

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Derecho Presidencial
del 3 de abril de 1981



FORMACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD DEL MEXICANO: PODER, SABER Y EMANCIPACIÓN.

TESIS

Para obtener el grado de:
MAESTRO EN FILOSOFÍA.

Presenta:

ENRIQUE AGUILAR VEGA

Director:

Dr. **PABLO LAZO BRIONES**

Lectores: Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís
Dr. Luis Armando Hernández Cuevas

CIUDAD DE MÉXICO.

2017

ÍNDICE GENERAL:

I) Preámbulo...	2
II) Modernidad, Estado y ciencia policial...	11
III) Fragmentos 1 - México Revolucionario...	23
IV) Fragmentos 2 - El Canon del Axolote...	32
V) Fragmentos 3 - Filosofía Mexicana...	46
VI) Ecología de los Saberes y México Profundo...	72
VII) Nomadología...	85
VIII) Conclusiones...	93
IX) Bibliografía Básica...	99
X) Bibliografía Complementaria....	100

I. PREÁMBULO:

En alguna ocasión me encontré en medio de un debate entre docentes y académicos provenientes de diversas disciplinas. Uno de ellos trató de justificar su postura respecto a la naturaleza del comportamiento humano, en este caso el comportamiento grupal de los alumnos y los docentes, exponiendo a los demás asistentes el siguiente experimento. En una habitación cerrada se colocaron 5 simios, una escalera plegable en el centro y una penca de plátano colgando del techo. Los plátanos se encontraban a la altura necesaria para poder acceder a ellos, desde el último escalón de la escalera. Como es natural suponer, los primates no tardaron en descubrir la oportunidad y subir la escalera para hacerse del alimento. Sin embargo, y he aquí la trampa, cada vez que algún simio subía por la escalera, una ducha de agua helada se aseguraba de mojar a todos los presentes en la habitación. Bien pronto los simios entendieron que, para prevenir el sufrimiento de la ducha fría, es imprescindible evitar que cualquier simio suba por las escaleras. En lo sucesivo si algún mono intentaba ir por el plátano, los demás lo evitaban a golpes, gruñidos y jalones. Con base en este experimento -infería el narrador- se ve que los simios no solamente comprenden la relación causal entre el uso de la escalera y la ducha helada, sino que también despliegan estrategias colectivas de regulación del comportamiento para prevenir malestares sociales futuros. De esta reflexión, nuestro narrador arrancaba ya una primera intuición importante: hay un fundamento biológico, el cual puede rastrearse en el comportamiento de los simios, de los modos en que las sociedades humanas regulan y normalizan determinados comportamientos. Sin embargo, la instauración de esta extraña costumbre por parte de los 5 simios no es aún lo más relevante del experimento.

Más tarde -siguió la explicación de nuestro colega- un individuo del grupo de cinco simios es extraído y sustituido por otro simio que, llegado por vez primera a la habitación, ignora las normas de comportamiento instauradas por el grupo. Como es natural, este simio neófito no tardará en subir la escalera para alcanzar el plátano. Y también, como es la costumbre, los otros 4 simios saben que de no detener los intentos del simio neófito, todos recibirán una ducha fría. Tarde que temprano, y luego de

algunas golpizas, este nuevo simio aprenderá que a cada intento de subir esa escalera por un plátano, le corresponde una golpiza por parte del grupo. Fruto del hábito y la cotidianidad, el simio neófito rápidamente aprende la norma y reproduce ciegamente el comportamiento del grupo. La única, pero significativa diferencia, que hay entre los 4 simios previos y el neófito, es que éste último desconoce la existencia del castigo mediante las duchas frías. Por lo que a él respecta, la norma social que prohíbe subir la escalera se justifica por sí misma. Ignora por completo que, en caso de que hubiera tenido éxito en su empresa, el cuerpo social completo sufriría un castigo. Asombra por un lado, como ya se dijo, que en los comportamientos grupales de los chimpancés exista un aprendizaje y herencia de normas de comportamiento socialmente establecidas. Pero el peso del experimento recae sobre el hecho de que, para el aprendizaje del simio neófito, basta la violencia social para adquirir y perpetuar la norma. Bajo la única premisa de que “así se han hecho aquí las cosas siempre”, cada que algún simio suba esas escaleras, por esa razón deberá ser golpeado.

Siguiendo esta misma lógica,-continúa el narrador- los 4 simios originales del experimento, fundadores de la norma de comportamiento, son gradualmente sustituidos por nuevos simios ingenuos que, al igual que el neófito mencionado, aprenden el comportamiento normalizado del grupo, mediante los mecanismo de castigo social. Eventualmente los 5 simios que están dentro de la habitación serán distintos a los 5 ancestros que fundaron la norma social; y sin embargo la norma perdura, a pesar de que ninguno de éstos conoce la existencia de la ducha fría. La costumbre de golpear a cada miembro del grupo que intente alcanzar un plátano perdura, a pesar de que se desconoce ya el fundamento de dicha norma, esto es, la ducha de agua fría. “Y es así -concluyó triunfante el narrador- que el ser humano construye, hereda y perpetúa ciegamente paradigmas sociales”. En este punto la conversación estalló en una diversidad de preguntas y comentarios desordenados sobre la naturaleza e implicaciones del experimento ponía al descubierto.

La persona que narró esta historia encuentra en este experimento una explicación y fundamentación biológica del funcionamiento de los paradigmas sociales humanos. Al igual que los simios hacen por instinto, la sociedad humana en general y las instituciones educativas en particular, reproducen ciegamente comportamientos

heredados. “Ciegamente” porque se desconoce el fundamento mismo de dicha norma, es decir, se sigue golpeando a quienes suben la escalera, sin una justificación de la normal, más allá de su propia repetición. En la sociedad humana queda claro que la norma existe “por algo”, o al menos eso se podría suponer, pero, siguiendo el experimento de los simios, siempre cabe la posibilidad de que la ducha de agua fría no funcione más.

La reflexión así planteada gira entorno a cómo identificar si el saber acumulado que diera forma a un orden social determinado, ha caído en la obsolescencia por no ser continuamente sujeto a revisión. En su dimensión práctica, los paradigmas heredados y las normas que ellos validan, pueden convertirse en aparatos de represión que encadenan la creatividad y castigan todo comportamiento anómalo. Lo cual lleva entonces a la cuestión filosófica más amplia y más profunda sobre cómo sería posible identificar comportamientos heredados que, como en el caso del experimento de los 5 monos, podrían no tener otra justificación más que: “así se hace, porque así es como aquí se ha hecho siempre”. Ya sea por pura fuerza mimética, por hábito, o incluso por formas de presión social, que van desde las formas sutiles de exclusión, hasta la violencia física y el encarcelamiento, las reglamentaciones sociales de toda cultura y toda institución, solidifican modalidades específicas de ser y de hacer. Noción que ya por inicio invita a revisar el fundamento de toda práctica heredada, antes siquiera de pensar en abrirse paso a la innovación creativa de nuevas normas de comportamiento.

A pesar de que el experimento de los 5 simios es interesantísimo y se presta para desplegar toda una red de reflexiones y estudios al respecto, por desgracia dicho experimento nunca tuvo lugar. Dicho “experimento” ha sido ampliamente difundido y utilizado como herramienta para justificar todo tipo de cosas. Basta una breve búsqueda en la red para observar la inmensidad de perspectivas desde las cuales se ha retomado la idea general de dicho experimento. Pero, ¿de dónde proviene entonces esta ficción?, ¿Cómo es posible que tantas personas den validez científica a dicho experimento que nunca tuvo lugar?

El genio creativo detrás de esta fábula científica es Michael Michalko¹,

¹ Michael Michalko, About [en línea], Adam Welch 2017.
<<http://creativethinking.net/about/#sthash.WJRkgfMv.dpbs>> [Consulta: Octubre 2017].

reconocido best-seller estadounidense, que se especializa en el estudio del pensamiento creativo, y la implementación de estrategias innovadoras en el mundo empresarial. El artículo original, publicado por Michalko a inicios del presente siglo, se titula *The Tale of 5 Monkeys*². En éste, Michalko reflexiona entorno a cómo es que en la vida cotidiana, el ser humano no cuestiona aquello que le es más familiar. En la actitud cotidiana se da por sentado que, dado que algo “ha sido así siempre”, debe haber una razón fuerte para ello, o bien no hay razón para cambiarlo. Por ello es que Michalko ofrece una serie de estrategias para escapar a las metodologías empresariales tradicionales que impiden el éxito corporativo en los nuevos tiempos. A pesar de que el artículo resulta convincente al sugerir un sustrato biológico e irreflexivo del modo en que los paradigmas sociales se solidifican a través del tiempo, la fundamentación científica que suponen sus conclusiones, carecen por completo de rigor. Cuando algún lector avisado le pidió a Michalko dar cuenta de las fuentes del experimento descrito, éste hizo solamente una vaga referencia a los estudios de Gordon R. Stephenson sobre el condicionamiento aprendido por imitación en los monos. Como podría esperarse, los estudios publicados³ por Stephenson, no coincide con el experimento descrito por Michalko. Parece que el experimento de los 5 simios de Michalko responde a una mezcla confusa de ideas entre los estudios de Wolfgang Kohler y de G.R. Stephenson.

Stephenson parte de un objeto-castigo que provoca daño al contacto, pero en esta habitación solamente encontramos un mono interactuando con el objeto. Luego de que éste primer mono aprende la lección, el objeto provoca dolor, se introduce a un nuevo mono “ingenuo” en el mismo espacio, con la intención de conocer las reacciones del primer mono, al observar que su compañero se acerca al objeto amenazante. Es Kohler quien explícitamente utiliza la escalera en el centro de la habitación, y los plátanos en su cima. A diferencia de las complejas estrategias de coerción colectiva que dibuja Michalko, el experimento de Stephenson solamente a menciona que los simios que han aprendido la lección muestran gestos de miedo o alarma, cuando el

² Creativity Portal, The tale of 5 monkeys [en línea], 2017. <<http://www.creativity-portal.com/articles/michael-michalko/tale-five-monkeys.html>> [Consulta: Octubre 2017].

³ Stephenson, G. R. (1967). Cultural acquisition of a specific learned response among rhesus monkeys. In: Starek, D., Schneider, R., and Kuhn, H. J. (eds.), *Progress in Primatology*, Stuttgart: Fischer, pp. 279-288.

nuevo integrante se acerca al objeto peligroso. En el caso más radical, Stephenson refiere a un simio que terminó por jalar a su compañero, para evitar que éste tocara el objeto-castigo por sí mismo. Ningún parecido con las complejas estrategias colectivas de normalización del comportamiento, que aparecían en la fábula de los 5 monos. Ninguna continuidad en la herencia de un “paradigma”, de un grupo de monos a la siguiente generación. No se trata de traer descrédito a Michalko, ni tampoco utilizar esta fábula científica para justificar el funcionamiento de los paradigmas sociales. Si el experimento de los 5 simios es, como se dijo ya, una mera fábula que por pura ingenuidad ha alcanzado el lugar privilegiado del saber científico, ¿cuál es entonces el objetivo de traer a cuenta esta anécdota?

El objetivo en cambio, es mucho más sutil: se quiere desplazar la atención del rigor científico del “experimento” o de la moraleja que pone de manifiesto, para concentrarse en el impacto que ha tenido y sigue teniendo dicho discurso luego de haber sido difundido por el conocido *best seller*. Confío en que más de uno de mis lectores contemporáneos habrá escuchado ya, en voz de otro juglar, alguna variante de este experimento y sus respectivas conclusiones. Michael Michalko, best-seller y gurú de empresarios exitosos, posee tal autoridad y reconocimiento en el medio empresarial, que el “experimento de los 5 simios” fue rápidamente divulgado y reinterpretado, no solamente en los libros o conferencias del autor, sino a través de todo el mundo empresarial y la vorágine informática del ciberespacio. Muy pronto líderes de opinión de todo tipo, confiados en la autoridad de los prestigiosos empresarios que repitieron “como pericos” el discurso de Michalko, asimilaron ingenuamente la fábula como verdad científica, y contribuyeron luego con su difusión. Generando uno de esos lugares comunes, pero carentes de justificación, en el pensamiento de los consumidores de información. Y aquí radica la verdadera importancia de aquello que Michalko puso en movimiento. Este fenómeno nos da ocasión de entrar en una reflexión más compleja, sobre la formación e institucionalización de las normas y los saberes.

El experimento de los 5 monos, fábula científica de Michalko, ha sido utilizado como discurso normalizador de determinadas conductas, por reconocidos agentes de poder en las corporaciones. Los empresarios seguidores de la metodología creativa de

Michalko, han incorporado específicamente un grupo de prácticas innovadoras a las logísticas de sus corporaciones, siguiendo el saber del célebre gurú del pensamiento creativo. Estas innovaciones se refieren a toda una red de comportamientos, vigilancias y sanciones que garanticen el buen funcionamiento de la norma incorporada. Es justamente aquí donde la fábula de Michalko se muerde su propia cola, y donde sale a la luz el objetivo central del presente estudio.

El experimento de los 5 monos acusaba justamente la incapacidad de los monos para discernir entre una norma o paradigma justificado -como evitar acciones individuales que también provoquen malestares sociales-, y aquel que era ciegamente heredado -sancionar una acción individual, porque aquí se ha hecho así siempre. Si algo ha dejado claro la amplia difusión de esta fábula científica es que, efectivamente es posible normalizar un régimen de conductas y saberes, sin que exista fundamento o análisis crítico de su justificación. Después de todo es natural asumir que, “si así lo hacen y lo dicen los líderes de opinión” del mundo creativo y empresarial, seguramente debe ser cierto. La hipótesis que aquí se va a desarrollar toma como punto de partida el asombro ante la toma de conciencia de situaciones análogas en la vida cotidiana. Al igual que los simios de la fábula y que los seguidores de Michalko, será que el ciudadano urbano del siglo XXI es capaz de vivir en una sociedad cuyas normas carecen de una “verdadera” razón de ser, o al menos digamos, un mínimo de justificación más allá de su fuerza histórica, cultural o tradicional.

¿Será entonces que este aprendizaje ciego, por imitación de la costumbre estará presente, no solamente en el mundo empresarial, sino también otros núcleos sociales como la familia, la escuela o el Estado mismo?, ¿Estaremos en posición para afirmar entonces que algunas o varias de las normas sociales y los discursos que las justifican, son herencias ciegas e irreflexivas, pura imitación dogmática de las generaciones pasadas?, ¿qué se puede decir sobre el “sentido común” o los valores familiares?, ¿qué hay respecto al conocimiento y las ciencias?, ¿en qué punto la cultura y el saber acumulado se convierten en cadenas del potencial humano?

Imagínese por un momento a nuestros 5 simios del experimento que, luego de haber normalizado un comportamiento y haber heredado dicha costumbre a las siguientes generaciones, fueran llevados a una ciudad cosmopolita llena de otros

grupos de primates, con otras costumbres bien diversas. En medio de un contexto social con tanta diversidad cultural, nuestros 5 monos serían rápidamente identificados en medio de la polis, por su extraña costumbre de golpear a cualquier simio que subiera una escalera para alcanzar plátanos. Posiblemente algún otro simio etnólogo haría una descripción caracterológica sobre lo extraño y primitivo de las costumbres de este grupo minoritario. Mientras que otro simio filósofo hará una investigación sobre cómo es que también los monos urbanos han normalizados algunos comportamientos, tan extraños e injustificados, como aquellos de los 5 simios del experimento. ¿De qué modo es posible elaborar un estudio tal?, Es decir, un estudio que explique cómo es que determinadas formas de conocimiento heredado, se corresponden con determinadas experiencias acumuladas en el pasado, al paso de las generaciones adquieren solidez y peso suficiente para normalizarse como prácticas o características esenciales. ¿Es posible hacer una descripción concreta del modo en que los martillos que liberaron a una generación, se convirtieron en las cadenas que aprisionan a la siguiente?

Tanto la filosofía como la ciencia en general, han contribuido en la tarea que implica abandonar las incertidumbres de la opinión y los peligros de la superstición y la irracionalidad. Con la mira puesta en alcanzar el conocimiento verdadero y objetivo, tesoro de la humanidad. Pero hasta qué punto es que un discurso con pretensiones emancipadoras, pongamos por ejemplo el marxismo, corre el peligro de convertirse en una ideología contagiosa, utilizada para justificar toda clase de injusticias sociales. O dicho de otro modo, ¿hasta qué punto el miedo a recibir una ducha fría, puede llevar a un grupo humano a normalizar comportamientos colectivos de violencia hacia las minorías diferentes? Planteada la cuestión en estos términos, la anécdota sobre las circunstancias que rodearon la difusión masiva del experimento de los 5 monos, adquiere su correcta dimensión como problema filosófico.

La hipótesis a desarrollar en la presente investigación es la siguiente: en gran parte, los discursos del saber responden a experiencias o aprendizajes de quienes nos precedieron, sin duda alguna. Como lo estudia el filósofo francés Michel Foucault, de los discursos emana la legitimación y normalización de “éste y no aquel” comportamiento o costumbre. Y claro, al paso de las generaciones los

comportamientos normalizados deviene repeticiones ciegas, cuyo verdadero sentido permanece oculto en plena vista. La familiaridad, la monotonía y aparente obviedad de lo cotidiano, son el entorno perfecto para que una práctica justificada, se convierta en una forma vacía. El Estado moderno como fenómeno político de la modernidad, es un caso paradigmático que ejemplifica claramente cómo es que se institucionalizan y normalizan estos regímenes del saber y del hacer, moldeando así la “identidad típica” de los individuos y los grupos. Con el objetivo de bajar desde las nubes de lo abstracto y general, el estudio de esta problemática tomará una forma concreta y localizada. Sugiero un estudio de caso como motivo de esta reflexión: el proceso de institucionalización del Estado moderno en México durante la primera mitad del siglo XX. Al igual que el experimento de los 5 monos, se verá cómo es que aquello que se pregona como lo característico de la “identidad del mexicano” en los discursos y las artes de esta época, no es sino la repetición irreflexiva de la norma heredada. Este estudio requiere, sin duda alguna, un repaso por las tesis de algunos de los autores o artistas clave que se han planteado la cuestión de la identidad del mexicano. Por las razones que explico a continuación, este ensayo no pretende ser exhaustivo sobre esta sección de la investigación. Sino solamente hacer una breve simulación en este estudio de caso, sobre cómo es que el modelo de trabajo general propuesto en esta tesis, podría funcionar.

El lugar de enunciación del presente ensayo se encuentra delimitado conceptualmente por los estudios de Michel Foucault principalmente, pero también de Michel de Certeau, Edith Butler, Boaventura de Sousa y Gilles Deleuze. El filósofo francés Michel Foucault contribuye con sus estudios sobre la psiquiatría, la historia, el derecho y la sexualidad, a un ejercicio análogo al aquí planteado. Razón por la cual será el autor central con el que aquí se trabajará. Como lo habría visto en su momento Friedrich Nietzsche, hay una relación a veces oculta entre el saber adquirido y los ejercicios del poder hegemónico. Foucault estudia el modo en que determinados agentes ejercen el poder, a través de determinadas instituciones y utilizando ciertos discursos del saber. Como se mencionó ya, estos ejercicios de poder se sedimentan como un régimen de comportamientos y vigilancias normalizadas que terminan por formar parte de la identidad cultural de tal o cual sociedad. Como por ejemplo los

comportamientos perseguidos, los juicios, las sentencias y los castigos propios del cristianismo medieval. O por ejemplo, la ciencia policial que floreció en Alemania durante el siglo XVIII, y que instauró múltiples estrategias de administración y de vigilancia de comportamientos sociales. El aparato conceptual que se encuentra diseminado en los estudios y conferencias de Foucault, será más adelante recuperado como herramienta conceptual para el caso de estudio de esta investigación. También las investigaciones de Michel de Certeau sobre la normalización social de una forma específica de vida, que es luego asociada a “la cotidianidad y el sentido común”, serán de relevancia para la presente investigación. Por un lado, identificar los discursos del saber -filosóficos, sociológicos, antropológicos, etc.- que han sido producidos respecto a nuestro objeto de estudio, y por otro lado ver cómo es que estos discursos han normalizado y heredado determinadas normas de comportamiento de modo irreflexivo bajo el título de cultura nacional, y cuyo fundamento debe ser cuando menos, revisado críticamente. Luego de haber elaborado dicho análisis se pasará al estudio de un modelo de trabajo alternativo, dándole al presente trabajo una dimensión, o al menos un potencial emancipador. Modelo de trabajo que es tanto una propuesta filosófica, como una modalidad específica de hacer filosofía.

II. MODERNIDAD, ESTADO Y CIENCIA POLICIAL:

Michel Foucault elabora múltiples estudios donde explicita con lucidez diversos casos de relaciones de poder-saber presentes en los discursos y las prácticas sexuales, eclesiásticas, psicoanalíticas, criminológicas, etc. En sus estudios genealógicos y arqueológicos de los saberes, el filósofo francés argumenta que los discursos no funcionan solamente como verdades que se asimilan dócilmente por los sujetos, o como falsas ideologías impuestas de manera violenta; sino que se trata de cuerpos extensos y articulados tanto de conocimientos, como de prácticas sociales cuya ejecución y vigilancia es perpetuada a través de instituciones específicas, ejecutadas por agentes concretos del poder. Discursos y prácticas que, como el *poder pastoral* del sacerdote, estructuran cómo se experimentan y entienden ciertos fenómenos. O bien, en una de sus situaciones límite, éstos se aseguran del silenciamiento y exclusión de ciertos discursos, prácticas y agentes, por el sentido mismo del discurso cotidiano.

Durante la Edad Media, con la creciente expansión del cristianismo en las sociedades europeas, una forma muy concreta de ejercicio de poder fue normalizada y generalizada. El discurso institucional del cristianismo medieval promueve la noción de que los sacerdotes, agentes legitimados y legitimadores de las cuestiones divinas, poseen una condición privilegiada que los “pastores del rebaño” humano. No se trata solamente de la personalidad carismática o mágica del sacerdote, sino que se encuentra directamente ligado con la posesión de una verdad. En este caso, la verdad divina revelada, de la cual el pastor es fiel guardián y difusor. El sacerdote, agente del poder y del saber medieval, promueve ciertas prácticas específicas, hábitos ritualizados que tienen por objetivo guiar al rebaño de fieles en su vida cotidiana. Esos hábitos y vigilancias que caracterizan el cuidado pastoral.

Según Michel Foucault, el *poder pastoral* del medioevo se caracteriza por los siguientes elementos⁴: a) Su finalidad última consiste en asegurar la salvación del individuo, en la próxima vida, b) no solamente es una forma de poder que da órdenes, sino que también debe preparar al individuo para el sacrificio de sí mismo, por la vida y

⁴ Michel Foucault, *Power*, translated by Robert Hurley. New York: The New Press, 2000, p. 333.

salvación del rebaño, c) no solamente ejerce su poder a la comunidad, sino a cada individuo en particular durante toda su vida, d) esa forma de poder no puede ser ejercida sin conocer el mundo interior, la mente de su rebaño. Conocer la conciencia de los sujetos, y la habilidad para dirigir dicha conciencia son dos factores que van siempre de la mano. Para estar con Dios hay que ser constantes en ciertas prácticas de purificación o de *cuidado de sí*. Tómese por ejemplo, la práctica de la confesión, que analiza Foucault en *Obrar mal, decir la verdad*. En proceso que tomó varios siglos para su final concreción, el poder pastoral eclesiástico medieval normaliza la práctica regular de la confesión entre todos los creyentes. La confesión consiste esencialmente en un acto de decir la verdad de uno mismo, ante el sacerdote. La confesión, esta forma tan peculiar del decir veraz, abre una posibilidad para los creyentes que buscan la purificación de algún pecado cometido. Considérese que la culpa del pecado, entendida como mancha, no solamente es una expresión del alma condenada al morir, sino también una forma de exclusión social al interior de las comunidades medievales. Por lo tanto, la confesión no solamente era deseada por la salvación del alma, sino por la posibilidad de ser reintegrado a la comunidad. Nunca debe perderse de vista que esta confesión nunca es un diálogo privado interior con Dios. La confesión es una forma de enunciación oral y externa, que se caracteriza por el juicio hecho sobre uno mismo. Para ser consumada, la confesión debe estar siempre triangulada y legitimada por el sacerdote, como agente del poder eclesiástico y divino.

Las prácticas de cuidado de sí, normalizadas en el ejercicio del poder pastoral, generan los criterios indispensables para garantizar el reconocimiento social del individuo, en medio de la comunidad. Y al mismo tiempo, generan por lo tanto, un ámbito de exclusión de cualquier otra posibilidad que no se adapte a la norma. Resulta entonces que el pecador, que ha caído en una especie de marginación comunitaria o de invisibilización para el cuerpo social, solamente puede devolverse *a su lugar* dentro de la sociedad como individuo sujeto de reconocimiento, a través de la constante confesión de los pecados, y el eventual perdón garantizado por los agentes del poder. ¿Qué se sigue de esto? Que un sujeto ya no puede dar cuenta de sí mismo, sino es a través de la formulación expresa de una *verdad de sí*, hacia un tercero que completa y legitima el juicio redentor o condenatorio de la verdad confesada. Se podría decir que

un sujeto ya *no se basta* a sí mismo, para garantizar su reconocimiento e inclusión social, sino que solamente puede serle dado su estatuto, a través de un agente del poder institucional. Se comprende entonces los dos significados de la palabra “sujeto”: “Hay dos significados de la palabra sujeto: sujeto a alguien a través de control y dependencia; y atado a su propia identidad por una conciencia de sí mismo”⁵. En la confesión, se unifican los dos sentidos de la palabra sujeto. Pero la confesión es solamente un caso particular, de un proceso más amplio mediante el cual un individuo da cuenta de sí, a través de la formulación exterior de su verdad hacia un tercero. A este movimiento le llama Michel Foucault, *hermenéutica del sujeto*. El psicoanálisis claramente es el otro ejemplo más visible de una hermenéutica del sujeto en la cual, solamente mediante la vigilancia del cauce de la palabra ante un tercero, es posible acceder a la verdad oculta en uno mismo. Sin embargo, como veremos en los capítulos siguientes, muchas otras prácticas cotidianas de la civilización occidental, reproducen formas de poder análogas a las del poder pastoral y la hermenéutica del sujeto.

