiar. Se enseña que la limpieza personal es importante para la vida diaria y es una virtud cívica fundamental para una buena convivencia.²²¹

Empero, este código apenas representa una parte de la variedad de obligaciones cívicas que caracterizan al mexicano ideal. Si revisamos con detenimiento los libros de texto, podremos encontrar otros elementos que complejizan la caracterización del buen mexicano. Además, de lo ya dicho, en segundo momento, el buen mexicano se define por estar siempre dispuesto a la defensa de la soberanía. Se encuentran en los libros exhortaciones a la defensa del territorio, a la disposición de incluso entregar la vida por la nación y a honrar el sacrificio de los héroes. Tomando como referencia el himno nacional mexicano, se enseña que para la patria todos somos soldados dispuestos a defender la bandera y el suelo mexicano tal como lo hicieron los mártires y héroes de la historia.²²² Además, esto se enseña exaltando el valor de los símbolos patrios, haciendo una obligación amar y respetar la Bandera y el Escudo Nacional, reconociendo en ellos la unidad y la historia del país.²²³

Reconociendo la unidad del pueblo, también se hace necesario que el buen mexicano se enorgullezca de su origen histórico y se reconozca como resultado del mestizaje entre indígenas y españoles. No se ignora la existencia de regionalismos, pero eso no es obstáculo para reconocernos unos a otros como unidos por ser mexicanos; el mexicano es, por encima de cualquier identidad regional, miembro de una gran familia.²²⁴

²²¹ Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*, 95–100.

²²² Domínguez y León, *Mi libro de primer año*, 176–83; Cárabes, *Mi cuaderno de tercer año. Historia y Civismo*, 83.

²²³ Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*, 200–204.

²²⁴ Cárabes, *Mi cuaderno de tercer año. Historia y Civismo*, 71, 53; Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*, 35; Cárabes Pedroza, *Mi libro de tercer año. Historia y Civismo*, 69; Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 17.

En tercer momento, el mexicano ideal debe ser solidario. Como parte de una unidad familiar indisoluble, el mexicano no podría ser mezquino con los otros miembros de la gran estirpe que representa la nación. Por lo que el mexicano debe servir a los demás y ayudar al necesitado. Se instruyó al niño a tener nobles sentimientos, lo que significa tener disposición de ayudar a los pobres, enfermos y ancianos; en general, a no ignorar o ser indiferente con el dolor ajeno.²²⁵ Se enseñó que “México será grande si trabajamos unidos”.²²⁶

En cuarto momento, se señaló que el buen mexicano debe ser respetuoso del derecho ajeno como base de la paz. Se enseñó que la paz no es una casualidad, sino que es producto de respetar a los demás; por ello, el pueblo y el gobierno deben respetar los derechos de todos.²²⁷ Además, se inculcó la obediencia a la Constitución en tanto ley suprema que ordena y rige la vida comunitaria; es el documento que legitimó la soberanía del pueblo.²²⁸ El cuaderno de trabajo de segundo año lo dice textualmente: “Un buen mexicano debe respetar y obedecer la Constitución”.²²⁹ Así, la Constitución fue puesta como un texto sagrado porque contenía los derechos inviolables del individuo: la libertad, la igualdad y la seguridad.²³⁰ Por lo tanto, la sumisión voluntaria a la Constitución, que representaba el culmen de las instituciones ganadas con los sacrificios de toda la historia de México y principalmente por la Revolución, era un acto patriótico digno de admiración, ya que permitía asegurar la grandeza y el progreso de México.

En quinto momento, los libros remarcan constantemente la importancia del trabajo enfocado en el progreso económico y tecnológico, siempre ligado al patriotismo y a la búsqueda de bienestar común. Es decir, se enseñó que el trabajo se debía realizar como servicio hacia la nación y nunca como medio de beneficio personal; no como necesidad

²²⁵ Cárabes, *Mi cuaderno de tercer año. Historia y Civismo*, 93.

²²⁶ Carmen Domínguez y Enriqueta León, *Mi cuaderno de trabajo de primer año* (México: Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos - SEP, 1960), 201.

²²⁷ Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*, 184; Barrón, *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*, 124–25.

²²⁸ Cárabes Pedroza, *Mi libro de tercer año. Historia y Civismo*, 117; Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*, 211.

²²⁹ Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*, 211.

²³⁰ Norma, *Mi cuaderno de trabajo de cuarto año. Primera parte. Lengua Nacional y Escritura, Historia y Civismo.*, 65.

económica, sino como obligación patriótica. El libro de texto *Mi cuaderno de trabajo de cuarto año*, en su sección de Historia y Civismo, dice lo siguiente:

A todos nos mueve el afán de mejorar, y por eso tú necesitas hacer tu parte: trabaja, esfuérzate en adelantar cada día. ¿Podrías tú, dejando de aprender aquello a que estás obligado, condenarte a no servir para nada? ¡A trabajar y bien! Empieza hoy mismo. Yo quiero que seas útil, laborioso, limpio y honrado. Tengo fe en ti. Recuérdalo.²³¹

De este modo se enseña al niño a valorar el trabajo y despreciar el ocio como un vicio. Por ello, se ponderó como valiosos a los que producen. Por ejemplo, en un diálogo del libro *Mi libro de primer año*, un niño hablando con su padre comenta la importancia del trabajo del campesino: “–Sin los campesinos –papá nos explicó– no habría bienestar. Debemos estarles agradecidos”.²³²

Aunque el libro invita al niño a estudiar para realizar trabajos cada vez más tecnificados, comienza por mostrar el valor del trabajo que pudiera resultarle cotidiano y hacer evidente que todo trabajo contribuye al bienestar común. Podemos encontrar en los libros el siguiente texto:

Tú estás rodeado de personas que te hacen bien y te sirven: el cartero, el lechero, el zapatero y muchos otros más. En tu casa, el esfuerzo de tu padre te proporciona cuanto necesitas. Recoge todo lo hermoso que tu madre te da a manos llenas: ese atento cuidado de cada día; ese desvelo suyo para ti; esa inquietud cuando no vuelves pronto de la escuela. Advierte la solicitud y la bondad de tu maestro. Aprende de todos ellos a ser útil y siente desde ahora el deseo de servir.²³³

Servir a la sociedad era servir a la patria; incluso ser útil para la gente cercana era abonar al progreso de la patria. Así mismo, apreciar el trabajo de los otros era también ser útil para ellos, era tener en el corazón el deseo de servir.

Por otro lado, dado que el proyecto en que se inserta México es el del desarrollo industrial, el trabajo debería enfocarse a tal fin; en este punto la educación es vital, ya que tal progreso tecnológico requiere de formación tecnocientífica. Los libros de aritmética constantemente dan ejemplos de esto, ya que se motiva al estudiante a tomar a las matemáticas como un conocimiento necesario para construir un México moderno; el niño

²³¹ Norma, 86.

²³² Domínguez y León, *Mi libro de primer año*, 149.

²³³ Norma, *Mi cuaderno de trabajo de cuarto año. Primera parte. Lengua Nacional y Escritura, Historia y Civismo*, 17.

“[...] quiere aprender a hacerlas, para que, al convertirse en hombre, pueda ser mecánico, o ingeniero, o aviador, o comerciante, etcétera”.²³⁴ En este mismo sentido, los textos elogian la transformación del entorno físico de México, celebran la mejora en infraestructura y la industrialización como un logro de la Revolución y de la actual administración. La idea de progreso moderno consiste en la transformación mediante el trabajo de los recursos naturales nacionales, así como la producción de tecnologías que hagan más fácil la vida.²³⁵

Por lo tanto, en estos libros se pondera que el buen mexicano debe ser un buen trabajador que utilice la ciencia y la técnica para transformar los recursos naturales del territorio mexicano –especialmente el petróleo, el agua y la tierra– mediante la construcción de la infraestructura necesaria y con el fin de mejorar la vida de todos los habitantes de la gran familia mexicana. Además, con ello no solo supuestamente se aseguraba el progreso material del país, sino la justicia social y la independencia económica.

En suma, el modelo ideal de mexicanidad dispuesto en los libros de texto oficiales y obligatorios de 1960 articula una forma de identidad que no es posible considerar como una mera instrucción sobre civismo. Pueden considerarse a estos libros como artefactos o tecnologías que permiten dirigir la conducta de los sujetos; encontramos en ellos un despliegue del discurso gubernamental posrevolucionario. Discurso que no surgió de la nada, ni de la mente de genios malignos, sino que también tuvo un largo proceso de desarrollo y concreción que hemos rastreado desde principios del siglo XIX. Para este proyecto educativo, la historia no era un recuento de hechos, sino el dispositivo de legitimación de un conjunto de normas que el niño debía internalizar para convertirse en buen mexicano; es decir, ser mexicano significa reproducir y respetar formas de comportamiento validadas por el Estado. Las lecciones de civismo y los códigos de conducta encuentran su legitimidad en la historia y se refuerzan con el respeto hacia los símbolos patrióticos; incluso las lecciones que aparentan ser más ajenas a fines políticos, como las lecciones para aprender a sumar o a leer, forman parte de una estrategia formativa de la subjetividad. Al final, ser mexicano significa tomar la carga histórica heredada y validarla con disciplina, lealtad a las instituciones y, sobre todo, mediante el trabajo. El mexicano ideal es, por un lado, guardián de los valores

²³⁴ Caballero y Villaseñor, *Mi libro de tercer año. Segunda parte. Aritmética y Geometría*, 8.

²³⁵ Galicia, *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*, 152–55.

revolucionarios y, por otro lado, eje fundamental para el progreso industrial que la modernización de la nación requiere.