En *Seguridad, Territorio y Población*⁶ Michel Foucault estudia cómo es que a partir del siglo XVI algunas sociedades europeas como Francia, Italia, Alemania e Inglaterra, desarrollan nuevas formas de administración de la política y el comercio. Formas específicas que posibilitan o promueven la aparición y funcionamiento del *Estado moderno*. Las relaciones de poder de tipo “pastoral”, por su parte, se diversificaron y evolucionaron en multiplicidad de prácticas nuevas. Algunas diferencias generales pueden identificarse en estas nuevas manifestaciones del poder pastoral: a) La salvación no radica ya en el cuidado del alma, sino en asegurar la salvación de los cuerpos en esta realidad concreta y mundana. Salud, bienestar, seguridad, protección, higiene, etc. b) Los pastores del rebaño ejercen ahora un mayor poder, a través del aparato estatal institucionalizado: educadores, policías, médicos, etc. Foucault identifica las resonancias que se producen entre el poder pastoral y la hermenéutica del sujeto ya mencionadas, y las prácticas y saberes que caracterizan al modelo carcelario, al escolar y finalmente el del manicomio. El Estado moderno se caracteriza por una

⁵ Traducción al español por el autor. “There are two meanings of the word “subject”: subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power that subjugates and makes subject to “. Michel Foucault, *Power*, translated by Robert Hurley. New York: The New Press, 2000, p. 331.

⁶ Foucault, Michel, *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

organización sistemática de las actividades de los sujetos, acompañados además por una constante vigilancia por un grupo de agentes, y con el objetivo de que se garantice el cumplimiento de la norma institucionalizada.

Ya para el siglo XVIII en Europa, Francia, Italia y Alemania, se habrían estado trabajando en un proyecto científico para planear y organizar los espacios arquitectónicos de las ciudades, en coordinación con sus funciones esenciales, sus flujos, funciones e intercambios. Considérese que ya desde el siglo XVI algunos de estos estados europeos entraban en una época de crecimiento ciudadano repentino. Y fue justamente la aparición y crecimiento repentino de los estados modernos, lo que manifestó la urgente necesidad de modernizar el “arte de gobernar”, mediante un cálculo racional y ordenado, que optimice la administración política y económica de los flujos. Foucault llama a estos dispositivos, *mecanismos de seguridad* a todo este corpus de conocimiento científico que se generó para la correcta planeación y acondicionamiento del medio urbano, así como del cálculo y gestión de sus posibles peligros. La misión principal de estos mecanismos de seguridad es, claramente, garantizar el esplendor y continuidad del Estado.

El caso de la nueva disposición estratégica de la arquitectura moderna en las ciudades, es un ejemplo manifiesto pero casi imperceptible, del funcionamiento de estos mecanismos de seguridad. Las relaciones espaciales y funcionales del estado están montadas sobre una abstracción geométrica de la ciudad que facilita su vigilancia y control. Una abstracción cartográfica de la ciudad, que hace del centro político y territorial, la sede administrativa del poder y el saber. La superposición de las funciones del estado, sobre el plano cartográfico posibilita, no solamente una eficiente logística interna de los bienes materiales, sino también del pensamiento. El proyecto colonialista europeo impuso el conocimiento de sentido común, que hace de las capitales culturales, el referente incuestionado de las buenas costumbres, el conocimiento y la innovación. Entre la organización geométrica del territorio, la administración de sus funciones y la capacidad soberana del gobierno, existe una relación simbiótica. Es verdad que administraciones estatales análogas han aparecido en el antiguo Egipto y la milicia romana, sin embargo no es sino hasta el siglo XVIII en que se explicita la intención de hacer de ello un estudio científico riguroso, una *Polizeiwissenschaft*

(ciencia policial). Como es lógico pensar, la rápida acumulación de conocimiento de este proyecto modernizador, generó a su vez una especialización radical de las formas de ejercicio de poder ya institucionalizadas desde el medioevo. Foucault enumera las funciones principales que le competen a la ciencia policial alemana del XVIII: a) instrucción de la juventud y control de sus ocupaciones, b) salud pública y atención de los pobres, c) regulación de los mercados y sus productos, d) control general de los bienes inmuebles. Un conjunto bien articulado de dispositivos controlan el campo relacional de fuerzas no siempre armónicas, que es cualquier nación. De tal modo que, incluso en su conflicto, estas fuerzas contribuyen al esplendor del estado. Hasta el siglo XVIII, el arte de gobernar se limitaba a perfeccionar la técnica y los cálculos necesarios para controlar esa relación móvil entre el crecimiento incesante de fuerzas inesperadas, y el orden hegemónico del estado. Del estudio y la administración de las fuerzas dominantes al interior del estado, la ciencia policial ve la necesidad de ampliar sus funciones. Ahora se despliegan nuevos mecanismos de seguridad que tiene como único objetivo: incrementar la propia fuerza del estado para prevenir peligros, y establecer un orden interno, a través de dicha fuerza.

El Estado moderno es una sofisticada constelación de relaciones o de flujos, en los que “los individuos puedan ser integrados bajo una condición: que esta individualidad sea moldeada en una nueva forma y sometida a una serie muy específica de patrones”⁷. El estado moderno gobierna las conductas que se aplican a la vida diaria de cada individuo; catalogando y clasificando toda manifestación. Esa es su función específica: ordena la existencia de sus individuos, asignando un lugar productivo dentro de la cadena de flujo. Petrifica estos comportamientos y discursos legítimos, que se traducen en los diversos modos correctos de ser y de hacer de una sociedad dada. Esta identidad positiva que la máquina estatal y sus individuos adquieren a través la normalización o estandarización del comportamiento y de las costumbres inevitablemente proyecta una alteridad negativa o indefinida, la cual está formada por todos los modos no válidos o reconocibles, de ser y de actuar en

⁷ Traducción al español por el autor. “individuals can be integrated, under one condition: that this individuality would be shaped in a new form, and submitted to a set of very specific patterns.” Foucault, Michel, *Power*, translated by Robert Hurley (New York: The New Press, 2000), 334.

sociedad. Se delimita así la frontera que da unidad e interioridad al Estado, y es la misma línea que a la vez marca una diferencia con todo otro exterior, siempre desterrado fuera del núcleo de sentido de la identidad, individual y social. Tanto los individuos, como los demás “núcleos” sociales -familias, empresas, vecindarios, clubes, sindicatos, tribus urbanas etc.- no pueden sino ser integrados en la inercia gravitacional, o bien ser expulsados por su fuerza centrífuga.

Administrando la distribución tanto de bienes materiales e intelectuales, como de funciones reconocibles por el Estado, es que la maquinaria estatal ordena el discurso y legitima el ámbito de lo verdadero, de lo correcto y de lo justo. La costumbre, la norma, lo válido, se trata siempre de un esfuerzo estatal por ver el reflejo de sí en su obra. El Estado quiere mantener el orden, su orden. Y en contraposición, una sombra indeterminada se proyecta como negación de toda otra posibilidad, la latencia virtual de todo lo incorrecto, lo prohibido, lo indeseable, y más allá de eso, incluso lo impensable y lo imposible. Cuando se habla de un sistema de vigilancias y prácticas estatales, no solamente se debe ver el movimiento micro físico de las fuerzas del poder-saber, sino también la exterioridad negada de lo virtual y lo caótico para el interior del Estado.

El estado moderno otorgar a *cada persona su identidad*, como un sí mismo con identidad reconocible en la comunidad. La identidad, entendida como la verdad de sí mismo, funciona de la misma manera que la imposición de una ley. Se hace un pacto que al ser sellado garantiza al individuo una identidad y una función al interior del cuerpo social, a cambio de dar continuidad sumisa a las prácticas que corresponden dicha identidad. El estado moderno *produce* a los sujetos que sujeta. Es así que a través del ejercicio de nuevas formas de poder pastoral, el estado moderno posibilita y promueve una subjetividad específica a través de su poder, es decir dicta los modos correctos de ser sujeto en un momento y lugar determinado, vigila su cumplimiento o castiga su omisión. Y al mismo tiempo, mientras se despliega toda esta red de poder, se va generando siempre un archivo, fruto del estudio científico y perfeccionamiento racional de las estrategias del poder. Es justamente este ciclo del reflejo del esplendor del Estado, lo que se llamó desde el siglo XVIII, progreso. Una ciencia policial que se ha ido depurando y contagiando en una nueva comunidad de naciones unidas.

Lo que caracteriza un Estado de policía es que se interesa en lo que los hombres hacen, en su actividad, en su ocupación. El objetivo de la policía, en consecuencia es el control y la cobertura de la actividad de los hombres, en la medida en que esa actividad puede constituir un elemento diferencial en el desarrollo de las fuerzas del Estado⁸.

Las “actividades, quehaceres y circulaciones” se dan siempre en una suma incontable de singularidades, una microfísica del poder que nunca toma la forma de un poder homogéneo, articulado y vertical. Es siempre diseminado y escurridizo, se ejerce a través de diversas redes estratégicas: en la producción y distribución de bienes, en la educación de la juventud, en las formas jurídicas, pero también la salud pública, en la distribución de tierras, hasta en el cine, la danza y la pintura, etc. Un conjunto de controles, decisiones y coacciones que recaen sobre los individuos a través del peso de las instituciones, las cuales reciclan sus formas y perpetúan su identidad a través de la reproducción de la costumbre y la normalidad.

La ley del Estado sobre el cuerpo social, funciona como la escritura sobre el papel. La *escritura*, esa “actividad concreta que consiste en construir, sobre un espacio propio, la página, un texto que tiene poder sobre la exterioridad de la cual, previamente, ha quedado aislado”⁹, tiene con la ley del Estado al menos tres similitudes. Primero, la página en blanco o el cuerpo como receptor de la escritura. Luego una norma o discurso que se hace visible en la superficie. Y finalmente, el poder del texto para apuntar a una exterioridad, incluso para transformarla; esto es que escritura de la ley garantice su cumplimiento. La escritura de la ley sobre el cuerpo se da la mayoría de las veces, como una apropiación violenta; la ley marca al cuerpo, con los signos que le harán legible frente al cuerpo social. Desde el registro del nacimiento y el cuadro básico de vacunación, hasta la formación escolarizada y la examinación psicométrica de la empresa. La marca de la ley grabada sobre el cuerpo, garantiza el reconocimiento social y el estado de derecho. Es bien sabido que cualquier buen ciudadano mantiene todos sus documentos oficiales y cuentas en orden. La escritura de la ley adquiere una inercia o vector dominante, que al paso del tiempo sedimenta una dimensión histórica de la norma. En tanto que la ley del Estado normaliza y administra los modos correctos

⁸ Michel Foucault, *Seguridad, Territorio y Población*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 15.

⁹ Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano 1*. México, Universidad Iberoamericana: 2010, p. 148.

de ser en sociedad, la escritura de la ley tiene un papel activo en la formación de la identidad nacional. Como historia de un pueblo, la ley hace ojos buenos para ciertas prácticas, legitima costumbres específicas y normaliza modos de ser que se ajusten a las necesidades administrativas. En caso de que un individuo dado se resista a toda escritura de la ley, le espera la prisión, el exilio o la muerte. Todo cuerpo debe recibir la escritura de la ley, si desea entrar en la dialéctica social del reconocimiento y el intercambio.

Del nacimiento a la muerte, el derecho se apropia de los cuerpos para hacerlos su texto. Por medio de toda clase de iniciación (ritual, escolar, etcétera), los transforma en tablas de la ley, en cuadros vivos de reglas y costumbres, en actores del teatro organizado por un orden social¹⁰.

Queda claro que en los últimos siglos se han caracterizado por la imposición y el perfeccionamiento de las estrategias que garanticen un creciente *disciplinamiento* de la vida pública y privada. Todas las grandes ciudades del XXI presentan una tendencia similar: un creciente control y vigilancia muy característico del momento en que las corporaciones capitalistas se fundieron con las burocracias gubernamentales y el apoyo de los cuerpos policiacos y militares. Control y vigilancia creciente de las actividades cotidianas y productivas, que es a su vez facilitado por las redes comunicacionales de esta era informática. Redes de poder y relaciones de dominio que se han perpetuado detrás de la cara amable de los centros comerciales. Campesino, recluso o millonario, estar “al interior” del flujo de las relaciones de producción, intercambio y consumo, implica estar en medio de una trama de relaciones de poder y de saber. Para mantener el orden social, las fuerzas del Estado deben garantizar la mayor consistencia posible, de los modos de ser uno mismo, que han sido guardados por la tradición.

Las instituciones del Estado y las prácticas que normalizan, funcionan como escenario o trasfondo para la autoconstrucción del individuo a través de sus prácticas cotidianas normalizadas. Foucault distingue al menos 4 tipos de técnicas¹¹ características de las sociedades cuyo disciplinamiento cotidiano promueve y normaliza

¹⁰ *Ibíd.*, p.153.

¹¹ Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Buenos Aires: Paidós 2008 p.32

un tipo específico de *ser uno mismo*. 1) Tecnologías de producción que permiten producir, transformar o manipular cosas. 2) Tecnologías de sistemas de signos, que permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones legibles. 3) Tecnologías de poder que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y que consisten en una objetivación del sujeto. Y finalmente, 4) Tecnologías del yo que:

...permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad¹².

Estas técnicas de disciplinamiento, estrategias del poder, funcionan siempre en articulación con los discursos que hacen de cualquier sujeto, su objeto de estudio. Ya sea la estadística haciendo de los individuos, en tanto cuerpos, puras cantidades abstractas distribuidas en una superficie. Ya sea la objetivación del individuo como sujeto productivo o trabajador de una empresa. O bien, el modo en que la historia, como ciencia, ha servido para el ocultamiento de los grupos indígenas. Desde una perspectiva más amplia, se verá que estos dispositivos de subjetivación y objetivación de los individuos, producen identidades sociales, grupos, sectas, movimientos.

...no hay discurso teórico o análisis que no esté de un modo u otro atravesado o subtendido por algo así como un discurso imperativo. Pero me parece que el discurso imperativo, que, en el orden de la teoría, consiste en decir “quiera esto, deteste aquello, esto está bien, aquello está mal, inclínese por esto, desconfíe de aquello”, no es otra cosa, al menos en la actualidad, que un discurso estético...¹³

Dado este carácter “estético” de todo discurso nacionalista, para ser visible a lo ojos de la ley, uno debe someterse a la escritura de la ley sobre el cuerpo, la servidumbre voluntaria e inescapable. Es la repetición ritualizada de la norma, la que genera así la ilusión de las identidades, individuales y grupales. Es así que el orden discursivo-práctico institucionalizado condiciona las posibilidades para devenir sujeto,

¹² *Ibíd.*, p.48.

¹³ Foucault, Michel, *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 17.

mediante la repetición estilizada y ritualizada, de su participación activa en los flujos institucionalizados. La sedimentación de este estado de cosas, como norma o tradición, conforman las identidades históricas y sociales como las conocemos, y sus respectivas exclusiones. Se condicionan las posibilidades de devenir sujeto, en la medida en que se restringe mediante la normalización de determinado sentido común, lo que se constituirá un yo digno de reconocimiento social. De ahí que cuando un sujeto enuncia en un ejercicio reflexivo “la verdad sobre sí mismo”, formula una narrativa para enunciar las condiciones de verdad o mejor dicho, las condiciones de su reconocimiento. Es por eso que la narrativa de un sujeto, singular o colectivo, que quiera enunciar su verdadera identidad o esencia, tiene que recurrir a un orden más amplio del cual no es responsable, ni creador. A una red más amplia de discursos y distinciones socioeconómicas, culturales, geográficas, ideológicas, históricas.

A todo este “conjunto de mecanismo por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder”¹⁴, Michel Foucault le llama *biopoder*. Las estrategias a través de las cuales se ejerce este biopoder, son a la vez las mismas estrategias que ordenan y garantizan la constante subsistencia del Estado. El biopoder se despliega así a través de expresiones diversas en todos los niveles de la cultura humana, a través de las instituciones, sus agentes y sus discursos. La administración racional del Estado ejecutada por la ciencia policial, es uno de los momentos que logró capturar Foucault, pero debido a su constante registro y aprendizaje, las manifestaciones particulares en que se expresa el biopoder están siempre especializándose. El poder del estado tiene a la vez una dimensión una individualizante y otra totalizante. Por un lado un proceso de acción global normalizado, que hace por ejemplo que todos los aeropuertos del mundo tengan lógicas de vigilancia y de organización de los cuerpos casi idénticas. Y por otro, el estado distribuye una malla o *cuadrícula* que posibilita el reconocimiento específico de cada individuo. La subjetividad que le es propia a cada individuo, es producida en tanto que reconocida en sus prácticas, por algún agente del poder. En las prácticas y los discursos

¹⁴ *Ibíd.*, p. 15.

institucionalizados que dan forma al Estado moderno, es en donde una determinada subjetividad se actualiza.

A lo largo de este capítulo se han comentado algunos de los conceptos que Michel Foucault introduce al ejercicio crítico de la filosofía social y política. Estos conceptos conforman un mapa general de orientación, un modelo teórico, una perspectiva desde la cual mirar y no un *método*, en sentido riguroso. Y es justamente desde esta perspectiva desde la que se estudiará la situación concreta de la instauración de un tipo de biopoder “a la mexicana”, durante la primera mitad del siglo XX. A continuación se explicará cómo es que la institucionalización del Estado moderno y de su biopoder, no puede entenderse sin la escritura del discurso nacionalista mexicano. Y dentro de este discurso, particularmente interesa ver cómo es que surge un corpus legible de conocimiento sobre “lo mexicano”. ¿Será acaso que la identidad típica del mexicano -Pedro Pérez, un hijo de vecina, un don nadie que es todos- es un objeto ficticio que se ha construido como discurso literario, político y filosófico?, ¿No será que, como el experimento de los 5 monos, las costumbres y comportamientos característicos de esta nación, son a la vez herencias irreflexivas cuya familiaridad esconde una red de poder y de saber?

En términos más claros, se pretende mostrar cómo es que el saber acumulado sobre el mexicano en la primera mitad del XX, cuyo héroe central es el mestizo mexicano, es en realidad la dimensión discursiva o ideológica, de una forma de biopoder estatal. La reorganización e institucionalización de un nuevo orden político posrevolucionario, con nuevas instituciones y nuevos agentes, requiere también la instauración de un nuevo discurso. Al evidenciar el carácter ficticio y la dimensión política del discurso sobre la identidad del mexicano, se revelará porqué es que gran parte de los comportamientos normalizados como “típicos” del mexicano, son en realidad repeticiones ciegas de las normas y las instituciones del siglo pasado. Y que, al igual que los simios, se castiga sin más razón que la costumbre, a todo comportamiento anormal. La identidad del mexicano, o la subjetividad que sus instituciones reconocen, es un constructo contingente y medianamente arbitrario. No puede comprenderse sin las instituciones del saber y del poder que se han hecho del dominio y la administración del biopoder. Todo con la ingenua esperanza de mostrar

que si uno de los simios sube la escalera, tal vez ya no haya ducha fría para todos. Es decir, que los comportamientos normalizados por la tradición, carecen de justificación.

III. FRAGMENTOS 1: MÉXICO REVOLUCIONARIO.

La revolución misma, esta idea moderna, representa el proyecto escriturario en el ámbito de una sociedad entera que tiene la ambición de constituirse en página en blanco, con relación al pasado, de escribirse a sí misma (es decir, de producirse como sistema propio) y de rehacer la historia según el modelo de lo que ella misma fábrica (esto será el progreso)¹⁵.

Durante el siglo XVII, XVIII y XIX, el discurso antropológico, etnológico e histórico de los intelectuales europeos, agregó al nuevo continente en una comprensión histórica propia de la modernidad europea, que hace del devenir histórico de las civilizaciones un desarrollo teleológico hacia la civilización moderna. La historia completa de América era supeditada a una interpretación histórica más amplia, un camino que va del salvaje bruto e ignorante, cada indio de cualquiera de las comunidades indígenas, hasta la expresión madura de la sociedad humana encarnada en el Estado moderno. Algunos pensadores que difundieron esta interpretación histórica fueron: el conde de Buffon, Georges Louis Leclerc, William Robertson y Cornelius de Pauw, por mencionar algunos. Por esta misma razón es que los criollos españoles del nuevo continente también fueron considerados de clase inferior a aquellos que conservaron la sangre europea intacta en sus familias. Frente a las interpretaciones despectivas que había hecho el pensamiento europeo al respecto de las colonias españolas, algunos intelectuales de la élite criolla, como por ejemplo Francisco Javier Clavijero y Joaquín de Rivadeneira y Barrientos, tomaron alzar la voz frente a estas interpretaciones¹⁶, y defendieron los ideales de la revolución francesa -libertad, igualdad y fraternidad- desde el nuevo continente. Inaugurando así la noción de que un gobierno autónomo, libre de las decisiones del viejo continente, era el único camino razonable para el nuevo continente. En general, todo el movimiento nacionalista mexicano que se dió entre el siglo XVI hasta el XIX, fue producido por la élite criolla que buscaba encontrar su propio lugar, como un ser independiente de la corona española y como amo legítimo del nuevo mundo. Y justamente este movimiento

¹⁵ Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano 1*. México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 148.

¹⁶ Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México: Ediciones Era, 2009.

ilustrado de las élites criollas tuvo una influencia directa en la lucha por la Independencia de México en 1810, e incluso hasta el movimiento revolucionario de 1910.

Para finales del siglo XIX y luego de varios años de dictadura del régimen dictatorial de Porfirio Díaz, México mantenía un clima generalizado de pobreza y hambre en todo el territorio. El descontento social y la desorganización política fueron factores determinantes para que detonara la Revolución Mexicana, que a diferencia del movimiento de independencia que reclama la soberanía de los criollos, ahora se radicaliza para una mayoría, bajo la figura icónica del mestizo mexicano. A grandes rasgos, se puede identificar que la forma general del movimiento revolucionario no hace sino apropiarse de los movimientos ilustrados y revolucionarios europeos. Bajo este discurso histórico, la revolución es un impulso autónomo inevitable, de la voluntad del pueblo que quiere escribir su propia historia. La revolución mexicana debe ser institucionalizada como un Estado moderno, que posibilite el ejercicio democrático, tanto a criollos, como mestizos e indígenas por igual. Como movimiento ideológico y político, el nacionalismo mexicano fue el discurso que justificó todos los ejercicios del poder gubernamental, cultural y militar durante la primera mitad del siglo XX. Una dificultad evidente salió al paso: la abundante diversidad de pueblos, tradiciones y lenguas del mundo indígena. Por ello es que la racionalidad estratégica del Estado exigía hacer de la grandísima variedad de lenguas, cosmovisiones y tradiciones, una masa homogénea de ciudadanos. Solamente así, planteando la existencia del ciudadano mexicano, es posible un auténtico Estado democrático mexicano. Sin embargo, esta conglomeración de iguales que supone la democracia, estaba ausente. Considérese que en el actual 2017, a más de cien años de la Revolución, se reconocen aún 68 diferentes lenguas originales¹⁷ en el territorio mexicano. La revolución armada permitió el reajuste del poder político bajo un nuevo gobierno popular, sin embargo era claro que no existía una *identidad nacional*, detrás de todas esas multiplicidades. Lo que se llamaba “México”, no era sino una suma de elementos heterogéneos: costumbres, tradiciones e identidades diversas. Lo único que tenían en común, era la

¹⁷ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (México), Catálogo de Lenguas Indígenas [en línea]: <http://www.inali.gob.mx/clin-inali/> [Consulta: Mayo 2017]

fortuna de ubicarse en el territorio que, por ley, correspondía administrar al nuevo gobierno revolucionario. Esa *identidad nacional* que suponía el discurso nacionalista mexicano, una voluntad y carácter compartidos por una mayoría de iguales, fue en realidad el gran personaje ausente. Y dado que en la época no existía modo efectivo de convocar efectivamente la “voluntad de la mayoría”, las instituciones del Estado mexicano tuvieron que constituir ellas mismas esa *identidad nacional ausente*. La población indígena, la mayoría del cuerpo social, se enfrenta a una terrible disyuntiva. El Estado posrevolucionario requería escribir su ley sobre el cuerpo -individual y social-, para otorgarles el reconocimiento como mexicanos, y ser reconocida ella misma como orden establecido. Esto obviamente a través de un proceso de enseñanza de los modos civilizados que deben asimilar, para ser reconocidos como interlocutores del poder.

El objetivo del presente capítulo es mostrar que los trabajos de Michel Foucault amplían y complejizan la comprensión sobre el proyecto nacional mexicano que se activó desde 1910. Y cuyo principal objetivo era hacer salir a las formas de poder coloniales o dictatoriales, y reordenar el cuerpo social bajo nuevas estrategias de poder y de saber, las del Estado democrático mexicano. Desde una microfísica del poder, se debe evitar toda tentación metafísica. Cuando se hable de conceptos tales como “la racionalidad occidental”, o la “identidad nacional”, “el Estado”, etc., se debe partir del supuesto de que todos éstos, nada tienen de abstracto o ficticio, sino que estos conceptos significan, en última instancia, expresiones de fuerzas singulares, se despliegan siempre en el cuerpo social como su medio. Y que encuentran a su paso, todo tipo de fricciones, resistencias, pero también refuerzos y catalizadores. Y justamente de eso se trata, de encontrar que debajo de los conceptos históricos a través de los cuales se constituyó este estado posrevolucionario, un enjambre de fuerzas particulares y concretas, a través de determinados discursos e instituciones, han ido moldeando estratégicamente lo propiamente mexicano. Los discursos y conceptos históricos, políticos y burocráticos de la sociedad mexicana siempre ocultan una red de ejercicios de poder específicos y particulares, ejecutados por agentes concretos, en situaciones bien concretas. Michel Foucault ha dado ya muchos ejemplos de este tipo de análisis. En lugar de pensar esta bloque monolítico, racionalidad

occidental, habría que analizar racionalidades específicas. O mejor dicho, momentos específicos en que estas racionalidades ordenan, develan, legislan y gobiernan. En su *Historia de la clínica, o Historia de la sexualidad*, Michel Foucault comienza por preguntarse, cuál es esa singular existencia que sale a la luz en *lo que se dice* en el archivo, respecto a la locura o a la sexualidad respectivamente. ¿Qué tipo de enunciados predominan y desde qué discursos se legitiman como verdaderos?, ¿en qué prácticas se encarnan y en qué tradiciones se perpetúan?, ¿qué lógicas de inclusión/exclusión generan esos modos correctos de ser y de hacer, que ha normalizado una sociedad dada? Por ejemplo el Dr. X que diagnostica y recluye a individuos anómalos, en el hospital psiquiátrico.