3.4. Conclusiones: la emergencia de una subjetividad oficial del mexicano

Hasta este punto hemos pretendido analizar las condiciones discursivas de emergencia de cierto sentido oficial de mexicano o de mexicanidad en los primeros 60 años del siglo XX; este esfuerzo no debe confundirse con la historia de la producción material o editorial del libro de texto, puesto que significan investigaciones diferentes. La propuesta era, primero, intentar exponer el fundamento discursivo que permitió la realización material como la articulación del contenido de los primeros libros de texto de la SEP de 1960. Esto para, segundo, indagar la subjetividad mexicana oficial dispositivada en dichos libros. Con el supuesto de que el discurso contenido en dichos textos no fue una creación espontánea, ni una maquinación intelectual absolutamente consciente por sus creadores y mucho menos que tal discurso fuera el único posible y necesario dado un cierto devenir orgánico y verdadero de la historia mexicana. Al contrario, en cuanto al análisis de las condiciones de posibilidad, lo que interesó fue señalar que la concreción del discurso oficial fue canalizándose y constituyéndose al aceptar y negar diversos discursos heterogéneos y dispersos.

En principio, encontramos que durante la primera mitad del siglo XX se fue constituyendo cierta estructura narrativa de la historia mexicana. Una narrativa lineal y progresiva que articulaba todas las etapas de la historia. Este relato fue articulándose a partir de los valores fundamentales de la Revolución y, luego, rastreaba en el pasado ciertos hechos en los que se justificara la preexistencia de esos valores. Esto permitió justificar en la historia de México la historia del despertar, desarrollo y cumplimiento de dichos valores revolucionarios que supuestamente habían existido desde siempre. Todo aquel pasado se concretaba tomando su mejor expresión en la Constitución de 1917.

Este tipo de narración que articulaba el pasado para desembocar en la Revolución tradicionalmente se ha llamado historia de bronce. A la luz de esta historia, cada héroe simbolizaba un valor fundamental y era un personaje al que todos los mexicanos veían como la encarnación de la voluntad general. Cada batalla representaba un escalafón más en la exigencia de libertad, soberanía, progreso material y justicia social. Incluso cuando los

protagonistas de la narración son un conjunto pequeño de individuos, en ellos se encuentran batallas decisivas en las que se representaba el espíritu de todo México. Eran ellos tomados como apóstoles o videntes de los verdaderos proyectos de la nación. Al final, toda la historia mexicana encontraba el cumplimiento de esas luchas en la Revolución. Este movimiento armado representaba el punto articulador y la teleología de la narración oficialista de la historia mexicana. Que, sin embargo, servía para legitimar al Estado de 1960 y su forma de administración.

Luego, encontramos en discusiones filosóficas el nacimiento de un conjunto disperso y heterogéneo de interpretaciones sobre lo que era la mexicanidad. Discusiones que tomaron rápidamente un enfoque histórico para la validación de cada proyecto y postura sobre lo que era propio del mexicano. No obstante, no les fue posible brindar una caracterización positiva de forma inmediata. La mexicanidad parecía un misterio y la historia de México les implicaba más confusión que claridad al respecto de lo propio del mexicano. Veían una historia de tropiezos, que no permitía rastrear los verdaderos orígenes de la mexicanidad. El consenso apareció cuando se brindaron definiciones negativas, es decir, explicaciones de por qué el mexicano no tenía una identidad definida.

El problema del anclaje originario era un tema fundamental; pensaban que, si el mexicano no era ni español ni indígena, entonces no se veía un punto claro en el cual rastrear las particularidades primitivas o los arquetipos históricos del pueblo mexicano. Por lo que la estrategia intelectual fue contraria a tal primer impulso de investigación histórica del pasado; si no se podían rastrear al mexicano en el pasado, entonces habría de plantearlo como proyecto. Vimos que con la figura del mestizo urbano se perfilaba una visión moderna del mexicano. El mestizo era una raza nueva a partir de la cual se intentó justificar una nueva nación; para él, el pasado prehispánico y la herencia española eran igualmente tanto propios como extraños. El mestizaje era una idea con suficiente potencia para reducir tanto las diferencias étnicas y culturales como de clase, por lo menos virtual y legalmente.

Sin embargo, el mestizo siguió el canon europeo de cultura, que se consideraba el modelo de desarrollo universal. Lo que implicaba seguir el ritmo del desarrollo moderno: la urbanización y la industrialización. El problema estaba en que la mayor parte de la población efectiva vivía una realidad campesina muy diferente del ideal moderno. Por lo que, para

lograr las metas planteadas, hubo que producir mexicanos adecuados: ciudadanos urbanizados. Podemos resumir el lugar común de las interpretaciones de lo que se proyectó que fuera el mexicano: un mestizo obrero y urbanizado.

Ahora bien, la narrativa que se fue constituyendo sobre la historia de México y las discusiones de los intelectuales convergen en tanto que ambas intentan legitimar históricamente un sentido de mexicanidad; empero, contradictoriamente, terminan por anclar el relato histórico en proyectos mucho más que en hechos del pasado. Es decir, la historia se articula de tal modo que pudiera validar los proyectos. Así, la idea de mexicano se muestra como un ideal que se construiría en el futuro.

De este modo, para la primera mitad del siglo XX, la mexicanidad no fue el descubrimiento de una esencia preexistente, sino que fue una subjetividad creada para dar cabida a un proyecto modernizante. Siendo así, el proyecto de producir mexicanos fue estratégicamente posicionado por políticas educativas. La subjetividad mexicana, que se pensaba como vacía, fue determinada por la voluntad del Estado. Además, a partir de 1940 se posiciona fuertemente un discurso sobre la unidad nacional enfocada en la superación de los conflictos étnicos y de clase. Esta postura sobre la unidad nacional fue consolidándose hasta que en 1958 pudo formarse un proyecto educativo que supuestamente haría realidad los valores fundamentales para el Estado: el respeto a las instituciones y el ímpetu por el progreso material. A esto responden el Plan de Once Años y la creación de la CONALITEG en el sexenio de Adolfo López Mateos, que se pueden entender como los planes que dieron cabida a la materialización de un artefacto pedagógico de alcance nacional.

Sería mediante estos proyectos educativos que se realizaría un intento concreto de estandarizar y definir la historia de México a partir de una teleología revolucionaria que caracterizaría la existencia deseable del mexicano. Sin embargo, el discurso que articulaba las lecciones de los libros de texto no nació con ellos, sino que recuperó y reinterpretó discusiones que ya existían. El discurso materializado en los libros de texto tuvo su posibilidad en una variedad dispersa de discursos que tuviera lugar previamente. Discursos que, incluso pese a tener formar parte de distintos ámbitos de discusión, como las disputas filosóficas y la constitución de una narración teleológicamente definida por la Revolución,

limitaron las posibilidades de pensamiento sobre lo mexicano, sobre la historia de este sujeto y sobre sus proyectos deseables.

Vemos en el libro de texto el modo en que el Estado operacionalizó la historia de bronce y el vacío ontológico de la mexicanidad de la primera mitad del siglo XX. El Estado brindó respuesta a la pregunta por lo mexicano; fue resuelto con la institucionalización de un relato oficial, que pretendía pasar por la verdadera narración de la historia de México. En el libro de texto, el Estado entregaba un espejo mediante el cual el niño podría reconocerse como mexicano. Empero, para ello el niño debía normar su conducta; le definió qué héroes admirar, qué hechos exaltar y qué valores practicar. Ser buen mexicano o un mexicano ideal se convirtió en la adopción de modos de vida legítimos, validados por el Estado. El libro de texto oficial como dispositivo no solo enseñaba la historia de México, sino que también mostraba los modos legítimos de habitar el presente. Al fin, el mexicano que mostraron los libros de texto de la SEP en 1960 es un individuo que se adapta a un proyecto de nación. No es un intento de descripción, sino de prescripción.

Conclusiones: La administración del acontecimiento de la mexicanidad

En esta investigación analizamos filosófica e históricamente ciertos presupuestos básicos que pudieron constituir el acontecimiento de la subjetividad mexicana oficial. Identidad que encontró soporte institucional efectivo hasta la creación y distribución del libro de texto nacional y oficial en 1960. Esto mediante una hermenéutica que pretendía exponer los fundamentos discursivos a partir de los cuales esta subjetividad promovida por el Estado adquirió validez, legitimidad y racionalidad. Además, partiendo de una especial sospecha crítica que nos permitió ver en los discursos oficializados por el Estado como una forma de ejercicio de poder sobre la determinación de la verdadera identidad mexicana y, por lo tanto, del gobierno de la conducta humana.

Por ello, consideramos que esta forma de aproximación hermenéutica y crítica sobre la subjetividad nos permitió ganar comprensión y un prudente distanciamiento sobre la experiencia de la identidad mexicana oficial. Sin embargo, pese a que hemos limitado nuestro análisis a una temporalidad que culmina en 1960, los fundamentos que fueron expuestos nos permiten pensar la experiencia de ser mexicano incluso en la actualidad. Por ello, además del relato que construimos, también se puede ganar cierta capacidad de deliberación crítica sobre nuestra propia subjetividad; esto porque nuestras relaciones prácticas con el mundo y con los otros se encuentran mediadas por el discurso institucional sobre la historia de México. Este relato sigue teniendo poder y persuasión para decirnos quiénes somos, así como sigue presuponiéndose como base para discutir sobre los proyectos individuales o colectivos-nacionales. En ello radica la importancia de ganar un espacio crítico de autocomprensión, de brindarnos la posibilidad para posicionarnos prudentemente —como *phrónesis*, en tanto capacidad de razonamiento práctico— respecto de nosotros mismos y de nuestra historia.

De este modo, la hipótesis que orientó nuestro esfuerzo es que una narración histórica puede tomarse como fundamento para la caracterización del sentido del mundo actual, del sujeto que habita y se constituye a sí mismo dentro de la significatividad y de las posibilidades del porvenir que el relato histórico provee. Así, la narración histórica puede ser

tomada como un discurso fundamental, es decir, que puede articular la comprensión que los individuos tienen de la realidad.

Empero, la historiografía puede ser una herramienta legitimadora de agendas particulares en tanto que puede legitimar cierta comprensión del presente y de los proyectos, así como brindaría una supuesta representación verdadera del mundo actual y de su herencia originaria. Esto es así porque el discurso histórico ejerce el poder de afirmar lo que un hecho fue o no fue; por ello puede constituir cierto sentido de realidad que, a su vez, permite la aparición de un sujeto. Por ello es que encontramos la necesidad de hacer evidentes los discursos que articulan los hechos, tanto del pasado como actuales, a partir del dominio de las narraciones históricas.

Para ello, no bastó para los fines del trabajo con realizar un acercamiento a la historia de México y a su narración oficial. Antes, en el primer capítulo, tuvimos que fundamentar teórica y metodológicamente el poder de la historiografía en la determinación de los fundamentos para la comprensión de sí de los individuos y, por lo tanto, de la posibilidad de que mediante las narraciones históricas pudiera ejercerse un dominio de la subjetividad. De este modo, tuvimos que definir el sentido de una historia en tanto hermenéutica del acontecimiento. Esto es, la posibilidad de exponer los prejuicios básicos que posibilitan la emergencia o materialización de mundos significativos y sujetos posibles históricamente determinados. Se pretendió mostrar los fundamentos de ciertos marcos o espacios de experiencia que le brindarían sentido a la existencia de ciertos sujetos.

Por ello, exploramos la capacidad que tienen los discursos para articular el sentido de la realidad. Esto con vistas a exponer una diversidad de discursos—como historiográficos, jurídicos, científicos, antropológicos, filosóficos, etc.— que fueron trastocándose del tal modo que pudieron caracterizar de lo propio de México y de la mexicanidad. Puesto que no basta con saber qué son las cosas sin comprender que este sentido de realidad requiere de la previa articulación de su sentido en un marco o plexo referencial fundamental. Así, fue explorado el modo en que los discursos articulan la comprensión básica que los seres humanos tenemos de la realidad.

En este sentido, la modulación de los fundamentos por ciertos discursos permite explicar cómo se produce conocimiento verdadero y legítimo. Puesto que una vez

presupuesto el sentido de la realidad y habiendo establecido cierta conexión de sentido, entonces pueden realizarse afirmaciones que se desarrollan lógicamente a partir del sentido básico del mundo, produciendo así conocimiento. Con base en esto, el ser humano hace de sí mismo un objeto de conocimiento, en cuanto que puede buscar modos de comportamiento legítimos que se infieren de aquel sentido presupuesto de su realidad histórica. Así, puede pensarse a sí mismo como sujeto legítimo dentro un sistema de conocimientos válidos, y, por lo mismo, adoptando formas de comportamiento tomadas como históricamente como verdaderas.

Esto es importante, ya que el ser humano puede encontrar en el conocimiento historiográfico verdades que sean relevantes para el sentido de su existencia. Por ejemplo, el sentirse útil o no ser un traidor a la patria. Estas afirmaciones no pueden calificarse como verdades al comprobarse o verificarse respecto de un referente empírico. Su validación se encontrará en las orientaciones que estos enunciados brindan para un sujeto que lo asume como propio y, claro, por el discurso –histórico, científico, jurídico, etc.– e instituciones que los respaldan. Por último, establecimos pautas analíticas a partir del proyecto de historia crítica del pensamiento de Michel Foucault, que nos permitieron convertir un análisis del discurso en un estudio histórico riguroso.

Así, nos alejamos de las interpretaciones que hacen de la historia una simple cronología o narración acrítica del pasado, y proponemos una suerte de acercamiento crítico a partir del pensamiento de Martin Heidegger y Michel Foucault. Estos autores nos permitieron exponer la importancia de una revisión de las narraciones históricas que pretenden pasar por verdades fundamentales.

Por otro lado, en el segundo capítulo, realizamos el acercamiento hermenéutico propiamente historiográfico. Ahora bien, en tanto al acontecimiento lo entendimos como parte de una serie de regular de pensamientos y acciones que van limitando las posibilidades de lo que puede emerger como producto, comenzamos por analizar el surgimiento de las identidades nacionales con una discusión sobre el nacionalismo y sus fundamentos. El nacionalismo fue expuesto en tanto punto de partida para comprender la necesidad de crear sujetos homogéneos o identidades generales como la mexicanidad. Esto mediante una

interconexión entre un orden jurídico-cívico con un elemento histórico-afectivo, cuyo interés fue unificar las identidades, comportamiento y proyectos de una población heterogénea.

Empero, si bien el proceso de homogenización nacional pudiera pensarse como un proceso deliberado, los supuestos de tal empresa política no nacieron en la mente de ‘malvados genios’, sino que se encontraban ya en el espíritu de la época. Encontramos, en el liberalismo, el pensamiento ilustrado y el romanticismo, el desarrollo de conceptos fundamentales que ya daban lugar a la legitimación de un proyecto nacionalista. Primero, en el liberalismo se tuvieron discusiones en torno al concepto de libertad y soberanía, cuyo cumplimiento solamente se daba con un conjunto de personas que han homogenizado sus deseos. En segundo momento, el pensamiento ilustrado aporta la idea de autonomía y progreso histórico, que también se cumple únicamente cuando la heterogeneidad se ha subsumido en la fuerza común de la Razón. Así, las aportaciones del romanticismo encontramos la necesidad de añadir el sentimiento y la afectividad, a partir de la postulación de mitos fundacionales, que también se cumplía plenamente como desarrollo de un espíritu universal en todos los pueblo.

Luego, propusimos estos principios como punto de anclaje para entender la herencia del pensamiento occidental que pudo dominar en los inicios del siglo XIX y que alcanzaría su máxima expresión y aplicación en el México del siglo XX. Encontramos que el motivo de la larga duración de este proceso fue la poca puesta en práctica de las ideas que emergieron con la guerra de Independencia, esto porque los incesantes conflictos armados del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX.

Proseguimos con un análisis de la narrativa de la historia mexicana tras la Independencia. Encontramos que fue a la élite criolla aquella que se consideró protagonista. Esta élite debía legitimar su derecho al poder. Para ello construyó un concepto abstracto de ciudadano mexicano que ya no respetaba la herencia tradicional del virreinato. Imponía, primero, una homogeneidad política requerida para lograr un control estatal incipiente. El ciudadano que proponían era un sujeto despojado de particularismos, de cualquier regionalismo, eran entendidos como átomos sociales. Eran supuestamente iguales ante la ley. Se subsumieron en una unidad mediante el sufragio, que era entendido como expresión de la

voluntad general. Esto fue útil para eliminar de la participación política a la enorme diversidad de la población, considerados ignorantes e incapaces de tener agencia política.

En seguida, encontramos un impulso para que tal orden jurídico-cívico se fundamentara histórica y culturalmente. Frente a la diversidad cultural y étnica, que era obstáculo para la unificación, la élite se construyó un relato mítico del pasado de México. Realizaron una instrumentalización del pasado, cuyo discurso filosófico, jurídico y cívico presupuesto los llevó a constituir una narrativa que rechazara tanto el pasado español como el pasado indígena. Todo esto en favor de proponer el nacimiento de una nueva nación y raza: México y el mestizo.

Empero, los supuestos sobre el progreso verdadero de la historia y la cultura eran aquellos realizados en Europa, en tanto canon universal de desarrollo. Frente a esto, el mestizo fue una creación estratégica para homogenizar étnica y culturalmente a México, así como el encargado de tomar las riendas de la modernización y civilización al modo occidental. En especial, encontramos un fuerte impulso en el progreso tecnocientífico con vistas al desarrollo económico enfocado en la industrialización. Para este punto, vimos lo orgánicamente que fue adaptándose la filosofía positivista, no solo por el sentido técnico de su propuesta científica, sino también por sus postulados sobre el desarrollo histórico a partir de progresivos estadios de la existencia humana.

Al final, revisamos cómo las políticas públicas realizadas por el Estado mexicano en el siglo XIX fueron racionales con las ideas anteriores. Siendo que tales acciones fueron entendidas como legítimas y deseables, esto en virtud de la constitución de un pensamiento fundamental que les otorgaba seguridad y las calificaba como verdades. Tales acciones del Estado se realizaron teniendo como objetivo de control a la educación para materializar su proyecto nacionalista al homogenizar espiritualmente a la población y forjar su identidad y comportamiento bajo un determinado concepto de ciudadano ideal.

Con base en lo anterior, pudimos señalar que fueron las élites del siglo XIX quienes, al diseñar el modelo o sistema escolar y redactar una historia nacional, convirtió a la educación en un dispositivo político para la subjetivación desde la infancia. Durante este periodo, el Estado luchó por el control de las escuelas, de la unificación los contenidos y de los fines de la educación.

Luego, también se constituyó la primera narración oficial de una historia patriótica con la titánica publicación de *México a través de los siglos* en la que se realizó un rastreo de la esencia de México en el pasado, su persistencia en aquel presente y señalando un proyecto para el futuro. Forjando así, como fundamento de sus acciones, una estructura histórica de sentido que unificaba teleológicamente la vida precolonial, con el proyecto de Estado liberal y con dirección a su cumplimiento con el proyecto modernizador occidental.

Al final, en el tercer capítulo, partimos del supuesto de que los prejuicios señalados en el capítulo anterior, luego de la Revolución, no fueron abandonados en su totalidad sino reinterpretados. Por lo que, si bien no representa un corte absoluto, sí enmarcamos un corte temporal en el cual se dieron modificaciones sustanciales de lo que por mexicanidad podía interpretarse. Se realizó el balance de la transformación del discurso nacionalista y cómo esto reconfiguró la historia de México a partir de cierta narración heroica y patriótica que toma como nuevo eje fundamental al conflicto armado de 1910.

Por ello, se argumenta que la Revolución no fue entendida como una ruptura respecto del pasado, sino que sirvió para justificar ciertas acciones que se pintaron como la restitución y cumplimiento de las promesas e ideales del siglo XIX. Luego, vemos que el relato oficial reduce el significado del conflicto a una lucha teleológica que intenta instaurar y fortalecer el espíritu nacional que, primero, se encarna en figuras heroicas y sagradas para luego trasladar su lucha a la formación y defensa del Estado. Así dando un supuesto cierre definitivo a la Revolución con la instauración de la Constitución de 1917.