Respecto a la distinción nietzscheana sobre la voluntad de poder y la del saber, que aquí ha resonado ya varias veces, se trata de dos caras de la misma moneda. Por un lado el poder, entendido como el despliegue de estrategias y prácticas específicas para asegurar la institucionalización del Estado y la normalización de su dominio como cotidianidad. Por otro lado el saber, entendido como una red de discursos e ideologías que dan sentido y legitiman las prácticas del sistema hegemónico ante los ojos de los ciudadanos. Esta red de saber moldea y administran el sentido común. Generando una norma muda sobre lo que se sabe, lo que se permite, lo que se acostumbra. La distinción entre poder y saber es pura abstracción, en la práctica efectiva siempre se dan en la unidad concreta de un agente, ejerciendo el poder sobre otro, a través de determinado discurso. La “metodología” consiste entonces en representar constelaciones o topografías de racionalidades, conformadas por redes de discursos, prácticas concretas y agentes que las ejecutan, a aquellos que las padecen. Se trata de disciplinas como la educación, policía, psiquiatría etc, y las instituciones a través de las cuales dichas fuerzas se manifiestan. Detrás de algunos de los grandes conceptos históricos, y particularmente filosóficos del archivo nacional, se irán rastreando los ejercicios de poder que se afirman detrás del telón de los grandes conceptos sobre lo mexicano.

Podría afirmarse que la *racionalidad occidental* florecía ya como discurso legitimador, desde los escritos de los frailes en la época de la Conquista, quienes debatían sobre la naturaleza humana o animal de los indígenas. O en el gobierno de

Benito Juárez, quien se sirviera del discurso del *liberalismo progresista*, para justificar e imponer las decisiones políticas impuestas por la burguesía mestiza. Pero es Porfirio Díaz quien mejor encarna este nodo entre la racionalidad occidental, como discurso político mexicano. En su famoso lema “orden y progreso”, Don Porfirio resume su objetivo declarado de imitar los modos de ser y de hacer de Francia. Sin embargo no es sino hasta la Revolución Mexicana que se hace un esfuerzo explícito de fabricar los lenguajes legitimados y legitimadores de un poder estatal con pretensiones democráticas. Por ello es que, no es sino hasta este siglo que la sociedad mexicana moderna se produce a sí misma como texto, es decir, desarrolla todos esos discursos que desde las diversas disciplinas del saber, dan sentido de pertenencia y unidad. Es aquí donde el estado mexicano se desarrolló como un conjunto de discursos, instituciones y agentes estratégicos, que hacían de su objetivo principal el control y continuo crecimiento de las fuerzas del estado. “Nunca en la historia de las sociedades humanas –ni siquiera en las antigua sociedad china- ha habido una combinación tan engañosa de técnicas de individuación y procedimientos de totalización, en la misma estructura política”¹⁸, dice Michel Foucault respecto al siglo XX. La problematización aquí bocetada, pudiera bien plantearse desde la época precolombina, durante la conquista y la independencia; sin embargo se ha decidido hacer un corte histórico que va específicamente de la institucionalización del proceso revolucionario a inicios del siglo XX, para seguir su despliegue como proyecto de nación durante todo este siglo. Como dice el antropólogo y sociólogo mexicano, Roger Bartra:

El perfil del mexicano (...) es una proyección cultural de la imagen que se ha formado la intelectualidad - o al menos una parte de ella - del pueblo. La formación de esta imagen sólo puede explicarse por la dinámica política de la cultura dominante y por la función de los arquetipos en los mecanismo de legitimación; es una imagen que no procede de la investigación científica, sino de la historia de la cultura nacional¹⁹.

Como se mencionó anteriormente, ya desde las élites criollas del XVI se

¹⁸ Traducción al español por el autor. “But I’d like to underline the fact that the state’s power (and that’s one of the reasons for its strength) is both an individualizing and a totalizing form of power. Never, I think, in the history of human societies –even in the old Chinese society- has there been such a tricky combination in the same political structures of individualization techniques and of totalization procedures”. Michel Foucault, *Power*, translated by Robert Hurley. New York: The New Press, 2000, p. 332.

¹⁹ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 102.

planteaba la cuestión espinosa de la falta de identidad del México Independiente, pero resulta sintomático que desde finales del siglo XIX, y durante todo el siglo XX se hayan multiplicado los estudios académicos, científicos y universitarios, que tienen como objeto de estudio la identidad del mexicano. Historia, antropología y filosofía, pensadores de todas las disciplinas participaron en la construcción del saber académico sobre ese objeto extraño, lo mexicano. La escritura de la historia de la filosofía mexicana, al igual que la escritura de las leyes que regulan cualquier nación, adquiere una materialidad histórica a través de su escritura en papel, en piedra y en hierro. Pero también y sobre todo, como escritura violenta sobre la carne del cuerpo social. En su dimensión policial o militar, se hace más visible el modo en que las estrategias legitimadoras de cualquier Estado, deben recurrir a la escritura violenta de la norma sobre los sujetos a que sujeta. Lo que a veces no resulta tan evidente es cómo la escritura histórica, filosófica y humanista en general, contribuye a la normalización de nuevas formas de dominación y explotación. Tal es el caso de la “verdad histórica”²⁰ del gobierno mexicano sobre los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, por mencionar un ejemplo actual. Así planteada la investigación, es legítimo pensar que el fundamento “auténtico” y originario de la identidad mexicana, o del pensamiento ilustrado, se da solamente en “la actividad multiforme y murmurante de producir el texto y de producir la sociedad como texto”²¹. ¿Será entonces que la consistencia homogénea de la identidad nacional no se da sino en el espacio mismo de su propia ficción escrituraria, instaurada ahora bajo la forma de la ley?. La administración territorial del estado, produce su propio horizonte discursivo que lo legaliza y legitima. ¿no será acaso, que solamente a través de la unidad del discurso escrito histórico y filosófico, donde la unidad de cada época será concebida?

Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento.²²

²⁰ En el año 2015, por mencionar un ejemplo reciente, vió la luz la película “La Noche de Iguala”, donde se pretendía poner de manifiesto *la verdad histórica* de los sucesos que rodearon la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en 2014.

²¹ Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano 1*. México, Universidad Iberoamericana, 2010, p.147

²² Michel Foucault, *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1983, p.159.

Al examinar el archivo histórico, filosófico y antropológico, puede rastrearse cómo es que este *sujeto mexicano típico*, la norma del comportamiento nacional, puede rastrearse como un personaje conceptual. Hasta antes de la Revolución, la cuestión de la identidad mexicana respondía aún a distinciones de étnicas, lo que se traducía en relaciones de dominación de unas sobre otras. Solamente luego de 1910 es que se sintió la urgencia de construir una identidad que abarcara todos los grupos. Nótese como el objeto específico de estudio, la identidad y voluntad homogénea de los mexicanos, tuvo que darse por existente como un presupuesto evidente, para luego ser tematizado o constituido como saber. El aparato estatal democrático requería para su institucionalización, la existencia de ese sujeto conceptual, soberano de su nación y de sí mismo. ¿Será que detrás de la escritura de la ley, como propiedad soberana del gobierno revolucionario institucionalizado, se oculta una fundamentación *mítica* del orden establecido? Michel de Certeau define un *mito* como “un discurso fragmentado que se articula con base en las prácticas heterogéneas de una sociedad, y que las articula simbólicamente”²³. A continuación se explora esta hipótesis, a saber, que el nacionalismo mexicano funciona como una fundamentación mítica, que articula y valida las formas de dominación de tipo pastoral, del Estado moderno. Roger Bartra, célebre filósofo mexicano que hiciera suyo el cuestionamiento sobre la identidad del mexicano, afirma en *La Jaula de la Melancolía*²⁴, que si se observa de modo más general la forma narrativa de la historia oficial mexicana que se adoptó durante el siglo XX, se verá que funciona como la narración de un héroe mítico.

Quiero destacar -por el contrario- un proceso mediante el cual se *inventa* un edén mítico (...) para trazar el perfil de la nacionalidad cohesionadora; indispensable, asimismo, para poner orden en una sociedad convulsionada por la veloz llegada de la modernidad y sacudida por las contradicciones de la nueva vida industrial ²⁵.

Al inicio había un estado paradisíaco e inmaculado en el mundo prehispánico, en el que vivía un Adán agachado, el buen salvaje inocente y puro. Luego vino la caída de

²³ Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano 1*. México, Universidad Iberoamericana, 2010, p.147

²⁴ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014

²⁵ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 34.

la gracia, la conquista española vino a destruir el orden mágico de las sociedades prehispánicas. El héroe, México, tiene que superar todas las aventuras que le separen de su eventual victoria. Desde este mito nacional, tanto la independencia como la revolución, estos colosos históricos son momentos previos a la formación perfecta y unificada del Estado moderno y democrático mexicano. La naturaleza mítica de la identidad nacional se despliega como un tejido complejo de redes imaginarias y efectivas del poder. Hay que decirlo nuevamente, los discursos científicos o políticos están siempre en relación simbiótica con una serie de agentes e instituciones que ejercitan de modo efectivo el poder, incluso hasta la violencia y la muerte. La constelación de sentido que teje el mito, define y legitima a la ley del status quo. Lo que se traduce en la imposición de formas de subjetividad socialmente aceptadas, que van desde pagar impuestos al gobierno y no defecar en la calle, hasta los roles de género normalizados en las tradiciones familiares mexicanas.

Usar el aparato conceptual propuesto por Foucault, y de modo similar por Michel de Certeau, permite ver cómo es que la narrativa histórica, en tanto discurso construido por la cultura política dominante, se articula como estrategia del poder, para el beneficio del orden hegemónico. Ya Roger Bartra lo habría identificado también, lo mexicano no se define por su historia, ni su cultura; sino por la escritura de la ley. La ley entendida como verdad histórica, antropológica, y hasta económica. La producción discursiva que han generado los intelectuales mexicanos sobre la identidad nacional, funciona como la *confesión* medieval y genera una *hermenéutica de sí*. Sobre esto se profundiza más adelante. Si la inscripción de la ley, de la verdad y de la norma estatal es de carácter escriturario, como escritura sagrada y verdadera, la *oralidad* por otro lado, es propiedad del pueblo. “Es oral lo que no trabaja a favor del progreso; recíprocamente, es escriturario lo que se separa del mundo mágico de las voces de la tradición”²⁶. Los gritos de los vendedores y los manifestantes, las pláticas de los que toman un café o caminan por la plaza, el susurro oculto entre los callejones. El pueblo es el que susurra, habla y grita. Y sin embargo, su voz no se ejecuta, ni se actualiza. Gritos sin respuesta en el anfiteatro de la democracia. La voz del pueblo y manifestación es siempre contenida, por ser ignorante y supersticiosa. Todas estas

²⁶ Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 148

fuerzas hegemónicas siempre tienen un correlato subversivo que se resiste o se escapa de esta apropiación, y puede a la vez, tomar parte en el reparto de las funciones y los beneficios estatales como una entidad extraña o no. Y es justamente en estas áreas de tensión entre el orden del discurso hegemónico escrito, y el desorden de la irracionalidad indígena, donde se expresan en toda su claridad, los discursos como fuerzas violentas en interacción.

Algunos ejemplos de estos nudos entre la escritura y la oralidad son: la educación escolarizada obligatoria para campesinos y posteriormente para todas las comunidades indígenas. Educación cuya primera enmienda fuera la asimilación total del idioma de los colonizadores, el español, por todos los habitantes del territorio. Otro el conflicto o punto de fricción entre la escritura de la ley, y el balbuceo de lo oral, puede encontrarse en la creciente institucionalización de la medicina clínica, y su esfuerzo declarado por eliminar la medicina tradicional prehispánica. Esta última entendida como pura superstición y charlatanería. También es un buen ejemplo el ajuste conceptual y jurídico que hubo al transformar el discurso mexicano que en el XIX había construido entorno a distinciones de castas, y que gradualmente evolucionó hacia una sociedad de clases, industrial y capitalista. Del “campesino” al “obrero”, ¿qué relaciones de explotación fueron realmente transformadas con estas inversiones conceptuales?, ¿Acaso será posible encontrar en la institucionalización del Estado mexicano prácticas pastorales del tipo descrito por Michel Foucault?, ¿Es posible rastrear en el archivo histórico del saber mexicano, qué instituciones, de qué prácticas y qué discursos fueron normalizados para la formación de México, como nación moderna?

IV. FRAGMENTOS 2: EL CANON DEL AXOLOTE

“...lo que me interesa no es la historia de las teorías ni la historia de las ideologías, tampoco la historia de las mentalidades. Lo que me interesa es la historia de los problemas; es, si se quiere, la genealogía de los problemas: porqué un problema, y por qué tal tipo de problema, porqué tal modo de problematización, aparece en cierto momento con referencia a un ámbito”²⁷.

La cuestión de la construcción de una identidad mexicana, era para el gobierno posrevolucionario parte fundamental para la constitución de una cultura política dominante. El modo específico en que se ha generado el perfil imaginario de *lo mexicano* y lo típico sobre su cultura, su pensamiento y su historia, funciona como un tejido de fuerzas -políticas, ideológicas y económicas- desde las cuales debe comprenderse la germinación de la identidad nacional. Como discurso sobre lo mexicano, este saber va generando huellas, rastros y archivos, cuya materialidad institucionalizada explica, legitima y normaliza, para toda esa masa caótica que habita en el territorio, la existencia de una identidad nacional mexicana. Hasta ahora se han enumerado ya varias de las estrategias específicas que durante el siglo XX contribuyeron a la institucionalización y normalización del “alma mexicana”. Es importante reafirmar que por ningún momento se quiere plantear la cuestión del conocimiento verdadero o la existencia *objetiva*, de una subjetividad mexicana. Sino por el contrario, mostrar cómo es que la producción discursiva de tal subjetividad, todo el saber sobre lo mexicano en la primera mitad del XX, fue un elemento imprescindible para el establecimiento del régimen político nacional y sus instituciones. Bartra le llama “*canon del axolote*” a esa imaginería mítica que se articula con las formas de dominación despótica en la institucionalización de la identidad nacional mexicana.

es mi intención confesada forzar la imaginería mexicana sobre el carácter nacional para introducirla a un canon o conjunto de estereotipos y observar, después, que el canon aparece en la cultura política mexicana como una representación tragicómica de la vida cotidiana de la masa del pueblo. Lo llamaré el canon del axolote²⁸.

²⁷ Foucault, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*, México: Siglo veintiuno, 2014, p. 260.

²⁸ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 22.

Este metadiscurso, o cánon del ajolote, está conformado por una intrincada red de puntos de referencia que permiten explicar y normalizar la ilusión de una identidad nacional mexicana. Algunos de sus puntos principales los encontramos por ejemplo en los discursos de los filósofos mexicanos, o la instauración de la educación pública y alfabetización obligatoria. Desde sus diversas estrategias, el discurso de lo mexicano da unidad a toda esa *matriz de individuación* que normaliza modos concretos de ser y de hacer. La identidad del mexicano no debe comprenderse sin haber considerado las relaciones de poder que se institucionalizaron con su nacimiento. La institucionalización del estado posrevolucionario, siguiendo la sabiduría de las fábricas modernas, tuvo que producir el molde de una subjetividad mexicana. Esta identidad se corresponde en casi todos sus puntos, con las nuevas formas de dominación laboral del México moderno e industrial del XX. Con esto no se quiere afirmar tampoco un determinismo, fruto de la omnipotencia autoritaria del Estado y su lógica capitalista. Todo lo contrario, esta investigación es un intento por visibilizar la fragilidad y arbitrariedad, tanto de la red de fuerzas hegemónicas como de los comportamientos socialmente normalizados y los discursos del sentido común. Posibilitando así, una alternativa a la aceptación ingenua de esa *mexicanidad típica*.

Es necesario, por tanto, mostrar la lógica de las cosas -o si se prefiere, la lógica de las estrategias dentro de las cuales se produjeron las cosas- y sin embargo mostrar que no son más que estrategias; por tanto, si se cambian unas cuantas cosas, si se cambia de estrategia, si las cosas se toman de otra manera, lo que nos parece obvio no lo es²⁹.

El estado articula con sentido sus prácticas e instituciones, utilizando ese metadiscurso sobre lo mexicano como fundamento. Es decir, las imágenes sobre lo mexicano que se han grabado en la memoria histórica son más una estrategia política, que un reflejo de la conciencia popular. Incluso, como se dijo ya, la postulación misma de una conciencia popular, como una entidad única y homogénea, es ya una producción ficticia que responde a los requerimientos unificadores del poder revolucionario en su proceso de legitimación. Si bien esta construcción mitológica de la identidad pudiera encontrarse en otros momentos de la historia, resulta particularmente

²⁹ Foucault, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*, México: Siglo veintiuno, 2014, p. 258.

interesante la Revolución Mexicana y su institucionalización en la democracia presidencialista debido a que:

[El Estado de la Revolución Mexicana] fue un estallido de mitos, el más importante de los cuales es precisamente el de la propia Revolución. Los mitos revolucionarios no fueron, como en otras naciones, levantados sobre biografías de héroes y tiranos, sino más bien sobre la idea de una fusión entre la masa y el Estado, entre el pueblo mexicano y el gobierno revolucionario³⁰.

No es casualidad que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos haya sido promulgada en 1917. En este sentido, la carta magna es un ejemplo perfecto de los nudos poder-saber, cuya articulación simbólica supone y refuerza la existencia de un *pacto social*, entre la masa de campesino-obreros por una parte y el gobierno revolucionario institucionalizado por la otra. Movimiento mimético de las revoluciones europeas, la Constitución ha sido desde 1917 y hasta ahora, el documento que a fin de cuentas, es la piedra angular y talón de Aquiles, del edificio sobre el que se fundamenta la política nacional. Este *pacto social*, al igual que la identidad misma mexicana, se da solamente en un espacio discursivo auto-producido. Dado el desorden que se extendía por el país, la diversidad de lenguas y costumbres, y la poca comunicación entre las ciudades, esa mayoría de iguales que supone el concepto mismo del pacto social y la democracia, fue suplantada por una imagen caricaturesca: un obrero promedio de la capital, un mestizo urbano, como espejo del auténtico mexicano. En el momento en que se articula esta subjetividad ficticia como fundamento del pacto que supone la carta magna, el conocimiento y la constitución de esta subjetividad se convierte en el elemento clave para el ejercicio del poder nacional. A través de una red de instituciones jurídicas, médicas, educativas, la Constitución Mexicana legitima la norma y las fronteras del comportamiento visible, el discurso válido, y lo que está más allá como prohibido e ilegible. La carta magna como fundamento simbólico y objetivo de ese pacto entre el pueblo y el Estado, se despliega en múltiples estrategias que delimitan los límites válidos de la enunciabilidad y la visibilidad.

La cuestión de la subjetividad del mexicano no debe entenderse sin considerar la administración de cuerpos y de bienes que suponía la institucionalización del estado

³⁰ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 215.

moderno. El saber sobre lo mexicano ha servido para legalizar esa matriz de individuación que suponen la administración del trabajo, la educación, la industria y el campo. Por eso la pregunta por el ser del mexicano es una urgencia histórica con la Revolución; existía una gran importancia en garantizar la continuidad de una serie de comportamientos y relaciones válidas, que mantendrán la continuidad del sistema institucionalizado por la revolución. La pedagogía del mexicano tiene por objetivo enseñarle a cada cuerpo la individualidad que le corresponde, según lo dicte la ley mexicana. Ahora bien, resulta claro que la narrativa histórica que identifica el nacimiento del Estado moderno institucionalizado, con el proceso revolucionario del pueblo, es en realidad una forma típica de las narrativas de la *civilización moderna occidental*. ¿Hasta dónde alcanza esta similitud entre el discurso occidental y la construcción mitológica del mexicano?

La estructura de este metadiscurso (sobre lo mexicano) no tiene nada de específicamente mexicana: es una adaptación de cánones estrechamente ligados al desarrollo capitalista y a la consolidación de los Estados nacionales. Es decir, a lo que llamamos Occidente moderno³¹.

El concepto mismo de que una revolución es necesaria para fundar un estado moderno, es un lugar común del imaginario histórico europeo. Esta estrategia permite incorporar al mexicano como sujeto autónomo, en una trama narrativa mucho más grande y mucho más antigua que él, la historia de la civilización occidental. “No debe sorprender a nadie que el campesino sumiso se levante como zapatista revolucionario y que el *progreso* lo transforme en un hombre nuevo: el proletariado, héroe de la modernidad”³². Afirmar la institucionalización del Estado, luego de la revolución, parece ser el ritual de iniciación para formar parte de los interlocutores del panorama político mundial. El proceso que lleva de la revolución al estado mexicano, delata la fidelidad con que los aprendices se suman al proyecto del desarrollo civilizatorio de la historia moderna occidental. “Cuando la cultura mexicana adopta a la melancolía como uno de sus signos distintivos y peculiares, en realidad está conectándose y diluyéndose en el

³¹ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 219.

³² Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 120.

amplio torbellino de la historia occidental”³³. Se trata sin duda de un elemento fundamental que normalmente pasa desapercibido; el proyecto político mexicano del XX no debe pensarse solamente desde su drama interno, sino también bajo la urgente presión internacional de identificarse como sujeto autónomo. México está ahora en condición sumarse a la comunidad mundial de interlocutores.

El ajolote (*ambystoma mexicanum*) ha sido motivo de todo tipo de impresiones, y objeto de estudio para muchas disciplinas. La que es, tal vez, la más peculiar de las características de esta especie endémica, es su neotenia. Es decir, su capacidad para desarrollar sus funciones reproductivas, mientras que aún permanece en su condición infantil o larvaria. Lo que se combina, por supuesto, con su capacidad progenética; que es capaz de reproducirse en dicha forma embrionaria, generando así una nueva especie que nunca desarrolla sus rasgos adultos. Por ello es que el ajolote se encuentra, como si estuviera suspendido entre su forma larvaria original y el su desarrollo maduro en una salamandra, atrapado en algún lugar intermedio entre ambas. Incapaz de afirmar su forma definitiva, el “xolotl de agua” o axolote, se caracteriza por la prolongación perpetua de lo que debiera ser una condición pasajera. Cosa similar se podría afirmar también de los campesinos mexicanos, quienes también han manifestado su resistencia a la metamorfosis. “Siempre me han fascinado las primeras palabras del ensayo de John Womack sobre Emiliano Zapata: “Éste es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una Revolución. Nunca imaginaron un destino tan singular”³⁴. Gran parte del movimiento zapatista defendió su derecho a permanecer como campesinos, en general la reforma agraria del Plan de Ayala es un esfuerzo por devolverle la vida campesina a los todas las comunidades rurales. Por esta misteriosa naturaleza que se resiste al cambio, es que al axolote se le ha nombrado <<el anfibio del mestizaje>>.

Después de la Revolución, a los nacionalistas mexicanos -huérfanos de tradiciones burguesas autóctonas- sólo les quedan el campesinado y el proletariado como fuentes de inspiración: es necesaria una operación de disección ideológica para extraer algunos

³³ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 53.

³⁴ *Ibíd.*, p. 61.

rasgos de la cultura popular y elevarlos a la categoría de ideología nacional, mientras se desechan otros aspectos considerados irrelevantes.³⁵

Si se observa con atención, la historia agraria o rural es un ingrediente esencial en la configuración del edificio cultural del estado moderno. La revolución mexicana es el primero, de muchos fenómenos encarnados por el <<mundo campesino>> durante el siglo XX. Piénsese en toda la maquinaria administrativa que atraviesa los sexenios, repartición de tierra, institucionalización de las regulaciones del campo, modernización a mediados de siglo, y hasta la explosión del narcotráfico con la llegada de la alternancia política a la presidencia en el 2006. Toda la historia mexicana está marcada por la participación activa de esa otredad campesina.

Samuel Ramos inaugura la tradición de pensamiento que calificó al mexicano indígena y campesino, como una criatura portadora de un *complejo de inferioridad*, que le predispone a la tristeza y la pasividad. Roger Bartra encuentra que el espíritu de la melancolía es el que está presente en las páginas de la historia. Tendencia nacionalista de la posrevolución, que exaltaba con nostalgia la pérdida de un paraíso campesino originario, hecho a imagen y semejanza de la inocencia indígena que ultrajaron los conquistadores. La narrativa histórica del estado mexicano, construye un Edén mítico, a partir de una imagen idealizada del esplendor del mundo indígena. Un paraíso irrecuperable que arrebataron los españoles con su proyecto colonial. El obrero mexicano del siglo XX, siente nostalgia por los paisajes rurales, lejos de la dominación de la máquina capitalista. Sueña con “darse una escapada” a las playas, las montañas o cualquier pueblo mágico, si las vacaciones laborales y el presupuesto económico lo permiten. Sin embargo, a pesar de su añoranza por esa sociedad noble, justa y fértil, el mexicano urbano sabe que la fuerza del progreso histórico está a su favor. La ciudad como centro modernizador, le permite todos avances tecnológicos, las comodidades y el cosmopolitismo. La narrativa histórica desde la que se comprende el mexicano posrevolucionario es trágica. No solamente por la nostalgia del paraíso perdido, sino también porque a medida que se da la institucionalización del poder estatal, va siendo más claro que el único destino posible, consiste en abrazar esa “nueva identidad”. La falta de una identidad común entre los diversos grupos, encontró un espejo ficticio en el

³⁵ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 164.

proceso de activación y gestión de las nuevas instituciones estatales. Esta nueva identidad se gestó por supuesto, en los principales centros urbanos del territorio. Es así que la diversidad de castas y comunidades indígenas, pudieron verse reflejadas como iguales, al someterse todos a las mismas estrategias del biopoder institucionalizado.

De súbito, la soldadera de tropa andrajosa se yergue inmensa, preñada por las fuerzas del progreso. Su Adán agachado, con su ropa campesina y sus bigotes revolucionarios, revela una musculatura prometeica. La tierra mexicana ha recibido la semilla nueva y la Revolución estalla contra el México de la cortesía y el disimulo, para abrir paso al <<rostro brutal y resplandeciente de la fiesta y la muerte, del mitote y el balazo, de la feria y el amor>>, como dice Octavio Paz³⁶.

Del desorden urbano que generó esta mezcla, los literatos, periodistas y cinematógrafos fueron construyendo al mexicano ficticio que se popularizó en el XX: el mexicano urbano, cuya violencia revolucionaria perdura en lo apasionado de actitudes, lo emotivo y alegre de sus fiestas. Emotividad que lo hace también peleonero y vengativo. Así es que el canon del axolote despliega un mexicano interiormente contradictorio. O mejor dicho, lo mexicano se constituye como un desfile de máscaras. Por un lado muestra unas raíces campesinas explotadas que le condenan a la pasividad, la nostalgia y la ignorancia. Ese mismo campesino en cuyas raíces late la sangre de los nobles y fuertes guerreros aztecas. Y por otro lado el mexicano de la ciudad se caracteriza por lo fiestero, lo borracho y lo muy macho. Pero también se refleja en el charro hacendado, galante, sensible y valiente, que lleva serenata. Como se verá más adelante, Rodolfo Usigli es el pensador que con mayor claridad sugiere que es la falta de una “verdadera” identidad, la que hace del nacionalismo un carnaval de máscaras que le permite ocultar su propia insuficiencia. De ahí que los estudios específicos del ser del mexicano, se caracterizan por ideas tipificadas, caricaturas vulgares e ideas comunes y ambiguas.

Un gran ejemplo puede encontrarse en el mural de Diego Rivera, *sueño de una tarde dominical*. En el corazón de la ciudad, la Alameda Central, una multiplicidad de seres diversos coexisten en el mismo lienzo, al igual que las multiplicidades en la identidad nacional. La mitología histórica que se hace sobre lo mexicano tiene a su

³⁶ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 119.

héroes y antihéroes en un desfile de máscaras, detrás del cual se oculta el ajolote. Las instituciones estatales como espejos en los que todos se reconocen, o como amos ante los que todos sirven, generan la ilusión de esa identidad nacional mexicana común. Queda claro que el mexicano es el mestizo, no el español ni el indígena del pasado. Es así que la diversidad de rostros de todas las culturas indígenas, son pavimentadas como iguales, por la maquinaria estatal. Y genera una nueva dialéctica entre dos nuevos actores en escena: el gobierno institucionalizado y el pueblo. Algo debe quedar claro desde ahora, en México todas las máscaras que caracterizan los antagonismos sociales, no son sino la constante actualización de conceptos para justificar las mismas asimetrías sociales que caracterizan sus relaciones de poder. Desde las primeras distinciones raciales del criollo, el mestizo y el indígena, pasando por el campesino y el ciudadano, el fresa y el naco, etc.

La elaboración actual del mito del edén subvertido es parte de un amplio sistema de legitimación política, cuya efectividad se basa no sólo -ni principalmente- en que reproduce los más profundos arquetipos psicológicos, sino que logra reproducir (re-crear) las estructuras más profundas de la conflictiva social³⁷.

Muchos de estos lugares comunes o ideas-tipo extienden sus redes en el imaginario colectivo mexicano. Y pese a su capacidad metamórfica acelerada y todas las modalidades en que aparecen, estas máscaras del ser del mexicano son una forma de asimilar la soberanía del gobierno institucionalizado, y el sometimiento de la población a la escritura de la ley. En su *Jaula de la melancolía*, Roger Bartra ilustra las metamorfosis del canon del axolote, desde el *indio agachado* que habían descrito los cronistas españoles, pasando por el *mestizo vulgar* y hasta el *pelado* de la ciudad. Cada uno de estos personajes típicos de la lotería mexicana es un punto de una serie más amplia que da forma a la trama de poder y del saber constitutivos de la identidad del sujeto mexicano. El objetivo del Estado, es preservar el esplendor del Estado. Durante la segunda mitad del siglo XX, el imaginario del cine, la televisión y la música es la que más ha contribuido a la difusión de estos personajes, como por ejemplo: el chilango y el provinciano, lo naco y lo fresa, el mirrey y el chaca. Estas polarizaciones

³⁷ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 35.

sociales que se cristalizan en el imaginario cultural, se convierten entonces en “metadiscursos” inconscientes. Lugares semánticos a partir de los cuales se desarrolla la identidad de los sujetos y que, por tanto, dan por sentada la relación asimétrica en la repartición de la riqueza. Esa es la condición “incondicionada”, desde la cual se construyen los dramas sociales.

En el espacio de la unidad nacional ha quedado prisionero y maniatado el ser del mexicano, como un manojo de rasgos psicoculturales que sólo tienen sentido en el interior del sistema de dominación. La cultura nacional se identifica con el poder político, de tal manera que quien quiera romper las reglas del autoritarismo será inmediatamente acusado de querer renunciar -o peor: traicionar- a la cultura nacional³⁸.

El desorden, la violencia y la pobreza posrevolucionaria se convirtieron en la cara pública del imaginario nacional. Posiblemente sea esta la razón por la que el cine y la literatura harían del *pelado*, un símbolo clave de toda la nación mexicana. “El pelado, que es una especie de campesino urbano -valga la paradoja- semi-asfixiado por la ciudad, que ha perdido el edén rural y no ha encontrado la tierra prometida”³⁹. Atrapado entre dos mundos, el rural y el urbano, el pelado lleva una vida impulsiva e irracional que arrastra con nostalgia por todas las cantinas. La identidad mexicana metamorfosea, es la repetición perpetua de lo que debería haber sido solamente un desorden transitorio, pero con nueva máscaras. El discurso de la racionalidad ilustrada activa de inmediato una serie de nudos donde se ejerce el poder, a través de ciertas instituciones educativas, económicas y hasta morales. La cristalización del alma nacional es una normalización de un modelo de subjetividad -moral, intelectual y social- que cumpliera específicamente con la labor de modernización económica y cultural. Debe irse entreviendo ya, de qué modo la narrativa histórica que promueve la educación nacional es la encargada de inculcar estas redes imaginarias del poder político. Eso “mexicano” que se difunde en la literatura, la pintura, la música y el cine, es una ilusión cohesionadora. Nada más que un sistema de legitimación política de los procesos culturales y económicos del estado moderno en construcción.

³⁸ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 215.

³⁹ *Ibíd.*, p. 50.

En algunas de sus expresiones, el mito del mestizo denota una fuerte influencia de Gustave Le Bon, quien afirmó -según repite Trejo Lerdo de Tejada, en plena época revolucionaria- que un pueblo de mestizos es un pueblo ingobernable. Es necesario, pues, domesticar este pueblo mediante la modernización económica y la educación, para que la masa de analfabetas -para decirlo con las palabras con que Luis G. Urbina concluye el libro de Trejo Lerdo sobre el nacionalismo- así como los indios, se adapten <<apresuradamente a la civilización, y llegar así, por rápido y seguro unimismamiento moral, intelectual y social, a la urgente cristalización de un alma nacional mexicana>>⁴⁰.

La postura de Bartra es muy clara, lo mexicano “es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobretodo, de la manera en que es legitimada la explotación”⁴¹. Por eso es que el mexicano es ese ajolote que está destinado a reproducir su larvario primitivismo. Destinado a no metamorfosearse por completo en eso que siempre anuncia que puede llegar a ser. La sociedad mexicana de la posrevolución organiza una <<arquitectura de la vigilancia⁴²>>, para garantizar la continuidad del sistema político mexicano. Las instituciones que dan forma al estado mexicano, pongamos por caso los proyectos educativos rurales, cumplen formas de “secuestro” de la libertad y del tiempo de los jóvenes mestizos e indígenas, para ser normalizados como sujetos típicamente mexicanos. Una red de vigilancia que no solamente se extiende como tiempo invertido en el saber educativo, sino que también toma forma de una vigilancia del cuerpo, a través de una serie de prácticas de higiene típicamente modernas (comportamientos válidos e inválidos, cómo lavarse, cómo sentarse, etc...). Las nuevas instituciones educativas y de salubridad que se encargan de vigilar el cumplimiento de estas prácticas, tienen también el poder de castigar sus omisiones o premiar sus aciertos. Y a su vez, van generando también el registro de un saber administrativo sobre esos individuos. Índices de natalidad, de muerte, de productividad, de violencia, de locura, de educación y progreso, etc. Todo esto significa por supuesto, que la construcción mitológica del mexicano posrevolucionaria, no hacía ninguna revisión crítica de las relaciones de poder que se heredaron de la dictadura porfirista. Por el contrario, los mitos políticos de la revolución institucionalizada son la

⁴⁰ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 123.

⁴¹ *Ibíd*, p. 20

⁴² Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2001, Lectura Quinta.

prolongación de los conflictos sociales -tierra, pobreza, explotación- por otros medios, la nueva burocracia institucionalizada.

En ausencia de una ideología vertebrada y dada la extrema precariedad de los proyectos o modelos de desarrollo (que no suelen ser más que justificaciones *a posteriori* del curso que sigue la acumulación capitalista), la legitimidad del sistema político adquiere acentuadas connotaciones culturales: es preciso establecer una relación de necesaria correspondencia entre las peculiaridades de los habitantes de la nación y las formas que adquiere su gobierno. Así, la definición del carácter nacional no es un mero problema de psicología descriptiva: es una necesidad política de primer orden, que contribuye a sentar las bases de una unidad nacional a la que debe corresponder la soberanía monolítica del Estado mexicano.⁴³

Esta noción, la dimensión política del discurso nacionalista mexicano, no aparecía de modo explícito en la reflexión filosófica previa a Bartra. Ahora es claro que detrás del archivo filosófico y antropológico del mexicano, por mencionar algunos, se esconde una validación insospechada de las formas específicas de dominación del poder político actual. O dicho de otro modo, el sujeto mexicano actual es un fenómeno de superficie, una máscara, de las múltiples expresiones locales del poder que rodearon la revolución, su eventual institucionalización bajo la unidad estatal. Es así que de máscara en máscara, las estrategias de poder que naturalizan y administran a los sujetos, perduran jamás cuestionadas y van adquiriendo peso al paso del tiempo.

Muchos otros discursos, agentes e instituciones contribuyeron a la producción de la subjetividad mexicana. En este sentido, la institucionalización de la educación y su difusión fue un gran paso para *legitimar el Estado Mexicano*, y difundir la nueva identidad cultural, propiamente la identidad mexicana se está gestando gracias a la *cultura institucionalizada*. En este caso el disciplinamiento educativo como poder pastoral institucionalizado. “Los ensayos sobre el carácter nacional mexicano son una traducción y una reducción –y con frecuencia una caricatura grotesca- de una infinidad de obras artísticas, literarias, musicales y cinematográficas”⁴⁴. Estos dispositivos: agentes, instituciones, prácticas sociales y discursos; son los que hoy en día permanecen vigentes y funcionales. La subjetividad mexicana que se construyó en aquella época, a través de los discursos legítimos del saber y sus respectivas

⁴³ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 214.

⁴⁴ Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, (México: Grijalbo, 1987), 19.

instituciones, perduran en forma casi íntegra hasta nuestros días en nuestra comprensión de lo mexicano.

Hay muchos otros dispositivos que en su ejercicio de poder normalizan los modos de ser y de hacer del mexicano. Por ejemplo el *diseño de la fiesta mexicana*, bajo el gobierno de Plutarco Elías Calles, a través de dicha estrategia se dio forma a los elementos culturales esenciales de lo mexicano, como el mariachi, los bailes tradicionales, incluso la gastronomía que hasta hoy se considera *esencial* en la cultura mexicana. Otro dispositivo que contribuyó como aparato de divulgación de la fiesta mexicana y las diversas máscaras del mexicano como ideas a seguir, fue la *Época de Oro del Cine Mexicano*. Pedro Infante, María Félix, Jorge Negrete, son algunos de los nombres más representativos. En tanto imagen y discurso, el cine se encargó de construir y difundir lo que se habría de interpretar a nivel nacional e internacionalmente, como lo propiamente mexicano: qué música, vestimentas, personalidades, rostros, etc. Dos filmes claves que contribuyeron a la construcción de la imagen del mexicano a nivel internacional, y en los cuales fueron utilizadas muchas de las “máscaras” de la identidad nacional: 1) “¡Qué viva México!” (1931) de Sergei Eisenstein, y 2) “Viva Zapata” (1952) de Elia Kazan. Todas estas imágenes definieron, por un lado el estereotipo de lo mexicano ante los ojos de los demás países industrializados, y por otro lado generó roles o modelos a seguir que alimentaron las aspiraciones de las nuevas generaciones. Una razón más para afirmar que la esencia de lo mexicano es una narración ficticia que hace de sí misma. Se genera y normaliza una imagen de México y lo mexicano, al mismo tiempo que se escribe.

Antes de terminar este capítulo, una recuperación con mirada de águila de algunos de los puntos recién expuestos, permitirá comprender una nueva dimensión de nuestro estudio. Se dijo ya que la lógica del Estado supone un despliegue de dispositivos de subjetivación y objetivación, cuyos criterios de verdad y de reconocimiento, son siempre histórica, geográfica y culturalmente determinados. Por ello decidimos estudiar el caso concreto de México en la primera mitad del siglo XX. Y a la vez se encuentran siempre en una eterna contingencia fruto de las tendencias globalizadoras. La posibilidad misma de identificar los discursos en las redes estratégicas del poder, abre un espacio de análisis especialmente rico que hace del lenguaje uno de los factores

determinantes en la producción de una subjetividad específica. Considérese entonces la hipótesis según la cual es el lenguaje el material del cual está hecho el sentido de nuestros discursos, de nuestras instituciones y nuestras identidades. El lenguaje como medio a través del cual un individuo deviene *sujeto de sí*, se convierte de inmediato en tema fundamental para los estudios sobre el poder aquí planteados. Como diría Judith Butler: “Si estamos formados en el lenguaje, entonces este poder constitutivo precede y condiciona cualquier decisión que pudiéramos tomar sobre él, insultandolos desde el principio, desde su poder previo”⁴⁵. Es en el lenguaje, y en las prácticas en que éste se expresa, donde encontraremos las fronteras y limitaciones en las posibilidades de constituirse como sujeto y ser reconocido socialmente. En este sentido es que Butler afirmará que ser interpelado por un nombre, es decir:

ser el destinatario de una alocución lingüística no es meramente ser reconocido por lo que uno es, sino más bien que se le conceda a uno el término por el cual el reconocimiento de su existencia se vuelve posible. Se llega a existir en virtud de esta dependencia fundamental de la llamada del Otro⁴⁶.

Considérese ahora la administración estratégica que conlleva el nombramiento de lo mexicano y de sus partes características, como proyecto político a inicios del XX. Al desplegar el nombramiento de lo que es lo mexicano, se desplegaba también los modos de administración y ejercicio del poder estatal, encarnado en las instituciones. De ahí la importancia de la clasificación de los *personajes típicos* de México, en todo el orden del discurso nacionalista. No es lo mismo ser indígena, que ser empresario, migrante, extranjero u homosexual. Toda anomalía es siempre asimilada por un nombre del poder: guerrillero, narco, terrorista, indigente, etc. Y como se ha venido argumentando hasta ahora, el nombramiento de “lo mexicano” que hacen los intelectuales del movimiento posrevolucionario, no debe comprenderse sin las relaciones de poder que le vieron nacer. Por esta razón es que en el siguiente capítulo se da revisión a algunos de los intelectuales más representativos que, durante la primera mitad del siglo XX, contribuyeron a la construcción del discurso sobre lo mexicano, desde la filosofía o disciplinas afines. ¿Será que el saber producido por los

⁴⁵ Butler, Judith, *Lenguaje poder e Identidad*. Madrid: Síntesis, 1997, p. 16.

⁴⁶ Butler, Judith, *Lenguaje poder e Identidad*. Madrid: Síntesis, 1997, p. 22.

filósofos mexicanos sobre la identidad nacional, es el discurso que ha legitimado esa *matriz de sujeción* del nuevo gobierno revolucionario?

V. FRAGMENTOS 3: FILOSOFÍA MEXICANA.

El presente capítulo retoma cómo es que durante la primera mitad del siglo XX, el establecimiento del orden político mexicano desplegó una red de estrategias, nudos de saber y poder con pretensiones de unificar a esa masa heterogénea del mundo indígena, mestizo y criollo, que exigían la asimilación del nuevo gobierno centralizado posrevolucionario. Sin embargo, a pesar de que la magnitud del archivo y del fenómeno a estudiar posibilita una diversidad de perspectivas, se delimitará la presente investigación a los rastros que ha producido la filosofía institucionalizada en el territorio nacional, o disciplinas afines que hayan contribuido a la construcción del saber sobre lo mexicano. ¿Desde la recuperación de los debates académico-filosóficos sobre la identidad mexicana se puede reconocer las relaciones de poder que éstos normalizan y legitiman?, ¿Quiénes fueron los intelectuales que durante el siglo XX, produjeron esos discursos utilizados para la construcción del saber sobre el típico sujeto mexicano?.

Se quiere sacar a la luz el modo en que el discurso filosófico sobre el ser del mexicano contribuyó a las exigencias estatales por normalizar esas formas de sujeción específicas, formas de confesión y de reconocimiento, que ahora identificamos como típicas de la *mexicanidad*. Para ello se hace un recorrido general por algunos de los representantes más sobresalientes de la filosofía en México, específicamente aquella corriente filosófica que hizo de *lo mexicano*, su objeto de estudio. Identificar los puntos nodales que, desde la filosofía, tejieron un saber académico y científico sobre lo mexicano, se hace visible el la función *ideológica* que tuvo y ha tenido el discurso nacionalista mexicano. No es accidental que la gran mayoría de los filósofos mexicanos, y algunos extranjeros, hayan hecho suya esta problemática. En México la investigación filosófica funcionó activamente como discurso que posibilita el reconocimiento y la legitimación de ciertas prácticas consideradas como la norma; a la vez que excluyó y castigó muchas otras. Por un lado identificar lo que se ha normalizado y legitimado desde el archivo filosófico, sobre la cuestión de la identidad de la nación y del sujeto mexicano. Y por otro lado, sacar a la luz aquello que el discurso mismo ha terminado por ocultar o negar.

Una cosa debe quedar en claro, aquí no se pone en cuestión la existencia

auténtica u objetiva de una *subjetividad mexicana*, o de la *identidad nacional*, entendidas como entidades independientes, trascendentales o esenciales. Más bien se trata de reconocer cómo es que diversas estrategias, como por ejemplo las producciones filosóficas de la primera mitad del siglo XX, se articulan siempre como una serie de estrategias que legitiman y normalizan el ejercicio del poder estatal. El pensamiento filosófico sobre lo mexicano funciona así, como una estrategia más que se despliega el Estado moderno, un conjunto de relaciones de poder que garantizan la continuidad de las instituciones educativas, médicas, laborales, artísticas, etc. Es en este sentido que se plantea la pregunta por la consolidación de la identidad del mexicano durante la primera mitad del XX, y no desde la búsqueda de una esencia metafísica. Luego de comprender el discurso sobre lo mexicano como una forma de visibilización-invisibilización, ¿será posible encontrar la frontera que desde entonces, excluye otros discursos y prácticas posibles?

A lo largo del siglo XX la cultura mexicana fue inventando la anatomía de un ser nacional cuya identidad se esfumaba cada vez que se quería definir, pero cuya presencia imaginaria ejerció una gran influencia en la configuración del poder político⁴⁷.

Durante el siglo XX es posible encontrar una gran cantidad de pensadores mexicanos y extranjeros que hicieron suya la pregunta por la identidad del mexicano. Filósofos, antropólogos, historiadores y literatos van contribuyendo con sus reflexiones a la construcción de un mapa de la caracterología típica del sujeto mexicano. Siguiendo a Roger Bartra, se sugirió ya que “En realidad, los ensayos sobre lo mexicano se muerden la cola, por así decirlo: son una emanación ideológica y cultural del mismo fenómeno que pretende estudiar”⁴⁸. Será el objetivo del presente capítulo profundizar en este punto: dar revisión a algunas de las investigaciones filosóficas más relevantes sobre la cuestión del ser del mexicano, habrá también que identificar algunas de las instituciones y agentes clave que dieron forma a este discurso. Si bien, es cierto que el saber generado de filósofos, artistas e intelectuales en general y legitimado por las instituciones estatales, es una pieza fundamental en la construcción artificial de lo

⁴⁷ Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*. México: De Bolsillo, 2006, P. 11.

⁴⁸ Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*. México: Grijalbo, 1996, P. 15.

mexicano, su labor estaría incompleta sin el trabajo conjunto de las artes plásticas, el ensayo literario, los programas radiotelevisivos, el cine, el turismo y la gastronomía. Pese a que haya momentos en los que la reflexión parezca por momentos resbalar hacia otros temas o disciplinas, hay que tener presente que el objeto de estudio de este capítulo es un repaso por algunos de los momentos más significativos de toda esa producción filosófica mexicana que ha reflexionado sobre el carácter del mexicano.

La tarea consiste en mirar, través de los ojos de la temprana filosofía mexicana, ese peculiar ser que es el "mexicano". Hay que explicar cómo es que la pregunta misma por la identidad mexicana, generó tal diversidad de fragmentos discursivos, y cómo es que el poder pastoral del estado hizo de estos fragmentos, un papel tapiz. Hay que reconocer que fueron muchos los pensadores que desde las humanidades contribuyen al pensamiento filosófico, sociológico y antropológico durante la primera mitad del siglo XX, pero ahora se recuperarán solamente aquellos que reflexionaron de modo directo sobre el ser característico de México y de lo mexicano. No es el objetivo agotar la lista de pensadores o de posturas sobre la esencia de lo mexicano, dado que entre todas las producciones intelectuales que se han generado, es posible conceptos análogos y nociones heredadas recurrentes. Bastará ahora con dibujar justamente los lugares comunes, los más visibles, aquellos que se han sedimentado como norma de sentido común, sobre lo que se sabe de la vivencia cotidiana en México. Debe quedar bien claro que aquí no se discutirá la existencia o características de algo así como una auténtica filosofía mexicana. Sino de hacer visible algunos agentes e instituciones que hicieron posible la normalización de cierto tipo de ejercicio de poder, "a la mexicana".

Existen ya algunos autores que han trabajado en moldear una masa intelectual unitaria, homogénea y ordenada, una *auténtica filosofía mexicana*. De entre los esfuerzos más notables por hacer un ordenamiento sistemático del pensamiento filosófico en México encontramos a Antonio Ziri6n Quijano en "Historia de la fenomenología en México", a Roger Bartra en "Anatomía del Mexicano", y a Fernando Salmer6n en "Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina". En estos tres autores aparecen casi los mismos criterios de clasificaci6n y ordenamiento de las diversas expresiones filosóficas de primera mitad del XX. Los tres reconocen que estas producciones filosóficas, son parte importante de la fundamentaci6n del proyecto

nacional mexicano. Pero, como se expone más adelante, solamente Roger Bartra tiene la lucidez y la perspectiva para reconocer el carácter artificioso de este saber institucionalizado. Baste por ahora decir que los filósofos mexicanos han construido, junto con el saber objetivo sobre el ser mexicano, los límites y las fronteras de dicha identidad. Y que, por lo tanto niegan todas las otras expresiones que no representan lo dicho en el corpus de lo *auténticamente mexicano*. Estos son algunos sobre los momentos clave de esta filosofía mexicana.

A) Escuela Positivista:

A finales del siglo XIX, los intelectuales del régimen porfirista tenían el deber de dar forma a la nación mexicana, siguiendo el modelo de Francia. La consigna principal era perseguir, a toda costa, las estrategias del progreso civilizatorio europeo en general, y francés en particular. Por esta razón es que *Los científicos*, un grupo de políticos e intelectuales inspirados por el positivismo francés de Comte, fueron los encargados de definir las formas válidas de hacer política, economía y cultura. Sirviéndose del Partido Unión Liberal (PUL) como su institución más representativa, para dar forma a sus más altos ideales; *orden y progreso*. Si bien es verdad que mucho antes de 1910, había políticos, funcionarios e intelectuales que buscaban imitar los modos de ser, de hacer y de pensar de la modernidad europea, para importarlas al territorio nacional. Nos es sino hasta el movimiento revolucionario, que estas redes del poder político se proponen explícitamente la cuestión de una identidad nacional propia, es decir, una identidad que no tenga que imitar las formas específicas del viejo continente. Además de que, como se verá a continuación, previo al siglo XX las cuestiones del ser del mexicano se planteaban desde una perspectiva de castas o de razas, y no es sino hasta el XX que dicha distinción quedó abandonada. De entre estos pensadores de finales del siglo XIX, Ezequiel A. Chaves y Julio Guerrero merecen especial mención dado que realizaron una reflexión explícita y profunda, de aquellos que consideraban era lo esencial del carácter del mexicano.

Ezequiel Chávez (1868-1946) fue un filósofo positivista que estuvo a cargo de las instituciones educativas durante el porfiriato. En sus estudios desarrolla un análisis de la “sensibilidad” como factor distintivo del carácter mexicano. La parte central de su

estudio consiste en una clasificación taxonómica del *carácter* de los diferentes grupos étnicos- raciales, es decir una clasificación de las condiciones psíquicas de todos los individuos de cada grupo. Todo ello con el objetivo de poner este saber, al servicio de las instituciones del Estado. Los grados o distinciones de su taxonomía son: El indígena, el mestizo vulgar, el mestizo inferior y el mestizo superior. Es entonces la cuestión racial la que, según Ezequiel Chavez, determina el carácter o la sensibilidad de los mexicanos. Y dado que “Una institución social no es viable sino cuando está en consonancia con el grado de desenvolvimiento de las aptitudes mentales características del pueblo en el que se trate de implantarla”⁴⁹, la inestabilidad política que habría vivido la Conquista y el Virreinato se debe a la ausencia de esta consideración.

El cuadro que hoy delíneo (...) para que conocida científicamente la manera especial, no sólo de sentir sino también de pensar y querer, o en otros términos, los elementos constitutivos del carácter nacional, se adapten progresivamente las instituciones patrias a la marcha ascendente del alma mexicana⁵⁰.