De este modo, luego de haber establecido un esquema general del relato oficial de la historia mexicana que tomó por eje articulador a la Revolución, pasamos a revisar las discusiones de la élite intelectual para buscar el sentido de identidad que, encontramos, era congruente con la narrativa oficial. De manera afortunada para esta investigación, la discusión respecto a la definición de la mexicanidad fue altamente productiva en la primera mitad del siglo XX. Así, para dar sentido al análisis y exposición del sujeto producido, esquematizamos nuestros resultados en tres ejes correlacionados.

Primero, vimos que el mexicano no tenía de sí una representación positiva o constructiva. Al contrario, los esfuerzos eran constantes al pretender señalar la imposibilidad de definir lo propio del mexicano: ser cerrado, con complejo de inferioridad, insuficiente,

vacío, relajiento y ambiguo. En segundo momento, mostramos que ante tal vacío los intelectuales se encargaron de crear al mexicano a partir de un proyecto: la unificación racial en el mestizo y la urbanización. Nuevamente, el mestizo aparece como la síntesis que pudiera unificar cultural y racialmente a México. Sin embargo, esta nueva raza debía forjarse para servir a aquello que representaba mejor el progreso espiritual y material, volviendo así al proyecto moderno, urbano y técnico europeo. Era el mestizo el receptáculo de las esperanzas de la modernidad: solo en el mestizo se cumpliría el proyecto de modernizar la nación, de entrar en el progreso actual de la historia universal. En tercer momento, el mestizo requirió ser dirigido. Vimos que se estigmatizaron las formas de vida rural e indígena, entendidas como degeneración o retraso cultural. Por lo que debía dejar el campo para vivir en la ciudad, en la urbe y servir útilmente a su nación en las fábricas.

En este sentido, la imagen que se fue constituyendo del mexicano deseable en general estaba dibujada. El mexicano era un mestizo, urbano, obrero, ilustrado, liberal, con un profundo amor a su patria, conocedor de su historia y un ferviente deseo de servir a sus proyectos nacionales. No obstante, estas ideas tuvieron efectos políticos directos sobre todo en la educación. Aquel buen mexicano tenía que ser forjado activamente, puesto que la mayoría de la población no estaba ni cerca de alcanzar tal identidad virtual. Por lo que fue necesario implementar políticas que permitieran ‘progresar’ a toda la población rezagada. Nos interesó especialmente la educación puesto que fue a partir de esta que se pretendió conducir la conducta; se esperaba familiarizar a los niños en cierta significatividad del mundo que, además, recibía su justificación partir de la narrativa oficial de la historia de México.

Así, vimos que el Estado mexicano abandonó la educación socialista del periodo cardenista para buscar imponer un proyecto de unidad nacional con Manuel Ávila Camacho. La diferencia era que se esperaba la colaboración de clases –frente a la lucha de clases que era la ideología política dominante en el periodo presidencial anterior–, la cohesión social y espiritual, así como presentarse a favor del desarrollo capitalista. Luego, vimos que con el Plan de Once Años y la creación de la CONALITEG en 1959 se realizaba la maquinaria burocrática diseñada para homogenizar al mexicano a partir de la distribución masiva de libros de texto oficiales que sirvieran de ideario oficial, quizá como un catecismo histórico-político, a los niños de todo el país.

Por último, analizamos el producto material derivado y en el que se concretan oficialmente los discursos supuestos –en su heterogeneidad y dispersión– que analizamos en los capítulos segundo y tercero: los primeros libros de texto oficiales y gratuitos de la SEP en 1960. Encontramos en los libros de texto un contenido que se ancla en la narración y conexión de los grandes hechos desde la época prehispánica hasta la Revolución, tomando como teleología ya no solo la Revolución sino la institución de esta, es decir, validando el Estado y su forma de gobierno para 1960.

Luego, vimos que, en los libros de texto desde primer año hasta quinto grado, de la historia se extraen lecciones morales y cívicas, intentando caracterizar los modos válidos y deseables de ser mexicano. Encontramos códigos de conducta que intentan instruir a los niños a ser disciplinados, patriotas, higiénicos, útiles y solidarios. Al final, una vez establecidos un conjunto de saberes, matrices de comportamiento y un sujeto virtual, que además tuvieron su rastreo histórico, podemos decir que tuvimos éxito en la descripción del acontecimiento de la mexicanidad oficial contenida en los libros de texto gratuitos y oficiales de 1960.

Ahora bien, en última instancia, es conveniente plantear algunos problemas resultantes de esta investigación, así como en retrospectiva reflexionar sobre sus alcances, límites e implicaciones históricas y filosóficas.

Primero, es importante señalar que no es pretensión nuestra hacer ver que el Estado maquinaba concienzudamente la constitución del mexicano. Al contrario, una de nuestras suposiciones iniciales era encontrar al Estado completamente preso de la inercias. Dicho de otro modo, que para el Estado el sujeto mexicano habría acontecido como parte de la herencia histórica que fundamentó aquel momento histórico. Para nosotros, el Estado respondería a su actualidad y no podía dudar de los discursos fundamentales que le brindaban capacidad de experimentar y articular el mundo, la historia y los proyectos –incluso limitándonos a estudiar el Estado dejando fuera a los deseos e inclinaciones de los actores en su particularidad–.

Además, partimos del supuesto de que los discursos, al principio difusos y discontinuos, fueron aproximándose hasta posibilitar producir la imagen virtual de un mexicano ideal que, sintéticamente, fue descrito como un mestizo, obrero y urbanizado. Vimos que, desde discursos filosóficos, históricos, antropológicos, sociológicos, económicos, científicos, teológicos y jurídicos fue caracterizándose una subjetividad que

antes se tomaba como un ‘vacío ontológico’. Por ello, este proceso de creación no puede considerarse como dado de antemano, ni como producto de un único demiurgo.

Sin embargo, no por ello debemos pensar que el Estado y sus actores no tuvieron ninguna agencia en el desarrollo de la subjetividad mexicana. Si bien pensar al Estado como respondiendo a sus problemas sin necesariamente revisar críticamente sus fundamentos no es un error, sí lo es suponer que no ejerció poder al establecer lo correcto y verdadero respecto de la mexicanidad. A lo largo de la investigación vimos que con el proceso de consolidación del Estado fueron tomándose decisiones relevantes que influyeron esencialmente en la constitución del mexicano que encontramos en los libros de texto de 1960. Podemos decir que a través del dominio de la historia oficial se intentó hacer que los individuos asumieron un pasado que no vivieron y que, probablemente no sucedió como fue narrado, así como que no representaba una investigación imparcial. Esta narración si bien coincidía con otros discursos de la clase dominante, fundamentalmente servía para darle sentido a la existencia y vida a la población general. Para las élites, la historia y aquel sujeto mexicano producido tenían una relación de mutua implicación.

Por ello, podemos ver en las acciones del Estado una suerte de administración del acontecimiento de la mexicanidad a partir de establecer los modos legítimos de comportamiento, de pensamiento y los proyectos, así como las instituciones que respaldaban estos discursos. De este modo, habiéndose constituido los discursos fundamentales validados por el Estado, el niño debía encontrar en las lecciones de sus libros de texto oficiales un espejo. Pero que no pretendía mostrar lo que el niño era, sino lo que el niño debería ser. El espejo no le devolvió una imagen de su esencia particular, sino una prescripción con la que debe identificarse y hacerla propia. Con ello, pudimos visualizar los marcos de acción o de matrices de conducta propios y válidos, aquellos que enmarcan y separan al buen mexicano del mal mexicano.

Así, con la investigación por el desarrollo, cambio y trastocamiento de los discursos que pudieron fundamentar la existencia de cierta forma de mexicanidad, también pudimos caracterizar ese plexo mediante el que se pretendía educar al niño, así como fundamentar y controlar su identidad. Encontramos que, el sujeto mexicano, si bien fue producto de los prejuicios de su tiempo también lo fue de las acciones y del ejercicio de poder del Estado.

Empero, para darle fundamento y hacer objeto de veracidad tales determinaciones sobre lo mexicano, se produjo un conjunto de saberes historiográficos. Estos saberes sirvieron como fundamento ontológico en cuanto se postularon como historia en tanto tiempo, es decir, en tanto aquella estructura heredada que posibilita y restringe la experiencia de los sujetos en el mundo. Dominando así el acontecimiento de la mexicanidad, puesto que el pasado heredado, que es llevado a la memoria, conforma el horizonte desde el que los individuos se comprenden a sí mismos en su presente y pueden interpretar su realidad, así como proyectarse futuros posibles. En otras palabras, se pretendía dominar el sentido fáctico de la realidad, dando así la posibilidad, y al mismo tiempo la restricción, a determinadas formas de subjetividad congruentes con aquella significatividad básica del mundo. Con esta investigación no solo exploramos la posibilidad de una fundamentación existencial de este tipo, sino su aplicación e incluso como estrategia efectiva de control y ejercicio de poder.

En este sentido, encontramos a la subjetividad mexicana oficial contenida en los libros de texto gratuitos de 1960 siendo conformada por discursos que ejercen una fuerza determinadora primaria. Función que les permite instituir el sentido de la realidad y articular la significatividad básica del mundo. Además, encontramos que teniendo establecido un marco significativo y relacional de la realidad, se vuelve posible construir proposiciones que califiquen verdades y falsedades de la subjetividades. De este modo, concluimos que la subjetividad emerge de los discursos presupuestos que la orientan y le dan sentido a la vida del individuo, en tanto que se determina el significado del mundo en que habita en un momento histórico determinado. En otras palabras, vemos a la subjetividad como producto de un marco de juegos de verdad. Siendo el calificativo de verdad una fuerte fuente de persuasión para la dirección de la propia conducta y para el ejercicio de control sobre los otros.