Queda que el mejor representante de la racionalidad y la civilitud es el criollo que conserva aún su pureza genética. Todavía aún en el mestizo superior, la sensibilidad se eleva hacia un estadio superior al ser intelectualizada, es un ser civilizado y plenamente dueño de sí. Esto se explica por la relativa pureza de la sangre del mestizo superior exalta su racionalidad, a pesar de compartir cierto temperamento volátil fruto de su sangre inferior. El mestizo vulgar, por otro lado, es la representación de lo irracional debido a su explosividad de carácter casi instintiva. Con sus marcadas tendencias al desorden y el alcoholismo, bien pronto le veía casi como un bárbaro. Y finalmente, el indígena incivilizado y supersticioso tiene como característica más representativa su serenidad estoica y muda, frente a su desfavorable situación.

Desde una postura bien cercana, el sociólogo, abogado y positivista Julio Guerra (1862-1937), que la personalidad “nostálgica” del mexicano, junto con su tendencia natural al alcohol, lo hacen una criatura vil. Al igual que Chavez, Julio Guerra parte de una clasificación de las diferentes castas. Sin embargo, Guerra encuentra en los modos

⁴⁹ Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, (México: De Bolsillo, 2006), 26.

⁵⁰ *Ibíd.*, 45.

de embriagarse, el criterio más adecuado para hacer su descripción. En general, su estudio sobre lo mexicano se centra en la cuestión de los tipos alcohol que beben las distintas castas y los efectos que sobre éstas tienen. Los efectos étlicos varían entre el indígena, el mestizo criollo o superior, el mestizo vulgar. El indígena, desde su precariedad, bebe pasivamente hasta quedar inconsciente. El mestizo criollo alegre y sociable, contrasta con la violencia y explosividad del mestizo vulgar, quien es considerado el peor de entre estos tres. Sin embargo, haciendo gala de su astuta racionalidad, Julio Guerra deja claro que esta diferencia en el temperamento de las castas no se explica solamente desde una condición racial. Sino también y sobre todo, debido al alcohol, más o menos adulterado, que son capaces de adquirir en el mercado según sus posibilidades.

Estas tempranas reflexiones dejan de manifiesto dos cosas. 1) Lo mexicano, su gente y sus prácticas, no existen como algo homogéneo y consolidado. Para explicitar el carácter mexicano hay que analizar la diferencias entre las castas: criollos, mestizos e indígenas. 2) El criterio de ese análisis utilizado responde al discurso de evolucionista y racial de la racionalidad occidental. La raza europea, como era bien sabido en la época, era la portadora de la racionalidad, el progreso y la civilización. La sangre indígena, extraña mezcla entre serenidad y infantilismo, carece aún de la racionalidad universal y el progreso civilizatorio. Estas reflexiones que hoy podrían parecer racistas o ingenuas no son extrañas al discurso colonialista europeo. El discurso evolucionista darwiniano deviene evolucionismo social: ciertos grupos humanos, por ser evolutivamente superiores, poseen el derecho natural de ser amos y someter al otro cultural. A pesar de que se tratan de un discurso que imperaba a en el XIX, es importante seguir las huellas de cómo es que el orden social inscrito desde este discurso, pese a la metamorfosis revolucionaria, logró adaptarse transformando su retórica para el nuevo orden político.

Este discurso evolucionista sobre la naturaleza y carácter del mexicano, y el positivismo en general, fueron rápidamente asociados al régimen porfirista y por lo tanto, interpretados como formas ideológicas de las clases altas para mantener su poder. De ahí la necesidad de los pensadores posrevolucionarios por generar un nuevo discurso, o mejor dicho, un nuevo nacionalismo que fuera compatible con las nuevas

relaciones del poder. Un nuevo discurso que fuera, primero que nada, una negación del sistema porfirista. Para contrarrestar, por ejemplo, el impulso del positivismo en la economía liberal y la lógica de mercado del capitalismo, el general Cárdenas implementaría una rigurosa *educación socialista* para el pueblo. Un claro síntoma del reajuste que implican las nuevas redes de poder del movimiento revolucionario. Este discurso socialista para los obreros e hijos de obreros deja una huella profunda, que puede rastrearse también en la instauración de los grandes los movimientos sindicales de maestros, obreros y campesinos, que han caracterizado la vida política de México durante el siglo XX. Un ajuste similar se vivió desde el gremio de los intelectuales y líderes de opinión. El positivismo porfirista que había imperado en las investigaciones académicas, fue sustituido rápidamente por un movimiento que se consideraba más afín a las afecciones de los mexicanos: la fenomenología. Como se verá más adelante, la importación del discurso fenomenológico al territorio mexicano fue determinante en las nuevas producciones del saber sobre lo mexicano.

B) El Ateneo de la Juventud y la Fenomenología hispano-mexicana:

Junto con la caída de la dictadura porfirista, el movimiento positivista perdió seguidores rápidamente. Nuevas expresiones de la voluntad de saber se apoderaron de la escena nacional. A partir de 1920, la corriente fenomenológica se convierte en el discurso de moda entre los intelectuales, quienes encuentran en esta doctrina la herramienta metodológica ideal para pensar la existencia humana misma. Resalta particularmente la influencia que Edmund Husserl tuvo en esta generación de pensadores, pero también se abrió camino un basto estudio de Bergson, Scheler y Heidegger. Entre los principales representantes de este movimiento fenomenológico mexicano se encuentran: Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959), Samuel Ramos (1897-1959), Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y José Romano Muñoz (1893-1967), por mencionar algunos. A este movimiento intelectual de principios del siglo XX se le conoce como “el Ateneo de la Juventud”. Entre los principales objetivos de su agenda se encuentran la promoción de todas las expresiones culturales e intelectuales, a la vez que motivar el progreso nacional, especialmente mediante el impulso del proyecto educativo laico a nivel nacional. A pesar de que sus ideales no se

separan de modo definitivo del movimiento positivista del XIX, se atrevieron a proponer otros caminos para lograr esos ideales. Este movimiento acusa la pasividad de los intelectuales del siglo pasado, y defiende que la filosofía debe tener una función social activa, como por ejemplo: plantear las cuestiones morales de la vida política, construir los nuevos modelos educativos, dar luz sobre cómo formar las nuevas instituciones. El movimiento revolucionario y posrevolucionario asimiló rápidamente este discurso en su beneficio, y muy pronto quedó claro que el problema central de país era la integración de una conciencia nacional. Si bien es verdad que una parte robusta de las investigaciones emprendidas por el Ateneo giran entorno al proyecto fenomenológico, particularmente el estudio de Edmund Husserl, para fines del presente ensayo se ha de centrar la atención en la problematización que se hizo sobre la identidad nacional. De entre ellos se rescatará particularmente a dos de ellos, Antonio Caso y José Vasconcelos, quienes desde sus labores académicas, sociales y políticas, al servicio de las instituciones estatales, se dieron a la tarea de definir/construir una identidad individual y social para México.

Antonio Caso encabezó la revolución filosófica contra el positivismo como ideología dominante, para luego incorporarse como parte sustancial del proyecto político e ideológico de la nueva nación posrevolucionaria. Antonio Caso toma una postura crítica ante el mimetismo cultural propio del positivismo porfirista⁵¹ al afirmar que gran parte de las dificultades sociopolíticas de México se deben a que se ha imitado ciegamente la cultura Europea. Los beneficios de aprender de la civilización occidental le parecen incuestionables a Antonio Caso, lo que hay que revisar es la ciega mimesis del estado francés que había promovido Porfirio Díaz.

Nuestras formas sociales y políticas proceden de Europa y los Estados Unidos de América. Así tenía que ser, en mucha parte, dado el corto lapso de nuestra vida independiente; pero urge ya, por la felicidad de nuestro pueblo, que cesemos de imitar los regímenes político sociales de Europa y nos apliquemos a desentrañar de las condiciones geográficas, políticas, artísticas, etcétera, de nuestra nación, los moldes mismos de nuestras leyes; la forma de nuestra convivencia; el ideal de nuestra actividad⁵².

⁵¹ Diagnóstico similar había dado ya Julio Guerrero, pero fundamentado en la cuestión racial. Cada raza, un grado de desarrollo diferente y por tanto instituciones diferentes.

⁵² Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, (México: De Bolsillo, 2006), 60.

Pero debido a que en México la absorción mimética de la cultura europea intentó ser una copia demasiado exacta e irreflexiva, que aplicada a un contexto completamente diferente, resultó ser infértil. Se exige un nuevo nacionalismo que, sin negar las adquisiciones de la Conquista, se levante con plena autonomía en el territorio nacional. Dado que la patria es primero que la raza, tomar las riendas del proyecto nacional implica crear modos de ser y de hacer, propiamente mexicanos. La posición de Antonio Caso es conservadora, puesto que su contribución a la identidad nacional, llega a un costo alto. La Revolución no es una ruptura, sino continuidad de ese proceso más amplio; el progreso de la civilización Occidental. “Desde el punto de vista de la civilización, es claro que la Conquista fue un bien inmenso. Europa, gracias a España, realizó en América la más extraordinaria ampliación de sus posibilidades de desarrollo cultural”⁵³. Desarrollo que, desde su religiosidad cristiana, no se comprende sin el mensaje de Cristo. Antonio Caso estaba convencido de que las problemáticas sociales de México eran en el fondo, cuestiones morales. Si la filosofía tiene su dimensión práctica en la fundamentación del proyecto nacional, el cristianismo aporta la fórmula necesaria para la solidaridad del pueblo. Prueba de ello ha sido la función histórica que ha jugado la imagen de la virgen María en los siglos previos a la Revolución, como estandarte del movimiento criollo por la independencia, y en la legitimación del poder político y eclesiástico de los criollos. Antonio Caso no era el único intelectual de la época que veía en el cristianismo un elemento imprescindible para concebir el nacionalismo mexicano.

José Vasconcelos, el filósofo más icónico del pensamiento mexicano del XX, fue un fiel heredero del positivismo y del evolucionismo social. Para Vasconcelos, el movimiento teleológico que corre de la barbarie hacia la civilización, es evidente e incuestionable. Ahora que las cuatro razas -blanca, negra, roja y amarilla- se han apropiado del globo terráqueo, es preciso tomar lo mejor de cada una para dar a luz a la quinta raza. La propuesta de Vasconcelos tuvo impacto en todos los intelectuales del América: al progreso civilizatorio le corresponde ahora el mestizaje racial y cultural, solamente así vendrá la raza universal y definitiva, del nuevo estadio de la humanidad.

⁵³ *Íbid.*, 56.

Solamente la parte ibérica del continente dispone de los factores espirituales, la raza y el territorio que son necesarios para la gran empresa de iniciar la era universal de la Humanidad. (...) Todo para indicar que mediante el ejercicio de la triple ley (material, intelectual y estética) llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica⁵⁴.

Las leyes de la evolución cósmica y biológica, funcionando a través del proceso de mestizaje entre los pueblos, tendrá por resultado el desarrollo pleno de la racionalidad humana, de la creatividad, el arte y las pasiones. Debido a la inteligente exaltación del mestizaje que hay implícita en su *raza cósmica*, el discurso vasconcelista fue rápidamente difundido y asimilado por todos los intelectuales de América Latina. Esta quinta raza, fruto de la suma de las virtudes de todas las razas, dará pie a la nueva civilización universal en América. Siendo responsables del destino humano, dar a luz a la raza cósmica, México y toda América tienen un destino histórico sublime por el cual deben luchar. Brillantísimo discurso, a través del cual Vasconcelos integra a Latinoamérica, dentro de la narrativa histórica más amplia del viejo continente; ya no como el hermano menor al cual hay que mostrar el camino, sino como el futuro sagrado de toda la humanidad. Al igual que los tiempos del esplendor griego y egipcio, muy pronto le corresponderá a América ser el faro de la civilización. José Vasconcelos no se limitó a sus reflexiones filosóficas, sino que tuvo un papel activo en las instituciones del gobierno posrevolucionario, como por ejemplo: como Secretario de Educación Pública, rector de la Universidad Nacional y fundador del Colegio de México, por mencionar algunas de sus funciones más destacadas. Vasconcelos es un agente clave para explicar las instituciones gubernamentales y educativas luego de la Revolución. A continuación se trazan algunos mapas de los modos en que el proyecto vasconcelista funcionó activamente en los ejercicios de poder de tipo pastoral y policial, del gobierno mexicano.

Siendo consciente de la diversidad cultural y lingüística en todo el territorio, la principal estrategia de homogeneización cultural ordenada por Vasconcelos, fue la alfabetización inmediata de las comunidades indígenas. La década de 1920 se

⁵⁴ José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México: Aguilar, 1976, p. 75-76.

caracteriza por rápida institucionalización de un modelo educativo, todo un sistema de prácticas y de vigilancias, que garantizarían la homogeneización del español en todo el territorio. Desde la Secretaría de Educación Pública, Vasconcelos supervisa el despliegue de *maestros rurales* y campañas de alfabetización a toda la república. En un movimiento en el que las fronteras que separan la asimilación de los indígenas a la nueva cultura mexicana, no se diferencian de aquellas que tienden a la erradicación total de las culturas indígenas. Con miras a lograr la raza cósmica, el indígena debe ser moldeado, para ser reconocido como sujeto por la nueva burocracia mexicana. Las escuelas, al igual que la milicia, sujeta a los individuos a partir de una fuerte reglamentación y vigilancia de los comportamientos, las palabras y los hábitos en general. Rápidamente la estructura escolar impartida por el gobierno, se convirtió en un dispositivo de *producción de subjetividad*, la subjetividad del mexicano. Ese mexicano que es mestizo, y que se ha integrado a la historia de la civilización occidental Y solamente bajo la insignia del mestizaje cultural, un individuo es integrado a la nueva sociedad mexicana. O como se dijo anteriormente, solamente bajo la escritura de la ley, uno se hace legible a los ojos del Estado. Una *cultura mexicana*, institucionalizada a través de la imposición de la lengua, la ciencia y las artes occidentales.

La Universidad Nacional, de quien José Vasconcelos fuera nombrado rector en 1920, es la principal difusora de las nuevas corrientes del pensamiento occidental en México. Desde Platón y Sócrates, hasta Bergson, Husserl, Heidegger y muchos más. Esta universidad juega un papel central al consolidarse como la institución que dio lugar y posibilitó la difusión de los debates del pensamiento europeo. La asimilación y difusión de la racionalidad occidental durante todo el siglo XX, no puede entenderse sin los aportes realizados por la Universidad Nacional (más tarde UNAM). Esta universidad fue y ha sido, uno de los principales focos donde florecen los agentes del discurso verdadero, en muchas áreas. Todos los discursos hegemónicos del siglo XX, y muchos contra-hegemónicos, están relacionados con dicha institución y sus agentes. Sería interesante estudiar cómo es que esta institución específicamente, desde sus ejercicios de poder-saber, ha jugado un rol importante en la politización y normalización del Estado mexicano durante todo el siglo XX. Por ahora basta ir mostrando cómo es que esta forma de disciplinamiento educativo, que a su vez legitima los discursos

verdaderos, se da siempre en una estructura de poder de tipo pastoral. Observando en todo momento que, el modo en que se expande la racionalidad occidental en el territorio mexicano -sus modos de ser y de hacer, sus discursos e instituciones- es siempre el de una ebullición de múltiples fuerzas, fricciones y resistencias de todo tipo. Solamente desde las narrativas históricas, como por ejemplo en los mitos nacionales, aparece la superficie homogénea del progreso histórico. Se trata solamente de un efecto de superficie, de aquello que en realidad se da siempre en una *microfísica del poder*. Es decir, puntos nodales donde interactúan convergencias y resistencias, de discursos, agentes y prácticas.

Se dijo ya que una de las dificultades fundamentales del establecimiento de la nueva identidad nacional desde la Independencia, era la radical polarización de las castas. “Criollos, mestizos e indígenas”, estas eran las primeras categorías con las que se identifican y definen a los actores sociales. Además de las diferencias entre éstos, hay que considerar que el llamado “mundo indígena”, en realidad estaba conformado por cientos de grupos cultural y lingüísticamente diversos. El proyecto de educativo rural promovido por el gobierno mexicano consiste fundamentalmente en: capacitación, integración y transformación de la alteridad indígena, para lograr la *formación del mexicano* propiamente dicho. Vasconcelos tiene la visión, la habilidad y la pasión suficientes para anudar múltiples discursos de su época, a la vez que lograr explicar y justificar la necesidad de las convulsiones en que vive México. Véase entonces lo inteligente de su propuesta: no solamente elogió el mestizaje como medio necesario para la eventual aparición de la raza cósmica, portadora de la cultural universal, sino que también introdujo a México en la narrativa teleológica de la historia universal. Como si el espíritu de racionalidad occidental, hubiera mudado al nuevo continente para completar su desarrollo dialéctico mediante el mestizaje de las cuatro razas - negra, blanca, roja y amarilla- en la quinta y última raza, legítima portadora del espíritu absoluto.

La institucionalización sistemática del saber a través de las escuelas rurales, es un poderoso dispositivo de producción de subjetividad del mexicano. Es evidente que esta transformación no fue posible solamente con las campañas de alfabetización y el establecimiento de la escuela rural mexicana, se requirió el uso de otros dispositivos

sociales a través de los cuales se ejerce y se reafirma el poder. La educación fue solamente una de las estrategias de esta *pedagogía* de la formación del mexicano, otro caso sintomático es la elevación del mestizo a símbolo nacional, en las expresiones de los *muralistas mexicanos* de los años 20's. Inspirados por las visiones vasconcelistas, la labor específica de estos artísticas consiste en generar un capital simbólico, específico del nacionalismo posrevolucionario, en el cual se pudiera ver reflejado hasta el espíritu menos letrado. Estos murales tienen una función pedagógica bien específica: construir una narrativa del pasado común mexicano, la afirmación del presente concreto, y su proyección el futuro utópico vasconcelista. El protagonista de esta narrativa era el mestizo, que se convirtió en el ícono representativo de lo auténticamente mexicano. Los espacios asignados para dichos murales son, hoy en día, referente obligado de la cultura mexicana: el Colegio de San Ildefonso, el Mercado Abelardo Rodríguez, el Palacio Nacional y el Palacio de Bellas Artes, entre otros. Señal inequívoca del éxito de dichas estrategias, que se han sedimentado ya en el sentido común de la identidad mexicana.

C) Los contemporáneos:

Un grupo de jóvenes intelectuales mexicanos, cuyos maestros fueron los miembros del Ateneo de la Juventud, se reunieron para difundir y comentar las innovaciones de la literatura, el arte y el conocimiento en general. A pesar de no tener un posicionamiento o un manifiesto establecido, se les nombró contemporáneos debido a la revista "Contemporáneos", que comenzó a publicarse en 1928. Allí se reunían reflexiones y propuestas para una "modernización" de las artes, la cultura y de toda la sociedad mexicana. Algunos de los nombres que aparecieron en esta revista fueron: Jorge Cuesta, José Gorostiza, Roberto Montenegro, Carlos Pellicer y Xavier Villaurrutia. Su pensamiento giró de manera predominante en el ámbito literario, dramático y artístico, más que en el filosófico.

Samuel Ramos, quien también fue director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, y heredero del pensamiento de Caso y de Vasconcelos, hace un esfuerzo crítico para superar los análisis de sus mentores. "Nadie antes que él -tal vez con la sola excepción de Antonio Caso-, había contribuido

tanto con su obra escrita al movimiento de “nacionalización” de la cultura mexicana”⁵⁵. Samuel Ramos busca describir y consolidar una imagen arquetípica de lo mexicano, siguiendo a Husserl y Heidegger, pero también al español Ortega y Gasset. Y sin embargo, buscando también la emancipación de estas influencias.

Los mexicanos han imitado mucho tiempo, sin darse cuenta de que estaban imitando. Creían de buena fe, estar incorporando la civilización al país. El mimetismo cultural ha sido un fenómeno inconsciente que descubre un carácter peculiar de la psicología mestiza⁵⁶.

Ramos identifica que la nacionalidad mexicana, su psicología y comportamientos, queda determinada por los acontecimientos históricos que convulsionaron al pueblo mexicano. Acontecimientos que en general, arrojan una suma de experiencias colectivas desfavorables. La Conquista, la Independencia y la Revolución, son solamente algunos de los momentos más visibles. Y dado que es desde este horizonte histórico desde el que el sujeto mexicano se plantea la pregunta por sí mismo, Ramos no puede sino identificar un “sentimiento de inferioridad”, como la característica más notable de los pobladores indígenas y mestizos. Si el nacionalismo mexicano no ha podido superar la imitación de los modelos europeos, se debe a su incapacidad para producir los propios. Es justamente ese *sentimiento de inferioridad* en la conciencia colectiva mexicana, lo que explica las actitudes indeseables del mexicano, tales como agresividad, resentimiento, desconfianza, etc. En este diagnóstico de Ramos, hay una influencia clara de la valoración que hace el positivismo mexicano de finales del XIX, según se dijo en el apartado anterior. Sin embargo, lo que era una clasificación del carácter de las razas criolla, mestiza e indígena, ahora se convierte en una interpretación de carácter histórico, psicológico y fenomenológico. Dado que “Muchos jóvenes que más tarde participarán de modo decisivo en la vida pública y en la vida intelectual de México pasaron por su cátedra”⁵⁷, los estudios de Ramos se convierten en un lugar común del saber sobre lo mexicano. Entre los

⁵⁵ Salmerón Fernando, *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, México: UNAM Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007, p.112

⁵⁶ Ramos, Samuel, *El perfil del hombre*, México: Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1987, p. 21.

⁵⁷ Salmerón Fernando, *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, México: UNAM Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007, p.114

pensadores que dan continuidad a los estudios de Ramos, podemos encontrar a Vicente Lombardo Toledano, José Romano Muñoz, Jorge Cuesta, Miguel Ángel Cevallos, Jaime Torres Bodet, Paula Gómez Alonso y Oswaldo Robles.

Jorge Cuesta, ensayista en los Contemporáneos, hace una crítica generalizada ante la poca originalidad que ha habido en las producciones literarias, artísticas y culturales mexicanas. El discurso revolucionario que exalta el “nacionalismo mexicano”, ahora se enfrenta a la difícil tarea de dar formas prácticas a un proyecto político e ideológico que no se había realizado. La Revolución había activado un impulso nacionalista que elogia la literatura mexicana, pero Jorge Cuesta estaba convencido de que esos discursos nacionalistas solamente buscan ocultar su propia carencia de contenido. La *literatura mexicana* se definió como protesta o negación a la tradición europea. Y en ese esfuerzo notable por valorar lo propio, Cuesta descubrió que no hay un proyecto literario propio para ser valorado. La literatura mexicana vale, en tanto que no es literatura europea.

“Su sentir íntimo puede expresarse así: lo poseído vale porque se posee, no porque vale fuera de su posesión; de tal modo que una miseria mexicana no es menos estimable que cualquier riqueza extranjera; su valor consiste en que es nuestra. Es la oportunidad para valer, de lo que tiene cada quien, de lo que no vale nada. Es la oportunidad de la literatura mexicana”⁵⁸.

Como si de tanto negar cierto paradigma positivista, de pronto se hubiera olvidado qué se quería decir por principio. Solamente queda una afirmación vacía. Se trata de alejarse de la mimesis de lo europeo, ir más allá de lo Europeo, para que entonces encontrar “eso”, que llevaría el signo de los auténticamente mexicano. De ahí que casi cualquier novela o cuento escrito por esas décadas, se convertía rápidamente en una obra de la literatura mexicana, digna de reconocimiento. La crítica que hace Jorge Cuesta tiene resonancias en todo el proceso de institucionalización del Estado moderno mexicano. La fuerza emotiva que prometía un México emancipado de las formas culturales europeas, mostró su vacuidad y fragilidad. Casi cualquier desorden popular es rápidamente elevado al honroso nivel de costumbre típica mexicana, incluso el síndrome de inferioridad de Samuel Ramos. Lo “mexicano” es el esfuerzo mismo

⁵⁸ Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, México: Debolsillo, 2006, p. 96.

que pretende hacer de una masa heterogénea, una nación homogénea recién nombrada.

El mexicano revolucionario, no quiere ser ni español, ni francés. Pero tampoco quiere confundirse con el indio, cualquiera que éste sea. El mexicano se hace visible, en una afirmación de sí como soberano de una nada. Es decir, desde su propio desarraigo de identidad, como su bien máspreciado. Por ello es que germina la visión de Vasconcelos en los Contemporáneos. Lo mexicano no es lo europeo, ni lo indígena; sino lo mestizo. Es justamente la “falta de pertenencia” el rasgo más característico del mestizo. Y es esta carencia misma la que posibilita tomarlo con una hoja en blanco sobre la cual escribir una nueva historia, cualquiera. El dramaturgo mexicano, Rodolfo Usigil, aporta una lúcida intuición bastante similar a la de Cuestas. En un epílogo a su pieza teatral “El gesticulador”, Rodolfo Usigil afirma que el mexicano aprendió a mentir para conservarse a sí mismo, debido a su *incapacidad* para representarse de modo sincero y objetivo. Debido al afán de México por parecer lo que no es, Europa, la verdad del mexicano es una máscara hecha con mentiras e hipocresías. La suma de mitos nacionales, como el de la Independencia y la Revolución, está generando una trama ficticia, un súper-mito sobre lo mexicano. La tragedia consiste en que no se conoce al verdadero mexicano, sino solamente sus máscaras: el indígena, el mestizo y el criollo. No identificamos al auténtico mexicano, solamente vemos una serie de máscaras y apariencias, que se articulan en los discursos nacionales y las instituciones del Estado.

D) Los transterrados y el grupo Hiperión:

La Guerra Civil Española fue motivo de movimientos migratorios para muchos españoles. Latinoamérica se convirtió rápidamente en la mejor opción para huir del conflicto. México es uno de los países cuya vida intelectual y artística floreció hacia una nueva corriente de pensamiento. Motivada principalmente por todos los intelectuales españoles que fueron recibidos en el territorio nacional. Estos representantes del pensamiento europeo en México, más tarde serían nombrados "los transterrados" por José Gaos. Durante la década de los 40's se reconoce el florecimiento de nuevas perspectivas sobre filosofía en general, pero primordialmente una actualización hacia

las últimas tendencias sobre fenomenología. De inmediato la influencia de estos pensadores españoles, voceros de la filosofía occidental más actualizada, se expandió y muy pronto se convirtieron en los mentores intelectuales de la próxima generación de filósofos mexicanos. Los más famosos e influyentes de entre ellos fueron, Ortega y Gasset y José Gaos. Otros intelectuales que nunca omiten las antologías son: Joaquín Xirau (1895-1946), Juan García Bacca (1901-1992) y Eduardo Nicol (1907-1990). La corriente fenomenológica mexicana, al menos hasta la llegada a México de José Gaos (quien introdujera el existencialismo) en 1938, tuvo como centro primario de gravedad a la fenomenología de Husserl, así como la de Scheler, Bergson y Heidegger. Pero hay que recordar que por aquellas épocas la tradición fenomenológica de Edmund Husserl, fue heredada por Martin Heidegger. Pensador que en sus textos tardíos dio un curioso giro de la fenomenología, hacia el existencialismo. No faltó quien viera en este proyecto fenomenológico, una gran afinidad con el pensamiento de Jean Paul Sartre. Esta triada Husserl-Heidegger-Sartre, vino a ser la principal fuente de inspiración para el pensamiento filosófico mexicano de esas generaciones. José Gaos se convirtió rápidamente en el pensador y pedagogo existencialista más influyente del medio nacional. En el territorio nacional es nuevamente la Universidad Nacional, la institución que posibilitó la difusión de la filosofía de José Gaos y de los otros transterrados. Como se había mencionado ya, la educación escolarizada es un eje clave en la estrategia del poder para ejercer esa pedagogía del mexicano, a través de las diversas instituciones estatales. Esta nueva corriente de pensamiento mexicano no pudo ser posible, sino a través de la labor pastoral de las instituciones educativas que anteriormente habían liderado José Vasconcelos y Samuel Ramos.

Un grupo de jóvenes mexicanos, todos discípulos de José Gaos, cuyos estudios filosóficos tienen por objetivo central, analizar a profundidad la condición ontológica de la realidad mexicana, se convirtieron en los principales productores del discurso sobre lo mexicano. Este grupo llamado Hiperión, guiados por el existencialismo de José Gaos (Heidegger y Sartre), es el primero en asumir y desarrollar ya de modo intencional, una filosofía latinoamericana en general, y una filosofía mexicana mexicana en particular. Los alumnos que se afiliaron a las doctrinas de los transterrados, adoptaron esta corriente fenomenológico-existencialista, adaptada o aplicada al contexto nacional,

pero ahora con el objetivo específico de conocer el ser del mexicano, para luego transformar su existencia. Esta intención, similar a la que Vasconcelos y Ramos habrían puesto en sus proyectos, por lo que el proyecto Hiperión se adhirió al orden del discurso establecido por el nuevo gobierno mexicano y a la vez hizo de estos últimos dos, pensadores de culto. Resulta también significativo que fueran estas generaciones las que comienzan a organizar y estructurar los primeros esbozos del corpus bibliográfico que vendría a dar forma a una “filosofía mexicana”. Entre las filas del Grupo Hiperión encontramos personalidades como: Emilio Uranga (1921-1988), Jorge Portilla (1918-1963), Luis Villoro (1922-2014), Ricardo Guerra y Leopoldo Zea (1912-2004). La pretensión de estos existencialistas mexicanos, similar a la del presente estudio, es conocer lo mexicano, o dicho desde el discurso fenomenológico: la ontología del mexicano. Además de un análisis descriptivo de la condición mexicana, el grupo Hiperión hará explícita su intención de transformar el ser del mexicano. Sus estudios resultan centrales para la consolidación de la subjetividad del mexicano y del imaginario social de lo mexicano en la segunda mitad del siglo XX.

En su “Fenomenología del relajo”, Jorge Portilla arroja una mirada acongojada a los problemas concretos que vivían los mexicanos de su época. En este peculiar análisis fenomenológico Portilla caracteriza al mexicano como un ser “relajiento” y festivo. ¿Qué es el relajo? Es una incapacidad para hablar seriamente sobre cualquier tema.

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. No responde de nada, no se arriesga a nada, es, simplemente, un testigo bien humorado de la banalidad de la vida. Nada hay, pues, de extraño en el hecho de que carezca de porvenir. Él mismo lo destruye al tomar sus propios proyectos como objeto de burla y esta destrucción simbólica se proyecta en el tiempo objetivo convirtiéndolo en un hombre carente de futuro⁵⁹.

De ahí que el relajo del mexicano se caracteriza por la negación de un valor, cualquier valor, que aspira a ser aceptado. Dicha negación es realizada a través de la distensión cómica propia del relajo. El mexicano se desplaza del tema central a través

⁵⁹ Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, México: Debolsillo, 2006, p. 184.

de la risa o la burla de todos los involucrados, y de este modo invalida dicha valoración y todo principio de acción.

Emilio Uranga, uno de los más brillantes filósofos mexicanos, y que más contribuye al acervo del saber sobre lo mexicano. Siguiendo el diagnóstico de Samuel Ramos, que afirmaba el complejo de inferioridad del mexicano, Uranga sugiere el concepto más moderado de “insuficiencia”. La sensibilidad nostálgica del carácter del mexicano, se transforma en un desgano generalizado ante la vida. “El mexicano es caracterológicamente un sentimental. En esta índole humana se componen o entremezclan una fuerte emotividad, la inactividad y la disposición a rumiar interiormente todos los acontecimientos de la vida”⁶⁰. No es que el mexicano no encuentre ningún sentido a la vida. Sino que el poco sentido encontrado, no le alcanza para ese plus de voluntad que es necesario para actuar. De ahí que el mexicano se encuentre en una condición de insuficiencia. No le alcanza la motivación para tomar las riendas de sí mismo. También es por esta insuficiencia que el mexicano imita la civilización europea, y no se hace cargo de su propio desarrollo. Y sin embargo, allí mismo en el pozo de su nostalgia, se esconde un potencial emancipador.

Lo mexicano ha de ser concebido, más bien, como una encrucijada o entrecruzamiento de múltiples caminos y la labor del filósofo reside en filiar esos caminos, en levantar pormenorizadamente la carta de su trayectoria, y señala hacia qué rumbos conducen⁶¹.

La propuesta de Uranga es que el mexicano aún puede tomar las riendas de su destino, más allá de esa pasiva indiferencia que le ha caracterizado, y es tarea del filósofo realizar esta labor crítica, para luego marcar la trayectoria que se ha de seguir. Hay otro integrante clave del grupo Hiperión que no se mencionó en el capítulo anterior, puesto que merece una clasificación independiente. Se trata del filósofo Luis Villoro, autor reconocido de los estudios sobre el indigenismo mexicano.

E) Indigenismo: el otro mexicano:

Luis Villoro es otro de los filósofos que más presencia adquiere durante la segunda

⁶⁰ Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, México: De Bolsillo, 2006, p. 146.

⁶¹ Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, México: Porrúa y Obregón, 1952, p. 34.

mitad del siglo XX. Colaboró como docente en la UNAM, el Colegio Nacional y la Universidad Autónoma Metropolitana, entre otras. Con sus investigaciones sienta las bases sobre la que se desarrollará un fuerte movimiento indigenista en México. Luis Villoro afirma que en su búsqueda por captar la mexicanidad misma, las investigaciones sobre el mexicano se aproxima a la *conciencia de sí*, desde una realidad escindida: el mestizo por un lado, el indígena por el otro. La alteridad indígena no se encuentra fuera, sino dentro de la identidad mexicana, como algo propio, vivo y latente. El indígena es la otredad intrínseca en la identidad mexicana, el alter-ego oculto de lo mexicano. “El indio está en el seno del propio mestizo, unido a él indisolublemente. Captar al indígena será, por tanto, captar indirectamente una dimensión del propio ser. Así, la recuperación del indio significa, al propio tiempo, recuperación del propio Yo”⁶². El indígena es, por lo tanto, el espejo vivo a través del cual se construye la identidad mexicana. El mestizo debe entonces tomar conciencia de la escisión racial en su identidad, para luego sanar dicha fractura. Además de sus estudios sobre la comprensión de la alteridad y los límites de la racionalidad al respecto, Villoro elabora una amplia reflexión ética sobre la injusticia en el territorio nacional. De hecho, durante la segunda mitad del siglo XX, en la medida en que florece el pensamiento de Luis Villoro, éste se convertirá en un referente obligado para el pensamiento antropológico, sociológico y filosófico, en México y Latinoamérica. Debido a que la escuela indigenista y las otras investigaciones de Villoro no verán la luz sino hasta después de los 60’s, no entran en el corte temporal especificado a la primera mitad del siglo XX. Se dirá solamente que, al igual que otros integrantes del grupo Hipeirón, Luis Villoro gradualmente abandona el discurso racial sobre lo mexicano (indígena, mestizo y criollo), y muda hacia un discurso de clases (proletariado y burguesía).

El nuevo indigenista no toma la misma postura que el mestizo anterior, sino su inversa. Ya no está frente a él en la lucha ni lo sojuzga; ahora se encuentra en la situación de explotado; y junto a él ve al indio en una situación similar (...) indio y mestizo se confunden; su comportamiento, en tanto clases explotadas, es similar, su reacción fundamental ante una situación semejante es la misma⁶³.

⁶² Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, México: Debolsillo, 2006, p. 203.

⁶³ Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, México: Debolsillo, 2006, p. 206.

El mestizo mexicano, al igual que el indígena, se reconoce como parte de una clase social trabajadora oprimida. Y es allí que se reconoce como igual al indio, y se homogeneiza la identidad nacional mexicana. Cuando el indígena se convierte en proletario, se universaliza. El proletariado mexicano, mestizos e indígenas, es la mano de obra que posibilita la modernización del estado mexicano. De este giro del discurso fenomenológico y existencialista, hacia un marxismo militante, se origina un interés renovado por los estudios etnológicos y antropológicos de las culturas indígenas. El pensamiento indigenista encuentra que los modos de asimilación del indígena al medio laboral del estado moderno, como proletario o campesino, perpetúa los mecanismos de discriminación y explotación del siglo anterior.

“El principal problema que resuelve toda estructura política de mediación es el de la transposición de antagonismos sociales a espacios donde la lucha de clases logra ser domesticada, con lo cual se garantiza la continuidad del sistema. La imaginaria que define al mexicano como sujeto de la historia y de la política -es decir, como sujeto a una dominación específicamente mexicana- ha logrado transponer, al territorio nacional, las dos grandes clases sociales masivas que forman la base del Estado moderno: los campesinos y los obreros.”⁶⁴

Debe quedar claro que la asimilación de las diferencias raciales en la universalidad de la comunidad de trabajo, no elimina del todo las diferencias y conflictos del discurso racial. Junto con todos los otros discursos demográficos, estadísticos, antropológicos, económicos y administrativos, el discurso modernizador de la racionalidad occidental se va extendiendo a través de todas sus instituciones. Un estudio sistemático, casi vigilancia, que producirá el saber para administrar los bienes del estado. El autor que aborda más la cuestión del indígena-campesino y su función social, política y económica en el estado mexicano, es Roger Bartra. Este pensador también aborda directamente la pregunta por el ser del mexicano, y expone todo un análisis de su imaginario (discursos), políticas (agentes e instituciones), involucrados en la creación de dicha subjetividad.

Uno de los aspectos que me parece más interesante de los estudios sobre lo mexicano es precisamente el hecho de que, al leerlo con una actitud sensata, no se

⁶⁴ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 219.

puede llegar más que a la conclusión de que el carácter del mexicano es una entelequia artificial: existe principalmente en los libros y discursos que lo describen o exaltan, y allí es posible encontrar las huellas de su origen: una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno⁶⁵.

En este sentido, la construcción de la identidad del mexicano es una narrativa mitológica construida por una serie de lugares comunes (la conquista, las raíces indígenas, los héroes de la independencia, los caudillos revolucionarios, etc.) y cuya función, dirá Bartra, es ser el abrevadero al cual se acercan los sedientes de identidad. Esta construcción mitológica institucionalizada en el estado mexicano da unidad a la nación, desde un meta discurso que legitima y normaliza los ejercicios de poder que le dan forma a dicho estado. De este modo la exposición de Roger Bartra sorprende por la lucidez de su función crítica y analítica, que además, es similar al modelo foucaultiano aquí desplegado.

F) Recuento:

Sea como fuere, tanto las artes, como la filosofía, la pedagogía y demás discursos de la racionalidad occidental, sirvieron también a la legitimación política del nuevo gobierno Mexicano posrevolucionario; a través de la formación de conciencia de masas de un propósito nacional al que todos los sujetos debían contribuir. La institucionalización de ideales homogéneos, narraciones históricas comunes y estereotipos compartidos, así como la identificación de la misma bandera, el mismo himno, y las mismas narrativas históricas, fueron algunos de los principales dispositivos de conformación de la subjetividad del mexicano. Evidenciar que la experiencia objetiva que hoy día se tiene de lo mexicano y de lo indígena, es producto intencional de ciertos ejercicios de poder, en momentos históricos bien particulares, posibilitados por ciertas instituciones y discursos muy concretos. Al igual que César Gurizurieta, encuentro en el personaje de “Cantinflas”, el mejor representante del tipo psicológico mexicano, y de su cultura política. Roger Bartra teje de modo magistral una relación entre el lenguaje confuso de Cantinflas y la burocracia mexicana, famosa por su ineficiencia.

⁶⁵ Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, México: Grijalbo, 1987, p. 17.

“Es muy dudoso que el estereotipo cantinflesco pueda aplicarse a muchos mexicanos: en cambio, es evidente que podría ser útil para definir el estilo político de los burócratas del gobierno. Incluso es una metáfora excelente para describir la peculiar estructura de mediación que legitima la dictadura unipartidista y el despotismo gubernamental: esta estructura es un laberinto de contradicciones, albures y fintas que permite que las más radicales demandas populares sean admitidas: inevitablemente se perderán en el dédalo de corredores, antesalas y oficinas, de manera que se disipará su sentido original. En este aspecto, más que en otros, es fácil comprobar que la definición del carácter nacional obedece más que nada a razones políticas, y se puede comprender mejor si buscamos su raíz, no en la población, sino en las clases hegemónicas”⁶⁶.

Además es característico de todas las películas de Cantinflas, y de modo similar pero menos frecuente en las de Pedro Infante, una trama que pone en relación a algunos representantes de la clase alta mexicana o extranjera, con algún despistado aventurero del vulgo que tenga la fortuna suficiente. Sin embargo, casi en todas las veces, no hay un salto de clase o movilidad social alguna. Cantinflas asume que la miseria es una condición permanente que debe reivindicar mediante la comedia y el sinsentido. A fin de cuentas, “el verbalismo confuso de Cantinflas no es una crítica de la demagogia de los políticos: es su legitimación”⁶⁷. Y lo mismo podríamos decir de todos los héroes que se grabaron en la época del cine de oro mexicano: se trata siempre de la extensión de los conflictos económicos y sociales, bajo las nuevas formas institucionalizadas y las nuevas máscaras de moda.

La identidad nacional, o subjetividad mexicana, descansa pues, más en los procesos de constitución y establecimiento de ese proyecto político de nación, y la puesta en marcha de todas sus estrategias y saberes en el siglo XX, que en un determinismo histórico que pueda rastrearse a la conquista, al asentamiento de Tenochtitlán, o a la aparición del Homo Sapiens. El carácter propio de mexicano, descansa en la construcción de una subjetividad históricamente constituida, a través de los dispositivos y discursos ya referidos. “La cultura mexicana ha hecho del mexicano mismo su tema central. Por su sujeto y por su objeto, nuestra cultura es mexicana”⁶⁸. En este sentido, no hay una identidad nacional, objetiva, o subyaciendo más allá; sino que dicha subjetividad responde sobre todo, a un proceso de ejercicio de poder, puesto

⁶⁶ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 167.

⁶⁷ Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014, p. 171.

⁶⁸ Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, México: Porrúa y Obregón, 1952, p. 9.

en marcha por la hegemonía mestiza posrevolucionaria.

La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional – el mexicano- es una poderosa ilusión cohesionadora (...), forma parte de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno. La definición de el mexicano es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la explotación⁶⁹.

Fueron los agentes, instituciones y discursos concretos que, en el ejercicio de ese poder pastoral, normalizaron una forma legítima, de ser y de hacer, del sujeto mexicano. Lo característico de lo mexicano es entonces una manifestación de esta ley que se ha escrito a sí misma, haciendo de su propia inconsistencia, su bandera. La historia de lo mexicano, es casi la historia de su violenta institucionalización. Ha sido esta actividad murmurante y heterogénea, la que ha ido consolidando la ficción de lo mexicano, como identidad nacional. La historia oficial del siglo XX se ve casi reducida a los conflictos y permutaciones de las instituciones del estado y sus agentes. Por eso la historia posrevolucionaria de México tiene como unidad temporal los sexenios presidenciales.

Siguiendo a Roger Bartra, se afirma que lo mexicano es fenómeno que se muerde la cola. El proceso de su estudio formal, coincide con su planeación estratégica, y coincide también con su génesis histórica. México, a través de sus políticos, intelectuales y artistas, se escribe a sí mismo en el siglo XX. Los rasgos típicos del pueblo mexicano, coinciden casi en su totalidad con su red de dispositivos. Véase que la narrativa de la historia mexicana se concentra en nuestros héroes patrios (agentes), que participaron en la sedimentación de los pilares de nación (instituciones), siguiendo un ideal de autonomía y democracia (discursos).

En la historia del pensamiento mexicano, el concepto del “pueblo”, fue en realidad una actualización semántica de la misma frontera económica y social, que antes delimita la sociedad de castas. En esta ficción narrativa, “el pueblo” es el representante de la minoría de edad, como en su momento lo haría el indígena. La irracionalidad infantil característica del vulgo, le veta la posibilidad de hacerse cargo de sí mismo y de las funciones estatales. El aparato gubernamental, cuyo símbolo es el

⁶⁹ Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, México: Grijalbo, 1987, p. 20.

padre-presidente, tomará bajo su vigilancia y protección a aquellos incapaces de valerse por sí. Y es así que se justifica una y otra vez, la violencia de estado a las minorías disidentes. Hoy perdura el mito.

La génesis de una identidad nacional mexicana, ha sido un proceso que, simbólica y temporalmente, es deudor de la revolución mexicana y de la primera mitad del siglo XX. Es aquí donde se da la escritura autobiográfica de un sujeto ficticio que se inventa a sí mismo. Lo mexicano. Con esto no se quiere decir que la identidad nacional carece de fundamento. Solamente se afirma que lo típico mexicano, no es algo que ya estuviera dado allí para ser simplemente descubierto. Más bien se trató de fuerzas activas, ficción escrituraria del sujeto mexicano. Lo paradójico es que esta nueva identidad se produce a sí misma, describiendo su misma inconsistencia como el lugar propio del típico mexicano. El mestizaje. El discurso nacionalista no es solamente un conjunto de verdades o ideologías que se asimilan. Se trata de cuerpos extensos y articulados de conocimientos y prácticas que estructuran los modos como se experimentan, se entienden y se reacciona ante determinados fenómenos. Moldean un tipo de subjetividad, y excluyen otros.

A grandes rasgos diríase que el tipo de interpelación que otorga el estado mexicano es policial, en la medida en que reconoce y normaliza solamente ciertos modos válidos de ser mexicano. La pretensión homogeneizadora del nombramiento de *lo mexicano*, entendido incluso como injuria para algunos grupos indígenas, oculta siempre alteridades, las manipula, administra y somete. Dado que México no presentaba las condiciones sociales -materiales, económicas, espirituales etc.- para el surgimiento de una auténtica *identidad nacional*, fue entonces que la institucionalización política del estado deviene práctica policial. Como se había dicho ya con Foucault, en tanto ciencia policial, la fuerza universalizadora de la identidad nacional se convierte en bruta autoafirmación violenta del esplendor del Estado. La lógica del Estado se despliega en una apropiación violenta de las fuerzas universales, hacia los intereses individuales. Lo que lleva a Foucault a afirmar que:

...el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta

especie de doble coerción política que es la individualización la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio⁷⁰.

Y sin embargo resulta curioso cómo es que se eleva una denuncia en contra del modo en que el lenguaje actúa como voluntad de poder, y la denuncia misma es una instancia del lenguaje que se formula desde el discurso filosófico institucionalizado. Incluso en las pretensiones por contrarrestar la fuerza del lenguaje, se ejerce esa misma violencia. ¿Cómo es posible proyectar nuevas formas políticas para el Estado, sin tener que pasar por la violencia revolucionaria y la administración policial de su nueva institucionalización?, ¿Hacia dónde debe voltear una sociedad ciega que no ve más allá del desorden que tiene frente a sí?

⁷⁰ Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 24.

VI. ECOLOGÍA DE LOS SABERES Y MÉXICO PROFUNDO

Siguiendo una intuición que comparten algunos de los filósofos de la *Escuela de Frankfurt*, se dirá que la racionalidad científica se ha transformado en un modelo global desde la Ilustración y hasta nuestros días. El modo en que esta “racionalidad occidental” se despliega, corresponde a las diversas disciplinas e instituciones que ya se han mencionado en capítulos anteriores: policía, escuela, hospital, cine, historia, etc. Una vez aceptando sus presupuestos, la racionalidad occidental promete el mejor modelo de sociedad, el único posible. Como proyecto civilizatorio y colonial, la racionalidad occidental es un proyecto totalitario. Niega toda otra alternativa de pensamiento, otro modo de vida que no sea él mismo. A este tipo de pensamiento Boaventura de Sousa le llama “pensamiento abismal”.

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo ‘este lado de la línea’ y el universo del ‘otro lado de la línea’. La división es tal que el ‘otro lado de la línea’ desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser⁷¹.

El pensamiento abismal está conformado por un sistema de saberes y de prácticas que, como ya se dijo, históricamente se ha expresado históricamente en la expansión colonial de los imperios de occidente. Desde la Grecia clásica en la antigüedad hasta la Alemania nazi y el imperio capitalista estadounidense. Y por supuesto, el proceso que desencadenó el descubrimiento de América y todas las colonias que le siguieron. Este modelo de racionalidad científica, se caracterizan por un ciclo de: comprensión, dominación y transformación de la naturaleza y del hombre. Siguiendo la línea de reflexión de Michel Foucault se dirá también que este pensamiento abismal es un discurso se normaliza como parte del “sentido común”, hasta convertirse en una repetición ciega e irreflexiva. Una de las expresiones de esta racionalidad científica que se ha ya revisado, es el nodo entre la ciencia policial y el

⁷¹ De Sousa, Boaventura. Una *Epistemología del Sur*. México: Siglo XXI, 2012, p. 160.

derecho moderno, que viene a ser la dimensión político-material de eso que llamamos pensamiento abismal. Algunos ejemplos concretos en los que se expresa la comunión que del derecho y la policía, en el ejercicio del biopoder: la ley permite cobrar las mismas multas, a trabajadores que no ganan lo mismo. La ley prohíbe que en eventos oficiales se cante el himno nacional en alguna de las lenguas indígenas mexicanas. La ley prohíbe determinadas prácticas medicinales de la sabiduría tolteca o azteca, por no ajustarse a los parámetros de la medicina clínica occidental. Cada norma social aquí enumerada, considera una sanción para toda anomalía. La lógica del experimento de los 5 monos vuelve y una otra vez a modo de interrogante, ¿hay verdadera justificación para estas prácticas?, ¿o solamente repetición ciega del modo en que se han hecho las cosas?.

Debe notarse que la prohibición de lo anómalo y la alteridad, no es solamente la violencia policial cruda, o el despliegue de las fuerzas militares, es decir no es solamente las fuerzas de seguridad del Estado, sino también todos esos otros núcleos de poder fuera de la ley, es decir tanto la desaparición forzada y el asesinato político, como el narcotráfico y otras redes criminales. Cuya existencia no hace, por cierto, sino reafirmar la existencia del Estado. Y finalmente, también todas las expresiones de “sentido común” del pueblo, como por ejemplo, la normalización de la pobreza, la exclusión a minorías, la discriminación de género, color o clase social y otras injusticias que forman parte del típico paisaje ciudadano mexicano.

Los mismos dispositivos y estrategias del poder que logran activar la identidad nacional mexicana, encarnada en sus instituciones, a su vez contribuyen al ocultamiento gradual de otras epistemologías, cosmovisiones y saberes indígenas. Como “mexicano”, el indígena se ve forzado en su contacto inevitable con las instituciones del Estado, a aprender el español y abandonar su lengua madre. Forzado a abandonar sus costumbres y tradiciones, para reclutarse en los disciplinamientos ciudadanos que llevan de la formación escolar al éxito laboral y económico. Dado la enorme diversidad cultural indígena que habita en el territorio nacional, la invisibilización y silenciamiento de todas esas minorías indígenas, con sus respectivas demandas cada una de ellas, se convierte en un tema central para la presente investigación. No sorprende que durante la segunda mitad del siglo XX, haya

prosperado tanto el movimiento indigenista en todas las disciplinas del pensamiento. Y sin embargo, hoy en día persisten diversas formas de silenciamiento de los intereses y expresiones de estos grupos: por ejemplo el desplazamiento de grupos indígenas de sus tierras, por intereses estatales.

Se dará revisión a la propuesta de Boaventura de Sousa Santos, para realizar una *sociología de las ausencias*. Aquí “se trata de una investigación que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe”⁷². Es imprescindible transformar estas ausencias en presencias, no solamente por un sentido de justicia social, sino también por la posibilidad de ampliar el campo de experiencias creíbles y posibles normalizadas en la subjetividad mexicana. “La lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, tiene que ser cuestionada por la identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor que operan creíblemente en las prácticas sociales”⁷³. Si se logra demostrar que los saberes indígenas, han sido de hecho transformados como objetivos imposibles a través de los dispositivos del estado moderno mexicano, se abre la posibilidad de hacer de ellos objetos visibles y de ahí, reconocerles como sujetos autónomos.

La ecología de los saberes trata de crear una nueva forma de relación entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento. Consiste en conceder igualdad de oportunidades a las diferentes formas de saber envueltas en disputas epistemológicas cada vez más amplias, buscando la maximización de sus respectivas contribuciones a la construcción de otro mundo posible, o sea, de una sociedad más justa y más democrática, así como de una sociedad más equilibrada de sus relaciones con la naturaleza.⁷⁴

Es importante recalcar que el proyecto no consiste en atribuir igual validez a todos los tipos de saber, lo cual sería bastante ingenuo. No es una “vuelta” ciega al pensamiento prehispánico y un abandono del paradigma científico hegemónico. No se trata solamente de contentarse con la ingenuidad consoladora de creencias arcaicas, se trata de crecer en pensamiento y en visión. Más bien, abrir una discusión pragmática

⁷² *Ibíd.* p.109

⁷³ *Ibíd.* p. 113-114

⁷⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Epistemología del Sur*. México: Siglo XXI, 2012, p. 116.

entre “criterios de validez alternativos”. Ser lo suficientemente flexibles para considerar más de una forma de saber y de ignorancia.