Al fin, hay que mencionar que los límites de esta investigación, en principio, están anclados en la descripción discursiva o análisis del discurso que permitió la materialización de cierta mexicanidad en los libros de texto de 1960. No obstante, y pese a que podría presuponerse cierto éxito del proyecto de homogeneizar la mexicanidad, no se ha realizado una evaluación empírica que, sin embargo, consideramos no sería ya una investigación histórica o filosófica, sino sociológica o psicológica.

Además, corremos el riesgo de que se piense que defendemos el proyecto identitario que estamos describiendo, aunque nos hayamos acercado a bibliografía crítica. No obstante, nuestro impulso era más bien ganar comprensión respecto de nuestra identidad como mexicanos, más allá de la necesidad de justificar dicho proyecto. En otras palabras, que para nosotros el libro de texto no es aquel documento en que de una vez y para siempre se consolida lo que debe ser el mexicano. Tampoco nos hemos detenido a juzgar si su contenido histórico y su objetivo pedagógico fueran adecuados o no. De momento, bastó con mostrar que en el libro de texto se culmina materialmente un ciclo dispersión y trastocamiento discursivo, que pone dirección sobre lo es que posible pensar y ser como mexicano.

Por ello, consideramos que lo más importante que se ha ganado con esta investigación es la habilitación de una deliberación crítica al respecto del ser del mexicano. Si se quiere o no se quiere, si somos o no somos, sujetos de estas determinaciones. Puesto que llevar acabo esta discusiones requiere hacer evidente la dimensión ontológica de nuestra historicidad, de nuestra constitución de sentido temporal respecto del mundo, de nosotros mismos y de los otros.

Empero, encontramos un problema en extremo relevante y que cada vez se vuelve una exigencia más urgente. El hecho de mostrar que la historia sirve como una herramienta política muy eficiente, muestra un problema todavía no suficientemente atendido: que la violencia suele justificarse históricamente. Es decir, que la historia puede y suele usarse estratégicamente para legitimar cierto uso de la violencia. Si bien esto no queda excluido y fue mencionado en la investigación, ya que vimos que los movimiento armados fueron justificados en restitución de los históricamente propio o necesario; por ejemplo, en la legitimación de la Guerra de Independencia de 1810 y de la Revolución de 1910.

Por ello, corremos el riesgo de que esta investigación sea tomada en un sentido puramente teórico y que solo sea una descripción histórica. Sin embargo, fue posible dejar en evidencia que la historia de México está llena de violencia. La propia narración oficial muestra un fuerte uso de la violencia, aunque disimulada detrás de la martirización o el sacrificio de los héroes en las diversas etapas históricas. En nuestra actualidad, no parece que la forma en que nuestra narración oficial caracteriza a la violencia haya tenido un cambio sustancial.

Como resultado, aparecen preguntas que se derivan de la narración que hemos investigado. Especialmente, se vuelve relevante cuestionar el modo en que el Estado ha controlado, y controla actualmente, las narrativas que le permiten legitimar el uso de la violencia. Esto toma relevancia si ponemos sobre la mesa el hecho de que incluso las luchas sociales más legítimas han sido objeto de violencias legitimadas históricamente. Por ejemplo, el movimiento estudiantil de 1968 que, el 2 de octubre, terminó en una matanza que tuvo lugar en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, Ciudad de México. Luego de los hechos, la narrativa estatal presentó a los estudiantes como un problema para el orden y la estabilidad nacional. No se dijo ‘matamos estudiantes para defender nuestros intereses particulares’, sino ‘hay que mantener el orden o proteger la estabilidad del país’.

El ejemplo del propio Martín Luis Guzmán es especialmente revelador. Frente a dicho movimiento estudiantil, Guzmán justificó las acciones tomadas por el entonces presidente Gustavo Díaz Ordaz. A casi un año de la matanza de estudiantes, el 7 de junio de 1969 Guzmán indicó que fue legitimando el uso de la fuerza que se realizó contra los estudiantes porque:

[...] el Gobierno iría hasta donde la subversión lo obligara a llegar. También esto se cumplió: no dio usted ni un paso más de los estrictamente necesarios para que la paz de México y la vigencia de las Instituciones democráticas que nos rigen resistieran la embestida que se les preparaba.¹

Además, Guzmán caracterizó al movimiento estudiantil como ilegítimo, incluso fue tachado de ser una conspiración extranjera para evitar la realización de los Juegos Olímpicos de 1968 celebrados del 12 al 27 de octubre. Así, Díaz Ordaz incluso afirmó en su cuarto informe el día 1 de septiembre de 1968, en clara referencia al movimiento estudiantil cuyo inicio suele fecharse apenas el 22 de julio:

Se ha llegado al libertinaje en el uso de todos los medios de expresión y difusión; se ha disfrutado de amplísimas libertades y garantías para hacer manifestaciones, ordenadas en ciertos aspectos, pero contrarias al texto expreso del artículo 9º constitucional; hemos sido tolerantes hasta excesos criticados; pero todo tiene un límite y no podemos permitir ya que se siga quebrantando irremisiblemente el orden jurídico, como a los ojos de todo

¹ Guzmán, “1969 Discurso de Martín Luis Guzmán en el Día de la Libertad de Prensa y respuesta del presidente Díaz Ordaz. (Fragmento)”.

mundo ha venido sucediendo; tenemos la ineludible obligación de impedir la destrucción de las fórmulas esenciales, a cuyo amparo convivimos y progresamos.²

De este modo, la matanza de estudiantes se pintó como una medida necesaria para evitar la desestabilización del Estado. Así mismo, es revelador que el presidente brindara aquellas declaraciones y que, además, Guzmán, que se había encargado de la realización de los libros de texto oficiales de 1960, avaló tales acciones.

Por ello, el problema no es solamente que la historia oficial y el Estado oculte la violencia. Mucho más importante, que la acepta y la transforma en violencia legítima al inscribirla en una narrativa que la vuelve aceptable. Porque parece mucho más aceptable atacar al traidor, al antipatriota, al extranjero, al bárbaro, al conservador, al ‘progre’, en suma, a un supuesto enemigo. La mayor de las veces, veremos que la violencia se valida en la narrativa de la defensa nacional o de la soberanía, del sostenimiento del orden, de la protecciones de la sociedad y la preservación de la unidad nacional. Ante esto, cabe la preguntar sobre aquellas narrativas que permiten que el ejercicio de la violencia aparezca como necesaria e incluso como la única opción. Para poder responder, parece necesario remitirnos a los marcos narrativos fundamentales que caracterizan cuáles modos de ser de los sujetos son legítimos y cuáles devienen en una amenaza.

Empero, este cuestionamiento puede extenderse a otras situaciones, por ejemplo, respecto a cómo se narra la militarización, la guerra contra el narco, las protestas feministas, las desapariciones forzadas, los movimientos indígenas y las luchas sociales. Estas preguntas se abren como resultado de esta investigación, reclamando su propia aproximación que intente brindar su historia como hermenéutica del acontecimiento.

² Gustavo Díaz Ordaz, *Cuarto Informe que rinde al H. Congreso de la Unión el C. Presidente de la República*, México, el 1 de septiembre de 1968, <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1968CIG.pdf>.

Fuentes consultadas

- Aboites, Luis, y Engracia Loyo. “La construcción del nuevo Estado, 1920-1945”. En *Nueva historia general de México*, Epub. México: Colegio de México, 2010.
- Agamben, Giorgio. *El fuego y el relato*. México: Sexto Piso, 2014.
- Agazzi, Evandro. *La objetividad científica y sus contextos*. México: FCE, 2019.
- Altamirano, Ignacio Manuel. *Discursos*. México: Ediciones Beneficencia Pública, 1934.
- . *Discursos sobre la libertad*. México: Biblioteca del pensamiento legislativo y político mexicano, 2012.
- Álvarez, Lilian. *Mexicanidad y libro de texto gratuito*. México: UNAM, 1992.
- Arenas Guzmán, Diego. *El periodismo en la Revolución Mexicana (1876-1908)*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1966.
- . *La Revolución Mexicana*. México: FCE, 1969.
- Aristóteles. “Analíticos primeros”. En *Tratados de lógica (Órganon)*. Gredos: Gredos, 1995.
- . *Metafísica*. España: Gredos, 1982.
- . *Poética*. Madrid: Alianza Editorial, 2024.
- Arrom, José Juan. “Criollo: Definición y Matices de un Concepto”. *Hispania* 34, núm. 2 (mayo de 1951): 172–76. <https://doi.org/10.2307/333568>.
- Ávila Camacho, Manuel. *Discurso de protesta como presidente*. el 1 de diciembre de 1940. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2720/4.pdf>.
- Baqués, Josep. “Karl Deutsch: el nacionalismo revisitado”. *Pensamiento político*, núm. 13 (julio de 2021).
- Baranda, Joaquín. “Discurso del c. Joaquín Baranda, Secretario de Justicia e Instrucción Pública, en la inauguración del primer Congreso Nacional de Instrucción Pública el día 1 de diciembre de 1889”. En *Primer Congreso Nacional de Instrucción 1889-1890*, Ángel Hermida. México: SEP, 1975.
- Barreda, Gabino. *Opúsculos, discusiones y discursos*. México: Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez, 1877.
- . *Oración cívica*. Cuadernos de cultura latinoamericana. México: UNAM, 1979.

- Barrera Fuentes, Florencio. *Historia de la Revolución Mexicana*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1955.
- Barrón, Concepción. *Mi libro de cuarto año: Historia y Civismo*. México: SEP, 1960.
- Bartra, Roger. *Anatomía del mexicano*. México: Debolsillo, 2023.
- . *La jaula de la melancolía*. México: Debolsillo, 2022.
- Basave, Agustín. *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*. México: FCE, 2002.
- Bases de Organización Política de la República Mexicana 1843*. (México), 1843. https://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/bases-1843.pdf.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009.
- Bloch, Marc. *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: FCE, 2001.
- . *Introducción a la historia*. Argentina: FCE, 1982.
- Bojórquez, Juan de Dios. *Forjadores de la Revolución Mexicana*. México: Comisión Nacional para la Celebración del Sesquicentenario de la Independencia Nacional y del Cincuentenario de la Revolución Mexicana, 1960.
- Bolaños, Raúl. “Orígenes de la educación pública en México”. En *Historia de la educación pública en México (1876-1976)*, 11–40. México: FCE, 2018.
- Bonfil, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. México: FCE, 2024.
- Brading, David. *Ensayos sobre el México contemporáneo*. México: FCE, 2020.
- . *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era, 1983.
- . *Orbe Indiano. De la Monarquía Católica a la República Criolla, 1492-1867*. México: FCE, 2019.
- Burke, Peter. *Cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- . “El descubrimiento del pueblo”. En *Cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Bustamante, Carlos María de. *Cuadro histórico de la Revolución de la América Mexicana*. V. México: J. Mariano Lara, calle de la Palma número 4, 1844.
- Caballero, Sofía, y Berta Villaseñor. *Mi libro de tercer año. Segunda parte. Aritmética y Geometría*. México: SEP, 1960.

- Cacho, Xavier. “México a través de los siglos. A cien años de su publicación 1884-1889”. *Memoria Política de México*, 1988. <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/5RepDictadura/MAT-100-XCV.html>.
- Calzadía Barrera, Alberto. *Hechos reales de la Revolución*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1961.
- Cantú, Gerardo. “Hermenéutica y crítica de los Derechos Humanos desde el concepto de Gubernamentalidad”. Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Querétaro, 2024. <https://ri-ng.uaq.mx/handle/123456789/11123>.
- Cárabes, Pedroza. *Mi cuaderno de tercer año. Historia y Civismo*. México: SEP, 1960.
- Cárabes Pedroza, Jesús. *Mi libro de tercer año. Historia y Civismo*. México: SEP, 1960.
- Carr, E. H. *Qué es la historia*. Barcelona: Ariel, 1984.
- Caso, Antonio. *Antología filosófica*. México: UNAM, 1985.
- . “La filosofía moral de Don Eugenio M. de Hostos”. En *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM, 1984.
- . “Unidad e imitación”. En *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra. México: Debolsillo, 2024.
- Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Argentina: Siglo XXI, 2011.
- Chaoul, María. “Enseñar la religión de la patria: tiempo y espacio en la escuela primaria porfiriana”. En *La construcción del discurso nacional en México, un anhelo persistente (siglos XIX y XX)*. México: Instituto Mora, 2007.
- Chaparro Amaya, Adolfo. *Modernidades periféricas. Archivos para la historia conceptual de América Latina*. España: Herder, 2020.
- Chávez, Ezequiel. “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”. En *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*. México: UNAM, 2001.
- . “La sensibilidad del mexicano”. En *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra. México: Debolsillo, 2024.
- Colligwood, R. G. *La idea de la historia*. México: FCE, 2017.
- Comte, Auguste. *Curso de filosofía positiva (lecciones I y II)*. Argentina: Ediciones Libertador, 2004.

- . *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- CONALITEG. “Catálogo histórico de libros de texto gratuitos 1960 - 2020.: Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos CONALITEG”. Consultado el 12 de enero de 2026. <http://historico.conaliteg.gob.mx/>.
- Connaughton, Brian. *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en el siglo XIX*. México: FCE, 2016.
- Constitución del Estado de Guanajuato de 1826. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5624/76.pdf>.
- Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824. https://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf.
- Constitución Mexicana de 1857. https://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1857.pdf.
- “Constitución política de la monarquía española promulgada en Cádiz 19 de marzo de 1812. Facsímil.” En *Constitución política de la monarquía española. Cádiz 1812*. México: TEPJF, 2012.
- Constitución política del Estado libre de San Luis Potosí de 1826. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5624/77.pdf>.
- Copi, Irving M., y Carl Cohen. *Introducción a la lógica*. (México), 2013.
- Cortés, Francisco. “El contrato social liberal”. *Revista Co-herencia* 7, núm. 13 (2010): 99–132.
- Cosío Villegas, Daniel. “El tramo moderno”. En *Historia mínima de México*, 120–35. México: FCE-Colegio de México, 2023.
- Creelman, James. “Entrevista al presidente Porfirio Díaz ¿Está México preparado para la democracia casi un siglo después?” *Conciencia mexicana*, 1999.
- Cruz, Alberto. “Sobre los fundamentos del nacionalismo”. *Revista de Estudios Políticos*, junio de 1995, 199–221.
- Darwin, Charles. *El origen de las especies*. Digital. México: EPL, 2015.
- . *El origen del hombre*. Madrid: Los libros de la catarata, 2020.
- Decreto del gobierno sobre arreglo de la instrucción pública. (1861). <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma/1861DIP.html>.
- Decreto que crea la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos (1959).

- Decreto que establece la Comisión para formular un Plan Nacional destinado a resolver el problema de la educación primaria en el país, 13 (1958).
- Decreto que reforma el artículo 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (1946).
- Deutsch, Karl. *Nationalism and Social Communication. An inquiry into the foundations of nationality*. United States of America: The M.I.T. Press, 1966.
- Díaz, Jorge Aurelio. “Lo absoluto del saber absoluto”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* 11 (2009): 10–34.
- Díaz, José Ramón Cossío. “Mucha política y mucha administración”. *Hechos y Derechos*, el 29 de junio de 2018. <https://revistas.juridicas.unam.mx/>.
- Díaz Ordaz, Gustavo. *Cuarto Informe que rinde al H. Congreso de la Unión el C. Presidente de la República*. México, el 1 de septiembre de 1968. <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1968CIG.pdf>.
- Domínguez, Carmen, y Enriqueta León. *Mi cuaderno de tercer año. Geografía*. México: SEP, 1960.
- . *Mi cuaderno de trabajo de primer año*. México: Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos - SEP, 1960.
- . *Mi libro de primer año*. México: Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos - SEP, 1961.
- . *Mi libro de tercer año. Geografía*. México: SEP, 1960.
- . *Mi libro de tercer año. Lengua Nacional*. México: SEP, 1960.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1989.
- Escalante, Fernando. *Ciudadanos imaginarios*. México: El Colegio de México, 1995.
- Escobar, Gustavo. *Introducción al pensamiento filosófico en México*. México: Limusa, 2001.
- Escudero, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. I. Barcelona: Herder, 2016.
- Espinasa, José María. *La literatura mexicana del siglo XX*. México: El Colegio de México, 2024.
- Fazio, Hugo. “La historia del tiempo presente y la modernidad mundo”. *Historia Crítica* 34 (2007): 184–207.

- Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI, 2014.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía L-Z*. II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956.
- Feyerabend, Paul. *Ciencia en una sociedad libre*. México: Siglo XXI, 2014.
- Florence, Maurice. “Autorretrato”. *Diccionario de filosofía* Vol. I (1984): 941–44.
- Flores Magón, Ricardo. *La Revolución Mexicana*. México: Grijalbo, 1970.
- Florescano, Enrique. *Historia de las historias de la nación mexicana*. México: Taurus, 2002.
- . *La función social de la historia*. México: FCE, 2013.
- Foucault, Michel. *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. México: Siglo XXI, 2020.
- . *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- . *El gobierno de sí y de los otros*. México: FCE, 2017.
- . *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI, 2015.
- . *El orden del discurso*. México: TusQuets, 2023.
- . *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1999.
- . *Historia de la locura en la época clásica I*. México: FCE, 2022.
- . *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2023.
- . *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE, 2024.
- . *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 2016.
- . *Las redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- . *Microfísica del poder*. México: Siglo XXI, 2022.
- . *¿Qué es la crítica?* Argentina: Siglo XXI, 2018.
- . *Seguridad, territorio, población*. México: FCE, 2022.
- . *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 2019.

- Foucault, Michel, y Jacques Leonard. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1982.
- Fromm, Erich, y Michael Maccoby. *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. México: FCE, 1974.
- Fuentes, Carlos. “Tiempo mexicano”. En *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra. México: Debolsillo, 2024.
- Fullat, Octavi. “Introducción epistemológica”. En *Antropología filosófica de la educación*. Barcelona: Ariel, 1997.
https://villaeducacion.mx/descargar.php?idtema=1310&data=290c33_antropologia-filosofica-de-la-educacion.pdf.
- Gadamer, Hans-Georg. *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002.
- . *El giro hermenéutico*. España: Cátedra, 2024.
- . *El movimiento fenomenológico*. Madrid: Editorial Síntesis, 2016.
- . *La dialéctica de Hegel*. España: Cátedra, 2023.
- . *Verdad y Método I*. España: Sígueme, 2012.
- . *Verdad y Método II*. España: Sígueme, 2015.
- Galicia, Paula. *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Aritmética y Geometría*. México: SEP, 1960.
- . *Mi cuaderno de trabajo de segundo año. Lengua Nacional y Escritura*. México: Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos - SEP, 1960.
- . *Mi libro de segundo año*. México: Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos - SEP, 1960.
- Gamio, Manuel. *Forjando patria*. México: Porrúa, 2017.
- Gaos, José. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE, 2017.
- García, Alberto. “Creatividad científica”. En *La filosofía y las revoluciones sociales*. México: Grijalbo, 1979.
- García, Blanca. “Una historia en construcción. La historia patria de México vista a través de los textos escolares, 1821-1876”. En *Las disciplinas escolares y sus libros*, 89–108. México: CIESAS, UAEM, 2010.