Carlos Castaneda, reconocido antropólogo mexicano, narra un proceso análogo que vivió en carne propia, y que pueden encontrarse en sus distintas novelas. A grandes rasgos, Castaneda narra una experiencia de ampliación de su conciencia racional, a través de su aprendizaje de los saberes ocultos chamánicos, gracias a las enseñanzas de Don Juan Matus, un indio yaqui mexicano. Mientras narra esta transformación de su subjetividad, cuya iniciación incluye el consumo habitual de plantas alucinógenas, Castaneda reporta que a través de la continua interacción y convivencia con las palabras y los rituales chamánicos, puede eventualmente ir más allá de su visión de antropólogo, de su pensamiento occidentalizado. Es de conocimiento popular que desde entonces, Castaneda fue abandonando los espacios universitarios y académicos, para abrirse paso a otro modo de vida que no es solamente una migración hacia alguna comunidad indígena para echar raíces allí. Sino una comprensión nueva y más amplia de su propia vivencia existencial. Abrirse a una alteridad epistemológica permitió a Castaneda un campo de visión, cuyo horizonte jamás había conocido antes. Y que, para su sorpresa, encontró que en eso que antes era pura superstición mágica de un viejo indígena, se ocultaba un manantial de sabiduría, cuya comprensión incluía no solamente al humano, sino a la naturaleza circundante y al cosmos entero.

Abrirse a otros criterios de saber más allá de la rigurosa objetividad científica y racionalidad argumentativa, no es ya una vuelta al pasado, sino una restitución sobre esa injusticia cognitiva que han sufrido las culturas indígenas latinoamericanas en general, y las del territorio mexicano, en particular. El objetivo entonces “consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes prácticos y agentes de modo que se identifiquen en ellos las tendencias de futuro sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza”⁷⁵. A este proyecto Boaventura de Sousa le llama: *sociología de las emergencias*. Sugiere que una ampliación simbólica de los saberes y las prácticas hegemónicas, se traduce en una ampliación del mundo de experiencias posibles.

Encontrar otras escalas valorativas en las diversas epistemologías, y valorar sus

⁷⁵ *Ibíd.* P. 129

respectivas experiencias de acuerdo a sus propios criterios de validez. Vivir la experiencia de “otro mundo posible”, debe ser uno de los actos subversivos más radicales a emprender en el siglo XXI. Si como ya se dijo, el ejercicio del poder político en México, se afirma como una administración policial de los modos de subjetivación del ser del mexicano. Dar voz a las epistemologías del Sur como prácticas llenas de sentido, que responden a sus propios criterios de validez, abre otras formas de construir sociedad. Prueba de esto son las incesantes enseñanzas de las comunidades indígenas en México, y en especial el zapatismo en Chiapas. Y en estos “nuevos modos de ser y de hacer”, existe una posibilidad real de construir otras formas de relación social al interior del proyecto civilizatorio occidental. Debe quedar claro que no se trata de una forma de superación radical del proyecto occidental. Sino de otros “microcosmos o ecosistemas epistemológicos” que viven y conviven con la globalización capitalista. Es verdad que estas prácticas no se han manifestado debido a las legislación jurídica que se existe entorno a la otredad indígena. Toda una retórica administrativa de lo indígena como objeto de manipulación estatal. Y es aquí mismo donde se producirán los mayores roces y resistencias, sin embargo la legalización de otros modos de ser y de hacer, es uno de los requisitos indispensables si queremos un mundo, “donde quepan muchos mundos”.

El caso de los grupos indígenas en Latinoamérica resulta de peculiar interés. Mientras que la función de los discursos estatales y académicos, como el del multiculturalismo, el del ecoturismo o el de la hibridez cultural, es “suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora”⁷⁶. El mundo indígena, pensado desde el Sur epistemológico, no debe plantearse como una identidad rígida ancestral, ni tampoco ser sometido al discurso ficticio de la hibridación cultural. Pero si por un segundo pensamos el Sur, sin el Norte... tratemos de pensar el mundo desde una ideología que no pase por el tiempo lineal y teleológico, del progreso civilizatorio. Pensar los saberes tradicionales indígenas, sin tener los referentes de “realidad” que nos da la ciencia ilustrada, y sin los

⁷⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, p. 62.

referentes de moralidad de la religión cristiana. No habría pues tal conocimiento primitivo y atrasado, sino una constelación de saberes articulados con sentido y funcionalidad. En fin, otros modos posibles de ser y de hacer. Por estudiar un ejemplo, véase la situación de la “etnomedicina”⁷⁷ en México. Toda esas formas de medicina propias de las culturas indígenas, o casi podríamos decir, cualquier forma de sanación y salud previa a la conquista española y portuguesa. Cualquiera que no sea la medicina clínica occidental, de la cual nos habla tanto Foucault. El caso mexicano es también paradigmático en este tema: en las comunidades indígenas del territorio mexicano abundan una serie de saberes entorno a la salud física y mental y que, pensadas desde el Norte colonial, son superstición, sugestión y charlatanería. En fin, creencias de ignorantes.

La propuesta es explorar distintas epistemologías como campos de sentido funcionales en ciertas prácticas sociales, muchas de las cuales han sido políticamente silenciadas. Esta empresa implica cierta contradicción. ¿Cómo es posible creer en dos verdades que son en apariencia excluyentes? Pienso que estas articulaciones constelares de sentido, que aquí llamamos epistemología, se comprenden siempre desde sus respectivas prácticas. La contradicción es aparente. Lo que en apariencia es falso, ingenuo o innombrable desde el Norte, adquiere sentido pensando el Sur desde el Sur. Y también actuando, en realidad, uno debe introducirse en esos “otros” dispositivos sociales; labor bastante similar a la que realiza el etnógrafo. Adentrarse en los modos de ser y de hacer, desde los cuales se comprenden sus respectivos discursos. En realidad, ese es el verdadero poder del proyecto del estado-nación, imponer y administrar un modo específico de producir sujetos específicos.

“La posibilidad de una reforma cultural profunda en nuestra sociedad depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos, y de la lengua con que nombramos el mundo”⁷⁸. En la medida en que conozcamos otros modos de subjetivación, se deja ver la “que el rey está desnudo”. En el caso mexicano tenemos una larga tarea por delante. Considérese por ejemplo la regulación entorno a una

⁷⁷ Etnomedicina, se refiere a la medicina ancestral que se desarrolló desde los grupos indígenas latinoamericanos.

⁷⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, p. 70.

amplia variedad de hierbas medicinales apreciadas en las epistemologías del Sur. La creciente prohibición a la venta, cosecha y finalmente consumo, es la constante. Y no estoy hablando ni siquiera de las hierbas catalogadas como “drogas”, sino de hierbas medicinales que la práctica médica institucionalizada por el estado, considera su venta como un modo suave de estafa o engaño. Visto desde el Norte, eso no es medicina. La etnomedicina, acompañada de sus respectivas prácticas y discursos, se convierte en un ritual lleno de sentido que en verdad reporta “funcionalidad” en la vida cotidiana. La realidad, responde a muchos nombres.

Dado que la función esencial del Estado es su administración policial del funcionamiento perpetuo del estado de cosas, pensar el Sur desde el Sur siempre producirá una fricción o conflicto con el estado, quien verá en estos sujetos y sus prácticas, niños salvajes. Debe haber una serie revisión de las bases normativas constitucionales, para abrir paso a otros modos de ser sujeto, sin ser reprimido por las normas estatales. Queda claro que la noción de nación como un estado homogéneo, una identidad, el Leviatán, debe ser también ampliada, a un estado esquizofrénico. De múltiples personalidad y prácticas, múltiples discursos, instituciones, agentes, distintos modos de subjetivación socialmente difundidos y validados. Dado que la labor policial del estado moderno consiste en preservar su propio poder, esta transformación tomará siempre la forma de un enfrentamiento con el Estado, con sus normas y su moral. Sin embargo esto no debería ser motivo justifica, para la excesiva violencia represora del narco estado, que quiere evitar toda forma de organización que no reproduzca su burocracia corrupta.

El camino trazado por la sociología de las ausencias, la ecología de los saberes y la sociología de las emergencias, abre la posibilidad de una *utopía del interconocimiento*. La cual “consiste en aprender nuevos y extraños saberes sin necesariamente tener que omitir los anteriores y propios. Es ésta la idea de prudencia que subyace a la ecología de los saberes”⁷⁹. Y solamente así es se dará forma a una nueva forma de racionalidad, y posibilitará nuevas convergencias éticas y políticas que no nieguen por principio las alteridades hasta ahora silenciadas.

Boaventura de Sousa sugiere que este contacto entre las epistemologías

⁷⁹ De Sousa, Boaventura, Una *Epistemología del Sur*. México: Siglo XXI, 2012, p. 114.

silenciadas del Sur y la civilización colonial, debe tomar la forma de una “traducción” de tal modo que se posibilite la comprensión del “otro” en estos puntos de contacto. A este respecto, me parece que la analogía de Cusicanqui es mucho más rica en contenido: Por eso, me considero *ch'ixi*, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos – dice Cusicanqui. Lo mestizo pensado justamente como ese territorio en el cual se juega la tensión de la imposición violenta de los modos de sujeción estatales, y la alternativa silenciada de las comunidades indígenas.

“La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados (...) La noción *ch'ixi*, como muchas otras obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercer incluido”⁸⁰.

La noción de *ch'ixi* “plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o complementan”⁸¹. ¿Pero qué se quiere afirmar con esto? A diferencia del concepto de traducción, el *ch'ixi* es una propuesta que no busca asimilar la verdad de una lengua indígena, por ejemplo, al paradigma de la lengua castellana. Sino que por el contrario se trata de una forma de ser “bilingüe”. Es decir, no hay una pretensión de homogeneizar los discursos a la jerga de una lengua, la del conquistador. Sino que se trata de mantener en tensión y sana convivencia los contraste antagónicos que mantienen las Epistemologías del Norte y del Sur. Se trata pues, no de pensar el Sur desde el pensamiento abismal de la racionalidad Occidental, sino de visibilizar como otro presente y vivo, cuya lengua tiene mucho que decir en el presente. De ahí que en el *ch'ixi* los colores opuestos perduran en su contraste, y evitan toda superación radical del conflicto. El proceso de visibilización de las epistemologías del Sur (sociología de las ausencias), debe pasar siempre por un reajuste en el orden jurídico, y por una apertura a otras prácticas que se piensan desde marcos de validez independientes del supuesto por la racionalidad occidental (sociología de las emergencias). Pensar el Sur desde Sur implica una

⁸⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, p. 69.

⁸¹ *Ibíd.* P.70

mantenernos en un rechazo constante al orden policial del estado hegemónico, hasta que éste posibilite otros modos de subjetivación al interior de la misma sociedad.

A algunas personas les parecerá ociosa o puramente “retórica”, la pretensión subversiva o emancipadora, de la propuesta aquí revisada. Y es que justamente la atención que se ha puesto a la importancia de los “discursos” o a los “personajes conceptuales” que generan las disciplinas del saber desde las universidades, no es accidental. Justamente se debe ver cómo es que la cuestión de la exclusión y la injusticia social, generada y administrada por las instituciones estatales, pasa inevitablemente por una dimensión lingüística, y filosóficamente relevante. A continuación se finalizará el presente capítulo dando un merodeo de la mano de Judith Butler, para explorar la sutil importancia del nombramiento que hacen las ciencias, de sus objetos.

En el lenguaje popular de cada sociedad es común encontrar algunos estereotipos o lugares comunes que de modo discreto, asocia determinadas prácticas y comportamientos, como lo específico del carácter de tal nacionalidad o grupo social. Expresiones como “trabajar como negro”, en relación a una supuesta aptitud de la gente de color para el trabajo duro; o “compórtate como toda una mujer”, en relación al pretendido rol que tienen el sexo femenino en las tareas del hogar y la familia. Si algo pone de manifiesto este estudio, es que se debe prestar constante atención a los discursos del sentido común, como el del carácter del mexicano, y los comportamientos establecidos como norma de comportamiento a partir de ellos. Es labor de los vivos evaluar el sentido y fundamento de lo dado como costumbre y sentido común. Ya que todo discurso, incluso los revolucionarios y contrahegemónicos, bien pronto pierden su calor y se convierten en un eslabón más para las cadenas del cuerpo social. En el caso concreto de la filosofía y las demás ciencias, calcular de antemano este potencial opresor que late en toda expresión de la voluntad de saber. La filósofa americana Judith Butler, en sus estudios sobre el *Lenguaje, poder e identidad* reflexiona sobre cómo es que el lenguaje está siempre vinculado con la identidad de un individuo o un grupo, en una relación de poder no siempre visible.

Los términos que facilitan el reconocimiento, y que son ellos mismos convencionales, son los efectos y los instrumentos de un ritual social que decide, a

menudo a través de la violencia y la exclusión, las condiciones lingüísticas de los sujetos aptos para la supervivencia⁸².

Para que un sujeto de cuenta de sí mismo, a través de una escritura autobiográfica, o una confesión oral frente a otros, debe previamente haber sido iniciado en el lenguaje por un tercero. No se está afirmando aquí una mera trivialidad. La posibilidad misma de auto-nombrarse y contar la propia historia, tiene como requisito previo e indispensable, haber sido introducido en la comunidad lingüística por otro sujeto. Solamente a través de una interpelación previa, un llamado a la comunidad lingüística, una iniciación en el lenguaje, es que un sujeto tiene el potencial para eventualmente nombrar a otro y a sí mismo. Cada acto de habla que produce algún sujeto, está condicionado por un llamado previo que le reconoce como un interlocutor válido. Dicho de otro modo, hablamos la lengua de la comunidad de seres parlantes, pues fueron ellos quienes nos dieron un nombre por principio. Lo mismo cabe decir de las identidades nacionales y tribales, como es el caso de la identidad del mexicano.

Cuando el “yo” procura dar cuenta de sí mismo, puede comenzar consigo, pero comprobará que ese “sí mismo” ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas (...) La razón de ello es que el “yo” no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación -o un conjunto de relaciones- con una serie de normas⁸³.

El modo en que un sujeto habla con verdad sobre sí mismo está siempre ligado a un conjunto de relaciones y de normas, las cuales están determinadas por las características de la interpelación. Judith Butler afirma que: “doy cuenta de mí misma a alguien, de modo que la estructura narrativa de ese dar cuenta es sustituida por la estructura de interpelación en la cual se produce”⁸⁴. Para explicitar esta lógica, Butler encuentra el mejor ejemplo de esto en la ofensa o injuria. En la *injuria* el nombramiento funciona como un enunciado performativo, es decir, que al nombrar realiza lo expresado, y que reconoce por tanto una identidad específica y no otra. La dota de modos de relación y reconocimiento social específicos. Administración análoga a las

⁸² Butler, Judith, *Lenguaje poder e Identidad*. Madrid: Síntesis, 1997, p. 22.

⁸³ Butler, Judith, *Lenguaje poder e Identidad*. Madrid: Síntesis, 1997, p. 27.

⁸⁴ Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 59.

formas de exclusión y aislamiento que el psicoanálisis ha impuesto a quienes padecen locura. Cabe preguntarse si la función performativa es exclusiva del nombramiento injurioso, como en el caso del loco, el negro o el indio, o bien hay otros modos del nombramiento que también determinan los modos de relación y reconocimiento posible de los individuos en el medio social.

Antes de que el individuo pueda definirse por sí mismo, el nombramiento injurioso lo coloca de inmediato como objeto de una administración ritual. En tanto enunciado performativo, la injuria supone una red de procesos administrativos normalizados, que pre-condicionan el reconocimiento posible del individuo mentado. ¿Pero será posible extender las propiedades de la injuria a otras formas de interlocución o del ser nombrado? Póngase por caso el concepto de “ciudadanía”, nombre a través del cual el poder del Estado interpela a cada uno de sus individuos. ¿Será que la ciudadanía, interpelación efectuada por las instituciones del poder, pre condiciona o prefigura las condiciones de reconocimiento de sus interlocutores, los ciudadanos? O según lo planteado en esta investigación: ¿Será posible extender este análisis al tipo de nombramiento de los discursos políticos, nacionalistas y humanistas?, ¿Será que este diagnóstico corresponde también al “mexicano”, entendido este como objeto de administración intelectual y material? Este ensayo ofrece un argumento a favor. Si esto es verdad, entonces nunca debe pasar desapercibido cómo es que los diversos discursos -el de la filosofía, de la antropología, la sociología y demás ciencias del hombre- producen conceptos para el nombramiento y clasificación de los individuos y grupos sociales.

...ya hay no sólo un marco epistemológico (...), sino también una operación del poder (...) Hay un lenguaje que enmarca el encuentro, y en él se inserta un conjunto de normas concernientes a lo que constituirá o no la reconocibilidad⁸⁵.

Cuando el orden discursivo, por ejemplo de la filosofía, la antropología o el psicoanálisis, produce una identidad conceptual como su objeto de estudio, -el indígena, el loco, el terrorista- define en este mismo nombramiento las posibilidades de representación e interacción social de ese objeto. ¿No es esta una operación de poder

⁸⁵ Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 47.

ejercida mediante el lenguaje, para clasificar y administrar? En sus estudios sobre la cárcel y el manicomio, Michel Foucault identifica cómo es que los discursos jurídicos y psiquiátricos despliegan una diversidad de estrategias que normalizan la administración de la exclusión social de algunos individuos. Si es verdad que la lógica del reconocimiento al interior del Estado moderno y sus instituciones, condiciona de antemano todo encuentro y trato entre diferentes identidades sociales; si es verdad que la estructura del lenguaje con que se interpela al otro, sabotea *a priori* el reconocimiento posible entre estos sujetos; entonces se sigue de ahí el descubrimiento de una forma de violencia social ritualizada y perpetuada, por los diversos discursos hegemónicos del saber institucionalizado a todos sus niveles. Lograr esta difícil tarea, sacar a la luz pública estas formas de violencia ritual e institucional, es equiparable a la sorpresa que supondría para los 5 simios del experimento de Michalko, descubrir que otro mono sube la escalera y logra tomar el plátano, sin que ninguna catástrofe sobrevenga. Dicho de otro modo, los discursos sobre lo mexicano y la violencia institucional en la que se expresan, posiblemente sean una ciega costumbre que se ha venido reproduciendo solamente porque “así ha sido aquí siempre”. Posiblemente esos comportamientos violentos y crueles que han caracterizado a México en los últimos 100 años, no sean la característica esencial de lo mexicano, sino la administración policial y ceremonial de lo que una vez fue un discurso vivo.

En este ensayo primero se identificaron algunas de las estrategias o modos de subjetivación por medio de los cuales la sociedad mexicana genera y normaliza determinados modos válidos de ser y hacer. Y por otro lado se prestó especial atención al modo en que se objetiva esta subjetividad, es decir, los modos en que *lo mexicano* se hizo objeto de conocimiento para la filosofía o para la pedagogía. El análisis *deconstructivo* aquí esbozado es un ejemplo que visibiliza algunas de las relaciones existentes entre la institucionalización del Estado, los modos de subjetivación y objetivación aquí descritos, etc, es apenas un ejercicio de una labor crítica y consistente que el pensamiento debe plantear constantemente a las relaciones de poder de las instituciones modernas. Un ejercicio constante por identificar los modos a través de los cuales algo se constituye como objeto para algún discurso institucionalizado. El estudio del poder desde Foucault y de Certeau realizado hasta

ahora es capaz de encontrar que las prácticas cotidianas, siempre se expresan desde formas específicas de inclusión/exclusión que han sido históricamente normalizadas, y que podríamos caracterizar de, arbitrarias o al menos sujetas a una revisión posible.

En un segundo momento se exploró la posibilidad de hacer visible otros discursos posibles, las epistemologías del sur, que han sido sistemáticamente ocultadas por el régimen del sentido común institucionalizado. Este esfuerzo busca responder a una búsqueda, análoga a la que harían filósofos como Marx, Nietzsche y la escuela de Frankfurt, por llevar a la filosofía hacia una dimensión práctica o emancipatoria. No basta pues con denunciar las lógicas del poder institucionalizado en el aparato estatal, hay que abrir espacio a otras prácticas y discursos, a otras sociedades posibles. De ahí la importancia de pasar revisión a las propuestas de Boaventura de Sousa y Silvia Cusicanqui. Es posible hacer una ecología de los saberes, en la medida en que se haga visible la extrañeza y arbitrariedad del comportamiento socialmente aceptado y del sentido común. Y sin embargo, un proyecto tal estará incompleto siempre que no se considere que todo discurso emancipador, éste mismo ensayo del mismo modo que toda la doctrina marxista, puede y será eventualmente utilizado como un discurso institucionalizado, que normaliza cierto régimen de prácticas y costumbres. A diferencia del ideal ilustrado que supondría la eventual adquisición de la suma del conocimiento, el saber enciclopédico, aquí se afirma que los filósofos tienen su principal y más difícil tarea, en mantener el pensamiento en una condición nómada.

VII. NOMADOLOGÍA:

Habría que oponer dos modelos científicos, como hace Platón en el *Timeo*. Uno se denominaría *Compars*, y el otro *Dispars*. El *compars* es el modelo legal o legalista adoptado por la ciencia real. La búsqueda de leyes consiste en extraer constantes, incluso si esas constantes tan sólo son relaciones entre variables (ecuaciones). El esquema hilomórfico está basado en una forma invariable de las variables, en una materia variable de la invariante. Pero el *dispars* como elemento de la ciencia nómada remite a materia-fuerzas más bien que a materia-forma. Ya no se trata exactamente de extraer constantes a partir de variables, sino de poner las variables en estado de variación continua.⁸⁶ -Deleuze & Guattari.-

A lo largo de este ensayo se ha planteado una distinción general respecto a dos formas de hacer filosofía. La primera de ellas, la *filosofía mexicana* como discurso legitimador de las fuerzas del Estado. La segunda, la propuesta subversiva de las epistemologías del Sur, como posibilidades actuales alternativas a esa continuidad racionalidad-estado que ha caracterizado la historia de México y de toda la expansión cultural de Occidente. A continuación una relectura de estas dos posturas expuestas, pensadas ahora como dos actitudes o dos movimientos complementarios. O mejor dicho, dos modos de hacer filosofía: Apolo y Dionisos. Partiré entonces de la distinción que hace el filósofo francés Gilles Deleuze entre el ajedrez y el go, dos “lógicas” diferentes de los juegos de mesa. En este capítulo se revisará el trasfondo filosófico que Deleuze expone detrás de su distinción ajedrez-go, y de qué modo es que esta exposición contribuye a nuestra investigación sobre cómo y porqué “los martillos que construyen una generación, se transforman en las cadenas de las siguientes”. Es decir, según se expuso ya en los capítulos anteriores: 1) El establecimiento de la norma, cuyo nacimiento siempre responde a una problemática social concreta, e implica siempre agentes particulares y 2) la normalización de dicha ley o discurso que a su vez implica un régimen de lo que es visible, lo que merece reconocimiento y aquello que debe ser suprimido o invisibilizado.

⁸⁶ Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 375.

Deleuze afirma que “*El ajedrez es un juego de Estado*”⁸⁷. Cada de de sus piezas está determinada por una *naturaleza interna*, o si se prefiere, determinada por una *ley externa*. Cada pieza del ajedrez está codificada con funciones y posiciones específicos. “Cada una es como un sujeto enunciado, dotado de un poder relativo; y esos poderes relativos se combinan en un sujeto de enunciación, el propio jugador de ajedrez o la forma de interioridad del juego”⁸⁸. Las funciones de cada parte, dentro del todo, son estructurales. Tanto el ajedrez, como la *ciencia policial* son expresiones de la misma racionalidad estratégica. La misma partición geométrica de los espacios, y la reapropiación de estos espacios, en la medida en que garanticen el desarrollo del Estado. Cada individuo está determinado por una matriz de sujeción, las instituciones del Estado en su función educativa, médica, militar, etc. Hay un propósito o sentido general del movimiento evolutivo de la historia, el Estado y hasta el cosmos. El ser humano es un caso particular dentro de estas fuerzas, ante las cuales debe someterse so pena de ser excluido, silenciado o eliminado. Al estar colocadas en ese espacio estriado, todas las piezas, o sujeto, contribuyen a la estrategia que dicta el poder hegemónico.

La filosofía como juego ajedrez, se convierte en una máquina legalista para constituir verdades universales y perennes. Así es posible fijar los criterios y las instancias necesarias para valorar y legitimar, la verdad o falsedad, de cualquier otra pretensión epistemológica posible. Por eso para Platón la filosofía será justamente el conocimiento de *lo verdadero* e inmutable del mundo de las ideas; y no la ignorancia y la superstición del mundo de la *opinión* y los *sentidos*. “El filósofo es una especialista en conceptos, y, a falta de conceptos, sabe cuáles son inviables, arbitrarios o inconsistentes, cuáles no resisten ni un momento, y cuáles por el contrario está bien concebidos”⁸⁹. Legislador, vigilante y juez de las demás disciplinas, la filosofía es la única capaz de captar el todo armónico y coherente, que da sentido a la existencia de cada una de las partes. Así constituida como *ciencia real* o *ciencia de Estado*, la filosofía siempre se encuentra en relación con una entidad objetiva exterior, la verdad. Mediante esta delimitación del territorio propio, la verdad expresa el dominio del

⁸⁷ Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 360.

⁸⁸ Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 360.

⁸⁹ Deleuze & Guattari, *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 2001, p. 8.

intelecto sobre el cosmos, el sometimiento de lo múltiple a lo Uno. Esta ciencia real de Estado funciona como un *centro de gravedad* en la medida en que trata de traer a sí cualquier cuerpo extraño a su alcance. Al dominarlo y asimilarlo a la masa propia, el cuerpo extraño termina por contribuir con su propia fuerza gravitacional, al centro de gravedad. El ejercicio del pensamiento así entendido, resulta siempre en formas de apropiación de lo particular, por lo universal, en una unidad homogénea superior. La ciencia y la filosofía así entendidas, se articulan con las instituciones del Estado, para generar uniformidad en el pensamiento y el comportamiento. Hay entre la razón y el Estado una relación isomórfica, que se extiende en la narrativa teleológica del discurso histórico. Este imperio de la verdad se despliega en múltiples estrategias que normalizan un *sentido común* en todos los sujetos.