- GarcíaDiego, Javier. “La Revolución”. En *Nueva historia mínima de México*. México: El Colegio de México, 2004.
- Garizurieta, César. “Catarsis del mexicano”. En *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra. México: Debolsillo, 2024.
- Gastelum, Bernardo. *La Revolución Mexicana*. México: Porrúa, 1966.
- Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. España: Alianza, 2001.
- Ginzburg, Carlo. “Indicios. Raíces de un paradigma indiciario”. En *Mitos, emblemas, indicios*, 138–75. Barcelona: Gedisa, 1999.
- González, Luis. “De la múltiple utilización de la historia”. En *Historia, ¿para qué?* México: Siglo XXI, 2023.
- . “El liberalismo triunfante”. En *Historia General de México*, II, 897–1016. México: El Colegio de México, 1997.
- . “El periodo formativo”. En *Historia mínima de México*, 75–119. México: FCE-Colegio de México, 2023.
- Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 2002.
- . *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008.
- Guerra, François-Xavier. *México: del Antiguo Régimen a la revolución I*. México: FCE, 1995.
- . *México: del Antiguo Régimen a la Revolución I*. México: FCE, 2016.
- . *México: del Antiguo Régimen a la Revolución II*. México: FCE, 2017.
- . *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Guerrero, Julio. “Pasiones mexicanas”. En *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra, 53–60. México: Debolsillo, 2024.
- Guerrero, Vicente. *Manifiesto del ciudadano Vicente Guerrero, segundo presidente de los Estados Unidos Mexicanos, a sus compatriotas*. México: Imprenta del Águila, 1829.
- Guzmán, Martín Luis. “1969 Discurso de Martín Luis Guzmán en el Día de la Libertad de Prensa y respuesta del presidente Díaz Ordaz. (Fragmento)”. Memoria Política de México. Consultado el 10 de noviembre de 2025. <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1969-MLG-D-DLP-GDO.html>.

- . “El águila y la serpiente”. En *Obras completas*, I. México: FCE-INEHRM, 2010.
- . *La sombra del caudillo*. México: FCE, 2022.
- . “Pábulo para la historia”. En *Obras completas*, I. México: FCE, 2010.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE, 1998.
- Hale, Charles. *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. México: Siglo XXI, 1972.
- Hamnett, Brian. *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional, 1750-1824*. México: FCE, 2012.
- Hanson, Norwood. “Observación”. En *Patrones de descubrimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- Hayes, Carlton J. *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York: The MacMillan Company, 1955.
- Héau-Lambert, Catherine, y Enrique Rajchenberg. “La identidad nacional. Entre la patria y la nación: México, siglo XIX”. *Cultura y representaciones sociales* 2, núm. 4 (2008). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102008000100002&lng=es&tlng=es.
- Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*. México: FCE, 2022.
- . *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2017.
- . “Lecciones sobre la filosofía de la historia”. En *Hegel II*, 119–591. México: Gredos-RBA Editores, 2023.
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. México: FCE, 2018.
- Heidegger, Martin. *Aportes de la filosofía. Acerca del evento*. Argentina: Almagesto/Biblos, 2003.
- . *Arte y poesía*. México: FCE, 2023.
- . *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder, 2012.
- . “La época de la imagen del mundo”. En *Caminos del bosque*, 63–90. Madrid: Alianza, 2024.

- . *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2023.
- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. España: Alianza Editorial, 2008.
- . “Ser, verdad y fundamento”. En *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, 59–132. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1983.
- . *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2023.
- . *Tiempo e historia*. Madrid: Mínima Trotta, 2009.
- Herder, Johann Gottfried. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. España: Ediciones Espuela de Plata, 2007.
- Hernández Rodríguez, Rogelio. *El oficio político. La élite gobernante en México (1946-2020)*. México: El Colegio de México, 2023.
- Hobbes, Thomas. *El Leviatán*. Argentina: FCE, 2005.
- Hurtado, Guillermo. “La filosofía en México en el siglo XX”. En *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*, 92–121. 2016.
- . “Prólogo a la fenomenología del relajo”. En *Fenomenología del relajo y otros ensayos*. México: FCE, 2023.
- Juárez, Inés. “La revolución novelada de Martín Luis Guzmán: la autoconsciencia como dominante artística.” Tesis de Doctorado, Universidad Veracruzana, 2022.
- Kant, Immanuel. “Crítica de la razón práctica”. En *Kant II*, 83–252. Madrid: Gredos, 2010.
- . *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos, 2010.
- . “El fin de todas las cosas”. En *Filosofía de la historia*, 99–116. México: FCE, 2018.
- . “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”. En *Kant II*, 1–82. Madrid: Gredos, 2010.
- . “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. En *Filosofía de la historia*, 35–56. México: FCE, 2018.
- . *¿Qué es la ilustración?* España: Alianza editorial, 2013.
- Katz, Friedrich. *Pancho Villa II*. México: Era, 1998.
- Kerényi, Karl. *La religión antigua*. España: Herder, 1999.

- Knight, Alan. *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados, México 1910-1940*. México: FCE, 2021.
- . “La revolución mexicana: ¿burguesa, nacionalista o simplemente ‘gran rebelión’?” *Cuadernos Políticos*, núm. 48 (1986): 5–32.
- . “La última fase de la Revolución: Cárdenas”. En *Historia de México*, 250–320. Madrid: Crítica, 2001.
- Köhler, Holm-Detlev. “El nacionalismo: un pasado ambiguo y un futuro sangriento”. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 98 (diciembre de 1997): 171–86.
- Kohn, Hans. *The Idea of Nationalism*. New York: The MacMillan Company, 1946.
- Koselleck, Reinhart. “Criterios históricos del concepto moderno de revolución”. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos histórico*. Barcelona: Paidós, 1993.
- . “Espacio de experiencia y Horizonte de expectativa, dos categorías históricas”. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Koselleck, Reinhart, y Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. España: Paidós, 1997.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 2017.
- . *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 2021.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México: FCE, 2020.
- Latapí, Pablo. *Un siglo de educación en México. Tomo 1*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - FCE, 1998.
- . *Un siglo de educación en México. Tomo 2*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - FCE, 1998.
- Lazaré, Roberto. “El Catecismo y libro de Historia Patria de Justo Sierra: influencias y desarrollo (1786-1894)”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2023. <https://ru.dgb.unam.mx/server/api/core/bitstreams/79e5b6f4-1c41-4ad6-b590-dcd712a39b4e/content>.
- Lemoine, Ernesto. *La escuela nacional preparatoria en el periodo de Gabino Barreda 1867-1878*. México: UNAM, 1970.
- Ley de Instrucción Pública y Reglamento de la Ley de Instrucción Pública (1865).

- Ley Orgánica de la Educación Pública (1942).
- Ley Orgánica de la Instrucción Pública en el Distrito Federal (1867).
- Leyes y reglamentos para el arreglo de la instrucción pública en el Distrito Federal (1833). https://sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/3f9a47cc-efd9-4724-83e4-0bb4884af388/ley_26101833.pdf.
- Leyva, Gustavo, y Enrique de la Garza, eds. *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: FCE, 2016.
- Llorét, Mariona. “La creación del nacionalismo”. *Recursos Educativos UOC Abiertos* (Catalunya), febrero de 2018. <http://hdl.handle.net/10609/142050>.
- Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. España: Tecnos, 2006.
- Los presidentes de México ante la nación, informes, manifestaciones y documentos de 1821 a 1966. Tomo I*. México: XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados, 1966.
- Mabire, Bernardo. *Políticas culturales y educativas del estado mexicano de 1970 a 1997*. México: El Colegio de México, 2003.
- Maccoby, Michael. “El carácter nacional mexicano”. En *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra. México: Debolsillo, 2024.
- Madero, Francisco. “Manifiesto al pueblo mexicano”. En *Antología sobre hombres, planes e ideas: los principales protagonistas de la Revolución Mexicana*. México: Secretaría de Divulgación Ideológica, 1987.
- Medin, Tzvi. “La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952.” *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 1(1) (1999): 5–22. <https://doi.org/10.61490/eial.v1i1.1308>.
- Mejía Zúñiga, Raúl. *Raíces educativas de la Reforma*. México: SEP, 1964.
- Meneses Morales, Ernesto. *Tendencias educativas oficiales en México 1821-1911*. México: Universidad Iberoamericana, 1998.
- Meneses Morales, Ernesto. *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964: la problemática de la educación mexicana durante el régimen cardenista y los cuatro regímenes subsiguientes*. Centro de Estudios Educativos, 2003.
- Menéndez, Rosalía. “Los proyectos educativos del siglo XIX: México y la construcción de la nación”. *Estudios x*, núm. 101 (agosto de 2011): 192–204.

- . “Nacionalismo y patriotismo, fundamentos para la formación de ciudadanos: los libros de texto de civismo para educación primaria, 1876-1921”. En *Las disciplinas escolares y sus libros*, 48–73. México: CIESAS, UAEM, 2010.
- Meyer, Jean. “La reconstrucción de los años veinte: Obregón y Calles”. En *Historia de México*, 215–49. Madrid: Crítica, 2001.
- Miranda, José. *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*. México: UNAM, 1978.
- Mora, José María Luis. *Catecismo Político*. México: CONACULTA, 2002.
- . “Proposición suscrita por el diputado doctor Mora y los señores Martínez de Castro, Guerra. Jáuregui. Villa. Lazo, Valdovinos, Fernández y Tamariz en la sesión del 17 de noviembre de 1824”. En *La Educación en el Desarrollo Histórico de México I*, 53–56. México: SEP, 1999.
- . “Revista Política. De las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837.” En *Obras sueltas de José María Luis Mora*. México: Miguel Ángel Porrúa - Librería de Rosa, 1986.
- Morábito, Fabio. *Cuentos populares mexicanos*. México: FCE, 2023.
- Moradiellos, Enrique. “A la sombra de Ranke: la cristalización de las ciencias históricas en el siglo XIX”. En *Las caras de Clío*, 151–86. Madrid: Siglo XII, 2009.
- Morales Jiménez, Alberto. *Hombres de la Revolución Mexicana. 50 semblanzas biográficas*. México: Comisión Nacional para la Celebración del Sesquicentenario de la Independencia Nacional y del Cincuentenario de la Revolución Mexicana, 1960.
- Moreno, Rodrigo. “Una interpretación de la independencia mexicana de 1821”. En *La consumación de la independencia. Nuevas interpretaciones. (Homenaje a Carlos Herrejón)*, 141–68. México: El Colegio de Michoacán, Universidad Veracruzana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- Moreno y Kalbtk, Salvador. “El porfiriato. Primera etapa (1876-1901)”. En *Historia de la educación pública en México (1876-1876)*, 41–82. México: FCE, 2018.
- Müller, Max, y Alois Halder. *Breve diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder, 2001.
- Norma, Carmen. *Mi cuaderno de trabajo de cuarto año. Primera parte. Lengua Nacional y Escritura, Historia y Civismo*. México: SEP, 1960.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: FCE, 2021.