Obedeced siempre, pues, cuanto más obedezcáis más dueño seréis, puesto que sólo obedeceréis a la razón pura, es decir, a vosotros mismos... Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcular su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto⁹⁰.

Cosa muy distinta a la que sucede con las fichas del go. “Los peones de go, (...) sólo tienen un medio de exterioridad, o relaciones extrínsecas con nebulosas, constelaciones, según las cuales desempeña funciones de inserción o de situación, como bordear, rodear, romper”⁹¹. Al comienzo, las fichas del go son unidades anónimas e indiferenciadas. El movimiento de las fichas se despliega como fuerza “territorializante”, el modo en que se expresa este cardumen de micro-fuerzas, así como su relación con otras fuerzas, es lo que define la lógica del juego. “Las manadas, las bandas son grupos de tipo rizoma, por oposición al tipo arborescente que se concentra en órganos de poder”⁹². El go funciona entonces de modo contrario a la fuerza centralizadora del Estado, como juego. Detrás de la lógica del go, Deleuze hace resonar una filosofía y una política *fuera* del control policial del Estado. Debido a que carecen de propiedades intrínsecas, la expresión de las piezas del go constituye un

⁹⁰ Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 381.

⁹¹ Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 360.

⁹² Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 365

agenciamiento singular, únicamente de situación, pero que no pasa por la malla “subjetivadora” del Estado. Deleuze estudia con mucho cuidado la diferencia que hay del *espacio abierto o liso* del tablero de go, a la administración rigurosa del *espacio estriado* del ajedrez.

El espacio liso es un campo sin conductos ni canales. Un campo, un espacio liso heterogéneo, va unido a un tipo muy particular de multiplicidades: las multiplicidades no métricas, a-centradas, rizomáticas, que ocupan el espacio sin “medirlo”, y que sólo se pueden “explorar caminando sobre ellas”. No responden a la condición visual de poder ser observadas desde un punto del espacio exterior a ellas: por ejemplo, el sistema de los sonidos, o incluso de los colores.⁹³

De modo similar acontece con el pensamiento de los sofistas que al hacer del hombre la medida de todas las cosas, en apariencia se quedan sin suelo firme sobre el cual pueda echar raíces el pensamiento. Si no hay ningún criterio epistemológico universal o exterior al pensamiento, con el cual haya que relacionar, el pensamiento queda destinado al nomadismo y la errancia. Sino se dispone de los criterios de valoración universales y perennes heredados, ¿cómo es posible filosofar? A martillazos! -responde Nietzsche. “Ya no deben darse por satisfechos con captar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y a darles lustre, sino que tienen que empezar por fabricarlos, crearlos, plantearlos...”⁹⁴. Como ejercicio creativo y creador, la filosofía estaría más emparentada con el arte, que con la lógica o la matemática. Dado que no hay una normatividad general externa que vigile y regule el pensamiento, El sofista es capaz de hacer de su misma práctica discursiva, el fundamento de toda explicación, debido a que no hay normatividad general que vigile y regule la totalidad del pensamiento. También es ésta la razón por la que el superhombre debe estar *más allá del bien y el mal*. Para el sofista, al igual que para el pirata, nada es verdadero, todo está permitido.

Más que un *centro de gravedad*, esta modalidad de hacer filosofía se asemeja más a la fuerza radiación solar, o de cualquier estrella. La fuente de la que emana el sentido del sofista, es la combustión desbordante de la energía vital y el deseo en su interior. Para el sofista, el sentido es pura afirmación gozosa, estética y lúdica de sí

⁹³ Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 376.

⁹⁴ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2006, p. 10.

mismo. “Zaratustra exclama: <<Algo más elevado que cualquier reconciliación>> - la afirmación. Algo más elevado que cualquier contradicción desarrollada, resuelta y suprimida - la transvaloración”⁹⁵. Partiendo de sí como fundamento, el sofista expresa el sentido de su discurso, como pura afirmación gozosa y estética. Michel Foucault, Michel de Certeau, Jacques Derridá, Maurice Blanchot, Pierre Clastres, Georges Bataille, etc. son solamente algunos de los autores que comparten esta modalidad de hacer filosofía desde *afuera*. Fuera de los modelos de pensamiento promovidos y reconocidos por la ciencia de Estado. “Poner el pensamiento en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera, en resumen, convertir el pensamiento en una máquina de guerra, es una empresa extraña cuyos procedimientos precisos se pueden estudiar en Nietzsche”⁹⁶. Pensamiento del afuera que se resiste a ser asimilado y encapsulado por el imperio de la verdad. A diferencia del ordenamiento jerárquico de los sistemas platónicos, la forma inconsistente del discurso sofista le permite hacer que los conceptos entren en unas relaciones de resonancia no discursiva, no lógicas. Expresiones fugitiva que por momentos se escapan al dominio de la verdad y de la tradición. Aauténticas irrupciones o acontecimientos que, sin embargo, vuelven a ser asimiladas por la ciencia de Estado, gracias a un *aparato de captura*.

La forma-Estado, como forma de interioridad, tiene tendencia a reproducirse, idéntica a sí misma a través de sus variaciones, fácilmente reconocible en los límites de sus polos, buscando siempre el reconocimiento público (el Estado nunca se oculta). Pero la forma de exterioridad de la máquina de guerra hace que ésta sólo exista en sus propias metamorfosis; existe tanto en una innovación industrial como en una invención tecnológica, en un circuito comercial, en una creación religiosa, en todos esos flujos y corrientes que sólo secundariamente se deja apropiar por los Estados⁹⁷.

El caso de Marx y el marxismo es el mejor ejemplo del modo en que las irrupciones de un pensamiento revolucionario, máquina de guerra, son luego asimiladas como parte de los discursos del poder y la ideología. Pero a continuación se explica por qué estas dos modalidades o formas de hacer filosofía no constituyen ninguna contradicción por superar. Por el contrario, es justamente en el espacio *entre*

⁹⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2006, p. 28.

⁹⁶ Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 381.

⁹⁷ Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 367.

estas dos modalidades, en el movimiento pendular entre ellas, donde la filosofía puede germinar. Como *ciencia real de Estado*, la filosofía funciona como un *aparato de captura* capaz de someter cualquier anomalía, bajo la clasificación de sus categorías formales, y con una función relativa a la identidad total. La filosofía de lo UNO, como sistema totalizante, concedora de los primeros principios y últimas causas. Descartes, Hume, Hegel, Kant, y demás filósofos del Renacimiento y la Ilustración se congregan aquí. En su dimensión política, este imperio de la verdad tiende a reproducirse a sí mismo y perpetuarse en la forma-Estado, a través del control de los *modos de ser y de hacer*. Nietzsche diría que es la filosofía de la mala conciencia, del resentimiento y la esclavitud. Esa misma racionalidad occidental de la cual las epistemologías del Sur y la escuela de Frankfurt acusan una y otra vez. A esta incesante apropiación violenta de la otredad es que consiste lo que Deleuze llama *aparato de captura*. Su funcionamiento es muy claro cuando se expresa.

Por regla general, un espacio liso, un campo de vectores, una multiplicidad no métrica siempre serán traducibles, y necesariamente traducidos, en un espacio: operación fundamental gracias a la cual se instala y reposa en cada punto del espacio liso un espacio euclidiano tangente⁹⁸

O dicho de otro modo, tarde que temprano el aparato de captura identifica, clasifica y asimila todo intento de la *máquina de guerra*, apropiándose de éste y utilizándolo a su beneficio. Hace del espacio liso, un espacio estriado. En los capítulos anteriores, por ejemplo, se expone cómo es que la fuerza disruptora de la revolución, es rápidamente deglutida por las estrategias del poder-saber institucionalizado. El Estado normaliza nuevamente su imperio de la verdad, que caracterizará al sentido común del sujeto mexicano. Al igual que en el juego de ajedrez, la administración estatal exige una cuadrícula o espacio estriado que determine los movimientos permitidos para cada pieza diferente. Cada pieza tiene su función y sus límites, con los cuales contribuirá a la sobrevivencia del cuerpo social, encarnado en el rey. El caso de la escritura de la “verdad histórica” en México resulta peculiarmente interesante en este punto. La construcción casi mitológica de los *Padres que nos dieron Patria* genera de inmediato una deuda con ellos, en agradecimiento por sus hazañas heroicas. Todo

⁹⁸ Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 387.

esto aparece ampliamente estudiado en la *Genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche. Lo mínimo que podría hacer un buen ciudadano mexicano, es contribuir con la buena administración de esa patria recibida en herencia. Véase cómo el mito de los héroes de la Patria funciona como fundamento legitimador del status quo. Y esta es justamente otra de sus características más significativas. La ciencia de Estado siempre exige, para su pleno funcionamiento, algún elemento fundacional de carácter trascendental, metafísico, o histórico, que legitime el orden actual de las cosas. Por ejemplo, el modo en que el discurso evolucionista de la biología, se utilizó como fundamento un trascendental -las leyes evolutivas de la Naturaleza- para explicar ciertas prácticas colonialistas, por parte de los representantes de la civilización ilustrada. Además, las ciencias de Estado se caracterizan por sus discursos totalizadores, con pretensiones omniabarcantes que a veces sin saberlo, terminan por negar, violentar y ocultar otras posibles expresiones. Nuevamente el monopolio de la medicina clínica y la psiquiatría es uno de los casos más estudiados, de la lógica del Estado como máquina de captura.

Es “como si el científico de la ciencia nómada estuviera atrapado entre dos fuegos, el de la máquina de guerra que lo alimenta y lo inspira, el del Estado que le impone un orden de razones”⁹⁹. Sin embargo, la contradicción es aparente. Por un lado debe considerarse que la máquina de captura no agota o elimina el potencial creativo y disruptor de la ciencia la nómada. Lo oculta como virtualidad, lo aleja del sentido común y las buenas costumbres, y sin embargo, siempre hay nuevas apropiaciones creativas, resonancias intuitivas que forman nuevas constelaciones. Por otro lado, dado que la *ciencia nómada* es autopoietica y se fundamenta a sí misma, nunca es *finalmente* asimilada por el Estado. Las fuerzas que se expresan en los cuerpos son fuente eterna de nuevos territorios, de nuevas problemáticas. La ciencia nómada encuentra hogar, en el incesante vagabundeo de una razón dionisiaca. Al igual que Zaratustra, Deleuze identifica que el ser humano no es un hecho dado, sino un puente distendido entre una transmutación y otra. Por estas dos razones es que la resolución entre estas dos actitudes o modos de hacer filosofía, es inalcanzable. Lo propio de esta relación de fuerzas, y afortunadamente así es, es que la ciencia nómada vaya abriendo territorios

⁹⁹ Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004, p. 369.

nuevos para su sucesiva problematización por la mirada analítica y jurídica de la ciencia de Estado. En sus merodeos, el filósofo iniciado en los ritos de Eleusis genera conceptos y problemáticas, que se convierten más tarde en materia prima para la disección utilitarista del Estado. La máquina de guerra y el aparato de captura, Dionisos y Apolos, deben mantenerse en una lucha constante pues la superación radical de uno de ellos, inmoviliza el pensamiento.

Por supuesto, la distinción aquí planteada y la solución que pone en evolución al pensamiento, era bien conocida por los antiguos. Baste recordar que en la Edad Media, era bien sabido por los alquimistas que, si se quería alcanzar la piedra filosofal, la gnosis y el elixir de la vida, no bastaba con dominar la ciencia solar y la materia lunar. El verdadero secreto de la filosofía hermética era el mercurio de los sabios, personificado por el mensajero de los pies alados cuyo místico de ida y vuelta, elevaba a la serpiente por la vara de cadmo y movimiento completaba el movimiento de la gran obra.

VIII. CONCLUSIONES:

El camino recorrido hasta ahora ha sido extenso. Veamos con ojos de águila el planteamiento general. Se dijo con Foucault que la compleja maquinaria social que es el Estado moderno, se despliega siempre a través de redes de poder de tipo *pastoral*. Para estudiar estas redes de poder, no bastan conceptos estructurales y abstractos sobre el Estado, sino análisis concretos de las múltiples interacciones *microfísicas* donde se ejerce el poder. Siempre nudos en los que el poder y el saber tienen una relación simbiótica, y que en sus múltiples interacciones con su entorno, conforman a su vez constelaciones más amplias. Lo cual queda ejemplificado en el estudio elaborado sobre la identidad del mexicano. El pensamiento específicamente moderno generó una reflexión sobre los modos más efectivos para la administración política del territorio, las actividades y los recursos nacionales. Lo cual se tradujo en el despliegue de las diversas estrategias que caracterizan el quehacer político de los estados y las empresas en el actual siglo XXI. Esta ciencia policial, contra la cual se posiciona toda la escuela de Frankfurt y algunos pensadores considerados “posmodernos”, se ha convertido en el modelo que ha cristalizado las grandes ciudades del siglo XXI. El Estado se ha empeñado ciegamente en garantizar la continuidad de su propia maquinaria, que ha terminado por excluir, silenciar y violentar toda otra alternativa que no pueda ser inmediatamente capturada e incorporado al flujo de su propia administración. Esta máquina de captura adquiere su poder e identidad, en la medida en que es capaz de normalizar una serie limitada de modos correctos de decir, de ser y de hacer. Dicho de otro modo, para el individuo que es formado en este régimen policial, modos correctos de ser y de hacer, hay un isomorfismo entre la propia subjetividad y la identidad de la nación que le vió nacer. Las estrategias del poder se encargan de dar forma a subjetividades específicas, y de castigar o reformar todas las anomalías. No se pretende aminorar el valor del saber cultural heredado como conciencia colectiva y norma de comportamiento, sino que se busca hacer ver lo pronto que se pierde de vista el verdadero fundamento de dichas normas, discursos e instituciones; para dar pié a una furiosa persecución de una norma sin verdadero fundamento, o mejor dicho, cuyo fundamento queda ya velado. Éste es el complejo de

los 5 monos que se comentó en la introducción del tratado. Al igual que los empresarios seguidores de Michalko y los defensores del nacionalismo mexicano, la inercia del Estado moderno y la fuerza de sus instituciones de vigilancia-castigo termina por ser la pura imitación vacía de la forma del ritual, pero carente de la experiencia religiosa.

Como los 5 monos, o los empresarios seguidores de Michalko, o los mexicanos que heredaron el proyecto de la institucionalización del presidencialismo luego de la Revolución, el ser humano puede familiarizarse tanto con determinados discursos o comportamientos, que bien pronto pretende inmovilizar toda alteridad y someterla bajo sus normatividades previas. Mientras que esta ciencia policial de Estado funciona como un filtro o régimen de visibilización, siempre es posible referirse a un espacio virtual *fuera* de la administración pastoral. Para evitar entonces que las herramientas del pensamiento y la buena convivencia se transformen en pesadas cadenas que someten al individuo, hacen falta espacios de tolerancia para la expresión de alteridades radicales. Y no me refieren a las ridículas legislaciones que protegen los “usos y costumbres” de los pueblos indígenas, o algunas otras formas sutiles de sometimiento a la burocracia estatal. Sino explícitamente generar espacios para probar la justificación de las normas -no sea que la ducha de agua fría haya sido ya cerrada- y reescribir las nociones generales y criterios de lo que se considera la norma. Siguiendo a Boaventura de Sousa, la liberación del colonialismo del pensamiento implicaría en Latinoamérica, algo así como una mesa redonda con todas alteridades e identidades indígenas que cohabitan el territorio.

Por supuesto, este es sólo un ejemplo concreto que ilustra la profundidad de la propuesta. Urge someter a revisión crítica el fundamento de los discursos, las instituciones y agentes del poder hegemónico. Es labor de la filosofía, al menos en una de sus modalidades, hacerse cargo de esta tarea. En México urge someter a revisión crítica el fundamento de las leyes que protegen el comportamiento desmedido e impune de las instituciones -legales e ilegales- que monopolizan la administración política del país. No vaya a ser que toda la violencia e injusticia que se vive en México no sea sino un rito cruento teatralizado, que se viene repitiendo ciegamente. Para abrirse a esta modalidad de pensamiento subversiva y creadora, aquí se sugiere

buscar en el Sur epistemológico. El Movimiento Zapatista (EZLN) es sin duda alguna uno de los ejemplos paradigmáticos de otros mundos posibles. Particularmente en su organización comunitaria conocida como los *caracoles*, dejan claro que es posible otros modos de ser humano hoy en día. Y eso por mencionar solamente un caso conocido, pero es posible pensar bastantes otros casos dignos de un estudio etnológico y filosófico profundo. En el caso de la medicina clínica occidental, que se ha empeñado en ver en la etnomedicina -medicina tradicional indígena- pura ignorancia y superstición. También el caso de la psicología que ve en el loco una erupción de la patología social; mientras que las comunidades indígenas poseen en la figura del chamán, no solamente un sabio guía, sino un integrante fundamental del grupo. El derecho, por su parte, con su distinción legal/ilegal y su poder inmediato de encarcelamiento, se ha convertido en una estrategia más de exclusión social basada en clases. En Latinoamérica se sabe que solamente los pobres terminan en la cárcel. Estos tres ejemplos: medicina, psicología y derecho, son tan sólo algunas insinuaciones de los caminos que puede aún abrir este programa filosófico.

Ahora bien, aquí se debe dejar en claro la siguiente advertencia. En tanto producción discursiva del gremio filosófico, este ensayo no escapa a la regla, se encuentra inserto en una constelación de estrategias de poder que funcionan a diferentes niveles. Por un lado responde a la libre curiosidad del intelecto, sin duda alguna, pero en su dimensión académica responde a un trámite institucional necesario para el crecimiento profesional y reconocimiento social del autor. Este ensayo también está sujeto a una administración estratégica al ser producido desde esta disciplina específica, de esta universidad y en este país. Es decir, mientras que posee una dimensión creativa y emancipador, este mismo discurso bien podría también ser asimilado, normalizado y re-utilizado como norma para el adoctrinamiento, la administración y castigo. Baste considerar que gran parte de los peores atropellos a los Derechos Humanos en el siglo XX se hicieron en nombre de la democracia, la libertad y el estado de derecho. Toda producción de la máquina de guerra puede, y seguramente será asimilado por la máquina de captura. De ahí que el pensamiento debe permanecer nómada, y no echar raíces definitivas en ninguna institución, norma o agente. Esta problemática filosófica es, si se mira con atención, la misma cuestión que ha marcado

gran parte del pensamiento filosófico continental durante el siglo XX.

Uno no puedo sino volver a Nietzsche en sus estudios sobre Apolo y Dionisio, para detectar las manifestaciones tempranas de esta problemática en el pensamiento contemporáneo. Por un lado el pensamiento funciona como fuerza activa desbordante, productora y creativa. Pero también necesita dar estructura, ordenar y clasificar sus contenidos en unidades inteligibles. En su tendencia condensadora el aparato estatal ha ido acumulando capas y capas de aquello que “nos han dicho que somos” - incluyendo aquellos que afirman que no somos lo que nos han dicho-. El aparato estatal se ha encomendado tan ciegamente a la tarea de mantener el orden, que el estado policial de cual nos habló Foucault deviene Estado de excepción, afirma Giorgio Agamben. Como en México, la violencia institucional tiende a normalizarse, se transforma en un elemento indispensable que ahora, en cambio justifica la existencia del Estado, la policía y los impuestos.

Todo este programa debe pasar necesariamente por un replanteamiento de las identidades. Ya en Foucault encontramos la propuesta específica de un *cuidado de sí mismo*, no desde las tecnologías pastorales del poder, sino desde un movimiento individual de reapropiación de sí. Resulta sintomático que la filosofía del siglo XX vuelva constantemente al estudio de los flujos en las identidades. El movimiento feminista, en gran parte inspirado por Judith Butler, es un claro ejemplo de los diversos niveles en los que esta tendencia ya se ha venido manifestando. Y no solamente me refiero a las identidades de los sujetos, o de los grupos minoritarios, sino también y sobre todo, de las identidades nacionales. Dado que toda historia individual, es decir toda subjetividad, se encuentra siempre en un trama de poder que sujeta sus posibilidades de devenir sí mismo; nunca se da cuenta de sí, sin situarse temáticamente en estas redes de poder. Un auténtico replanteamiento de la subjetividad, tiene que pasar revisión a las instituciones y los discursos desde los cuales tomó conciencia. De aquí se seguiría también la necesidad de replantear la estructura e identidad de los estados nacionales, su historia y sus costumbres. No vaya a ser que, como los simios de Michalko, estemos repitiendo ciegamente un acto brutal de modo injustificado. A este respecto, resulta también sintomático que una propuesta o impulso análogo, que tiende a la disolución de la identidad o del yo, puede

encontrarse tanto en las filosofías budistas y yoguis del New Age, pero también en las producciones filosóficas serias del pensamiento posmoderno o deconstruccionista. Los trabajos de la escuela de Nietzsche, Foucault y Deleuze, según me parece, son algunos de los ejemplos más loables, pero la lista aún es amplia.

Una de las interpretaciones más comunes y más ingenuas que ha tenido el marxismo durante el siglo XX, ha sido aquella de una superación radical de la dialéctica del amo y el esclavo, es decir, la abolición de clases y la instauración definitiva del comunismo. Sucede con frecuencia que propuestas filosóficas emancipadoras, como la aquí planteada, son rápidamente asociadas a ese estéril optimismo marxista. Nada hay más equivocado. La propuesta aquí planteada sugiere, por el contrario, que la labor del pensamiento se encuentra siempre inacabada. La tendencia coagulante de la administración política y policial, está constantemente puesta en duda por el pensamiento crítico radical que, la mayoría de las veces, habla en otra lengua, por ejemplo la tseltal de los indígenas del Sur de México. Del mismo modo que solamente una madura inmersión en el subconsciente, libera a la psique de sus malestares; la sociedad debe abrir espacios para la manifestación de las otredades. Vale la pena mencionar aquí el ejemplo de las *guerras púnicas*, de la que tanto se asombraron los cronistas españoles a la llegada a América. Básicamente consistían en guerras pactadas en determinadas fechas festivas. A pesar de que la guerra y su violencia era real, no se pretendía conquistar el territorio del otro grupo, ni aniquilar sus familias. Solamente eran momentos y espacios socialmente pactados, para la expresión de esas actitudes radicales que, desde el poder institucionalizado tradicional, serían casos de excepción.

Finalmente quiero apuntar al hecho de que el proyecto de acumulación del saber enciclopédico universal, parece obsoleto. No por carencia, sino por exceso. La aparición y crecimiento del internet en los últimos años ha multiplicado la información y la ha fragmentado, de tal modo que esa unidad total de saber, parece ya imposible. Dicho de otro modo, las sociedades exigen un proceso de “des-aprendizaje” crítico de las inercias ciegas que acarrea el modelo de civilización imperante. Todo el fundamento filosófico, económico y jurídico del orden político mundial debe ser

sistemáticamente sometido a un estudio crítico. Uno que permite replantear las fronteras que han levantado las identidades históricas, culturales y económicas. Movimiento que debe ir acompañado, a su vez, con una apertura o aprendizaje de todas esas alteridades que el proyecto de la civilización moderna ha silenciado sistemáticamente. Esta es una de las tareas más importantes que el pensamiento filosófico tiene para este siglo XXI.

IX. BIBLIOGRAFÍA BÁSICA:

- Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, México: Debolsillo, 2006.
- *La jaula de la melancolía*, México: Debolsillo, 2014.
- Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México: Ediciones Era, 2009.
- Butler, Judith, *Lenguaje poder e Identidad*. Madrid: Síntesis, 1997.
- *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Cusicanqui, Silvia Rivera, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2006.
- Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*. España: Pre-textos, 2004.
- *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano 1*. México: Universidad Iberoamericana, 2010.
- De Sousa, Boaventura, *Una Epistemología del Sur*. México: Siglo XXI, 2012.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1983.
- *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2001.
 - *Obrar mal, decir la verdad*, México: Siglo veintiuno, 2014.
 - *Power*, translated by Robert Hurley: The New Press, 2000.
 - *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
 - *Tecnologías del yo*, Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre*, México: Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1978.
- Salmerón, Fernando, *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, México: UNAM Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007.
- Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, México: Porrúa y Obregón, 1952.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica*. México: Aguilar, 1976.

X. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

- Adorno, Theodor, *Dialéctica Negativa*. México: Akal, 2005.
- Creativity Portal, The tale of 5 monkeys [en línea], 2017. <<http://www.creativity-portal.com/articles/michael-michalko/tale-five-monkeys.html>> [Consulta: Octubre 2017].
- Deleuze, Gilles, *Foucault*. España: Paidós Ibérica, 2003.
- Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pretextos, 1997.
- *El nacimiento de la clínica*, México: Siglo XXI, 1999.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*. España: Alianza, 1999.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*. España: Celesa, 2002.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (México), Catálogo de Lenguas Indígenas [en línea]: <http://www.inali.gob.mx/clin-inali/> [Consulta: 18 de Mayo 2017]
- Kant, Immanuel, *Qué es la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*. España: Grupo Planeta, 2017.
- Michael Michalko, About [en línea], Adam Welch 2017.
<<http://creativethinking.net/about/#sthash.WJRkgfMv.dpbs>> [Consulta: Octubre 2017].
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2008.
- *Así habló Zaratustra*. Argentina: Terra Mar, 2007.
- O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Ranciere, Jacques, *El reparto de lo sensible*. Chile: LOM ediciones, 2009.
- Stephenson, G. R. (1967). Cultural acquisition of a specific learned response among rhesus monkeys. In: Starek, D., Schneider, R., and Kuhn, H. J. (eds.), *Progress in Primatology*, Stuttgart: Fischer, pp. 279-288.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica*. México: Aguilar, 1976.

A mi familia, su apoyo incondicional son las raíces de este árbol.

A mis amigos, su alegría y sabiduría motiva todos mis esfuerzos.

A mi novia, su mirada amorosa ha sido luz en medio mis más oscuras tormentas.

Finalmente, a mi asesor Pablo Lazo, cuyas cátedras y publicaciones han nutrido mi formación filosófica en general, y particularmente la presente tesis.

Enrique Aguilar Vega

Invierno 2017