- . “Precedentes y sentido de la revolución de Ayutla”. *Secuencia*, núm. 16 (enero de 1990): 63–96. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i16.281>.
- Partido Revolucionario Institucional. *Antología sobre hombres, planes e ideas: los principales protagonistas de la Revolución Mexicana*. México: Secretaría de Divulgación Ideológica, 1987.
- Payno, Manuel. *Compendio de Historia de México*. México: Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa, 2009.
- Paz, Octavio. *Laberinto de la soledad*. México: FCE, 2022.
- Pereyra, Carlos. “Historia, ¿para qué?” En *Historia, ¿para qué?* México: Siglo XXI, 2023.
- Pérez, Ana Rosa. “Otros modelos de cambio científico”. En *Kuhn y el cambio científico*, 231–52. México: FCE, 1999.
- Perry, Laurens. “El modelo liberal y la política práctica en la República restaurada 1867-1876”. *Historia Mexicana* 23, núm. 4 (1974): 646–99.
- “Plan de San Luis”. En *Antología sobre hombres, planes e ideas: los principales protagonistas de la Revolución Mexicana*. México: Secretaría de Divulgación Ideológica, 1987.
- Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1980.
- Popper, Karl, Theodor Adorno, Ralf Dahrendorf, y Jürgen Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*. México: Colofón, 2008.
- Portes Gil, Emilio. *Quince años de política mexicana*. México: Ed. Botas, 1941.
- Portilla, Jorge. “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano”. En *Fenomenología del relajo y otros ensayos*. México: FCE, 2023.
- . *Fenomenología del relajo y otros ensayos*. México: FCE, 2023.
- Prieto, Guillermo. *Lecciones de Historia Patria Escritas para los Alumnos del Colegio Militar*. México: Oficina TIP. de la Secretaría de Fomento, 1893.
- “Programa del partido liberal”. En *Antología sobre hombres, planes e ideas: los principales protagonistas de la Revolución Mexicana*. México: Secretaría de Divulgación Ideológica, 1987.
- Ramírez, Rosaura, y Ismael Ledesma. “La educación pública en México en el siglo XIX. Ley de instrucción pública durante el Segundo Imperio”. En *La legislación del Segundo Imperio*. México: Secretaría de Cultura, 2016. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4551/8.pdf>.

- Ramos, Samuel. “El complejo de inferioridad”. En *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra. México: Debolsillo, 2024.
- . *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Austral, 2001.
- . *Historia de la filosofía en México*. México: UNAM, 1943.
- Ranke, Leopold von. *Pueblos y estados en la historia moderna*. México: FCE, 1986.
- Renan, Ernest. *¿Qué es una nación?* Madrid: Sequitur, s/f. <http://www.sequitur.es/wp-content/uploads/2010/09/que-es-una-nacion.pdf>.
- Revueltas, José. “Posibilidades y limitaciones del mexicano”. En *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra. México: Debolsillo, 2024.
- Reyes, Alfonso. *Cartilla moral*. México: FCE, 2022.
- Riva Palacio. *México a través de los siglos*. Vol. 1. Barcelona: Ballésca y comp. Editores - Espasa y comp. Editores, 1888.
- . *México a través de los siglos*. Vol. 2. Barcelona: Ballésca y comp. Editores - Espasa y comp. Editores, 1888.
- Riva Palacio, Vicente, y Manuel Payno. *El libro rojo*. México: FCE, 2023.
- Robles, Martha. *Educación y sociedad en la historia de México*. México: Siglo XXI, 1984.
- Rockwell, Elsie. *Hacer escuela, hacer estado*. México: El Colegio de Michoacán, 2007.
- Rodríguez, Jaime. “La transición de la colonia a nación: Nueva España 1820-1821”. *Historia Mexicana* 43, núm. 2 (1993): 265–322.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Ruíz, Luis. “Informe del primer Congreso Nacional de Instrucción, con las relaciones aprobadas, leído por su secretario Dr. Luis E. Ruíz”. En *Primer Congreso Nacional de Instrucción 1889-1890*, Ángel Hermida. México: SEP, 1975.
- Salmerón, Alicia. “Justicia, gobierno y administración hacia 1910”. En *1810, 1858, 1910. México en tres etapas de su historia*. México: FCE, 2025.
- Samacá Alonso, Gabriel, y Álvaro Acevedo Tarazona. “Presentismo e historia del tiempo presente: elementos para una discusión actual del quehacer historiográfico”. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, núm. 19 (enero de 2022): 208–30. <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n19a10>.

- Sierra, Justo. *Evolución política del pueblo mexicano*. México: La casa de España en México, 1940.
- . *Historia Patria*. México: Departamento editorial de la Secretaría de Educación, 1922.
- . *Primer año de Historia Patria. Elementos para los alumnos de tercer año primario obligatorio*. México: Librería de la V. de CH. Bouret, 1894.
- . “Reseña sintética del primer Congreso presentada por su presidente Lic. Justo Sierra”. En *Primer Congreso Nacional de Instrucción 1889-1890*, Ángel Hermida. México: SEP, 1975.
- Skinner, Quentin. “Estado”. En *Pensar la modernidad política. Propuestas desde la nueva historia política*, editado por Alicia Salmerón y Cecilia Noriega, 339–86. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- . *Teoría de los sentimientos morales (Selección)*. México: FCE, 2023.
- Smith, Peter. “El imperio del PRI”. En *Historia de México*. Madrid: Crítica, 2001.
- Solana, Fernando, Raúl Cardiel, y Raúl Bolaños. *Historia de la educación pública en México (1876-1976)*. México: FCE, 2018.
- Steiner, George. *Heidegger*. México: FCE, 2017.
- Tanck de Estrada, Dorothy. *La educación en México*. Historia Mínima. México: El Colegio de México, 2024.
- Tapia Vázquez, Jazmín Guadalupe. “Memorias de Pancho Villa, de Martín Luis Guzmán: una estética de la integración”. Tesis de Doctorado, El Colegio de México, 2019.
- Teitelbaum, Vanesa. “La persecución de vagos en pulquerías y casas de juego en la Ciudad de México de mediados del siglo XIX”. *Historias* enero-abril (2008): 85–102.
- Teresa de Mier, Servando. *Historia de la revolución de Nueva España*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Publications de la Sorbonne, 2019.
- Torres Bodet, Jaime. “La juventud y la patria”. En *Obras escogidas*. México: FCE, 2015.
- Torres, José. “La crisis del positivismo”. En *Filosofía, psicología y ciencia*, III. México, 1970. Archivo Digital de Humanidades “Ervin Said”.
- Touraine, Alain. “El nacionalismo contra la nación”. *Sociológica* 13, núm. 38 (septiembre de 1998).

- Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*. México: Porrúa y Obregón, 1952.
- . “Ontología del mexicano”. En *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra. México: Debolsillo, 2024.
- Usigli, Rodolfo. “Las máscaras de la hipocresía”. En *Anatomía del mexicano*, de Roger Bartra. México: Debolsillo, 2024.
- Valero, Aurelia, y Nora Rabotnikof. “¿Qué hacer con el pasado? Tiempo, memoria e historia en los debates contemporáneos en México en torno a la estatua de Cristóbal Colón”. *Historia y Grafía*, núm. 60 (enero de 2023): 73–108. <https://doi.org/10.48102/hyg.vi60.445>.
- Vasconcelos, José. “La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país”. En *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM, 1984.
- . *La raza cósmica*. México: Austral, 1948.
- Vázquez de Knauth, Josefina. *Nacionalismo y educación en México*. México: Colegio de México, 1975.
- Vico, Giambattista. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México: FCE, 2006.
- Victorino Ramírez, Liberio. *Un siglo de educación pública en México*. México: Ediciones Comunicación Científica, 2023.
- Villa Lever, Lorenza. *Cincuenta años de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos: cambios y permanencias en la educación mexicana*. México: CONALITEG, 2009.
- . *Los libros de texto gratuitos*. México: Universidad de Guadalajara, 1988.
- Villoro, Luis. “El sentido de la historia”. En *Historia, ¿para qué?* México: Siglo XXI, 2023.
- . “La revolución de independencia”. En *Historia general de México I*, 591–644. México: El Colegio de México, 1997.
- . *La Revolución de Independencia*. México: FCE, 2023.
- Von Mentz, Brígida. *Identidades, Estado nacional y globalidad. México, siglos XIX y XX*. México: CIESAS, 2000.
- White, Hayden. *El pasado práctico*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.
- Womack, John. “La Revolución Mexicana”. En *Historia de México*, 147–214. Barcelona: Crítica, 2001.

———. *Zapata y la Revolución mexicana*. México: FCE, 2017.

Yurén Camarena, María Teresa. *La filosofía de la educación en México. Principios, fines y valores*. México: Trillas, 2011.

Zapata de la Cruz, Jenny. “El tránsito de los intelectuales Jaime Torres Bodet y Martín Luis Guzmán en la unidad nacional. Pensamientos educativos para la construcción nacional a través del proyecto de los Libros de Texto Gratuitos (1938-1964)”. Tesis de Doctorado, Universidad de Guanajuato, 2020.

Zavala, Felipe. *Filosofía del mexicano*. México: Porrúa, 2007.

Zavala, Lorenzo de. *Ensayo histórico de las Revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*. I. México: Manuel No. de la Vega, 1845.

Zavala, Silvio. *Apuntes de historia nacional 1808-1974*. México: FCE, 2024.

Zea, Leopoldo. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: FCE, 2022.

